DELLO STESSO AUTORE:

Dallo Steinhof
Dell'Inizio
Geo-filosofia dell'Europa
Icone della Legge
L'Angelo necessario

Massimo Cacciari

L'ARCIPELAGO

ADELPHI EDIZIONI

L'ARCIPELAGO

E i loro figli, al tempo segnato dal destino, abiteranno le città delle isole, le Cicladi, e le terre bagnate dal mare, ciò che darà forza al mio Paese. Popoleranno poi le plaghe dei due continenti che si fronteggiano, Asia ed Europa

EURIPIDE, *Ione*, 1581-1587

Et dès lors, je me suis baigné dans le Poème
De la Mer

RIMBAUD, *Le Bateau ivre*

Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando

NIETZSCHE, *Zarathustra's Vorrede*

PREMESSA

Continuo in questo libro la mia ricerca sulle de-clinazioni *d'Europa, sui molteplici modi attraverso i quali il suo 'nome' si è andato articolando-differenziando forse proprio a indicare il senso del suo tramonto* – Déclinaisons de l'Europe, *con questo titolo il mio amico Michel Valensi ha tradotto* Geo-filosofia dell'Europa *in francese (Combas, 1996).*

Di Geo-filosofia *questo libro riprende e sviluppa i problemi fondamentali in particolare nel primo capitolo, mentre nell'ultimo,* Theòs xénos, *riconsidera i temi heideggeriani del tramonto e dell'Adveniens alla luce delle loro fonti nietzscheane (fonti che Heidegger poteva, almeno in parte, 'occultare' per il suo completo fraintendimento, a mio avviso, del senso dell'*Übermensch*). A rendere ancor più evidente l'inscindibilità tra* Geo-filosofia *e* L'Arcipelago, *si è compilato un comune* Indice degli Autori.

Il titolo del precedente volume traeva ispirazione da un Seminario presso l'Università di Strasburgo, organizzato da J.-L. Nancy e Ph. Lacoue-Labarthe; L'Archipel *s'intitolava, invece, un mio saggio apparso in « Études », 384, 3, che costituisce l''Urzelle' del presente lavoro.*

Venezia, Natale 1996

I
L'ARCIPELAGO

I. NOMI: IL MARE

« Esser vasto e diverso / e insieme fisso », questa « legge rischiosa » del Mare, che Montale ascolta in *Mediterraneo*, per molti nomi soltanto è possibile indicarla.

Thálassa è per i Greci quello più usuale perché quello materno: nel suo grembo sono cresciuti, lungo i suoi cammini hanno viaggiato per conoscere, combattere, commerciare. *Thálassa*: mare nostrum, Mediterraneo. Non è nome generico del mare; è nome di persona.

Pélagos rappresenta la vasta distesa, l'interminabile *plaga* dell'alto mare. Quando, come un *deserto*, il mare ci abbraccia da ogni lato, e ad un tempo ci custodisce e minaccia, quando il suo essere senza-limite contraddice con la massima forza il nostro « ritmo stento », il nostro « balbo parlare » (Montale), allora esso assume il nome di *pélagos*. E le « salmastre parole » che ne intessono il canto appartengono allo *háls*, all'« undantem salum » di Ennio. È il Mare come Sale: la via difficile-amara che sempre ci si agita intorno, perennemente inquieta. È, insieme, il movimento e il *sapore* del Mare, la sua onda che si leva e ci bagna.

Ma quando possiamo immaginarci il Mare come cammino, quando l'occhio discerne nell'inquietudine del *pélagos* la possibile via, e la cerca e la prova, allora *póntos* diviene il suo nome più proprio (è lo stesso nome che indica il cammino in sanscrito e in avestico). Un *ponte* è perciò anche il Mare – il più necessario e arrischiato dei ponti, così come il ponte è il più arrischiato e necessario dei sentieri tracciati dall'uomo.

In una bella pagina della *Nuova enciclopedia*, Savinio protesta contro l'affascinante idea dell'« infecondo mare ». Il Mare non è arabile, non è *vendemmiabile* – questo indica il suo epiteto, *atrýgetos* (*trýge* è la vendemmia), null'altro. *Atrýgetos* non implica alcuna idea di assoluta sterilità, di assenza di vita, non contraddice quell'*intelligenza* del Mare, di cui parla Savinio. Perciò può perfettamente convivere in Omero con tutti gli altri suoi epiteti (multisonante, canuto, vinoso), ed è ben strano che Savinio non l'abbia trovato: bastava aprisse l'*Odissea* al canto di Calipso. Ma l'idea della vasta plaga non vendemmiabile doveva convivere per i Greci con quella del Mare infaticabile (*átrytos*), fino a confondervisi. Così, intensamente, lo guarda Ulisse dalle rocce di Calipso: una via, un cammino verso la propria casa, ma un cammino mai stanco (« πόντον ἐπ'ἀτρύγετον », *Odissea*, V, 158). E come il mare, l'eroe del Mare.

Ma il Mare – che cosa ri-vela questo suo nome, questo nome, Mare, che il Greco ignorava? Lo ignorava forse proprio perché proveniente dalla radice *-mar* che indica il morire, dal sanscrito *maru*, che significa l'infecondo deserto? O non ci verrà esso, piuttosto, proprio dal 'fondo' mediterraneo, pelasgico? Mare è l'ebraico *mar*, è l'accadico *marru*: è il sapore salmastro di *Thálassa*. È l'*amaro* della sua onda.[1] È

1. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, tomo II, *Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Firenze, 1994, p. 468. Alle straordinarie ricerche di questo solitario devo moltissime indicazioni e suggestioni per tutta la dimensione etimologica di questo libro.

l'antico, mediterraneo nome di *háls*. Un altro Mare, non Thálassa, vedevano, invece, quei popoli « quos bellum aperuit », che la guerra, per Tacito, ha rivelato, che interminabili guerre hanno fatto conoscere a Greci e Latini. Le lingue germaniche 'vedono' il lago, le immense distese alluvionali alle foci dei fiumi, le marcite. Non 'vedono' il Mare, ma piuttosto le paludi che lo annunciano.[1] E quando conosceranno l'alto mare, lo chiameranno così ancora col nome delle loro acque 'interne': See, Sea.

Polýphloisbos, multirisonante, il Mare d'Europa; tutte le sue lingue congiurano nel nominarlo nella molteplicità dei suoi volti, senza mai esaurirne il significato. Mosaico di nomi, che ritroviamo in quell'instancabile (*átrytos*, davvero!) gioco di echi e rimandi, di affinità elettive, corrispondenze e lontananze tra città, isole, scogli, grotte, insenature, baie del Mediterraneo, che Predrag Matvejević ha con 'gaja scienza' descritto[2] e che certamente trova le proprie origini nel crogiuolo dei secolari scambi tra l'Oriente siro-mesopotamico, il mondo fenicio e il mondo minoico-miceneo. La colonizzazione greca seguirà quelle rotte, solcherà il medesimo *póntos*.[3]

Questo non è Mare infecondo anzitutto perché *ricco di isole*. Anche quando appare in tutta la sua immensità, non vien meno la fiducia che un cammi-

1. La *distanza* dal Mare caratterizza l'Europa rispetto all'Asia, e differenzia tra loro i Paesi d'Europa. Cfr. M. Mollat du Jourdin, *L'Europe et la mer*, Paris, 1993.

2. P. Matvejević, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Milano, 1991; più recentemente, Matvejević è tornato sugli stessi 'luoghi' con un omaggio a Venezia e al suo Golfo, l'Adriatico: *Il Golfo di Venezia*, Venezia, 1995.

3. G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna, 1990, pp. 85-111; 115-136. Allo stesso autore si deve la cura del vastissimo Catalogo per la Mostra *I Greci in Occidente*, Milano, 1996, che getta nuova luce sull'intero problema.

no vi sia, che ad una di esse conduca. Dal Mare non nascono né vite né ulivo, ma le isole, sì, che danno loro radice. Questo Mare non è, dunque, astrattamente separato dalla Terra. Qui gli elementi si richiamano, hanno l'uno dell'altro nostalgia. E il Mare per eccellenza, l'*archi-pélagos*, la *verità* del Mare, in un certo senso, si manifesterà, allora, là dove esso è il luogo della relazione, del dialogo, del confronto tra le molteplici isole che lo abitano: tutte dal Mare distinte e tutte dal Mare intrecciate; tutte dal Mare nutrite e tutte nel Mare arrischiate.

Così, quando si stacca, a fatica, dalla Grande Terra, dall'*ápeiron*, dall'Illimite della Terra di Asia, lo sguardo di Hölderlin non coglie l'immagine della nervosa, frastagliata, aspra penisola. È l'*Arcipelago* che vede. Prima che una terra si delinei, è il Mare che emerge – ma il *Mare-fecondo-d'isole*. Libero dalla « stabile permanenza sulla zolla di Terra »,[1] il poeta si lancia verso le isole che ama, figlie del Possente: « keine verloren – nessuna perduta »: s'erge Creta, Salamina verdeggia, solleva Delo il capo ispirato, Teno e Chio recano frutti purpurei, dai colli ebbri di Cipro sgorga il vino. « Vivono tutte ancora le isole madri di eroi ». E tra esse, proprio come l'isola più bella, sorge *la* città, la *polis* per antonomasia, Atene, dove per la prima volta « la voce del popolo, agitata come tempesta, scrosciò su dall'agorá » – per ridiscendere, rapida, verso il « porto felice » e da lì salpare verso Cipro, verso Tiro lontana, verso la Colchide, verso l'antico Egitto. L'agitazione del Mare (*sálos*) è immanente alle città dell'Arcipelago; il Mare non si arresta alle loro rive, ma risuona nelle voci dell'agorá. È ancora Hölderlin a cantarlo: Terra materna e Nume dell'onda sono qui inseparabili proprio nel loro instancabile confliggere.

1. È il passo della *Filosofia del Diritto* hegeliana, su cui ho richiamato l'attenzione in *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, 1994, pp. 63-64.

Ma questo Mare ha tuttavia *un senso*. Esso scorre anche come un vasto fiume (risuonano in *pélagos* l'accadico *palgu*, l'ebraico *peleg*?). La sua « mediterranea rima » scorre « in des Nordens Düster, / Nebel- und Niflheim », verso il « buio del Nord, casa di nebbie, terra di tenebre » (Gottfried Benn, *Mittelmeerisch*, in *Statische Gedichte*). Dall'Arcipelago *procede* il Mare nel senso del tramonto – verso quel limite che dovrà oltrepassare. La nostalgia di quelle voci che scrosciano dall'agorá non può arrestarsi alla circumnavigazione dell'Arcipelago. Questo Mare ha una corrente che trascina e che trasforma – verso *Nessun-luogo*.

II. L'ARCIPELAGO

Ma quando Ulisse compie il suo viaggio, il destino, la *destinazione*, dell'Arcipelago si intuisce a fatica. È curioso, sì, del molteplice il *pelasgico* Ulisse, ma non ancora *híston*, sobrio, disincantato osservatore. Direbbe Antonio Machado che il cammino lo tracciano i suoi passi, si fa col suo stesso andare. Non è ancora *metodo*. Ulisse s'imbatte nel molteplice. Ma il molteplice diviene autentico *pró-blema*, oggetto di ricerca e d'indagine, soltanto con i primi *sophoí*, « maestri di verità »,[1] da Epimenide a Ecateo, a Talete.

Híston non è soltanto colui che scopre e narra i multiformi aspetti dell'Arcipelago, i caratteri delle sue diverse città, le vie del mare che le congiungono e separano ad un tempo; *híston* sarà chi è capace di indagare dei molti il *logos* comune. Esiste un logos delle tante isole che incontro? delle tante voci che scrosciano dall'agorá? Quale elemento fa di quelle

1. M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Bari, 1977, fondamentale nel tracciare il percorso tra mýthos, logos e diálogos.

Università di MACERATA

isole un Arcipelago, di queste voci una polis? Esiste un *ethos* dei molti, e cioè una loro *sedes* comune, dove essi abbiano insieme dimora, dove insieme soggiornino? Esiste un qualcosa di 'superiore', *áriston*, rispetto al darsi dei molti in quanto molti, all'immediato apparire del molteplice? Se esiste, potrà ben essere chiamato *divino* – divino rispetto al 'carattere' specifico e distinto di ognuno. È l'*ethos* il divino per l'uomo: *êthos anthrópoi daímon* (Eraclito DK, B 119).

Non si tratta del 'metodo' per annullare il molteplice come mero fantasma, per liberarsi dall'asservimento ad esso che marchia l'opinare degli « uomini a due teste ». Non sarà mai questa la via dell'Occidente – neppure in Plotino, anche se il suo pensiero sembrava a Jean Grenier « gonfiato *oltre-misura* da un soffio venuto dall'India ».[1] È questa, per l'Occidente, la 'via proibita' – quella di un ritorno all'*ápeiron*, all'Illimite,[2] che è, sì, il grembo di tutti i nostri *kósmoi*, di tutti i nostri mondi e le nostre forme, ma da cui essi si sono irreversibilmente *de-cisi*. Questo afferma, con Anassimandro, la prima voce della nostra filosofia. Impossibile riportarne alla fonte la corrente.

Essenziale al 'metodo' d'Europa è l'apparire dell'essenza. Il manifestarsi (e perciò il molteplice) è essenziale all'essenza. Il molteplice andrà perciò 'salvato' – ma per 'salvarlo' è necessario comprenderlo e predicarlo. E in tanto il molteplice potrà esser *detto*, in quanto manifesta un *logos*. *Logos* implica il rapporto, la relazione: tra soggetto e oggetto, tra uno e molti. Implica perciò un calcolo. Esclude ogni immediatezza rivelativa.[3] La cosa non ha nome se non

1. J. Grenier, *Les Îles*, con una prefazione di Albert Camus, Paris, 1959, p. 128.

2. « S'immagini cosa dovettero provare, in prossimità dell'Indo, i Greci dell'armata d'Alessandro. Nulla era più alla loro misura. Diciamo piuttosto, poiché essi avevano saputo da tempo immemorabile fare della loro misura la misura dell'uomo, che nulla era più a misura d'uomo », *loc. cit.*

3. Su questo carattere del logos, che lo differenzierebbe drasti-

perché vista, compresa in uno sguardo, *teorizzata* appunto. Ma teorizzarla è porla in relazione, coglierne le differenze specifiche, indagare a quali 'insiemi' appartenga. *Lógoi* saranno perciò le parole dell'Arcipelago, *logos* il suo discorso. E da tutti i viaggi nell'Arcipelago (per raccogliere, connettere, trascegliere: sempre il senso di *logos* risuona) nascerà l'idea del Viaggio, o dell'*agòn éschatos*, della gara, della lotta suprema – il Viaggio verso il Logos a tutti comune, verso quell'unità che il molteplice mostra, sì, ma come perduta, rivela, sì, ma nella sua assenza.

L'intelligenza dell'Arcipelago « divide e separa ». « Lo spirito europeo odia il grumo »:[1] frutto di un'epocale *de-cisione*, esso procede analizzando, disgregando. Ma non si tratta affatto di lasciare che il molteplice si dia immediatamente, nelle sue molte 'verità'. L'Arcipelago è il luogo dove la parola come *mŷthos* certamente ha origine – ma per iniziare il proprio tramonto. Con il primo viaggio lungo le sue rotte questo tramonto ha inizio, poiché con esso comincia necessariamente l'interrogazione intorno a ciò che distingue, intorno all'elemento, alla forza, allo spirito che espone i molti al confronto – amicizia o inimicizia che sia. Certamente, pretendere di inghiottire nell'Uno « le isole madri d'eroi » significherebbe per il logos non solo la massima *hýbris*, ma negare la propria stessa natura: in quanto scelta, connessione, rapporto, il logos presuppone la verità del molteplice. Ma il molteplice è davvero intrinsecamente *logikós* – e cioè non 'anarchico' apparire di enti separati, ma insieme di *kósmoi*, strutture dotate d'or-

camente dal mŷthos, ha insistito W.F. Otto lungo tutta la sua opera. G. Moretti ha curato l'edizione italiana di alcuni dei suoi saggi più importanti sull'argomento: *Il Mito*, Genova, 1993 e *Il volto degli dèi*, Roma, 1996.

1. A. Savinio, *Nuova enciclopedia*, Milano, 1977, p. 143. Ma di Savinio andrà anche tutto letto e gustato l'aureo libretto, *Sorte dell'Europa*, Milano, 1977, che raccoglie articoli e saggi pubblicati tra il 25 luglio 1943 e il 1947, preveggenti i futuri diluvi.

dine e dialoganti tra loro. *Logos* è il linguaggio di tale ordine e di tale 'fra-intesa' tra gli enti.

La fatica (*pónos* e *labor* sono le due antiche parole per esprimerla) di questa *theoría* – che *vede*, sì, l'irraggiare presente dell'essere-qui-e-ora,[1] ma mai come 'libero' dalla relazione, come sottratto al *Cum*, allo *Xynón* – consisterà, dunque, nell'*armonizzare*, senza ridurle violentemente a Uno, le diverse figure, le diverse *isole*, tutte 'salve' nell'individualità del proprio carattere, ma tutte colte nella comune ricerca, nel comune amore (*philía*) per quel Nome o per quella Patria che a tutte manca. La filosofia oserà indicare tale Inafferrabile e Inattingibile col termine di Bene: ciò che tutto muove, poiché ogni ente vi anela, ma che in sé permane al di là di ogni determinazione di essenza. Il dialogo tra le individualità dell'Arcipelago 'triangola' sempre col Fine sovra-essenziale, termine dell'*agòn éschatos*, Itaca *sola mente* intuibile. Perciò lo spazio dell'Arcipelago è per sua natura insofferente alla subordinazione e alla successione gerarchica;[2] nessuna isola ne costituisce l'asse fermo, capace di strutturarne l'insieme nella forma di uno *Stato*. Nello spazio mobile e cangiante del coordinarsi e del coabitare – che è anche il senso di *pólemos*! –, le singolarità dell'Arcipelago s'appartengono l'un l'altra perché nessuna dispone in sé del

1. Il richiamo è alle pagine conclusive di *L'uomo in rivolta*, dove Camus oppone « il pensiero meridiano » alla « notte europea » del nichilismo (in A. Camus, *Opere*, Milano, 1988, pp. 943-952).

2. Si potrebbe tentare uno sviluppo di queste idee in senso leibniziano; ogni 'isola' apparirebbe, allora, come 'individualità totale', come quella parte che reca in sé il tutto di cui è parte. Perciò il tutto è sempre oggetto della sua possibile intuizione, pur non potendovisi ridurre. Contro lo spazio-tempo hegeliano, come spazio-tempo della subordinazione e della successione gerarchica, aveva già polemizzato Feuerbach, e Troeltsch ne riprenderà la critica nelle ricerche di *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922 (trad. it. a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, 3 voll., Napoli, 1985-1993).

proprio Centro, perché il Centro non è in verità che quell'impeto, che obbliga ciascuna a 'trascendersi' navigando verso l'altra e tutte verso la Patria assente.

Ecco, appaiono isole, appaiono città, apparirà anche, infine, quella specie di Repubblica divisa in vari Stati, monarchici, misti, aristocratici, popolari, di cui parla Voltaire, in relazione sempre inquieta, sempre *insana*, se 'sano' significa armonia risolta, composizione certa e stabile delle parti e degli 'umori'. Eppure, in relazione, sempre, che lo sappiano, che lo vogliano o meno. L'armonia europea è *diá-logos* e *pólemos*: dialettica tragica. Arcipelaghi i suoi mari, arcipelaghi le sue città, e arcipelaghi i suoi *tópoi*, quei luoghi, quelle forme, quelle domande, cioè, che vi rimbalzano da epoca a epoca, da nazione a nazione, che ne intrecciano spazi e momenti, dall'Antichità al Medioevo, dalle lettere classiche a quelle romanze, che si richiamano inaspettatamente da autore ad autore, attraverso le più grandi lontananze. Arcipelago è anche questa memoria d'Europa – come grandi interpreti del suo spirito ci hanno insegnato, da Aby Warburg a Ernst Robert Curtius.

In questo spazio, come nella cosmologia bruniana, il centro è ovunque – o, meglio, potremmo dire che qui immagine del centro è il luogo di volta in volta occupato dallo *theorós*, dallo *híst or*. E tuttavia, inevitabilmente, insorge sempre di nuovo anche la nostalgia, o la seduzione, del Centro, la volontà di 'guarire' la malattia europea riedificandone lo spazio intorno a uno stabile, visibile Asse. L'Arcipelago europeo esiste in forza di tale duplice pericolo: risolversi in spazio gerarchicamente ordinato – dissolversi in individualità inospitali, 'idiote', incapaci di ricercarsi e richiamarsi, in parti che nulla hanno più da *spartire* tra loro. Nell'Arcipelago, invece, città davvero *autonome* vivono in perenne navigazione le une *versus-contra* le altre, in inseparabile distinzione. Ma quel duplice pericolo ne è costitutivo comunque dell'essenza. Non v'è cammino nell'Arcipelago senza Scilla

e Cariddi, senza rupi Simplegadi. La fine del pericolo non sarebbe che la fine del *póros*, del cammino d'Europa, del suo *ex-periri*, della sua esperienza.

III. IL NEFAS ARGONAUTICO

Ma in 'esperienza' non risuona soltanto il timbro di *póros* e *periculum*; fare-esperienza comporta distaccarsi, dipartire – affrontare il tramonto. Se le isole, *mittelmeerisch*, stanno alla luce, il viaggio se ne stacca ogni volta, ne oltrepassa la forma. Come Gottfried Benn, anche Albert Camus vedrà l'Europa tra Meriggio e Mezzanotte, tra armonia dell'Arcipelago e « buio del Nord », tra logos, diremmo, come misura e logos come imposizione assolutistica, dis-misura, stacco dell'intelligenza dalla « luce cruda » del Mediterraneo.[1] Ma è immanente all'Arcipelago quella « sconvolgente trasformazione psicologica e tecnica che, in pochi secoli, ha così profondamente distinto gli Europei dal resto degli uomini », trasformazione che consiste essenzialmente « in un allontanamento sempre più marcato dalle condizioni iniziali o naturali della vita ».[1] Nelle parole di Pindaro, che Camus pone a motto del *Mito di Sisifo*, non si esprime soltanto la condanna di ogni aspirazione a oltrepassare *il* Limite, il Negativo fondamentale che in *thánatos* si manifesta (« non affannarti, anima mia, per avere vita immortale »), ma ancor più forte la volontà di esaurire, di portare a compimento tutto ciò che è possibile fare, di percorrere ogni praticabile cammino («τὰν δ'ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν», *Pitiche*, III, 60-62).

È questa la *hýbris* dell'Arcipelago, la 'prepotenza' del suo Mare, il suo « élan sans cesse »,[2] la sua aspirazione interminabile, impotente a raggiungere un termine quieto, immagine e riflesso dell'altro enigma, dell'altro « abisso »: quello dell'anima che instancabilmente lo percorre, e che percorrendolo non può che interrogarlo, cercare di strappargli il segreto, cercare di nominarlo e dominarlo, sfidare sempre di nuovo l'ira del Nume dell'onda.[3] Ma anche l'ira degli dèi che si 'abbandonano', degli dèi che restano nel 'chiuso' della casa, dell'*oîkos*. L'amore che sospinge 'in alto', che fa conoscere l'Arcipelago, è veramente *á-oikos*. Soltanto sulla nave sembra trovare dimora – e perciò ha sempre usato la metafora della nave per quelle città che si sono arrischiate ad ospitarlo.[4]

1. A. Camus, *op. cit.*, p. 945. Franco Cassano ha di recente riscoperto la nostalgia mediterranea di Camus in un libro che fin dal titolo fa esplicito riferimento alla sua fonte, *Il pensiero meridiano*, Bari, 1996. E di quella nostalgia condivide anche il 'difetto' fondamentale: non vedere *il senso* del Mediterraneo e del suo Meriggio, non vederne la *corsa* al tramonto, come fattori costitutivi della sua stessa luce. Forse, se meglio si riflettesse sulla 'fisiologica' tragicità dell'Arcipelago, si potrebbe più profondamente interrogare anche quella estraneità-ostilità di Heidegger nei confronti del Mare, sulla quale Cassano richiama la nostra attenzione: più che di « regressione tellurica » bisognerebbe parlare del 'luogo' dove il *pélagos* finisce. Sulla complessità del 'paesaggio' heideggeriano ha scritto belle pagine Caterina Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Milano, 1996.

1. P. Valéry, *Inspirations méditerranéennes*, in *Œuvres*, vol. I, Paris, 1957, p. 1096.

2. M. Proust, *Les Plaisirs et les jours*, Paris, 1924, p. 226.

3. Ch. Baudelaire, *L'Homme et la Mer*: « Uomo, nessuno mai ha sondato il fondo dei tuoi abissi; / Mare, nessuno conosce le tue intime ricchezze, / Tanto gelosi voi siete di custodire i vostri segreti! / E tuttavia da innumerevoli secoli / Voi vi combattete senza pietà né rimorso, / Talmente amate la strage e la morte, / O lottatori eterni, o implacabili fratelli! » (in *Les Fleurs du mal*).

4. Alla quale si è anche sempre associata quella del timoniere, del nocchiero come buona guida politica: il *kybernétes*, il *gubernator*. Il buon 'marinaio' sa governare, poiché è rapido nell'"adattarsi' alle circostanze, nel calcolare i mezzi in rapporto ai fini (al 'porto' da raggiungere). Così è l'eroe Ulisse – in simmetrica

Sappiamo come il demone che costringe alla trasformazione e all'innovazione', e rende « audaci oltre la propria forza » (Tucidide), si colleghi costitutivamente alla *politeía* democratica.[1] L'idea di democrazia, come temperanza di opposti e di 'umori', nasce come *phármakon* rispetto al 'volto demoniaco' del potere – ma il *phármakon* è sempre anche dono avvelenato,[2] un rimedio che ammala, un beneficio che produce nuove sofferenze. La forza del *phármakon* non mira lontano; i suoi effetti ultimi appartengono a Tyche. Impressionante è la tendenza all'illimite del potere: i Greci si definiscono proprio opponendosi ad essa. Democrazia vale essenzialmente come *libertà* dalla « potenzialità demoniaca » del potere, come necessità di contenerlo – ma come immanente all'esercizio del potere sta la 'vocazione' tirannica, così immanente alla costituzione democratica è la « vocazione anarchica ».[3] È quest'ultima che risolve ogni legge nel tempo di Chronos in ordini affatto

opposizione all'eroe Achille: « le due anime della Grecia » (C. Diano, *Forma ed evento*, Padova, 1993, p. 64).

1. Questi sono i temi che ho ampiamente sviluppato in *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., in particolare al cap. II, « Guerra e mare ».

2. Sul *dono* Anita Seppilli, in *Alla ricerca del senso perduto*, Palermo, 1986, pp. 13-54, ha sviluppato, per la Grecia, il fondamentale *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, contenuto in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, 1965. (Di M. Mauss cfr. anche *Gift, Gift*, in M. Granet-M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano, 1975). Su tutto il problema delle relazioni tra dono e ospitalità, il rimando d'obbligo è a É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, Torino, 1976, pp. 47-75. Sulla traccia di Derrida, E. Resta ha affrontato il tema del *phármakon* nella sfera dell'azione politica e del diritto, in *La certezza e la speranza*, Bari, 1992.

3. D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Bari, 1995, p. XIII. « Non aver padrone sopra di sé, in nessun senso » è intenzione insopprimibile della forma democratica. Questa vocazione può esser corretta o ritardata, mai soppressa – e tutto il pensiero greco lo riconosce. Diversamente in Roma, dove l'idea greca di *eleuthería* è sempre apparsa più vicina al significato di *licentia* che a quello di *libertas*.

contingenti, *de-cisi* da quello di Physis;[1] il suo tempo è destinato a porre l'*eudaimonía*,[2] il 'vivere bene' quotidiano, come unico, fondamentale valore, e a concepire ogni legge in sua funzione, al suo servizio.

Sappiamo come democrazia significhi *parresía*:[3] *parresía* è quella parola che Hölderlin udiva scrosciare dall'*agorá*: il parlare-libero, la lingua non schiava. Ma chi ha il diritto di usarla? chi può affermare di *saperla* usare? Può la parresía non aver altro fondamento che l'appartenenza a un *génos*, l'uguaglianza di fronte alla legge, la ricerca di *eudaimonía*? Come può concepirsi *parresía* che non s'accompagni a *misura*, e cioè a *máthesis*? Ma come potrebbe *sapere* quell'« ápistos dêmos » che 'abita' navi e città della democrazia?[4] *Phármakon* è perciò anche la *parresía*: indispensabile rimedio contro la hýbris tirannica, sì, che, però, necessariamente produce la hýbris anarchica, la separazione tremenda tra Nomos e Dike, la soggezione del Nomos agli appetiti dei molti – insomma,

1. Cfr. M. Bretone, *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Bari, 1994.

2. Il significato originario del termine è assai lontano da quello che già nel V secolo comincia a imporsi, e finisce con l'essere dominante ed esclusivo, di benessere materiale-sensibile; esso indicava una 'salute dell'anima', una pace interiore frutto di *eupraxía* (cfr. W. Jaeger, *Paideia*, vol. II, Firenze, 1978, pp. 608 sgg.).

3. Sul tema è stato recentemente pubblicato un ciclo di lezioni tenuto a Berkeley, nel 1983, da Michel Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, 1996, dove questa relazione tra istituzioni democratiche e parresía è bene illustrata nella sua intrinseca aporeticità. Il tema della *parresía* non è però altro che un aspetto del problema più generale della 'libertà greca', libertà politica e libertà interiore. Di esso, malgrado gli anni e la visione romantica greco-germanica, non abbiamo, io credo, disegno migliore di quello del Pohlenz (M. Pohlenz, *La libertà greca*, Brescia, 1963).

4. *Ápistos*, incapace di tener fede, di osservare un giuramento, e assolutamente inaffidabile è il *dêmos* per il Vecchio Oligarca, l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* – ma anche diffidente, disobbediente. L'*apistía*, insomma, caratterizza un comportamento opposto a Giustizia e Philia (cfr. *Leggi*, 730 c 6).

le sofferenze e contraddizioni innumerevoli della polis.

Fatica di Sisifo è voler guarire il *phármakon* dal suo essere tale! Non solo « petere imperium » è tanto vana, quanto « dura fatica » (Lucrezio, *De rerum natura*, III, 995 sgg.), ma anche volerlo 'contenere' o pretendere di poter « animi ingratam naturam pascere ». Mai si sazierà la fame di *eudaimonía*; instancabile-inquieta sempre batterà il suo Mare e si specchierà nel suo abisso. Intollerante di ogni imperio sopra di sé, ma altresì intollerante di ogni limite per sé. Non si dà nell'Arcipelago viaggio 'meridiano' che non riveli tali aporie, non si dà luce che non disegni netta e irriducibile la propria ombra. Ogni viaggio, e ogni suo pensiero, è qui *agón* e *pólemos*. E così *duplice* è ogni città che si affacci, che si arrischi sul Mare.

La polis esiste soltanto nel processo del suo *dividersi*. Tra chi la trasforma, la innova e la vuole *in itinere*, e chi ne pretende inamovibile il *Nomos*; tra chi ne custodisce le tradizioni come autentiche parole vere (*mýthoi*), e chi le analizza criticamente-liberamente, finendo col conferire al termine *mŷthos* il significato di leggenda o favola; tra chi ne vede nell'*oîkos* la radice, e chi ne esalta nella nave la forza; tra chi teme il Nume dell'onda, e chi lo vuole dominare, riducendo il Mare a cammino, a via, *interrandolo* dunque (e così la stessa hýbris del Gran Re contagia le grandi talassocrazie, da Atene a Venezia[1]). Necessariamente, la libertà della polis fallisce nel suo supremo *agón*: quello per sconfiggere *hýbris*. E questo naufragio ne determina la lacerazione, che sta al centro del dramma classico: dai *Sette contro Tebe* all'*Antigone*. Di volta in volta la città muta parere su che cosa sia giusto (*I Sette contro Tebe*, 1070-1071); ma, opinando sul giu-

1. Per Venezia, si veda ora il bel saggio di Alberto Tenenti, *Il senso del mare*, pubblicato nel vol. XII della monumentale *Storia di Venezia*, edita dall'Enciclopedia Italiana, Roma, 1991, pp. 7-76.

sto, il suo Nomos sarà per forza cangiante e precario, affidato a Tyche come la più pericolosa delle navigazioni.[1]

E come potrebbe la città essere *una*, senza negare se stessa? e come potrebbe volersi libera, se mantenesse saldamente radicato, terraneo il suo Nomos? e come potrebbe crescere, rafforzarsi, anche sopravvivere soltanto, se non si *decidesse* ad affrontare, per dominarlo, il Mare da cui nasce? Per secoli, la fortuna delle città e degli Stati d'Europa s'è giocata sul Mare – e qui s'arresta l'impeto del Gran Re, così come, duemila anni dopo, quello dell'impero ottomano. Braudel ricorda, a questo proposito, il proverbio turco: « Dio ha dato la terra ai musulmani, il mare agli infedeli ».[2] Sul Mare, nessuna Giustizia, ma solo il più intrattabile diritto positivo. Sul Mare può vigere soltanto la legge più estranea ad ogni 'natura', che più si è 'allontanata' da ogni forma di 'pensiero meridiano'. Fede, convinzione, innocenza non valgono per chi deve tentare e ritentare « gli irati flutti »;[3] nel loro dominio vale solo l'ordine puramente convenzionale di cui tuttavia si è incondizionatamente responsabili. Melville ha rivelato una volta per tutte la logica di questo gioco inesorabile in *Billy Budd*. L'artificio della convenzione domina nei viaggi dell'Arcipelago; l'infondatezza della decisione, proprio per la sua stessa radicalità, deve assumere la forma della regola inviolabile; la 'vocazione' anarchica, immanente alla natura della deci-

1. Sulla complessità *agonica* della polis, sul rapporto *agón-agorá*, cfr. M. Bonanni, *Il cerchio e la piramide. L'epica omerica e le origini del politico*, Bologna, 1992.

2. F. Braudel, *Il secondo Rinascimento. Due secoli e tre Italie*, Torino, 1986, p. 71.

3. Il riferimento è a *The Enchafed Flood or the Romantic Iconography of the Sea*, New York, 1950 (trad. it. *Gl'irati flutti*, a cura di G. Sacerdoti, Venezia, 1987), il grande saggio di W.H. Auden, che accompagnerà molte parti di questo libro.

sione, propria di chi abbandona la 'terraferma' dell'*oîkos* e del suo *Nomos*, non potrebbe altrimenti 'salvarsi' che stabilendo, sulla nave (e nella polis come nave!), la più ferrea delle leggi. Tremenda eterogenesi dello sradicamento del Nomos terraneo, della promessa di libertà che in tale sradicamento si esprimeva.

« Volessi essere eroe e potessi dichiararlo, eroe del mare [*Seeheld*] sarei » (Hölderlin, *Kolomb*) – ma nessun eroe è più di questi un *phármakon*. Connette in quanto de-cide, distingue in quanto armonizza, inventa e scopre in quanto si separa, stabilisce leggi in quanto trasforma e innova, dialoga soltanto in quanto *critica*. È perciò dal profondo della sua stessa anima che nasce il controcanto: il *nefas* è connaturato alla 'trasgressività' del suo operare, e non può agire che trasgredendo. E il suo trasgredire non può che assumere la forma di leggi sempre più marcatamente lontane « dalle condizioni iniziali o naturali della vita » (Valéry). Impossibile farvi ritorno – ma impossibile ignorare l'empietà del 'folle volo' che ci ha distaccato da esse. Il giudaismo è, certo, estraneo alla sua *hýbris*: il marinaio è persona pressoché assente nella Bibbia, e quando vi compare (come in *Giona*) è per esprimere nostalgia dell'« asciutto »,[1] l'opposto di quella nostalgia dell'andare che domina nell'Arcipelago. Il viaggio 'in alto', per mare, è, invece, forse la figura-chiave della tradizione classica e, poi, classico-cristiana; ma tuttavia, e proprio nei suoi momenti di massima tensione, di passaggio, di crisi, questa figura si presenta come *nefas*, atto sovvertitore dalle tremende conseguenze. Chi per primo « rate tam fragili » ha usato spezzare « freta ... perfida », e volger per sempre le spalle alla sua terra, fu troppo audace [*hýbris*], troppo « avidus », poiché « bene dissaepti foedera mundi / traxit in unum », ha trasci-

1. *Giona/Ionà*, traduzione e cura di Erri De Luca, Milano, 1995, p. 26.

nato in uno, confondendoli, i patti che reggevano il mondo ben distinto nei suoi elementi. Una febbre, un delirio afferrano il mondo a partire da quel gesto, dal viaggio di quella prima nave: « terminus omnis motus », è sommosso ogni confine, sradicato l'antico dio Termine; le città stesse navigano, poiché « muros terra posuere nova », trasferiscono le proprie mura su altre terre. E tutto l'orbe diviene una strada, è ridotto 'a terra', a cammino: « pervius orbis », per le navi che « non sopportano di sostare [stare querentes] ».[1]

Ma come potrebbe riconoscersi l'Arcipelago senza tale audacia? Come saprebbe l'isola di essere individua e autonoma, se non scoprisse nel proprio logos il *Cum*, ciò che la unisce-distingue dall'altra? Certo, dalla stessa radice che ha prodotto il *pluriverso* dell'Arcipelago, può prodursi anche la sua 'catastrofe' in uno – nell'universale forma a priori, annullante in sé ogni *tópos*, dello Spazio uniforme e indifferente, dove il dominio del Mezzo sovrasta ogni 'invenzione' di senso, dove la fedeltà diviene calcolo, la verità correttezza procedurale, la bellezza buon gusto, l'"amor intellectualis' dello *híston* semplice tolleranza.[2] È questa l'unica possibile destinazione d'Europa? è questo l'unico senso del suo necessario tramontare: perdere se stessa, fare naufragio senza avere 'ben navigato'?

Ma potrebbe immaginarsi un 'ben navigare' che non violi il 'nefas argonautico'? Sul frontone del tempio comune a tutte le isole e a tutte le città dell'Arcipelago sta inciso: « conosci te stesso ». Do-

1. Le citazioni sono tratte dai Cori I, II e III della *Medea* di Seneca, approfonditamente commentati da G.G. Biondi, *Il nefas argonautico. Mythos e Logos nella Medea di Seneca*, Bologna, 1984.
2. C. Schmitt, *Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes* (Berlin, 1916), trad. it. *Aurora boreale*, a cura di S. Nienhaus, Napoli, 1995, p. 87.

versi conoscere è a tutti i distinti comune; più precisamente, conoscersi è necessario per *rinascere* come perfettamente distinti. Assumere la propria forma è a tutti destino comune. Sprofondare in se stessi, nell'*ádelon*, nella latenza che custodiamo, per scoprire il proprio nome, e portarlo poi faticosamente alla luce, nell'illatenza, *alétheia*, questo è il viaggio del logos comune. Comune – il *Cum*, lo *Xynón* – è dunque doversi determinare, formare, caratterizzare – doversi *ek-ducere*, trarre-fuori dall'indistinto, rammemorando la propria individua essenza. Ma, ad un tempo, è necessario riconoscere sempre la soverchiante potenza dell'Illimite sopra ogni nostra forma e ogni nostro nome, l'immensità dell'*ádelon* rispetto a tutto quanto *ek-siste* alla luce e perciò è da noi visibile-teorizzabile. Impossibile, allora, non avvertire la responsabilità tremenda di quell'atto per cui decidiamo la nostra forma, per cui ci definiamo di fronte all'*ápeiron* onniavvolgente. Impossibile non avvertire tutta la potenziale *hýbris* di quel volersi conoscere, che comporta voler essere ad un tempo veduto e vedente, pensante e pensato, amante e amato, soggetto e oggetto. Neppure alcuno degli 'dèi creati' lo potrebbe – e l'uomo tuttavia lo pensa, ed è per questo pensiero che vive. Perciò accanto a « conosci te stesso » sul frontone di Delfi sta anche scritto « medèn ágan », « nulla di troppo », nulla che emerga eccessivamente, nulla che voglia conquistare il nostro ammirato timore (*ágamai*) o suscitare gelosia (*áge*). Ma non risuona la stessa radice anche in *agathón*? Non sarà 'troppo' lo stesso Bene, quella Patria assente cui l'*agathós* anela? E non sarà pre-potente, allora, anche quell'amore che l'*agathós* manifesta? « Conosci te stesso » sembra fissare un Termine: 'éducati' a una forma definita, 'emàncipati' dall'Illimite per stare in un *ethos* ben fondato. Ma non solo è implicita in tale affermazione la pretesa di poter sfidare col tempo delle nostre opere e dei nostri giorni l'*Aión* dell'Illimite – essa ci destina an-

che alla scoperta più di tutte inquietante: conoscersi significa, infatti, sapere la nostra ontologica impotenza a stare, il nostro non poter non tendere al 'troppo'. I due 'imperativi' di Delfi formano un *logos doppio* – quel logos di cui proprio Apollo è maestro (basti pensare allo *Ione*). Essi si contraddicono con tragica ironia, destinano ad una via che proibiscono. Ad una salvezza *che cade*.

Ma proprio questa 'dialettica' è il logos comune di tutte le lingue e le forme dell'Arcipelago. 'Bene navigarvi' non può significare 'guarirla', ma continuare a svolgervi l'*improbus labor* consistente nell'accordare l'assoluta distinzione delle figure con la *necessità* della loro relazione. Per le forme incerte, confuse, balbettanti ('barbare') vale l'occasionalità, la contingenza del rapporto (che non è allora vero *logos*); esse non possono formare che effimeri 'grumi'. Ma per quella figura che si distingue assolutamente (e assume sopra di sé tutto il *periculosum* dell'*ágan*) il rapporto con ciò da cui si distingue è essenziale. In quanto assolutamente distinta (e non occasionalmente distinguibile), essa permane in essenziale relazione con il carattere delle altre figure.

Al culmine della distinzione, la relazione – ma, ad un tempo, al culmine della differenza troveremo la 'comunità'? Non potrà essere, certo, quella dell'*oîkos*, se il logos è diá-logos, e solo l'"invenzione' dell'Arcipelago può generarlo. Non potrà essere quella di un *Nomos* terraneo, di leggi iscritte sulla Terra, inamovibili, se *Agathón* è il fine, 'ciò' che è 'troppo', 'ciò' che eccede ogni determinazione d'essenza (mentre la terra da cui salpo è il massimamente definito). Potrà concepirsi 'comunità' di isole in perenne navigazione l'una *contra-versus* l'altra? Soltanto se ognuna si saprà e si manifesterà a se stessa non come individualità semplice, come risolta, compiuta, soddisfatta unità, da imporre a centro di uno spazio gerarchicamente orientato. Soltanto se ognuna, conoscendo se stessa, scoprirà in sé la stessa complessità, le stesse

variabili e imprevedibili 'geometrie', che formano l'armonia dell'Arcipelago. Soltanto se ognuna scoprirà *in interiore* quella molteplicità di forme e di *lógoi* che ha veduto-ascoltato viaggiando. Distinte le isole – ma distinti i linguaggi che abitano ciascuna. *In interiore* abitano le verità. È una *societas* ciò che scopriamo – una societas arrischiata a tutte le possibilità, dalla tirannia alla *stásis*, dalla servitù alla *parresía* – e tutti questi termini si duplicano a loro volta. Nessuna relazione 'esterna' sarebbe concepibile senza questa società 'interiore'.[1]

Hýbris apparirebbe, allora, ogni viaggio, ogni esperienza che non fosse 'ordinata' dalla coscienza della propria stessa molteplicità. E a questo farebbe, allora, cenno il dio condannando Edipo: egli voleva riconoscersi come *uno* – proprio lui, *doppio* addirittura nel nome e nella figura, balbettante addirittura nel procedere.[2] Edipo ha perfino dimenticato il senso dell'enigma che aveva risolto: che l'uomo è molti, che l'uomo ospita in sé innumeri doppi: padre-figlio, figlio-sposo, madre-sposa, figlia-sorella, fratello-figlio, via via fino a quello che tutti in qualche modo abbraccia: amico-nemico. 'Contra-detti' che non si dispongono secondo pacifiche, prevedibili successioni cronologiche, ma risuonano insieme, sulla stessa scena, *personae* del dramma. Il nostro *socius* per eccellenza, noi stessi, è *alter*, è un altro, che ci sorprende o seduce o cattura o lacera – ma col quale, comunque, co-abitiamo irrevocabilmente. Arcipelago interiore di cui è immagine quello mediterraneo.

1. « In giorni angosciosi », verso l'epilogo della sua vita, è Giovanni Gentile che così parla di un *alter* come del *socius* essenziale dell'Io, dello *hostis* che « c'è sempre », come della « società trascendentale », della condizione trascendentale di ogni comunità e di ogni dialogo, nel suo libro forse più teso e drammatico, *Genesi e struttura della società*, in *Opere*, vol. IX, Firenze, 1987. Ciò valga per tutte le dozzinali critiche dell'attualismo come statolatria, sintesi totalizzante, ecc.

2. Cfr. U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano, 1995, pp. 13-27.

Si tratta della stessa reciprocità di *hostis* e *hospes*,[1] su cui dovremo, alla fine, tornare. Hostis è lo straniero *peregrinus* e hospes colui che lo riceve e lo accoglie. Hostis, come il greco *xénos*, non ha in origine alcun significato di *inimicus, perduellis*, né quello di *echthrós*. Xénos, anzi, appare in molti contesti strettamente affine a *phílos*: perciò l'esser-nemico dello straniero (*echthroxénos*) è colpa paragonabile al non curarsi degli dèi (*I Sette contro Tebe*, 606). Né l'ospitalità dà origine ad alcun processo assimilativo: lo hostis, lo xénos, è sacro proprio nella sua identità e individualità *altra* rispetto a quella dell'ospite. E l'ospite, a sua volta, è sempre anche hostis, è sempre anche nella condizione di divenire a sua volta straniero, viandante e bisognoso di ospitalità. Nello hospes vive sempre anche lo hostis, e nello hostis lo hospes. Sono due dinamiche che s'intrecciano, non due stati. Come il 'tremendo' divenire della lingua stessa insegna, nulla certo assicura che hostis possa non trasformarsi in inimicus – e nessuna 'persuasione' potrà decretare che i nostri 'doppi' non possano mai esplodere in aperta 'guerra civile'. Anzi, il cozzo delle diverse dimensioni o *timaí* divine, che abitano il 'fondo' dell'uomo, è il contenuto dell'azione tragica – ma in quanto, appunto, si dà l'uomo che ne affronta *en parresía* il pericolo. Da tale pericolo, ancora

1. « Già nell'età più antica gli stranieri (ancora detti *hostes*) erano *pari iure cum populo Romano* (Festo, 414 L.): la tesi dell'originaria 'assenza di diritti' degli stranieri è frutto della 'autoproiezione' dei moderni », P. Catalano, *Diritto e Persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino, 1990, p. XIV. Oltre che nei testi già citati di Benveniste e Mauss, il problema dell'*ospite* è stato sistematicamente svolto da H.D. Bahr in un ampio trattato di autentica *xenosophía*, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig, 1994. Ma non potrei qui non ricordare, una volta per tutte, la 'guida' che sostiene la ricerca, che tento in questo libro, sul problema dell'ospitalità: Edmond Jabès. Tutta la sua opera vi è dedicata, ma in particolare *Le Livre du Dialogue* (1984), *Le Livre du Partage* (1987), *Le Livre de l'Hospitalité* (1991).

una volta, l'Europa può guarire solo annullandosi – segno opposto al tramonto.

Ma se invece questa 'guarigione' fosse già avvenuta? Se la storia dell'Arcipelago si fosse già consumata? L'« individualità totale » delle sue isole non è forse già naufragata ad 'individualità idiota', a 'religiosa' certezza della naturale bontà dei propri interessi e dei propri appetiti? e il *durus sermo* di quella relazione hostis-hospes non è già stato schiacciato alla unidimensionalità dell'amico-nemico, o, peggio, a quella dell'universale omologazione e indifferenza? Non si dipana questo destino attraverso la grande costruzione dei « gelidi mostri », la loro *hýbris* talassocratica, e poi quella dello Spazio unico, planetario, della Terra come *Missionsgebiet*, *timé* esclusiva della Tecnica? Esiste un luogo dove relazione non sia mero *scambio*? Tali luoghi erano, forse, Istanbul, quando era anche Costantinopoli e Bisanzio, Antiochia, dove i cristiani ebbero il nome, Alessandria, dove Marco predicò, Damasco, Urfa, Salonicco, le grandi città del Maghreb – per non riandare con la memoria all'inizio della catastrofe del Mediterraneo come Arcipelago: la Spagna tra XV e XVI secolo. Da tutti questi luoghi – e da Sarajevo per ultimo – non vengono più *hostes*, ma cacciati, esuli. Ed essi non trovano più ospiti, ma difese, ostacoli, o, al più, tolleranti richieste di assimilazione – incontrano, insomma, individui 'idioti' che in nessun modo 'ricordano' d'esser stati anch'essi stranieri.[1]

Ma dovremmo chiederci, più radicalmente: è mai esistito l'Arcipelago? O appartiene esso a un inizio più fondamentale e originario delle stesse prime parole del destino europeo? Non risuonano già in quelle il discorso di Atene ai Meli, « et belli rabies et

1. Questo epocale processo di distruzione dei luoghi di 'convivenza' è descritto da diversi autori nel volume a cura di A. Riccardi, *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Milano, 1994.

amor habendi », e la volontà di potenza delle grandi Utopie, isole, sì, ma isole che tutto vedono, assimilano, catturano e 'comprehendono', Utopie che sono nervi e sangue dei grandi Stati? L'idea dell'Arcipelago non è quella di un ritorno alle origini, ma piuttosto di un 'nuovo inizio', o di un 'contraccolpo' alla storia-destino d'Europa, che è necessario considerare con sobrietà e realismo, senza le illusioni di 'etiche della storia', il che significa metterne alla prova la possibilità immanente alla forma stessa dello spirito europeo, nella sua vivente complessità. L'idea di un 'nuovo inizio' non potrebbe manifestarsi che nella forma di una possibilità reale in essa latente. Nessun *Adveniens* potrebbe sopraggiungere se non provenisse da un passato, se non come 'esistentificazione' di un possibile germinante nel passato. Il passato non è serbatoio, ma fonte – e nulla potremmo dire, se non nel linguaggio che da esso apprendiamo, per trasformarlo. In *Geo-filosofia dell'Europa* questo possibile è apparso essenzialmente nella *de-cisione* d'Europa di essere per il proprio tramonto, nel senso del ri-volgersi al proprio 'fondo', e lì riconoscersi come ostinata *inquisitio*, interrogazione-sacrificio, sì, di tutti i valori e di tutte le loro 'tirannie', ma affinché si possa dar-luogo all'obbedienza-ascolto tra perfettamente distinti, inseparabili-mai-uniti. Sarà dunque (ancora) Arcipelago l'Europa? o è questo, invece, il suo *impossibile*? Questa domanda costituisce, in ogni caso, il senso della sua attuale esperienza. Può essere che, dopo aver reso *pervii* Terra e Mare, l'esperienza d'Europa debba arrestarsi, *áporos*, di fronte a tale domanda – o che l'antico Mare-Arcipelago sia esistito soltanto per esser 'tradito' dai folli voli che l'hanno tutto ricoperto, suscitandone, forse, quel « selvaggio lamento » che Baudelaire udiva... E tuttavia: « Pur vuole / la Musa che da te nacque, ch'io dica / di te, col buio alle porte, parole » (Saba, *Mediterranee*).

II
LE DONNE

I. LA STRANIERA

Molteplice è la polis, non riducibile a uno. La sua anima non guarda soltanto, con nostalgia, verso « il mare infaticabile ». Nessun distacco può esser compiuto e felice. Certo, la mente della polis esige sempre più 'libertà', corrode ogni Termine, si pro-getta sempre oltre. Ma nessun volo può generarsi da sé, nessun viaggio può rinunciare al porto da cui nasce. *Patire* tale presupposto è necessario. La sua radice, la sua memoria appartengono allo spazio della polis secondo un ordine più radicale e originario di ogni legge e di ogni convenzione, secondo una misura che è precedente e pre-potente rispetto a ogni logos.

La polis è *molti* non per la banale ragione che è coabitazione e conflitto di diversi interessi e diversi linguaggi – ma perché *agón* drammatico tra la potenza di ciò che è logos e quella di ciò che *non* è logos, di ciò che è *straniero* al logos. Ma che il logos deve ospitare, pena il diventare *echthroxénos*, cadere nel 'peccato' di hýbris – dissolversi. Il logos dovrà perciò giungere a sapere che la città non può trascendere né il suo principio né la sua fine – che essa ha nascita e morte, radice e termine necessariamente terranei.

Ma, ad un tempo, anche lo straniero che sovvertisse e basta il logos della polis, manifesterebbe hýbris e andrebbe 'punito'. I 'diritti' dello straniero non possono sostituire quelli dell'ospite, per quanto sempre pericoloso sia il loro incontro.

È evidente, tuttavia, come l'analogia con la dialettica dell'ospitalità sia qui estremamente debole. L'ospitalità implica un mutuo riconoscimento, ciò che può avvenire soltanto nei termini del *diá-logos*. Qui, invece, *straniera* è proprio una dimensione pre-logica, una *passione*. E questa passione non si acquisisce 'da fuori', non entra 'dalla porta', come entrava nell'anima l'intelletto agente peripatetico, ma è radice inestirpabile di ogni logos. Alla massima co-appartenenza si unisce qui l'estrema lontananza. Anzi, più la città appare come 'universale mobilitazione', più essa disloca i propri confini, trasforma e innova anche ciò che appariva definitivo, più quella radice si manifesta nella sua pre-potenza, meno il suo ordine appare assoggettabile o superabile. Ciò comporta che proprio la città più 'educata' all'armonia del dialogo debba più intensamente soffrire del limite di ciò che vi si sottrae; proprio il logos più forte saprà più chiaramente vedere l'*intrattabilità* della radice o del principio da cui tutti i suoi ordini provengono e che nessuno di essi esaurisce. Inutile, cieco sperare che questo sapere-vedere possa produrre felici conciliazioni. Ciò che attraverso la sofferenza si apprende non 'salva' affatto dal pathos. Sempre il logos lotterà per 'liberare' la polis da ogni sua terranea radice – così compiendo il proprio naufragio – e sempre la voce *álogos* di quest'ultima ri-trarrà a sé la polis. Doppia fatica di Sisifo, di cui è specchio il grande *drâma*.

'Dietro' a ogni nostalgia, 'alle spalle' di quello sguardo, impaziente di salpare, che indaga tutte le possibili vie dell'Arcipelago, resiste, permane un 'centro', una sede, un luogo che ogni viaggio porta *dentro* di sé – che è l'*interno* inamovibile di ogni hýbris, di ogni de-lirare. 'Dentro' Ermete trova la luminosa

Calipso; 'dentro', alla luce del focolare, ella cantava con bella voce tessendo. « Ma il generoso Ulisse dentro non trovò »; egli è *fuori*, oltre il bosco e i prati in fiore che meravigliosi proteggono il focolare della dea, a straziarsi l'animo dal desiderio di andare. 'Dentro' egli sta solo la notte, senza volerlo, accanto a lei che vuole, per necessità, *anánke* (*Odissea*, V, 154). Dèi troppo più forti di Calipso vogliono e comandano che Ulisse vada dietro al vento, soffra infiniti tormenti: « κύμασι καὶ πολέμῳ » (V, 224), tra l'onde e in guerra. Ulisse è destinato a ciò; in petto ha cuore fatto per sopportare le pene. Ma 'dentro' abita anche Penelope. Si proviene da un 'interno' e per raggiungerlo di nuovo si è costretti ad abbandonare tutti quelli che si incontrano – e quello da cui proveniamo non è mai più raggiungibile. Ma l'aperto per cui si procede è costantemente rigenerato da tale provenienza.

Nessuna navigazione, per quanto 'avida', può radicalmente *de-cidersi* dal proprio 'interno'. Persino Achab non può cancellare dalla sua memoria l'esistenza del porto, della terra, della moglie bambina. E così nessuna polis può annichilire in sé l'*oîkos*. Dal *corpo*[1] dell'oîkos proviene, e ad esso tuttavia è irriducibile. L'ordine che lo governa non potrà mai essere quello che informa le leggi della polis. Le leggi della polis esistono e hanno valore in funzione del suo accrescersi, del suo andare; l'ordine dell'oîkos, all'opposto, trattiene, contiene, rammemora. Le une

1. La cacciata del 'corpo' dalla polis costituirebbe il grande simbolo dell'*Antigone* (il corpo nemico di un uomo e *il corpo vivo di una donna*): Adriana Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, 1995, p. 62. La mia interpretazione s'intreccia con quella della Cavarero; tuttavia se ne discosta radicalmente a proposito della figura di Creonte e, dunque, del 'complesso' del dramma sofocleo. Anche per la voce dell'oracolo siamo di fronte a un problema analogo: essa è *materia parlante* che esce da un corpo vivo, *colpito* dagli dèi (Nadia Fusini, *Uomini e donne*, Roma, 1995, p. 52).

vivono 'fuori', l'altro all'"interno'. Sono, nella vita della città, assolutamente inscindibili – ma assolutamente impotenti, quand'anche apprendano la loro inscindibilità, a determinare una reciproca, quieta coesistenza. Distinti sono i princìpi cui obbediscono, destinati alla *stásis*: sempre la polis cercherà di 'disfarsi' dell'oîkos, di farsi *auto-noma* rispetto all'ordine dell'oîkos, di affermare *sola mente* il meraviglioso-tremendo artificio della propria costruzione – sempre l'oîkos affermerà la pre-potenza del proprio grembo su quell'artificio. Proprio l'"interno' della città è dunque la dimensione più *straniera* rispetto alle sue leggi.

La commedia di Aristofane ha gettato uno sguardo profondo sul carattere, *tragico*, di tale relazione.[1] Arduo è per le donne l'« éxodos », l'uscir-fuori (*Lisistrata*, 16), il loro luogo è « dentro » (510, 517). Se si decidono finalmente ad 'uscire' è per convincere la polis all'ordine dell'"interno'. E cioè per fare di essa un oîkos – anzi, non solo della polis, ma dell'intera Ellade. « Ma voi come pensate di far cessare tutta questa confusione, di risolvere questi affari? », chiede a Lisistrata il probulo. Semplicemente trattando le cose della polis come la nostra lana, risponde la donna, dipanandola, tendendola, sbrogliandola. E Prassagora: « Voglio fare della città una casa sola [*mían oíkesin*], abbattendo tutti i muri, così che si possa andare dall'una all'altra » (*Ecclesiazuse*, 673-674). Gli uomini fanno la guerra, dilapidano, pensano a prendere e basta, inseguono cariche, chiacchierano insopportabilmente nell'agorá. Impossibile pace finché comanderanno le loro leggi. La polis, anche quando le cose funzionano, non sta bene « se non escogita qualche novità [*ti kainón*] » (*Ecclesiazuse*, 218-220); l'ordine dell'oîkos, invece, è totalmente estraneo a tentativi ed esperimenti (*metapeiráomai*, 217). Finché esisteranno remi e triremi, e finché vi sarà denaro per armarle, non vi sarà tranquillità (*Lisistrata*, 172-174); finché lo Stato sarà una nave, vivrà agitato come Ulisse « κύμασι καὶ πολέμῳ ». Le donne di Aristofane lo sanno come lo sa la tragedia. Ma Aristofane mostra con spietatezza, se possibile ancor maggiore, quanto non solo irreale, ma comicamente contraddittoria sarebbe la pretesa di fare *una* la polis, di ridurla all'unità dell'oîkos, di trattarne i conflitti come si trattasse di lavorare lana, fusi, matasse (*Lisistrata*, 571-572). È necessario *patire* la molteplicità della polis – 'interno' ed 'esterno', focolare e mare, maschio e femmina – nell'assoluta distinzione dei suoi elementi. Così come (è sempre Aristofane che parla, ma nel *Simposio* ora!) *patiamo* quell'originaria divisione, la pena dell'esser due, che Zeus ci ha inflitto proprio per punire l'arroganza di quella razza di uomini che erano « interi » (« noi eravamo *hóloi* », *Symp.*, 192 e 10). La città è immagine della natura doppia dell'uomo. Delira chi volesse 'guarirla'. È da temere piuttosto che proprio la hýbris connessa al voler ricreare l'unità irreversibilmente perduta possa condannarci a nuove divisioni: « Ho paura che se non saremo rispettosi verso gli dèi, verremo nuovamente divisi e ci troveremo come quelle figure scolpite sulle stele, tagliati in due lungo il naso » (193 a 3-5). Ma altrettanto impossibile, nella città, è mettere a tacere o dimenticare completamente la nostalgia dell'uomo attuale, *insanus*, verso quell'interezza – nostalgia che appunto Eros esprime, anzi: che Eros *non* è capace di esprimere, ma è come presagisse, come se oscuramente vi accennasse (192 d 1-2). Diciamo: la città è polis e oîkos – polis: nostalgia dell'andare,

1. Perché questo paradosso? Perché la commedia 'può' tanto? Hegel ce lo fa comprendere. Il femminino (*Weiblichkeit*) rappresenta « l'eterna ironia della comunità »: 'trasforma' il suo universale « in possesso e orpello [*Putz*] della famiglia », il fine del governo in fine privato – cioè, appunto, la polis in oîkos. Ma tale *ironia* è effettualmente immanente *critica* dell'universalità astratta della città, che mira ad affermarsi « attraverso la distruzione [*durch die Störung*] della felicità familiare » (G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, vol. III, Frankfurt a.M., 1986, p. 352).

historía del molteplice; oîkos: nostalgia del centro, del ritorno, dell'intero. Polis: scrosciare delle voci dall'agorá verso il porto; oîkos: ritorno e memoria della terra da cui sono scaturite. Ma, tuttavia, entrambe le dimensioni sono dominate da Eros; entrambe vogliono, infatti, *unificare* a sé la città. Entrambe perciò destinate a de-lirare, a uscire dalla propria *lýra*, a rappresentare i due *sýmbola* della hýbris. Saranno pena per esse le innumeri, successive divisioni, i nuovi sdoppiamenti, di cui gli uomini dovranno fare esperienza, fino alla creazione di un *génos* costituito da pure, individue separatezze, in cui ogni traccia e ogni ricordo dell'« intero che eravamo » sia scomparso?

II. ANTIGONE

La città è polis e oîkos – e non può esser la loro pace. Appartengono a *timaí* diverse, diverso è il *daímon* cui devono obbedire. La dis-misura minaccia fisiologicamente la polis – ma minaccia anche l'oîkos, quando pretenda di ridurre a sé la natura della polis. Certo, la città si regge sul patto tra le due dimensioni, ma patto, appunto, significa artificio, necessariamente caduco. Sempre i valori dell'oîkos sfidano quelli della polis,[1] sempre affermano la propria pre-potenza nei confronti di questi ultimi. Mentre, da parte sua, anche quando ammetta l'arcaicità dell'oîkos, la polis non può fare a meno di tentare di costringerlo nei propri nuovi ordini, di sottometterlo alle proprie 'innovazioni'.

Né può la donna smettere di volere che la città sia 'una casa'. L'oîkos è *il* luogo, contrapposto ad ogni

1. Su ciò, e su molti altri dei problemi che verranno ora discussi, cfr. R. Rehm, *Marriage to Death. The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton, 1994.

spazio, ri-tagliato da esso: il luogo dove avvengono i *passaggi* fondamentali: nascite, nozze, funerali, cui la donna sovrintende. Per giungere alle nozze, Antigone deve 'attraversare' una sepoltura.[1] E questo atto, che sta nella sua *timé*, fondamentale per la vita dell'oîkos, le viene negato dalla polis. È un atto proibito. Si badi: nient'affatto un illecito in sé. I *mala prohibita* non sono i mali che, in quanto riconosciuti tali, vengono proibiti, ma quegli atti che vengono così definiti sulla base del diritto positivo della polis. La distinzione tra *mala* in sé e *mala* come condotta contraria ad un ordinamento sociale positivo è tipica della visione giusnaturalistica.[2] Ed è appunto questa visione che Creonte drasticamente respinge.

Creonte sa altresì che, laddove una condotta definita illecita non venisse sanzionata, tutto l'ordine della polis crollerebbe. L'ordinamento giuridico è valido solo in quanto efficace, e cessa di esserlo quando perde la propria efficacia.[3] Il punto di vista di Creonte è coerentemente quello del diritto positivo, e non ha senso perciò valutarlo sulla base di princìpi giusnaturalistici. Ma inevitabilmente l'affermazione di tale diritto comporta la *resistenza* nei suoi confronti da parte di chi non può ridurre il male al proibito-sanzionabile. Tale resistenza è così immanente allo stesso diritto positivo che in molte Costituzioni moderne essa verrà espressamente riconosciuta.[4] Così,

1. Figura della *soglia*, eroina primaverile del genere di Persefone, 'tessitrice' tra gli dèi inferi e quelli delle nozze e della nascita, appare l'Antigone di María Zambrano (*La tumba de Antígona*, ora in *Senderos*, Barcelona, 1986).

2. H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, ediz. it. a cura di S. Cotta e G. Treves, Milano, 1966, p. 52.

3. *Ibid.*, p. 225.

4. L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, Bari, 1989, p. 848. Ma Ferrajoli mette in luce anche altri motivi di 'simpatia' tra diritto positivo e diritto di resistenza. Il primo, pronto a giustificare qualunque mezzo per difendere lo Stato contro gli attentati 'interni'; il secondo, fondato anch'esso sulla giustificazione di ogni mezzo

potremmo dire, anche Creonte non vede affatto in Antigone un 'barbaro', ma il nemico *della* polis, l'alter *del* suo ordine – ed è suo destino affrontarlo. Il diritto positivo deve vincere ciò che gli resiste – e tuttavia non è concepibile senza tale resistenza. Altrettanto quest'ultima mina di fatto i fondamenti di quel diritto – e ad un tempo mostra come nessuna polis potrebbe durare sulla base dell'"integrità' del diritto naturale, sull'"unità' del Giusto e del Male in sé.

Creonte cerca di 'convincere' di ciò Antigone. Ma Antigone è più 'arcaica' dello stesso logos della 'resistenza'. Ella non mira a sostituire l'ordine di Creonte con un altro. Il suo Nomos è completamente *ápolis*. Non resiste, ma si contrappone. Lo straordinario, e il tremendo, è che tale assoluta contrapposizione ha luogo sulla scena della polis – che qui gli assolutamente separati sono destinati, loro malgrado, a *contraddirsi*. È in questa necessaria contraddizione anche Antigone non può non manifestarsi come *parte* che pretende di ergersi a tutto. Costretta ad uscire dall'oîkos, a vivere 'fuori', a farsi avanti nello spazio dell'agorá, anche colei che solo di funerali e di nozze voleva aver cura non potrà non finire col partecipare alla hýbris del logos – puramente e semplicemente contra-dicendolo.

Intrattabile è Antigone; lo sa e lo ripete il Coro (*Antigone*, 471-472): è inflessibile nel fare ciò che deve (443), come lo era il padre nella sua febbre di sapere, di tutto illuminare, fino all'accecamento.[1] Il

per resistere alle « perversioni tiranniche dello Stato ». Da questo punto di vista, come meglio si vedrà in seguito, Antigone non può in alcun modo essere assunta a simbolo di un qualche 'diritto di resistenza'; quest'ultimo, infatti, rimane integralmente nella dimensione del conflitto politico, a differenza dell'agire di Antigone.

1. Con questa radicale differenza, che María Zambrano ha chiarito: Edipo *sogna* d'essere Re e Re soltanto, mentre Antigone *sa* fin dall'inizio – e *sa* appunto d'essere figlia e sorella, d'esser sorella del padre e del fratello, d'esser fanciulla e già sposa

suo demone la chiama a questa azione, di questo demone è profetessa: ella esprime *crudo* il cuore della *timé* degli dèi sotterranei, dei quali Dike è *xýnoikos* (451). Ella *sta* nell'oîkos di Dike, e le leggi di tale oîkos sono inflessibili nei riguardi degli ordini e delle convenzioni della polis. Semplicemente intrattabili, appunto – e questo principio le fa assolutamente straniere alla polis, poiché la polis può reggersi soltanto nella misura in cui i molti che la abitano vogliano e possano fra-intendersi. Antigone afferma, all'opposto, che sui morti, sul rito del lutto, sull'oîkos, in generale, di Dike, nulla può la legge della polis – che l'oîkos è radicalmente *auto-nomo*. La famiglia – anzi, più precisamente, il rapporto col *fratello* – si erge qui, *immediatamente*, come « das sich empörende Prinzip der Einzelheit », ribelle principio della singolarità.[1] Tale affermazione spezza di necessità la trama dei discorsi, la rete protettiva degli atti e dei compromessi attraverso i quali gli uomini cercano di sopravvivere, adattandosi gli uni agli altri. La forza armonizzatrice del logos si frange contro la figura della donna ek-staticamente rivolta esclusivamente al proprio dio, che lui solo *patisce*. Il logos della polis contra-dice la *manía* dell'oîkos. E tale manía è estranea ad ogni tentativo di conciliazione. Antigone sola, tra tutti i viventi, scenderà *autónomos* (821) nel regno di Ade, 'preda' della sua sola legge. Si affannano gli altri mortali nel loro vacillante politeismo. Su questo 'fondamento' si edificano le loro città. Ma non il *fare* di Antigone. Ella ripete ossessivamente la voce degli dèi che governano la sepoltura, che regnano sulla 'per-

promessa. Ella sa di non essere *una* – e proprio perché non potrebbe ridursi ad astratte unità, deve ora obbedire al dio che impone la sepoltura del fratello. È questo per Antigone un atto, un *drân* necessario, perché ella possa *procedere* attraverso le sue molte figure. Questo divenire, questa 'molteplicità' è ciò che la polis pretenderebbe ora di proibirle.

1. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, vol. III, cit., p. 351.

fetta' morte. Delle « personae funerae », quelle « ad quos funus pertinet », e cioè delle donne cui spetta lo *thrênos*, il lamento funebre, ella è la rappresentante perfetta (e stranamente dimenticata da Bachofen nel *Mutterrecht*).

Ma anche la polis ora esiste – e il conflitto tra le *timaí* divine *è* la tragedia. L'autonomia di Antigone non può essere né perfetta solitudine né morte 'contenta'. Lo ripetiamo: ella deve *contraddire* – e dunque affermare la propria pre-potenza sulle altre potenze. E così facendo commettere *colpa*. Sacra colpa, poiché commessa in nome del suo demone, ma colpa tuttavia, hýbris 'giustamente' punibile: « Caro mi sarà giacere presso di lui, che m'è caro, a me che ho commesso un sacro delitto [*hósia panourgésasa*] » (73-74).[1] E Antigone riconosce pure che il suo fare mira ad un fine che per nessun mezzo si può raggiungere, all'*améchanon* (90-91). Questo fine non è semplicemente il seppellimento di Polinice – ma l'affermazione dell'unica Dike sui molteplici *nómoi*, dell'oîkos sulla polis. Affermazione *álogos*, nel senso letterale del termine: incapace di rapporto, di mediazione, di dialogo – insomma, *pathos* più che discorso, paradosso e scandalo dal punto di vista del logos: « ma va, dunque, lascia che io per la mia follia [*dysboulía*] patisca [*patheîn*] questo gesto tremendo [*tò deinòn toûto*] » (95-96).

1. La straordinaria natura della relazione col fratello viene espressa da Antigone ai vv. 904-912 – e Hegel così la commenta: mentre l'amore tra marito e moglie e la *pietas* reciproca tra genitori e figli debbono *dileguare*, la relazione tra fratello e sorella è *pura*, reciproco riconoscimento di libere individualità. Vige qui il momento del Sé che ad un tempo si riconosce ed è riconosciuto (« das Moment des anerkennenden und anerkannten einzelnen Selbst »). Perciò « la perdita del fratello è insostituibile per la sorella. Il dovere [*Pflicht*] della sorella nei confronti del fratello è quello supremo » (G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pp. 337-338).

Affermare il diritto della polis e su questo fondarne la crescita (191) è, all'opposto, la 'vocazione' di Creonte. Ciò che è nemico per la polis non può essere trattato da amico da nessuno dei suoi abitanti; ciò che la polis proibisce non può esser violato. Certo, Creonte è *ánax*, si presenta come signore incontrastato, ma in nessun modo esprime la natura della forma tirannica. Egli ritiene di seguire ciò che è il miglior consiglio per la polis (179), di servire unicamente la polis. La polis è il soggetto, cui spetta la vera sovranità (666). Creonte ne è il guardiano inflessibile. Ogni falla nel suo diritto spalanca le porte al peggiore dei mali: l'*anarchia* (672). E non può che esserci anarchia là dove il Nomos della polis sia costantemente messo in discussione dal punto di vista di Dike, là dove le leggi vengano osservate soltanto se ritenute in armonia con la Giustizia, là dove il diritto della polis sia subordinato all'oîkos – o anche semplicemente ritenuto di uguale valore.

L'opposto di anarchia non è tirannia; il principio che fa salve le città è la *peitharchía*, è il comando di *Peithó*, della persuasione che rende obbedienti, della convinzione che matura discorsivamente (676). È forse possibile una vita della polis che non si fondi sull'arte del dire, dell'ascoltare, del persuadere, dell'obbedire? che non sia costante ricerca della parola che 'convince' alla legge? Ma, ecco, ogni *téchne politiké* incontra lo scandalo dell'assolutamente im-politico: una figura che non avanza alcuna pretesa di potere – infinitamente più: che ne mina per sua stessa natura il fondamento, rifiutando l'idea stessa di poter essere persuasa, convinta.

Di necessità il diritto positivo incontra questa figura, e qui ha inizio il suo dramma. Il suo principio è quello della *peitharchía* – ma come mantenerlo saldo di fronte a ciò che ontologicamente risulta 'intrattabile'? In altri termini: quale efficacia può avere di fronte al perfettamente *autónomos* l'appello a corrispondere al Nomos? L'apparire di Antigone sul suo

cammino mette in crisi il *kósmos* di Creonte.[1] Era *ánax* attento soltanto al bene della città, puro agente della sua crescita e della sua gloria. Non dovrà ora diventare intrattabile come il principio che gli si oppone? Questa tragica eterogenesi dei fini si rappresenta nel grande dialogo col figlio. Ora, per rispondere all'incalzare delle domande di quest'ultimo, Creonte è costretto ad assumere la facies del tiranno.[2] Crede forse che possa esistere un solo *ethos* nella città (che è intrinsecamente molti), un solo linguaggio che sia 'diritto' (705-706)? Se ha affermato la signoria di Peithó, come può poi ritenere di non aver nulla da imparare, agire come se ogni dialogo per lui fosse vano (710-711, 725)? Egli è guida di Tebe – ma il buon nocchiero, se tende troppo le corde, capovolge la nave. Lui esisteva per la polis; ora sembra che sia la polis a esistere per lui (737).

Emone, che appartiene alla *timé* di Afrodite, « parla a proposito » (« kaírion légei », 724), ma non può comprendere la natura tragica del conflitto. Come persuadere l'impersuadibile? Come reggere la polis se il fondamento della *téchne politiké* vacilla? Come

1. O meglio, forse, ne rivela la costitutiva aporia, che doveva restare nascosta. E cioè che lo « spazio politico della sovranità » non può che fondarsi su una « duplice eccezione »: deve poter uccidere senza commettere omicidio, e senza che ciò costituisca neppure un sacrificio, un *sacrum-facere* (G. Agamben, *Homo sacer*, Torino, 1995, pp. 90-96).

2. Ma, in realtà, di contro al principio incarnato da Antigone, egli deve anche ora affermarsi come « la persona solitaria, che sta contro a *tutti* », il Signore assoluto, lo « Herr der Welt », la cui potenza « non costituisce quella concordia [*Einigkeit*] dello Spirito, nella quale le persone riconoscerebbero la loro propria autocoscienza ». Di fronte al mortale pericolo che le distinte individualità della polis si fissino in assoluta intrattabilità [*Spröde-digkeit*], il Signore non trova qui altra via che quella di esercitare « violenza distruggitrice » contro il Sé dei suoi sudditi che lo contrasta. Ma questa *Gewalt* è senza sostanza, non è in grado di domare le « potenze effettuali » della città e finirà anch'essa in « immane sfrenatezza [*Ausschweifung*] » (G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 357-358).

conservare l'efficacia del diritto se esistono, nella polis, potenze autonome? Questa è la tragica domanda che Creonte ripropone – la cui 'ragione' Antigone non nega, ma semplicemente non può ascoltare, poiché questa è la domanda del logos in quanto calcolo, sapienza armonizzatrice, instancabile ricerca volta ad evitare, rimuovere, superare il paradosso. Il logos concepisce il paradosso come *dysboulía* – ma la dysboulía di Antigone è, come abbiamo visto, *manía*. Se gli dèi volessero che tale 'delirio' prevalesse nella città – ovvero che il nemico venuto per bruciarne templi, colonne e offerte venisse sepolto secondo il rito –, sarebbe come affermare che essi vogliono la distruzione dei *nómoi* e il trionfo dei *kakoí* (285-288). Creonte si ribella a questa idea. Non può essere, « ouk éstin » (289). Ma negare alla donna che dia sepoltura significa distruggere la giustizia dell'oîkos. E se le leggi della città questo volessero, non sarebbero soltanto fuori di Dike, ma contraddirebbero la natura stessa della città, come traspare nelle parole di Emone (puoi pensare che in essa si dia un solo linguaggio *orthôs*, « diritto »?). Essenziale alla città è dunque la presenza, in essa, del principio che si oppone al *suo* diritto. Ciò che si oppone al suo ordine non sono le armate nemiche che premono alle porte, non sono nuovi pretendenti al potere. La lotta per il potere non è tragica, è 'gioco luttuoso', *Trauerspiel*, quintessenza del dramma moderno. Ciò che si oppone alla città è il suo stesso *cuore*, l'oîkos. Altri Creonti, con altrettanta disperata fatica, regneranno su Tebe; Antigone mai. Ma sempre Antigone ne sconvolgerà la potenza. La sola presenza di questa menade d'Ade che stride lamentosa sul cadavere del fratello come un uccello su un nido vuoto, spezza per sempre il ritmo armonico del logos della polis, la sua hýbris di tutto-comprendere e governare.

Polinice voleva regnare, non Antigone. Polinice può essere sconfitto, Antigone mai. E sorge il dubbio: non significherà l'accanimento con cui Antigone

decide di seppellire il fratello, che ella ne vuole occultare proprio l'affinità con Creonte? Il corpo straziato di Polinice è *scritto* dalla mano di Creonte. Legge scritta, infatti, quella di Creonte, a differenza degli « ágrapta nómima » (454-455) di Antigone. Antigone ascolta il suo dio e gli corrisponde, *non legge*. Ma come potrebbe non opporsi all'ordine della polis chi, appunto, non legge, chi non ha occhi per la legge? Non può esistere polis se la scrittura viene sepolta. Colui che vuole sottrarsi allo sguardo osceno che legge, che scruta, allo sguardo inquisitivo e interrogante, che coglie ormai ogni cosa sotto l'aspetto della scrittura, sarà necessariamente straniero nella polis. Non vi è città se non sul presupposto di quella *de-cisione* dalla voce viva e dalla *manía* degli « ágrapta nómima », decisione che istituisce il senso della scrittura.

Città è scrittura. Ma esser-altro dalla scrittura e dallo sguardo che, seguendone la *lýra*, il solco, la *ferita*, ne costruisce la legge, o addirittura giunge a crederla immagine di Giustizia, significa appartenere agli dèi di Ade, *amare i morti*. Non è Creonte a dirlo; Antigone lo afferma di sé: la mia *psyché* è morta da tempo, ai morti l'ho dedicata (559-560). E qui si manifesta la natura più intrattabile del dissidio tra i due princìpi. Antigone non ama i morti 'in funzione' dei vivi. Non ricorda i morti, nel senso di ricondurli al cuore dei vivi. Quel vortice di Ade – che conduce all'accecamento dello sguardo che 'serve' ai vivi per la scrittura e la legge – l'ha afferrata irresistibilmente. Ella appartiene al passato. La polis ricorda il morto per 'superarlo', per 'adattarlo' a sé. E cioè per abbandonarlo. La polis ricorda i morti unicamente per sopravvivere. Antigone vuole, invece, *perfetta* la sepoltura. Ma da una sepoltura *perfetta* non v'è distacco, mentre per questo la polis seppellisce e onora i suoi morti: per distaccarsene senza doverli temere. Antigone non ama la propria *psyché*, ama solo gli dèi di sotterra.

È quest'amore proprio della donna, come Creonte sostiene? Certo, se esso ha un luogo, questo è l'oîkos. Lì si custodisce, integro, il ricordo per se stesso. Lì il passato ha il suo centro. Che cosa significa, invece, lo spazio della città se non la lotta perenne per districarsi dal passato che incombe e che in ogni istante minaccia di travolgerci verso dove non sussistono né scrittura né lettura? La città *procede*, indagando-disvelando e seppellendo via via ciò che attraversa. La donna, Antigone, profetizza, invece, l'abisso di Ade: lo mostra sempre aperto e inesauribile agli occhi della polis. La decisione tragica avviene, allora, proprio di fronte a questo bivio: tra la 'giustizia' della donna che appartiene al passato e il 'diritto' del durare, del sopravvivere. Quando questa decisione impone la Moira, allora è davvero *il tremendo*, *tò deinón*. E il Coro insegna che di tutte le cose la più tremenda è l'uomo, proprio perché di questa lacerazione egli vive, di questa crisi è *sfatta* la sua esistenza.

Certo, il Coro insegna pure che la vera salvezza della città consisterebbe nell'accordo tra Nomos e Dike (368-369), tra la legge terranea (« nómous ... chthnós ») e Giustizia divina (« theôn ... díkan »). Né Antigone né Creonte lo negano; qui, anzi, *all'infinito*, le loro figure s'incontrano. Ma quest'armonia è ad essi negata, poiché è troppo più forte sia del logos della polis che della *manía* che lo contraddice. Se mai vi è armonia superiore ai patti che di volta in volta si producono nello spazio della città, questa percorre vie troppo profonde perché il logos possa afferrarla. Siamo in grado, allora, di riconoscere la vera natura della hýbris: essa consiste nel *fingere* di possedere la potenza capace di realizzare quell'Armonia. Ma potrebbe Creonte essere o voler essere Re senza fingerla, senza illudere e illudersi intorno alla sua realizzabilità? Se vi è un demone dei Re, non dovrà esigere dai suoi sudditi, e cioè dai Re, di rappresentare le leggi terranee della città *come se* esse riflettessero l'Armonia, troppo profonda per l'uomo, di diritto e

Giustizia? Ciò che la sapienza tragica divide, il Re deve fingere conciliato. Una hýbris *antitragica* ne esprime il destino. E soltanto perché si attiene fermamente alla sua 'finzione', lo stesso Re appartiene alla scena tragica.

Antigone non sa nulla di *téchne politiké*, è straniera alle sue aporie. Ignora pertanto il *come se* di Creonte. Ma ne rappresenta e ne agisce un altro, ugualmente fiero, superbo: ella si esprime *come se* il principio dell'oîkos potesse vivere *solo*, come se il riconoscimento della sua pre-potenza, della sua 'arcaicità' potesse superare il dissidio tra le *timaí* divine.

Ciò non è dato, nell'Arcipelago. L'Arcipelago custodisce oîkos e polis, nel rinnovarsi del loro conflitto, polimorfo e inesauribile. L'Arcipelago può solo navigare al Bene della loro Armonia – Bene sovra-essenziale rispetto a tutte le sue isole, le sue città, i suoi linguaggi, i momenti e i mezzi del suo viaggio. Meta *impossibile* della sua fatica.

III. ALCESTI

Ma l'autentica figura dell'*oikeiótes*,[1] dell'appartenenza assoluta ai princìpi che dominano l'oîkos, non è Antigone, che non può conoscere nozze né procreare figli, ma Alcesti. *Eroe* è Alcesti, come nel suo stesso nome si annuncia: *alké* è il coraggio, ma il

1. Come eroina dell'*oikeiótes*, dell'intima familiarità e della *philía* 'autonoma' rispetto a ogni logos, che nella casa soltanto può manifestarsi, Alcesti appare nello stesso *Simposio*, 192 c 1. È un rapporto di appartenenza, dove *phílos* va inteso davvero come *suus*, estraneo a ogni valutazione positiva o negativa. Nell'ambito di tale appartenenza la relazione può anche essere di assoluta inimicizia. È l'*intimità* con il proprio *génos*, 'intrattabile' in base ai princìpi di formale adeguamento alle leggi scritte o anche alle abitudini consolidate, di cui ancora Platone parla in diversi punti (ad esempio, *Repubblica*, III, 402 a).

coraggio che si manifesta essenzialmente nel prestare aiuto, nell'aver cura, nel proteggere (*Alkídes*, l'attributo di Ercole). Tale coraggio la rende famosa (*eukleés*), la fa migliore di tutte (*aríste*): così lei stessa si apostrofa nella tragedia d'Euripide, e così già Omero la chiamava (*Iliade*, II, 715): *dîa* Alkestis, Alcesti divina, *aríste* tra le figlie di Pelia.

Anche le sue nozze erano state *eroiche*, mimesi delle nozze per eccellenza, quelle tra Cadmo e Armonia. Avevano avuto luogo dopo la grande prova di Admeto;[1] celebrate da Apollo stesso, tutti gli dèi vi erano convenuti. È il culmine della felicità, quando gli dèi si assidono alla nostra tavola e portano i loro doni – ma da quel momento non è possibile che tramontare. « I venti che soffiano sulle cime incessantemente mutano. La felicità non dura a lungo ai mortali, quand'essa viene nella sua pienezza » (Pindaro, *Pitiche*, III, 104-106). Ogni eroe, lo sappiamo, *sta* nella *timé* del suo dio, perfettamente 'libero' nel suo *drân* e perfettamente definito in esso. Quale il nome del *daímon* che dà forma al carattere di Alcesti? Platone lo indica in Eros nel famoso passo del *Simposio* dove si contrappongono a Orfeo, un debole citaredo, tutto intento ad uscir vivo dall'Ade, l'eroe per antonomasia, Achille, che pur sapendo di andare così incontro alla morte ritorna alla battaglia per vendicare l'amante, e Alcesti. Anche Diotima, poi, la loderà. Ella ha osato morire per amore (« éneka toû érotos »).

Così l'eros *filo-sofico* si appropria di Alcesti – trasformandola in anelito verso ciò che la trascende.

1. Le fatiche di Admeto (aveva dovuto aggiogare un leone e un cinghiale per ottenere l'*aríste* tra le figlie di Pelia) erano rappresentate sul trono di Apollo ad Amýklai, il santuario nei pressi di Sparta, dove si svolgevano le Giacinzie in onore del dio e Alcesti veniva celebrata con *ályroi hýmnoi*, con canti non destinati all'accompagnamento della lira – la lira, a differenza del flauto, non 'ama' il lamento, la cerimonia funebre (*Repubblica*, 399 d; Plutarco, *De E apud Delphos*, 394 b-c).

Così la nostalgia filo-sofica che abita la polis s'immagina la figlia di Pelia. Ma il *mýthos* di Alcesti fa cenno a potenze ben più originarie. Nulla è più estraneo ad Alcesti della *manía erotiké*. Dalle sue labbra non esce una sola parola di 'amore' per Admeto. Ella lo rispetta, gli rende onore (« egó se presbeúousa », Euripide, *Alcesti*, 282), come si deve fare con chi ci precede, con l'anziano: *présbys* – a prezzo della sua stessa vita. Gli chiede di comprendere il valore enorme del suo sacrificio (« nulla infatti è più prezioso della vita », 301) e di contraccambiarlo: non prenda moglie, non dia matrigna ai figli; « la vipera non è più crudele » di una matrigna nei confronti dei figli di un primo letto (309-310). Se ella prende il posto di Admeto morendo, è giusto che lui diventi madre (377): non sia soltanto « baluardo grande » per il figlio, ma abbia cura della figlia, ancora fanciulla. Admeto giura. Questo interessa ad Alcesti, questo è il suo *essere*: che la casa sia salva. Che si conservi integra, intera, *una* – che non si trasformi in molteplice, ospitando altre donne e altri figli.

Se un 'amante' vi è, questi è Admeto. La donna che muore per lui è la sua amatissima (« ou phílan allà philtátan », 231), la donna di cui ha venerato l'amore. Vita e non-vita per lui sono in lei (278-279). E nella grande scena tra i due, mentre Alcesti si rivolge agli elementi primordiali, alla Luce del giorno, ai vortici delle erranti nubi, alla Terra del suo primo focolare ed è sconvolta dalle visioni dell'Ade che l'attende, Admeto guarda a lei soltanto, pensa alla propria miserabile vita quando lei non sarà – non più vita, ma una morta durata (« abíoton ... chrónon », 242-243). Egli non può sopportare la mancanza della sua *álochos*, della compagna di letto; solo la « fredda voluttà » di stringere tra le sue braccia una statua della sua donna, opera di abili artisti, allevierà il peso del suo cuore (348-354). Ma l'essenziale è comprendere come Admeto detesti veramente che sia Alcesti a morire, di non poter morire con lei. Che cosa

impedisce che egli si getti nella tomba di Alcesti, che Ade rapisca due vite invece che una, le più fedeli l'un l'altra, e che insieme esse attraversino la palude sotterra (895-901)? Nessuna ombra di viltà in Admeto. Egli teme certamente di averne la fama (961), ma appunto perché, da eroe, ne è ontologicamente estraneo. *Hósios*, venerabile, piissimo, lo chiama Apollo; *hósios* è per il Coro. Né il Coro, né Alcesti hanno per lui un cenno di biasimo, mentre accusano invece i genitori che non sono voluti morire per il figlio, quando per loro sarebbe stato bello morire.

Hósios è Admeto perché incarnazione dell'ospitalità. Una vera *manía* è per lui l'essere ospitale, un pathos insopprimibile. Neppure al culmine del dolore per la morte di Alcesti esso potrà tacere. L'*axenía*, l'*echthroxenía* sarebbero per lui un male paragonabile a questa morte (556-558). Il suo oîkos – l'oîkos di un uomo libero – è *polýxenos*, ricco di ospiti, sempre aperto agli *hostes* e ai loro 'diritti', alla loro *timé* (« il mio tetto non sa respingere né *atimázein xénous* », 567). Addirittura « ágan philóxenos » (809), *troppo* amante dell'ospite appare Admeto: un 'folle' per la philoxenía come Antigone per gli dèi di sotterra. E folle appare anche Alcesti agli occhi di Ferete.

L'oîkos che Alcesti difende, *chiuso* verso ogni altra sposa, è dunque aperto all'ospite. Proprio anche dall'abbondanza e dalla potenza dei suoi ospiti esso è difeso.[1] Ma questo molteplice può essere accettato soltanto perché esso si raccoglie tutto intorno all'*uno*, al *centro* che Alcesti rappresenta. Il molteplice della polis è 'centrifugo'; il suo *conatus* ne forza i confini, fino a farli esplodere. Perciò nel linguaggio della città gli *hostes*, alla fine, si trasformeranno in *inimici*, gli *xénoi* in *echthroí*. La città non può 'raccogliere' gli ospiti; solo l'oîkos è per natura *philóxenos* e *polýxenos*. La città si difende dallo xénos; la casa si difende con lui, grazie a lui.

1. R. Rehm, *op. cit.*, p. 94.

È allora chiaro perché Alcesti è amatissima da Admeto, quanto profondamente ella sia *sua*. Come potrà Admeto essere ancora il perfetto *hospes*, se mancherà Alcesti, il cuore dell'oîkos? Eppure, Alcesti muore proprio per salvarlo. Perché? Perché se fosse stato Admeto a morire l'oîkos sarebbe andato distrutto? Perché Admeto deve lasciare che Alcesti sola muoia? Non potrebbe altrimenti restare fedele al suo dio, quella philoxenía, che è legata all'integrità dell'oîkos da un comune destino? Fin dal suo primo apparire il carattere di Alcesti è fissato: ella *sta* dinanzi al focolare, *sacerdotessa di Hestía*.[1] Senza pianto, senza gemito (173) compie il rito. La Signora (*déspoina*) Hestía è la sua stessa essenza, *ousía*, proprio secondo il significato del *Cratilo* platonico. Hestía è l'ombelico della casa; così l'*omphalós* di Delfi era considerato il trono di Hestía, il centro inamovibile (lo *thólos* rotondo è la forma classica del tempio di Hestía-Vesta). Nel *Fedro*, di contro al molteplice dei *pianeti*, alle divinità che seguono Zeus, una sola rimane fissa al suo luogo, alla sua essenza, ed è Hestía. Qui ha radice l'oîkos – per questo luogo al centro della casa passa l'*asse* che collega le divinità ctonie a quelle celesti. Tutto precipiterebbe 'out of order' se questo centro venisse a mancare: non la casa soltanto, come luogo di *philía* e *philoxenía*, ma appunto il nesso, l'armonia tra umano e divino, tra l'orizzonte dell'uomo e le altezze, sopra e sotto, degli dèi. Hestía, il Focolare, è infinitamente più che l'elemento essenziale della casa, è la soglia e il passaggio tra essa e il sovra-essenziale. Filosoficamente potremmo dire: può darsi un'interrogazione riguardo all'essenza, soltanto perché l'immagine, l'apparire di Hestía la

1. Per tutta l'interpretazione di Alcesti qui proposta, i fondamenti filologici sono rappresentati da É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., vol. II, pp. 183 sgg.; J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, 1978, pp. 147-200; M. Detienne, *La scrittura d'Orfeo*, Bari, 1990, pp. 79-93.

evoca e la impone. Qui, fermo nel cuore dell'oîkos che quotidianamente abitiamo, si apre un luogo *paradossale*, che chiama, che strappa al divino.

Amante di Hestía è Alcesti; il letto, su cui poi si getta, non potendo più trattenere le lacrime, non solo è simbolicamente connesso al Focolare, ma ne dipende in tutto e per tutto. Per onorare Hestía, per esser fino in fondo *vestale*, ella si è data all'uomo, si è 'mossa' alla casa dell'uomo. Non è *á-lektros*, come Antigone, come Elettra; ella incarna ancor più decisamente la potenza del Focolare, poiché mostra come essa possa custodirsi intatta, integra, *una*, anche comprendendo nella propria *timé* il *léktron* che la donna deve dividere con l'uomo. Antigone ed Elettra non sono 'persuadibili' da Afrodite; Hestía appare come l'unica dea su cui nulla può la figlia di Urano, che in Esiodo « Eros accompagna e Hímeros bello segue »; è l'interno più segreto dell'oîkos, il cuore impenetrabile e inviolabile di colei che lo custodisce. Ma per esserne il custode la donna è chiamata a fondarlo. Dovrà lasciare il Focolare dei genitori, affinché Hestía permanga, intramontabile. Questo destino si rappresenta nel matrimonio: non l'unione, 'per amore', di uomo e donna, ma il passaggio della donna alla condizione di fondatrice-custode dell'oîkos, in forza della propria 'legale' maternità. Di fronte a Hestía, perciò, non possono esservi né lacrime, né lamenti, poiché la sua essenza è immutabile, qualunque sia la figura che la incarna – ma quando la donna 'passa' la soglia della camera nuziale, ecco che irrompe l'accidentale, il caduco: il letto che le apparteneva potrà toccare ad altre; altre potranno essere chiamate a custodire il Focolare. Ecco perché, allora, è necessario che sia Alcesti a morire. Se tale sorte toccasse ad Admeto, lei sarebbe costretta ad abbandonare l'oîkos. È questo il significato dell'espressione variamente commentata al verso 180, dove Alcesti parla al proprio letto nuziale: « Non ti odio; tu hai perduto me sola; per non aver voluto

tradire [*prodoûnai*] te e il mio sposo io muoio ». Alcesti muore perché, morto Admeto, avrebbe dovuto *abbandonarlo-tradirlo*. Certo, nulla le avrebbe impedito di farlo: ella muore quando poteva non morire per lo sposo, « ma prender tra i Tessali l'uomo che volevo e abitare una casa felice, regale » (285-286). Ma, agendo così, l'oîkos di Admeto si sarebbe perso ed ella avrebbe tradito Hestía. Non avrebbe potuto, invece, restare *sola* nel focolare di Admeto? Non avrebbe potuto anche così salvarlo? La risposta è ineludibile: no; la donna deve 'muoversi' ancora, se muore lo sposo. Admeto potrà salvare l'oîkos, a patto che sappia trasformarsi in padre-madre, uomo-donna,[1] Admeto che ha stretto intorno alla sua casa la più straordinaria alleanza di ospiti umani e divini; la donna non potrebbe resistere nel suo 'interno', sarebbe costretta ancora a 'uscir fuori' – ma mentre la prima volta è 'uscita' per fondare la propria casa, ora 'uscirebbe' per tradirla e perdersi.

Morendo, Alcesti afferma di ritenere la vita *unico* bene. Alcesti, l'eroe di Hestía, non sa nulla di corpi-sepolcri e di orfiche peregrinazioni dell'anima. Il grande *thrênos* di Alcesti è l'esatto contrapposto del socratico canto del cigno. Hestía esige che la vita si affermi, perduri, resista; è Eros, semmai, che scioglie le membra e 'incanta' la vita. Ma Hestía vuole anche che nessun oîkos vada perduto. È ovunque pulsi la vita, eppure fissa al centro di ogni casa. Quello è il luogo della donna, ma la donna non potrebbe resistervi sola; abbandonata, dovrebbe abbandonarlo, sacrificando la propria vocazione. Per non abbandonarlo, muore al posto dello sposo. Misoginia di Hestía? Proprio la dea dell'oîkos condanna quella *autonomia* che Antigone rappresentava? Ma anche Antigone non era se non col fratello, Elettra se non col padre. Non l'estraneità a tali legami si manifesta in queste figure, ma l'assoluta autonomia delle forme in cui alla donna s'impongono rispetto a quelle della polis. Antigone, Alcesti sono *responsabili* di tali vincoli in forma *inaudita*. Esse non possono vivere se non nella *timé* degli dèi che affermano la *necessità* dell'*oîkos polýxenos*, di cui l'uomo stesso non è che un elemento.

1. L'uomo è così 'forte' da potersi trasformare anche in donna – la donna non può essere anche uomo. Admeto può esser madre alla figlia – mai Alcesti avrebbe potuto esser padre per il figlio. Altra dissonanza violenta, altra radicale asimmetria che 'offende' l''anonima' relazione di uomo e donna, l''idea' che l'Europa esprime di matrimonio, di nozze, o comunque si voglia chiamare quell''imperfetta' unione.

In questo senso, l'*areté* di Alcesti si staglia sullo sfondo della *philopsychía*[1] dei *polloí*, dei molti 'cattivi', e cioè privi di valore, che hanno come unico fine il proprio benessere. Per l'eroe non vale mai quella *dira cupido* di sopravvivere, che domina l'animo dei molti. Per lui è possibile vita solo se perfettamente fedele-responsabile del proprio destino. Questa misura di fedeltà è dis-misura per la polis. La sua legge non contempla di dover morire per altri; per il suo diritto questo atto è follia. Admeto non può ribattere nulla al discorso del padre Ferete. Ferete non è vile; ama la vita come tutti, e ha obbedito all'ordine che vuole che i padri allevino i figli e li facciano loro eredi. Semplicemente, egli non può comprendere la 'dialettica' che si sviluppa tra Admeto e Alcesti, poiché, come sappiamo, l'armonia del mŷthos dell'oîkos è infinitamente più profonda di quella del logos della polis. Semplicemente, egli è ontologicamente estraneo alla dimensione in cui si svolge il sacrificio di Alcesti. Sbaglia Admeto, anzi: manifesta la propria hýbris, allorché assale il padre denunciandone quella che non è altro che 'normale' *philopsychía* – un gesto di giovanile, imberbe arroganza, da inesperto delle leggi che dominano la moltitudine. Certo, sarebbe stato *bello* per i genitori morire al posto del figlio, ma

1. Con ancor più forza è un'altra *donna*, Polissena nell'*Ecuba* di Euripide, a rifiutare di apparire *philópsychos*, amante della propria *sola* vita.

nessuno può compiere un atto che non appartenga alla sfera del suo carattere. I molti non potranno mai apprendere il *durus sermo* di Hestía.

Alcesti rimane assolutamente *muta* nei confronti del linguaggio della *philopsychía*, dell'amore di sé, del proprio utile, pur rispettoso di leggi e convenzioni. Come sapesse di non poterlo in alcun modo 'educare' a sé. Admeto, invece, dialoga con esso, è costretto a farlo poiché egli, nonostante tutto, sopravvive. Il sopravvivere gli è un peso intollerabile, cui tuttavia è condannato (934 sgg.) – un peso, e lo sa, che potrebbe travolgere anche la sua fama. Admeto non può essere e agire come Alcesti, né può essere e agire come Ferete. In questa duplicità consiste la drammaticità della sua figura. Alcesti è senza voce (1143), davvero, come il suo *phásma*, come la sua immagine che 'risorge' alla fine, nei confronti del mondo del sopravvivere; Admeto deve lottare con esso, pur senza speranza. Il silenzio di Alcesti è quello della persuasione; il linguaggio di Admeto è ancora retorica, che cerca, contraddittoriamente, di convincere a quella persuasione.

E tuttavia le due dimensioni non possono assolutamente separarsi – anzi, l'oîkos stesso, alla fine, rivela in sé la presenza di quei princìpi che, 'fuori', scrivono le leggi. Non potrebbe da sola la donna salvare la casa, perché l'uomo solo ha la *forza* di difenderla attraverso il gioco dell'ospitalità. Ma ciò significa che lo *hostis* può sempre trasformarsi in *inimicus*, non appena la casa gli appaia priva del suo *hospes* – che egli può trasformarsi, allora, in *pretendente*: esigere di possedere ciò che era dello hospes. Questo 'diritto' è immanente alla costituzione dell'oîkos: essa lo manifesta proprio nel momento in cui afferma di avere al suo centro la donna *accompagnata dall'uomo*. E non solo questo dice la casa; un 'diritto' ancor più tremendo essa rivela: che la donna 'abbandonata' non potrà trovare ospiti 'fuori' della casa che aveva fondato, ma pretendenti e altri sposi soltanto. La donna

non può, cioè, viaggiare, come lo hostis, portando con sé, in qualche modo, la propria dimora, rimanendo se stessa, ma solo diventando altra. La donna che vive 'fuori' appare perciò sempre *ek-sul*, *ek-solum*, senza il fondamento di quella *sedes* che, invece, accompagna lo hostis. L'ospitalità eroica della casa di Admeto comporta questa radicale inospitalità nei confronti della donna. Ed è Hestía stessa ad affermarlo! Le sue fedeli vivono nell'angoscia dell'esilio – massima angoscia per chi sia 'responsabile' dell'immobile centro.

La violenza dell'esilio, o almeno la violenza della sua costante minaccia, abita, dunque, la dimensione della casa, il luogo dell'oîkos. Nessuna dimora ne è al riparo – e nessuna donna può dirsi 'libera' dal doverla patire, 'autonoma' da essa. Neppure 'la migliore' – anzi, proprio questa, proprio Alcesti ne mostra la *necessità*. È a questa necessità che si rivolge il Coro nel quarto, grande stasimo? « Nel cielo più alto, portato dalle Muse, io mi lanciai, e alle dottrine innumeri attinsi – ma nulla trovai più forte di Ananke ... Di questa dea sola non s'accede né a statua né ad ara. Né i sacrifici ascolta ... Neanche il ferro dei Calibi doma la tua forza, né conosce pietà il tuo volere, che inaccessa ha la cima ».

III
DI NAUFRAGI E UTOPIE

I. IL NAUFRAGO

Per affermarsi *ubique* Hestía costringe, dunque, la donna a restare in un unico luogo o all'esilio, ad appartenere all'immota unità del focolare o a perdere se stessa. La donna, nella casa, è perciò 'inseguita' dalla violenza che 'fuori' risuona, e non può non soffrirne, sapendolo, anche nel suo tempo felice. Perfino nei momenti in cui la sua *timé* sembra trionfare, ella sa che potrebbe doversene andare non come *hospes*, ma come *exul*.

Per quanto forte egli sia, per quanto un nuovo focolare egli speri e lo attenda, anche Enea nel suo viaggio esprime lo stesso timbro dell'esilio. La 'maschera' romana non può nasconderlo; l'eco dei grandi lamenti di Ecuba, delle Troiane, accompagna ogni suo gesto e ogni sua parola. *Invitus* obbedisce al destino, come la donna abbandonata che tuttavia deve andare, senza volerlo, verso un'altra casa, che non potrà mai veramente essere sua. La nostalgia vera di Enea è per la patria perduta, e mai più riacquistabile, più ancora per le rovine della sua patria: « Se mi concedessero i fati di condurre la vita secondo i miei desideri e liberamente sedare le angosce, avrei anco-

ra a Troia dimora presso le dolci rovine dei miei » (*Eneide*, IV, 340-343). « Iussa deum » lo obbligano alla *fuga*, al *labor* immenso di trasporre altrove i Penati. Ma egli non cessa di avvertire come ingiusto il proprio « caso » (VI, 475): egli rimane fino all'ultimo il « desertor Asiae » (XII, 15), il profugo, il fuggiasco, l'*opposto* dell'Ulisse omerico, della figura del ritorno. Enea è costretto alla guerra per conquistare una nuova casa, non per liberare la propria. E invano egli spera che il confronto si concluda senza vincitori né vinti (XII, 190-191). Come *hostis* vorrebbe essere accolto, non come *inimicus*. Ma in nessun modo ciò potrebbe essergli concesso, poiché egli non viene come *peregrinus*, non viene per passare, per ritornare alla propria casa, ma per restare, per dare dimora stabile nel Lazio agli erranti dèi, agli agitati, squassati numi di Troia (VI, 68). *Come donna*, che deve lasciare la prima casa, obbedisce al fato che gli impone un nuovo focolare – *come guerriero*, usando di tutta la forza del *vir* (*virtus*: XII, 435), deve conquistarselo. E perciò è *triste* ogni sua vittoria. Qui sta il dissidio, qui sta la fatica del suo cammino, la grande mole del suo *labor*.[1]

Anche Ulisse è braccato dai fati, anche Ulisse è *invitus* nel suo andare, ma egli non ha abbandonato per sempre la patria, non è alla ricerca di una nuova casa per i Penati, non muove guerra ad altri per conquistarla. E i tratti del *polýmetis*, del *kerdaléos*, dell'arte del raggiro, dell'astuzia, dell'inventore di stratagemmi, sui quali insisteranno proprio i latini, sono assenti in Enea. Il demone di Ulisse è pelasgico; *polýmetis* è la *curiositas* del navigante, del marinaio.

1. Avrebbe detto Hegel: qui l'essere etico *immediato*, pur non contrapponendosi « all'eticità che si forma e si conserva per l'universale attraverso il *lavoro* » (poiché Enea *lavora* tuttavia per l'universale), non è ancora con essa conciliato, non è ancora in essa *aufgehoben*, 'tratto in salvo'. I Penati continuano a mantenere in sé un tratto che contra-dice « lo Spirito universale » (*Die Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., p. 330).

Non è *curiosus*, invece, Enea, se non nel senso etimologico: come colui che ha *curae* infinite; il suo sguardo è rivolto all'unico fine, all'unità, appunto, dell'oîkos, al suo ordine ben fondato, terraneo. Ma né l'amore di Ulisse né quello di Enea possono dirsi *á-oikos*; nessuno dei due ha di casa la nave; nessuno dei due fa dell'esperienza del viaggio l'espressione del proprio carattere. Certamente, la *pietas* di Enea, intesa non come virtù specifica, ma obbediente-umile accettazione della propria missione,[1] non trova riscontro in Ulisse, che ha il ritorno come solo dovere, e tuttavia analoga è la responsabilità che entrambi *patiscono* per il *génos* cui appartengono, la cura che dedicano alla sua *radice*.

La figura del viaggio infrenabile, del volo folle al di là di ogni possibile oîkos, della 'caccia' guidata da curiositas – questa figura meravigliosa-tremenda del destino europeo perviene alla sua forma compiuta solo nell'Ulisse dantesco. Quanto « infrenato », « amoroso » e « cortese » è Enea per Dante, esempio della « onesta e laudabile via e fruttuosa »[2] che porta l'uomo al primo dei « duo ultima »,[3] la fondazione dell'Impero, tanto insaziabile e invincibile è l'*ardore* di Ulisse « a divenir del mondo esperto ». Il suo eros è *furor*, che nessuna « debita pietade »[4] può trattene-

1. È il tratto della figura di Enea su cui ha particolarmente insistito T.S. Eliot nel suo famosissimo saggio *Virgilio e la Cristianità*, a cura di R. Sanesi, in *Opere. 1939-1962*, Milano, 1993.

2. *Convivio*, IV, 26, 8.

3. « Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite ecterne » (*Monarchia*, III, 15, 7).

4. Si tenga ben presente il significato che Dante attribuisce a *pietas*: non quello « che crede la volgar gente, cioè dolersi dell'altrui male, anzi è questo uno suo speziale effetto, che si chiama misericordia ed è passione; ma pietade non è passione, anzi è una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia e altre caritative passioni » (*Convivio*, II, 10, 6).

re, che tutto oltrepassa e consuma: contrapposto esatto dello spirito della *contemplazione*, che Dante celebra in Benedetto e Pier Damiani nel XXI e XXII del *Paradiso*. I « frati » che « dentro a' chiostri / Fermar li piedi e tennero il cor saldo » sono l'immagine rovesciata dei « frati » cui si rivolge Ulisse per incitarne ancora la sete d'esperienza.[1]

Ma il carattere di questa sete è assolutamente specifico: si tratta della volontà ardente del *filosofo* di conquistare notizia certa del mondano e dell'umano, sul fondamento di quanto i *sensi* sanno testimoniare.[2] Potrebbe Dante condannarla in quanto tale? Potrebbe ritenere che i « philosophica documenta » siano vani o addirittura perniciosi nel trasportarci dalla selva oscura « ad statum felicitatis »?[3] È il Maestro di coloro che sanno che insegna a « seguir virtute e canoscenza » per non « viver come bruti » – e la colpa di Ulisse non può certo consistere nell'aver tentato il suo viaggio senza la luce di quella Grazia che fin dalle prime parole Virgilio assicura a Dante. La semplice *sapientia mundi* non basta alla salvezza dell'anima, ma questo non la rende meno necessaria, essendo l'uomo ordinato in « duo fines », per « duo ultima ». Ulisse non è la *filo-sofia*, ma il pericolo ad essa immanente: di volersi *assoluta*, perfetta e compiuta in sé sola, nella propria *solitudine*. È la *filo-sofia* senza presupposto e senza possibile termine: radicale, eroico antidogmatismo, che elimina ogni fondamento (« dolcezza », « piéta », « debito amore ») per corrispondere al proprio impeto soltanto. « Sol con un legno » procede Ulisse, lungo un solo *metodo* irreversibilmente segnato dalla freccia del tempo.

1. M. Aversano, *Dante cristiano*, Roma, 1994, pp. 130-132.
2. Maria Corti, *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Torino, 1993, pp. 137-140.
3. Fine dell'intera *Commedia* e di ogni sua parte è « removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis » (*Epistole*, X, 15).

Il viaggio di Dante va dal tempo all'eterno, dalla servitù alla libertà; Ulisse invecchia trascorrendo da luogo a luogo e da cosa a cosa. Ma il suo naufragio non deriva affatto dal suo esser radicalmente filosofo, ma dal radicale errore in cui incorre nell'interpretare e vivere la propria vocazione.

Ulisse è anche in Dante, come in Virgilio, « scelerum inventor », e 'giustamente' collocato tra i fraudolenti, perché inganna e s'inganna sul senso della propria 'caccia'. Egli concepisce la ricerca (e all'*inquisitio*, all'*interrogatio* è certamente chiamata la nostra « semenza ») come ricerca di qualcosa sempre oltre di sé. Nessun ente finito può soddisfarlo, 'contentarlo', e tuttavia non sa che trascorrere da finito a finito. L'infinito, cui certamente anela, gli si manifesta sempre nella forma dell'*obiectum* da afferrare e 'comprehendere'. Tutto egli 'consuma' nel suo andare, ma costantemente gli si 'ripete' dinanzi la *cosa stessa*. Allora la sete diviene insaziabile e la fatica non può trovar pace, quando l'infinito è astrattamente inteso 'fuori' di noi, quando il viaggio, invece di esser ritorno a sé, alla verità che abita *in interiore*, si configura come *fuga* – quando, invece di esser ricordo, *anámnesis*, che si svolge per amore, appare 'empio' oblio, dove solo l'ancora non-visto, l'ancora non-catturato hanno valore. Ulisse non è libero, perché ogni volta quel luogo, quell'ente, quell'aspetto finito del mondo, lo incatenano; e anche quando, vecchio e stanco, giunto alla « tanto picciola vigilia », pretende di potersi 'trascendere', di poter oltrepassare ogni finito, di nuovo ripete il suo errore: che « del mondo sanza gente » siano i suoi sensi a poter fare « l'esperienza », e cioè che l'oltre-finito sia aggredibile, possedibile, dicibile. Ecco perché il suo volo è, *filosoficamente*, folle: egli tradisce l'*Etica* del Filosofo con la hýbris dichiarata del suo 'distacco', col non poter trovare pace al suo labor, col concepire come unico l'orizzonte della conoscenza mondana – ma soprattutto egli tradisce,

agli occhi di Dante, lo spirito stesso della filosofia non *praticandola* come ritorno in se stessi, interrogazione-ascolto della Verità in noi.[1] Certo, nessuna filosofia salva, o è di per sé conciliazione di umano e divino. Ma quella che Virgilio incarna è guida, quella di Ulisse seduce; con la prima il volo è 'ordinato', la seconda è appetito infruttuoso; la prima è veramente esperienza, andare, cioè, di passaggio in passaggio e di pericolo in pericolo, alla meta, la seconda, invece, nasconde sotto la sua cangiante apparenza un'ossessiva ripetizione, che si richiude in se stessa, che naufraga in sé.

Ma Dante mai avrebbe potuto giungere alla straordinaria 'invenzione' del suo Ulisse (del 'nostro' Ulisse), se non ne avesse in qualche modo 'condiviso' il carattere. Si tratta di un'affinità ben più profonda di quanto possa testimoniare la fitta trama dei richiami testuali tra i due viaggi. Il 'nefas argonautico' è costantemente di fronte agli occhi di Dante, anche lui assetato (*Paradiso*, II, 19), anche lui in navigazione per acque mai percorse, anche lui intento a mostrare verità mai da altri cercate. Lo protegge la certezza della chiamata, la saldezza delle guide. È al riparo dalla superbia del saggio pagano, denunciata da Agostino, da quella « profunditas iniquitatis » che risuona perfino nelle parole di Seneca (« quid enim supra eum potest esse, qui supra fortunam est? » – chi potrebbe esser superiore al saggio, che è superiore alla stessa fortuna?), e che certamente l'Ulisse 'diabolico' condivide (« Nemo suus est » è la divisa agostiniana del cristiano, e Ulisse, all'opposto, vuol esser integralmente *faber sui*). E tuttavia la hýbris del personaggio dantesco non è semplicemente 'pagana', né esso rappresenta un 'tipo' antropologico

1. Ulisse rappresenta il 'tipo' di quel « curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam » di cui parla Agostino (*Confessioni*, X, 3, 3).

astrattamente-assolutamente separato da quello del pellegrino Dante. Vogliamo dire che solo *in* Dante, all'interno della tradizione culturale-religiosa che in lui si esprime, segnata ormai da drammatiche dissonanze, poteva prender forma la figura del gran Naufrago del XXVI dell'*Inferno*. E così Dante lo patisce: come un proprio possibile, come un pericolo immanente all'« alto mare aperto » che anch'egli ha affrontato. A differenza, radicale, del tempo del saggio pagano (e proprio di quel saggio, Seneca, che la tradizione cristiana ha sentito più prossimo a sé), il tempo di Dante *e di Ulisse* è quello dell'*infuturarsi*. È vero che Dante vuol essere *civis* futurus, e cioè concepisce il proprio esser-futuro nel senso di una perfetta cittadinanza (nell'ambito della *civitas hominis*, in questo secolo, e in quello della *civitas dei* escatologicamente), mentre Ulisse appare superbamente *ápolis* (e in questo tratto egli di nuovo è cattivo filosofo, poiché tradisce, più che radicalizzare, l'etica aristotelica). È vero, altresì, che Dante cristianamente ricorda-rielabora-reimmagina-ricrea il passato, mentre Ulisse sembra abbandonarlo come inutile zavorra per il folle volo. Ma l'esperienza dell'andare, con lo sguardo fisso innanzi a sé, l'esperienza dell'esser-chiamati dall'Oltre e della fretta di raggiungerlo, l'idea del premio atteso soltanto alla meta, è *cura* d'entrambi e rivela radici comuni.

Non è immaginabile questo Ulisse senza l'invocazione inquieta, affannata di Agostino nel *De vera religione*: « Vi prego, carissimi, fratelli, e me stesso esorto con voi, affinché a ciò cui Dio ci esorta attraverso la sua sapienza, *quanta possumus celeritate curramus* ». Accorrere si deve, con la massima fretta, alla Voce che chiama, travolgendo ogni ostacolo, poiché il giorno volge al termine, le tenebre potrebbero sorprenderci. Occorrerà anzitutto *oltrepassare*, in questa corsa alla meta, « quae quidem retro sunt » (*Filippesi*, 3, *13*). « Nessuno che ha messo mano all'aratro e si volge indietro [*et aspiciens retro*] è *buono* per il

Regno di Dio [*aptus est regno Dei*] » (*Luca*, 9, *62*). Lo stesso presente non può valere se non come il presente dell'Annuncio, fondamento della speranza che nel proprio 'infuturarsi' s'avvera. E ricordare non può essere che riascoltare obbedienti quella Parola che sprona, esorta, sospinge verso il Regno, verso la civitas futura – e cioè quella Parola che esige di non volgersi indietro, di affrettarsi lungo il rectum iter che traccia l'aratro.[1]

La *peregrina societas*, cui ora apparteniamo, non può sostare presso nessuno dei luoghi, nessuna delle lingue o istituzioni o leggi che incontra, non deve lasciarsi distrarre-sedurre dalla loro molteplicità. Ne farà uso, ne disporrà, 'commercerà' con essi, ma restandovi essenzialmente estranea. E tuttavia anche Ulisse, che pure sembra voler fare esperienza del 'secolo' soltanto, in realtà è tutto rivolto a trasgredirne i limiti. Nessun luogo può contenerne l'eroico furore, tutti diventano uguali al suo sguardo in fuga: Spagna, Marocco, l'isola de' Sardi. In Dante l'impeto è analogo; egli scopre, sì, la vera natura del viaggio, ma questo ritorno in se stessi è 'infuturarsi', è vincere le tentazioni di una memoria che voglia davvero accogliere in sé « quae quidem retro sunt ». Tutto viene ricordato, ma per essere oltrepassato, per essere definitivamente *convinto* alla diritta via. Ulisse è l'accorrere infondato, mal riposto; Dante l'accorrere obbediente, fermo all'immancabile realizzarsi della Promessa. Ma entrambi debbono *non volgersi*, entrambi debbono superare « quella foce stretta », che segna i confini dell'*oikouméne* in quanto molteplicità irriducibile di luoghi e costumi, in quanto Arcipelago. Ulisse, perché il passare da ente a ente, lo scorrere puramente orizzontale da esperienza a esperienza, non può che generare nausea e disperazione; Dante, perché, attraverso *horrida bella*, le più dure fatiche, giunge, oltre ogni memoria e ogni 'fantasia', all'abisso del Sé, che è la Verità in noi. Per entrambi il destino è posto oltre il confine che Ercole segnò « acciò che l'uom più oltre non si metta »; entrambi devono sfidare l'antico divieto, abbattere l'antico dio del Termine. Ulisse né ama né prega – ma come potrebbe veramente amare ciò che *attraversa* colui che corre diritto alla meta? L'eros di ambedue è *á-oikos* di necessità. Sia « picciola » la loro « compagna », o sia essa una civitas *vera*, essa dovrà comunque *imbarcarsi* per una instancabile peregrinazione verso un Fine in questo Secolo irraggiungibile. Di questo Secolo, che è quello stesso di Dante, di questa Europa o Cristianità, è possibilità tremenda e necessaria l'Ulisse della *Commedia*.

1. Cfr. *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., pp. 115-116.

II. L'UTOPIA

La forza sradicante dell'*éros áoikos*, fino alla completa distruzione o al perfetto oblio della casa e del luogo, *figurata* da Dante (o dovremmo dire veramente profetizzata?), deve così continuamente fare ritorno. Quel primo naufragio non è per nulla risposta al loro *próblema*. L'Ulisse dantesco muta instancabilmente di aspetto, e la forma che assume ogni volta sembra possedere una forza incomparabile rispetto alle condanne che la colpiscono, ogni volta la sua parola manifesta la pregnanza del *mýthos* rispetto ai discorsi che cercano di esorcizzarla. Significa questo che resistervi è impossibile? che il naufragio cui sembra condurre è pre-potente su ogni patto e su ogni difesa? o che tale naufragio è inganno, maschera del suo universale affermarsi?

Insaziabili sono gli eroi del Mare; la loro vita è una voragine che non può essere colmata. Così O.V. Milosz parla di Miguel Mañara, don Giovanni – e avrebbe potuto negli stessi termini parlare di quell'erede

dell'Ulisse dantesco che è il capitano Achab.[1] Invecchiano tutti, trascorrendo da paese a paese, da donna a donna, da balena a balena, tentando tutti di catturare l'Inattingibile – Ulisse, concependolo nella forma dell'indefinito, del semplice ripetersi dell'esperienza sensibile; don Giovanni, analogamente, esigendo risposta dal silenzio della donna: è proprio Alcesti che egli vorrebbe avere e sedurre, è il cuore inviolabile dell'oîkos che egli pretende disperatamente di possedere; Achab, addirittura distruggendo il « pesce grande » che Jahweh ha posto nelle profondità dei mari, il segno di Giona, che sarà anche il luogo di Gesù, dove si 'prepara' la resurrezione (*Matteo*, 12, *39-40*). Decisioni eroiche e solitarie, che affrontano il proprio naufragio *nec spe nec metu*, che guardano faccia a faccia l'onda che le sommerge; nessuna di esse potrebbe condurre a una pace, ché la nostalgia d'infinito non può rappresentarsi nell'indefinito andare, né il cuore dell'oîkos può esser disvelato (e nel momento in cui lo si potesse, don Giovanni cesserebbe d'esser mai esistito), e infine possiamo rifiutarci di credere al segno di Giona, o credere che esso sia solo un segno di morte, ma non annullarlo.

Tuttavia, non manifestano minore « horreur du domicile »[2] i grandi *eroi religiosi*[3] di questo Evo. Abbandonare il mondo comporta un itinerario vorticoso, veglie spossanti, una delirante mobilità. I demoni di sant'Ignazio e don Giovanni sono ospiti indisgiun-

1. J.L. Borges, *Nueve ensayos dantescos*, Madrid, 1983, p. 118. Ma Achab ha *una sola* 'cura', non segue 'canoscenza' – somiglia piuttosto a un don Chisciotte consapevole della propria 'follia'.

2. B. Chatwin, *Anatomia dell'irrequietezza*, Milano, 1996, dove si troveranno anche importanti riflessioni sul progresso tecnologico: « La nostra mania ossessiva del progresso tecnologico è una reazione alle barriere frapposte al nostro progresso geografico » (p. 123); « Il Mondo e l'Uomo non possono più muoversi » aveva detto Kojève: epitaffio dell'epoca?

3. W.H. Auden, *Gl'irati flutti*, trad. it. cit., pp. 91-92.

gibili. A un Leporello che gli avesse raccomandato moderazione, il Burlador avrebbe risposto esattamente come sant'Ignazio: « Come? davvero pensate di vivere tanto a lungo? ». E la stessa radicale irrequietezza sospinge il Cavaliere dalla triste figura verso l'Assenza. Don Chisciotte è *àtopon*, senza luogo nel mondo, un assurdo indecifrabile per il logos, come lo sono don Giovanni e sant'Ignazio.[1]

La moderna forma dell'Utopia appare certo come l'opposto dell'*atopía* del pellegrino. Ciò che essa immagina e pensa riguarda le 'condizioni trascendentali' dello Stato, come sovranità effettuale, e cioè del pieno, perfetto superamento di ogni 'nomadismo'. E tuttavia l'inimicizia si rivela ancora una volta come relazione essenziale: senza la *decisione* di Ulisse da ogni terraferma, senza l'indifferenza 'sovrana' dei grandi pellegrini per ogni luogo che non sia indicazione, segno, simbolo della meta, senza la loro manía oltre-passante, neppure l'effettualità della forma utopica sarebbe concepibile.

È come se l'Utopia volesse riscattare Ulisse dal naufragio cui Dante, profeta del giudizio divino, lo condanna. È come se intendesse mostrare a quali condizioni Ulisse può veramente protrarre il suo viaggio all'infinito e vivervi 'felice': apologia del valore e dell'*autonomia* della sua esperienza. Certo, per giungere a Utopia è pur sempre necessario l'abbandono dell'oîkos, affrontare il rischio dell'avventura e della solitudine – ma non necessariamente il naufragio sempre in agguato è segno di sventura o di errore o di hýbris. Accadono anche provvidenziali naufragi. Come quello che 'riconcilia' Ferdinando e Miranda al suono delle magiche armonie di Prospero. O come quello che fa scoprire a Itlodeo Utopia, modello di uno Stato « destinato a vivere non solo felicissimo,

1. M. de Unamuno, *Vita di Don Chisciotte e di Sancio*, Milano, 1961, pp. 43-49.

ma anche eterno ».[1] O come quello – per certi versi il più inquietante – narrato da Bacone, che concede ad alcuni buoni marinai, cristiani in itinere, di giungere ad una « felice Terrasanta ».[2]

Per i moderni naufraghi in Utopia affrontare il pericolo del Mare, sfidare l'*aequor* immenso, assume il significato di un'autentica *conversio*. La navigazione si trasforma in iniziazione. Essi volgono per sempre le spalle al passato *ius gentium*, e vanno per *rinascere*. Se questa intenzione non vivesse nel loro *travel*, nel *travaglio* del loro viaggio, le sofferenze che patiscono non porterebbero alcun frutto, e il naufragio confermerebbe la 'prima morte'. Il Mare, dunque, l'antica Minaccia, custodisce in sé la nuova Terra. Proprio i pericoli del Mare garantiscono che soltanto nuovi eroi potranno raggiungerla e soggiornarvi. A coloro che non seguono « virtute e canoscenza » essa rimarrà provvidenzialmente esclusa. Poiché abbracciata e protetta dal Mare, la nuova Terra non potrà che essere un'Isola, lontana dalle rotte fin qui conosciute, estranea alle carte fin qui disegnate. Per grazia vi si fa naufragio – ma questa grazia può 'colpire' soltanto colui che si è *iniziato* al viaggio, abbandonando ogni tranquilla dimora, colui che nessun passato ha sedotto o distratto. È il tempo delle grandi esplorazioni – ma anche dei pellegrini instancabili e dei Padri fondatori. È il tempo della *mundana perambulatio*, dell'universale *circumnavigazione*, della 'penetrazione' dell'intero pianeta, che nessuna norma terranea è in grado più di ordinare.

L'Isola, dove un nuovo ordine potrà fiorire, Isola di Rinascita,[3] assume il nome di Utopia non perché

1. Tommaso Moro, *L'Utopia o la migliore forma di Repubblica*, Bari, 1963, p. 147.

2. Questa e le successive citazioni dalla *Nuova Atlantide* di Francesco Bacone sono tratte dalla trad. di C. Carena, pubblicata con il testo inglese e latino, Milano, 1996.

3. M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, Paris, 1971, pp. 165 sgg.

geograficamente indeterminabile, e neppure per significare il benessere che vi regna (*eu-tópos*). *Ou-topía* indica la negazione più drastica di ogni rapporto con l'idea stessa di luogo.[1] Il Nomos di Utopia respinge ogni terraneo radicamento. Il gesto del suo fondatore, Utopo, che fa tagliare l'istmo che la teneva unita al continente, è davvero inaugurale e rivelatore. L'idea di Utopia è quella di un irreversibile *scioglimento* da tutte le vicende, i conflitti, le tradizioni della terraferma – e cioè di una *liberazione* dal *tempo* storico.[2] È dalla natura vera dell'uomo, dal suo esser dotato di logos, che procede l'ordine di Utopia. La storia che lo precede è veramente pre-istoria; e la storia che con esso si inaugura apparirà soltanto come crescita e sviluppo, non conflitto, non contraddizione. La 'storia' dello Stato perfetto, della migliore forma di Repubblica, coinciderà con l'interiorizzazione sempre più piena del suo ordine sovrano da parte di ogni individuo – fino al superamento di ogni dimensione 'privata'. I primi *idola* dai quali Utopia si distacca, sono appunto quelli della storia e della dimora (*idola hospitii*); « il santo, il casto e legittimo connubio con la realtà »[3] è, infatti, da essi anzitutto impedito.

1. È la posizione di Schmitt in *Der Nomos der Erde*, che ho a lungo discussa in *Geo-filosofia dell'Europa*.

2. Come si vedrà sempre più chiaramente nello sviluppo del capitolo, la forma utopica riguarda essenzialmente un'idea del tempo dove 'egemonia' del presente ed 'egemonia' del futuro possono perfettamente conciliarsi, naturalmente sulle rovine del passato. Il presente *detta* le condizioni del 'progresso' futuro, scontandone ogni casualità. Il presente è, potremmo dire, forma trascendentale del futuro. E il futuro coincide con l'*augmentum scientiarum*, nient'affatto imprevedibile, se non nei suoi contingenti, specifici effetti – prevedibilissimo nel suo metodo e conosciuto anche nella sua natura: l'indefinitezza. Da questo punto di vista, è proprio in Utopia che il futuro appare per la prima volta davvero come « Vergangene Zukunft » (R. Koselleck, *Futuro passato*, Genova, 1986).

3. Francesco Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari, 1965, vol. I, p. 52. Le citazioni successive dalle *Opere* di Bacone, tranne *Nuova Atlantide*, si riferiranno a questa edizione.

Un'Isola appare Utopia al suo primo sorgere, abbracciata da un Mare ancora minaccioso, ancora non 'spianato'. E tuttavia la sua immagine non può già più confondersi con quella della nave. La nave rimane essenzialmente movimento inquieto, un andare cercando; precede e introduce l'Isola, non ne rappresenta lo spazio ripartito, formato. Né l'immaginario riesce a districarla dalla figura della città sballottata, in preda alla fortuna (gli Stati « naviculae » del nostro Alberti). Utopia compie il miracolo di coniugare la perfezione del navigare, della *téchne nautiké*, indistricabilmente connessa, come sappiamo, alla *téchne politiké*, a quella di un Nomos intramontabile. Utopia è audacissima nave, sempre pronta all'avventura, e fermissima Isola; è Isola abbracciata dal Mare e insieme solidissima terraferma, anzi: nuova Terrasanta.

Ma tale Terrasanta rimane minacciata; non tutti i popoli ancora hanno saputo 'produrla'. Per potersi spingere a 'evangelizzare' il Secolo, Utopia dovrà anzitutto sapersi difendere, vegliare e vigilare contro i 'pirati' (pirata, etimologicamente, è colui che va tentando, che procede senza metodo, alla ventura, senza saper calcolare e perciò prevedere). A costo anche di ricorrere al demoniaco dell'arte politica, di 'ricordare' Machiavelli, come esplicitamente avviene anche in Thomas More (san Tommaso Moro!).[1] Virus mortali possono essere portati in Utopia dalle navi del continente. Gli abitanti di Utopia sono, sì, buoni, hanno, sì, la volontà risanata, ma tuttavia rimangono esposti ai contagi. Ecco, allora, le numerose precauzioni delle autorità di Bensalem, la nuova Atlantide di Francesco Bacone, affinché i naufraghi siano messi in quarantena, e cioè opportunamente *educati*, prima di permettere loro piena libertà nell'isola. Per affidare il figlio alle « difficoltà vertiginose

1. G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna, 1958, p. 95.

dell'esperienza » bisogna prima purgarne la mente dagli idoli (I, 52); la scienza va appresa con pazienza, perseguita con metodo (I, 196). Quando egli sarà vigorosamente cresciuto, allora si metterà « per l'alto mare aperto », per recare ovunque la propria luce. Così il filosofo di Platone doveva ritornare alla caverna. Si tratta, per l'Isola della Verità, di una missione irrevocabile: poiché la sua Verità si afferma come universale, essa dovrà farsi universalmente valere. Solo il realizzarsi può certificarla. È necessario, dunque, riprendere la via del Mare, rischiare il contagio da parte degli idoli che ancora lo infestano – per poter 'contagiare' di sé tutto il pianeta.

Tutto-vedere, tutto-osservare e controllare senza essere visti, *contagiare senza esser contagiati* – in ciò consiste la *magia* cui è giunta la sapienza di Nuova Atlantide. I *monstratores* della Casa di Salomone (suprema Accademia e suprema istanza di governo dell'Isola), non soltanto scopritori di cose già esistenti, anche se occulte, ma inventori di nuove realtà (I, 27), si aggirano *larvati* per penetrare ovunque, superare ogni difesa, disvelare ogni segreto. Così proteggono Utopia nella sua crescita, catturano più facilmente da ogni parte utili informazioni per la costruzione del loro Stato e più profondamente possono influenzare l'interlocutore. « Larvatus prodeo », come dirà di sé Cartesio: è necessaria, per avanzare, l'arte del mascheramento.

L'immagine del tutto-conoscere senz'essere conosciuti rivela l'essenza stessa dell'Utopia proprio in quanto forma-Stato ideal-tipica. Tale forma esige la non reciprocità dello sguardo. Chi è veramente sovrano non può esser oggetto dello sguardo altrui, se non per le sue maschere. La maschera ha, certo, una relazione con gli 'arcana' che protegge, ma tale relazione potrà essere intuita e scoperta solo da chi già, in qualche modo, ne partecipa, vi è stato 'iniziato'. Perciò la maschera (il rito, la festa, la cerimonia) appartiene essenzialmente alla dimensione esoterica

del potere – lungi dal disvelarlo, lo ri-vela. La sovranità si occulta proprio manifestandosi.

E d'altronde un *Panopticon*,[1] uno sguardo capace di *comprehendere* tutto in sé non può per definizione esser visto. I miei occhi incontrano sempre uno sguardo come il mio, limitato; da uno sguardo onnipotente posso soltanto esser visto. Autentica, effettuale potenza apparterrà allora soltanto a quell'ordine che tutto tiene sotto il proprio controllo, senza esser da nulla determinato o condizionato. Nessuno conosce il nome dei saggi della Casa di Salomone, veri occhi di Nuova Atlantide; nessuno può afferrarne il *volo* (« piuttosto angelico, che magico » annota pietosamente il Barone di Verulamio). Il carattere del vero potere si manifesta in tali Menti divine. Più ancora, illuminare ogni cosa e non poter esser da nulla illuminati, dar luce a tutto e insieme custodire il proprio Nome al di sopra di tutti i nomi e di tutte le illuminazioni, è della stessa Potenza divina. Se Dio perciò « si manifesta in questo Paese », come esclamano grati i nostri naufraghi-pellegrini, Egli si manifesta essenzialmente nel suo sistema politico, nel suo ordine istituzionale.

Tale ordine è l'unico a poter garantire *augmentum scientiarum*, la costante crescita del sapere scientifico in quanto utile all'uomo. Lo Stato in tanto sarà compiuto e avrà risolto in sé ogni 'ulteriorità', in quanto *auctor*, protettore e promotore delle scienze. Qui sta la sua unica *auctoritas*, qui soltanto essa può dimostrarsi: nella promozione delle attività dei *monstratores*, di quella scienza, cioè, che non si limita a scoprire realtà non ancora viste, ma già comunque esistenti, bensì *crea* nuove realtà, *inventa*. L'Ulisse dantesco è ancora 'scopritore' soltanto; l'esploratore rinascimentale è ancora *híston*; i sapienti della Casa di Salomone innovano, invece, veramente, producono, grazie alla potenza angelica della loro mente, *una nuova natura*. Essi sono rivolti a questo scopo soltanto; il loro sguardo non cerca lume « nelle tenebre dell'antichità »; ad esso nulla « importa quello che è stato fatto; bisogna considerare quello che si può fare » (I, 47) per la sempre maggiore *eudaimonía*, per il sempre maggiore benessere dell'uomo. È la radicale secolarizzazione di *Luca*, 9, *62*, su cui già ci siamo soffermati. Ma è anche il grandioso programma di una sovranità che si legittima per il progresso dell'innovazione scientifica, che il suo ordinamento permette, e per la crescita del benessere che da tale progresso direttamente dipende. Più precisamente ancora: si esprime qui l'idea di una perfetta conciliazione tra sapere e potere, come idea regolativa dello Stato.[1] Nessuno Stato potrà veramente dirsi tale finché non sarà il luogo di questo « parto mascolino del tempo ».

Ma come sarà possibile conciliare la spasmodica, insonne attività di trasformazione e alterazione che regna in Nuova Atlantide con i costumi perfettamente 'sedati' dei suoi abitanti? Come sposare la febbrile *Mobilmachung* dei suoi inventori, i loro continui viaggi 'larvati', a caccia di nuovi strumenti e nuove idee, con questa idea di Stato come perfetto *esser-stato*? E perché, per fondare l'idea di Utopia, questa conciliazione risulterebbe necessaria? Certo, una tale conciliazione non può rappresentarsi che utopicamente, nel *ludibrium* della forma utopica. Ma nessun gioco potrebbe esser più serio, o, se si vuole, nessuna fantasia meno fantastica. L'Utopia non è affatto

1. Michel Foucault avrebbe dovuto dedicare un capitolo del suo *Sorvegliare e punire* (Torino, 1976) allo sguardo di Nuova Atlantide!

1. La sintesi sapere-potere è il contenuto essenziale dell'Utopia – e come tale si ripresenta, filosoficamente 'dispiegata', proprio nell'idea hegeliana del Sapere Assoluto. L'occultamento o la rimozione dell'impossibilità di tale sintesi 'giustifica' la forma-Stato moderna. Cfr. la ricerca, davvero innovativa, di A. Meliadò, *Lo Stato e l'Impossibile. Lungo un itinerario hegeliano*, Milano, 1985.

creazione di utopisti, diceva Savinio. Sullo specchio o sulla scena di Utopia si riflettono, portati al limite, e dunque con la massima chiarezza, i problemi, anzi le aporie, connessi al rapporto tra le potenze decisive del Moderno: tra forma-Stato, centaurico paradosso del 'dio mortale', da un lato, e forma-progetto, come carattere di tutte le attività che vi hanno luogo, dall'altro; tra ethos, in quanto capacità di abitare, di soggiornare, di possedere radice terranea, da un lato, e discioglimento, 'assolutizzazione' di potere e sapere da tutti gli *idola* della tradizione, della storia, della casa, avvertiti come fonte perenne di conflittualità, immanente pericolo di anarchia, dall'altro; tra il connubio di sapere e potere, infine, presentato addirittura come fondamento di una nuova Terra-santa, da un lato, e quell'istanza insopprimibile a tutto oltrepassare, a tutto superare, alla de-localizzazione, che è connessa all'esperienza scientifica dei moderni *monstratores*, dall'altro. Insomma, tra volontà-di-durata del potere e volontà-di-critica del sapere, tra queste decisive potenze, quale armonia può darsi se non quella che *s'immagina* in Utopia? Si apre un'epoca di rivoluzioni e conflitti tra potenze costitutivamente utopiche, tra potenze, cioè, che hanno col luogo, e col tempo del luogo, una relazione assolutamente negativa. Questo è il conflitto decisivo del Secolo – la cui soluzione, appunto, in Nessun-Luogo può trovarsi. Ma – e questo fa vedere la forma utopica – il fatto che solo in Nessun-Luogo essa possa realizzarsi, minaccia di rendere inconcepibile lo stesso Stato in quanto *stato*, in quanto armonia duratura, in quanto ordinamento ben fondato.

Come potrebbe, infatti, la stessa potenza della Tecnica, il cui dispiegamento coincide con l'*effettualità* della forma utopica, compiutamente rappresentarsi nella sua sradicatezza? Neppure in un'idea di Tecnica del tutto disincantata appare eliminabile quel fondamentale 'principio antropico' per il quale

il suo sviluppo è comunque teleologicamente orientato alla soddisfazione del soggetto. L'utopia della conciliazione tra la sua potenza sradicante, la sua violenza impositiva, e lo *stare*-bene, la creazione di duraturi *stati* per l'uomo, non è ideologica visione dell'impresa tecnico-scientifica, ma funzione essenziale della sua struttura. La Tecnica non può rappresentarsi soltanto come *avidamente* innovatrice, *ri-creatrice*, pena lo smarrire la propria stessa effettualità. Essa *deve* pensare il proprio fine come immanente alla cosa stessa: le cose stesse, cioè, in quanto *vera signacula Creatoris*, sono per l'uomo, esistono per l'attività innovatrice dei monstratores. « Ipsissimae res sunt veritas et utilitas » (I, 335): il motto baconiano significa: le cose in quanto tali portano impressa nella loro verità la volontà del Creatore, e cioè che *servano* all'uomo (« Il mondo è stato fatto per l'uomo » ripeteva Bacone perfino al suo cameriere « e non l'uomo per il mondo »).[1] La neo-natura dei *monstratores* è il Fine della natura posto dallo stesso Creatore, e in questo il loro potere si presenta a priori armonizzabile con la *natura rerum*.

Ripetiamo: questa non è l'ideologia, ma la quintessenza del progetto tecnico-scientifico. Che esso possa compiersi solo ou-topicamente, non ne cambia il carattere: in Utopia se ne mostra il senso, l'idea-limite.

1. Lo riferisce John Aubrey nella sua « Vita di Francesco Bacone », contenuta nelle *Vite brevi di uomini eminenti*, Milano, 1977: biografia penetrante e rivelatrice. Il motto di Bacone dimostra, a mio avviso, anche come il suo empirismo sia già tutto consapevole, a differenza di quanto Hegel sostiene, che l'unico motivo per cui esperimenti e osservazioni s'interessano alle cose è appunto l'intima « certezza che ha la ragione di trovar se stessa nella realtà » (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. dalla seconda ediz. del Michelet, a cura di E. Codignola e G. Sanna, vol. III, tomo II, Firenze, 1964, p. 27). Hegel, comunque, attribuisce notevole rilievo all'opera di Bacone, introducendo con lui, *e con Böhme*, la trattazione della filosofia moderna: « In entrambi lo spirito si muove nel contenuto del conoscere come in un suo proprio patrimonio » (*ibid.*, p. 15).

Il sapere, per potere effettualmente, dovrà radicarsi nel potere politico, armonizzarsi perfettamente con esso; perché la novità come valore, elemento essenziale ed energia motrice della sua impresa, possa procedere con metodo e sicurezza, non più minacciata da 'pirati' e idola, essa dovrà abitare uno Stato come Nuova Atlantide, perfettamente regolato. L'*irriformabilità*[1] di tale Stato si sposa all'assoluta certezza del metodo, del senso della Tecnica che vi si sviluppa.

Questa è Utopia: dominio incontestato delle esigenze, delle istanze dell'indefinito *augmentum scientiarum*, senza però che la forma-Stato ne assuma l'"avidità' di trasformazioni e innovazioni; perenne conflitto con gli idola della tradizione, senza che ciò generi conflitti interni, contraddizioni nel ritmo stesso di quell'*augmentum*; de-localizzazione, senza sradicamento etico; oltrepassamento continuo e quasi immemore del passato, ma nel quadro di una forma politica, di una *politeía* che s'immagina *sub specie aeternitatis*. Non si tratta che delle immanenti aporie nella relazione effettuale tra questi diversi fattori. La Tecnica si auto-rappresenta ideologicamente allorché *finge* di non esigere costituzioni esenti da « novità e mescolanze » – e cioè: l'idea di un sistema politico affatto *de-politicizzato*, informato tutto al rispetto di leggi obiettive, escludenti la possibilità stessa del conflitto, *disincanta*, non occulta la natura del moderno progetto tecnico-scientifico. L'ideale di una politica ridotta al 'calcolemus' amministrativo-procedurale nasce in Utopia: proprio l'irrefrenabile *mundana perambulatio* della Tecnica genera da sé l'idolo del dio mortale-artificiale. Nella sua *perambulatio* l'Ulisse dantesco non ne avvertiva affatto l'esigenza, poiché egli è, al più, híston e inventor, ma, affinché la sua attività non conosca ostacolo, il monstrator ha bisogno che un intero sistema di relazioni sociali ruoti

1. A. Savinio, *Commento* a Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, Milano, 1995, p. 150.

attorno al centro che egli rappresenta. Egli non può essere solo; la sua impresa non può esser condotta con un « picciol legno » e pochi « frati » soltanto. Occorre non solo tutto-vedere, ma tutto anche trasformare e ricreare; occorrono luoghi dove ricercare e produrre, con pazienza e metodo, *indisturbati*. Occorre che tutti *obbediscano*, per intima convinzione (*Peitharchía*!), alle esigenze del progetto tecnico-scientifico – che siano cittadini della *sua* città. Per poter fondare tale obbedienza, la Tecnica dovrà però *giustificarsi*, nel senso più pregnante del termine: mostrare, cioè, che le sue operazioni avvengono per giustizia, sono giuste, e non semplicemente, occasionalmente utili, o, meglio, che sono utili proprio in quanto in sé giuste. E la 'dimostrazione' è ancora quella: le scoperte scientifiche (e in particolare proprio quelle tre che più radicalmente ne caratterizzano l'istanza de-localizzatrice: stampa, bussola, polvere da sparo) sono, proprio in quanto *nuove* creazioni, « imitazioni delle opere divine » (I, 339). Nel suo 'mostrare' nuove realtà, l'uomo non è prometeico ribelle, ma imitatore di Dio –[1] non lo sarebbe, se si limitasse a scoprire il già dato; non lo sarebbe, se la sua *téchne* fosse semplicemente maieutica. Il pieno dominio sulla natura, fino a usarla come 'fondo' per la creazione di neo-nature, è perciò *obbligo* per l'uomo che voglia davvero obbedire-ascoltare l'esempio divino: esso è « il segno della grazia ».[2] La vocazione e *professione* dei monstratores è perciò anche *missione*: l'intero pianeta va trasformato in *terra di missione* dell'impresa tecnico-scientifica. Il suo metodo va predicato come nuovo Annuncio, non solo perfetta-

1. Lo sguardo di Utopia non è perciò soltanto rivolto diritto innanzi a sé, ma anche *in alto*. « Qualcuno disse a sua signoria che era tempo di guardarsi intorno. Egli rispose: non mi guardo intorno, guardo in alto » (J. Aubrey, *op. cit.*, nella trad. di J.R. Wilcock, p. 84).

2. G. Preti, *Storia del pensiero scientifico*, Milano, 1975, p. 192.

mente consonante col Vangelo, ma suo pieno inveramento. È in forza di questi presupposti teologico-filosofici che la Tecnica si 'orienta', che la sua navigazione può non trasformarsi in folle volo. E cioè: l'irrefrenabile creatività di quella scienza che si immagina come centro di una sfera a raggio infinito, movimento che continuamente disloca la propria frontiera, proprio ciò che ancora agli occhi di Dante sarebbe apparso segno di intollerabile hýbris, si è trasformato in professione, nel senso di autentico *atto di fede*.

Dispone Nuova Atlantide del pieno dominio delle « regioni infime », le più remote dal sole (« e le impieghiamo per qualsiasi coagulazione, indurimento, raffreddamento e conservazione dei corpi ») e di quelle somme. Qui si raccolgono le cascate vorticose e l'impeto dei venti, per moltiplicarne la forza. Neve, grandine, pioggia, tuoni e lampi vengono riprodotti; ma si crea pioggia artificiale anche da corpi senz'acqua. Dai laboratori di Bensalem nascono insetti e rane e cavallette; si rigenerano organi, linfa, sostanza dei corpi; s'innestano piante per ottenere « fioriture e fruttificazioni anticipate o posticipate », « alberi di ogni genere più grandi della norma, con frutti più grandi e dolci », ma anche « molte piante senza seme ». In nulla si cerca la bellezza, la meraviglia o la semplice rarità. Soltanto l'utile conta: si allevano animali e uccelli di ogni genere « per la dissezione ed esperimenti anatomici con cui far luce sulle possibilità insite nel corpo umano ». « Sperimentiamo sugli animali ogni sorta di veleni, contravveleni e altre terapie sia chirurgiche sia mediche per meglio provvedere alla salute del corpo umano. Rendiamo artificialmente molti di questi animali più grandi o più alti del naturale, o viceversa nani privandoli della loro altezza. Ne rendiamo inoltre i parti più fecondi e frequenti dei loro ritmi naturali, o viceversa sterili e incapaci di generare ». Pesci, uccelli, rettili, insetti, bachi, api, fino ai vermi, tutto è trasformato e 'innovato', ogni confine è 'rimosso'.[1] Ma l'interminabile *curiositas* tecnico-scientifica, per non rischiare il naufragio di Ulisse, è costretta a rappresentarsi teleologicamente, a immaginarsi al servizio della felicità, del benessere dell'uomo; la sua volontà di potenza, proprio per esser tale, per valere effettualmente, deve concepirsi come eticamente fondata, anzi: come affatto armonizzabile con l'*ethos* di una città destinata a durare per sempre. *Se* sapere e potere potessero coincidere nel segno della Tecnica, avremmo Stato perfetto e interminabile *augmentum scientiarum*: questo il programma e il Fine che la forma utopica consegna alla modernità.[2]

1. Esempio davvero grandioso, questa pagina baconiana, di quell'astrazione, costitutiva del *potere* della scienza naturale moderna, per la quale essa « non vuol vedere altro che la corporeità ... Attraverso questa astrazione, conseguentemente e universalmente applicata, il mondo è ridotto alla natura astratto-universale, a tema della pura scienza naturale » (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, Milano, 1961, p. 249). Utopia della forma utopica sarebbe pervenire a una tale perfezione di questo potere da rendere affatto superflua ogni 'psicologia', da far apparire vani quei suoi stessi compiti di « integrazione », di cui parla Husserl. E infatti, quale 'psicologia' mai è richiesta in Nuova Atlantide? I compiti della psicologia sono qui completamente sostituiti dal meccanismo 'naturale' dell'ordine politico. Ma ciò comporta, allora, che quella astrazione, su cui si fonda la pretesa obiettività del paradigma tecnico-scientifico, non abbia a che fare con la nuda corporeità, ma con la corporeità politicamente pre-ordinata, e perciò calcolabile, trasformabile, prevedibile.

2. E perciò il senso complessivo del discorso baconiano non è in alcun modo riconducibile a quelle radici umanistico-rinascimentali e a quelle correnti magico-esoteriche dell'età elisabettiana, sulle quali, invece, insiste Frances Yates. Bacone è continuamente e violentemente polemico con *tutti* i protagonisti della grande tradizione magica rinascimentale, e per un motivo teoretico di fondo: egli ne rigetta *il* principio fondamentale, quello dell'armonia, della corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo. È il *neoplatonismo* rinascimentale che Bacone sa di dover 'dissolvere' per affermare la sua filosofia sui rapporti tra sapere e fare, tra scienza e potenza, tra verità e utilità.

Tale Fine verrà ripensato da Ernest Renan al culmine del 'delirio' tecnologico positivistico. Proprio come a Bacone, anche a lui la scienza appare « il grande agente della coscienza divina »,[1] che offre alla Sua forza « mezzi di incalcolabile potenza ». La scienza non solo conosce la natura come libro di Dio, ma rappresenta l'agente della potenza divina che continuamente la *riforma*. È perciò proprio della scienza non solo conoscere, ma potere, anzi: *tutto* potere, fino a poter disporre non solo di ogni ente 'fuori' di noi, ma di noi stessi, dell'uomo stesso come di un 'fondo' manipolabile-riformabile. Anche questo esito 'prevedeva' Bacone: i saggi della Casa di Salomone debbono essere interpretati come il frutto di un paziente lavoro di selezione, attraverso cui l'umanità si è in essi *trans-umanata*. Il 'fiore' della scienza consiste nel « concentrare tutta la forza nervosa nel cervello », nel « trasformarla tutta in cervello, se così si può dire, atrofizzando l'altro polo ».[2] Allora la divinità 'uscirebbe' dall'umanità. I saggi di Salomone 'coltivano' la divinità usando dell'uomo come *humus*, così come coltivano le loro piante e i loro animali artificiali.

Ma neppure questa 'divinizzazione' dell'uomo, grandioso contro-canto all'*indiarsi* dantesco e mistico, rappresenta il Fine della Tecnica. La sua nostalgia essenziale è costituita dall'anelito all'Uno, alla realizzazione della perfetta, semplice verità dell'Uno. Unità di sapere e potere, risoluzione di ogni possibilità di conflitto, conciliazione di umano e divino sono tutte tappe all'ultimo compimento dell'universo, all'Essere attualmente perfetto, in cui tutta la materia, tutti i soli, tutte le vite di tutti i tempi, tutte le coscienze si fonderanno in « un grande inno »[3] immortale. La *costruzione* di quest'Essere è lo spirito che

1. E. Renan, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Campioni, Pisa, 1992, p. 120.
2. *Ibid.*, p. 142.
3. *Ibid.*, p. 147.

anima l'impresa tecnico-scientifica, è l'*utopia* che segna e fonda ogni suo passo. Il senso del suo fare sta nella concentrazione di tutte le energie, purgate da vane contraddizioni, *idola* e antichi sofismi, sulla *riforma* della natura, e cioè nell'orientarne finalmente tutti i *disiecta membra* all'unico fine dell'utilità e del benessere dell'uomo. Ma vera felicità è solo quella divina. Ad essa dobbiamo *correre*, ad essa rivolgerci senza guardare alle spalle; non è certo adatto all'invenzione, alla innovazione chi si attarda sulla storia della scienza, degli « errori popolari degli antichi ». Tutto dobbiamo *ridurre* a quel Fine, come il buono scultore: togliendo, dirozzando. Il semplice sarà il sigillo del Vero.

Nessun eros potrebbe immaginarsi più *á-oikos*,[1] eppure sono proprio i cittadini di Utopia, dell'Isola felice che naviga verso tutti senza esser da alcuno toccata, a credersi 'a casa'. La loro Isola è infatti *già* immagine di quell'Uno verso cui tutti i loro viaggi, alla fine, tendono. Assoluta uniformità dei comportamenti, omologazione universale delle convinzioni e dei costumi dominano *iam* – e annunciano il *nondum*: l'Essere attualmente perfetto, come *prodotto* del lavoro dei *monstratores*. La differenza riguarda ora soltanto la distinzione delle funzioni, delle articolazioni interne al sistema. Il quale funziona sempre più automaticamente, attraverso la razionalità implicita delle sue norme e procedure, escludenti ogni eccezione, e perciò anche ogni necessità di decisione. La dimensione della decisione politica è il nemico mortale dello spirito di Utopia, così come, ancor prima,

1. Se non quello dei grandi cantori dell'Isola americana: « No » dice Whitman « tienti lontano dalle case, evitale: una casa può essere una dimora celeste o terrestre, ma è sempre la morte. Evita ogni dimora: l'anima non è veramente se stessa che quando cammina per una strada aperta », D.H. Lawrence, in *Classici americani*, Milano, 1988, p. 182. Ma su *Whitman, poeta de America*, si veda la breve, densissima nota di Octavio Paz in *El arco y la lira*, Ciudad de México, 1956, pp. 297-300.

quella dell'annuncio profetico. La profezia presuppone un tempo che, in ogni istante, può essere tagliato, spezzato dall'intervento divino, dalla chiamata divina. Il fondatore dello Stato perfetto non può che essere immagine-imitazione del Dio orologiaio: messo in moto il meccanismo, dalle sue leggi è impossibile allontanarsi. E i governanti di Utopia avranno cura che nulla avvenga che possa 'sedurre' da tale Ordine – esattamente come l'organizzazione sacerdotale, per propria natura, dovrà sempre 'contenere' l'irruzione profetica.

Un unico miracolo si ricorda, tuttavia, negli Annali di Nuova Atlantide: la teofania dell'altissima colonna di luce con la croce sulla cima e la consegna agli abitanti della « felice Terrasanta » dei libri canonici del *Vecchio* e del *Nuovo Testamento* (insieme ad altri, ignoti al continente, ai non iniziati). Pur vivendo allora nell'Isola Ebrei, Persiani, Indiani, oltre agli indigeni, tutti li possono leggere come fossero stati scritti nella lingua di ciascuno. La nuova Pentecoste simboleggia l'universale *reductio ad unum*. Il solo miracolo che avviene in Bensalem è quello dell'oltrepassamento di ogni differenza, nel solco dell'interpretazione di ogni tradizione come effimero aspetto dell'unica religione naturale. Le tracce delle antiche 'personalità' appaiono ormai come monumenti fossili, per far meglio apprezzare all'adepto la straordinaria novità dell'ethos dell'Isola. Così si trovano a Nuova Atlantide anche alcune, *poche*, stirpi di Ebrei (*paucas enim quasdam Judaeorum stirpes*). Essi sono certamente liberi di professare la propria religione. Ma questa *concessione* è 'naturale': qui gli Ebrei sono del tutto diversi da quelli del continente ed evidentemente 'in navigazione' verso la piena 'uguaglianza' con « il popolo in mezzo al quale vivono ». Conservano ancora certe « fantasie da giudeo », eppure già sono convinti della nascita verginale del Cristo e del suo essere più che uomo – insomma, si stanno 'educando' all'universale omologazione, ad essere membri dell'unico, grande Progetto. E perciò la *tolleranza* nei loro confronti è doverosa. Proprio nella forma utopica l'idea di tolleranza esprime con la massima chiarezza il proprio senso ultimo: l'intolleranza per ciò che si vuole assolutamente distinto, che vuole permanere in questa sua distinzione. Tale, sappiamo, era lo hostis – non tollerato, ma accolto 'simbolicamente' dallo hospes. Questa dialettica sta inesorabilmente 'alle spalle' di Utopia.

Non può che avvenire perciò che il Paese dove più radicalmente trova espressione il principio della libertà d'opinione e della tolleranza religiosa, sia anche quello *certo* del proprio significato escatologico, della propria missione universale e del valore del progresso tecnico-scientifico come segno della Grazia divina. L'Isola d'Utopia trova così *sede* nella grande Isola americana. La religione di Nuova Atlantide appare, come quella che si realizzerà in America, *libera* « dalla natura, dal tempo, dalla storia ».[1] Unico Dio è quello che *in essa* abita, e che essa ha scelto per la propria autentica rivelazione.

L'*arma* del logos utopico tollera-armonizza-assimila. La 'natura angelica' di Utopia ne è segnata ab origine. La hýbris della Vecchia Atlantide, che, orgogliosa della sua stessa felicità, muove guerra ai popoli greci, secondo il mito narrato da Platone, riappare nell'energia che scuote la Nuova Terrasanta. Così sicura sul *fundamentum inconcussum* del proprio metodo, sistematicamente oltrepassante ciò cui pure concede la propria paterna tolleranza, come potrà l'Isola non finire col riempirsi anch'essa di « ingiusta albagia » (*Crizia*, 121 b)? E allora non convocherà di nuovo « Zeus tutti gli dèi nella loro più augusta sede al centro dell'universo » (121 c), e non dirà loro...?

Oppure la fine di Nuova Atlantide sarà il contraccolpo esatto di quella eroica della sua mitica antenata? Non si risolverà nell'esplosione di quella imma-

1. H. Bloom, *La religione americana*, Milano, 1992, p. 52.

nente contraddizione che la costituisce: tra universale mobilitazione ed ethos, tra progresso tecnico-scientifico e immobilità politico-istituzionale, come se la Tecnica in nessun modo riguardasse le sfere della circolazione e del consumo, come se potesse non darsi il problema della *realizzazione* delle meravigliose creazioni dei monstratores, come se gli 'scambi' con le altre terre potessero riguardare soltanto quella Luce intellettuale « che scaturisce e germoglia in qualsiasi parte della terra »? L'utopia vive dell'onnivora promessa dell'uguaglianza come eliminazione del non uguale. Ma non si 'invererà' tale promessa proprio con l'esplodere di 'immobili' separatezze, con la 'creazione' della 'perfetta' moltitudine? E non è verso quest'esito che sembra navigare la stessa grande Isola d'America? Ad esso, comunque, allude Nietzsche nella sua spietata critica di Renan. Per Renan la scienza è in contrasto con la forma democratica, poiché il suo scopo, come si è visto, consiste nella creazione « di esseri superiori », che sappiano e possano *comandare* l'intero genere verso quel Fine che è il senso dell'intera natura, e che la natura persegue attraverso di noi, attraverso il nostro *sacrificio*. L'antico spirito aristocratico della forma utopica determina qui ancora l'idea dell'impresa scientifica, immaginandola disincarnata dalle condizioni del suo realizzarsi-inverarsi, e cioè del suo effettivo *esser-utile*. « Dolciastro, caramelloso, degustatore di paesaggi e religioni »[1] appare perciò Renan, e con lui ogni tentativo di conciliare o mescolare « *noblesse* e scienza ». La verità è invece che proprio « la *scienza* e la

1. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII, tomo III, Milano, 1975, p. 281. In questa stessa pagina Nietzsche contrappone a Renan (e, per altri versi, a Hugo) i suoi 'amori' di Francia, Stendhal, Mérimée e Taine, « oggi il primo storico d'Europa, uomo risoluto e valoroso anche nella sua disperazione »: avrebbe certamente potuto dire lo stesso di Tocqueville.

democrazia fanno tutt'uno ».[1] Renan « desidera rappresentare una aristocrazia dello spirito, ma nel contempo si prostra in ginocchio, e non soltanto in ginocchio, di fronte alla dottrina opposta, all'*évangile des humbles*... ».[2] La critica non tocca soltanto l'interpretazione renaniana del cristianesimo, cui Nietzsche ribatte con accenti davvero dostoevskiani,[3] ma appunto anche il problema della relazione tra Tecnica e forme del potere politico.

Fin dalle sue origini, è la democrazia, *arché* degli sradicati e sradicanti, a sospingere 'in alto' le navi dell'innovazione e della trasformazione perenni. È la democrazia a dettare il tempo della ricerca dell'utile, che è il tempo della durata, della volontà di duraturo benessere. Tempo opposto a quello della *decisione*. La forma utopica coglie allora nel segno quando coniuga il non poter stare della Tecnica alla volontà di stare-bene, il suo instancabile decidersi dal già dato alla ferma nostalgia per la perfetta forma-Stato, che massimamente possa tutelarla, proteggerla. È lo stesso paradossale complicarsi di esigenze di sicurezza e di autonomia, di protezione e di libertà che domina nella moltitudine democratica. Né la Tecnica potrebbe trasformare tale moltitudine in 'esseri superiori', né sperare che 'esseri superiori' possano dominarla e asservirla: la moltitudine, proprio nel mischiare in sé massima servitù e massima *parresía*, ne è continuo, insostituibile alimento. Sono i suoi bisogni, i suoi 'istinti' a sospingerne avanti il logos, a obbligarlo ad andare, a essere *errante*.

1. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere complete*, vol. VIII, tomo II, Milano, 1971, p. 10.
2. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere complete*, vol. VI, tomo III, Milano, 1970, p. 107.
3. F. Nietzsche, *L'anticristo*, *ibid.*, pp. 201-202; *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere complete*, vol. VIII, tomo III, Milano, 1974, p. 28.

IV
I REI

I. LA TORRE

Ulisse approda a Utopia; lì 'converte' tutta la propria febbrile curiositas in metodo scientifico; lì la sua nostalgia diviene *produttiva*; lì essa trova finalmente *sede*, e così trasformata 'inventa' il perfetto Stato. Da lì potrà ripartire, non su fragili zattere nelle mani di Tyche, ma secondo rotte ben tracciate, secondo *progetti* capaci di risolvere il tempo nel proprio stesso *dis-correre*. Questi viaggi avverranno *per sapere e per potere*: sapere, certo, e cioè raccogliere, 'leggere' ogni diversa esperienza – ma anche persuaderla, convincerla della superiorità del proprio Fine: che l'intero pianeta diventi Isola a immagine di Bensalem.

Secondo ragione, non per fantasie o miti, l'Isola accampa il diritto ad un tale *riconoscimento* da parte dell'*altro* che incontra: in essa le diverse cerchie che nei Paesi ancora 'idolatrici' confliggono l'una con l'altra, o trovano soltanto effimere paci, si sono indissolubilmente congiunte. L'ordinamento istituzionale appare perfettamente coerente con il metodo e la produzione del sapere. E la religione non è che giustificazione di entrambi e celebrazione del loro connubio. Lo Stato compiuto si risolve in organizzazio-

ne-tutela del sapere e cura del suo stesso, implicito fine: l'utilità. La religione costituisce il fondamento del sistema, perché testimonia che quanto in esso si opera è 'salvo' dal peccato dell'Ulisse dantesco, è, anzi, imitazione e continuazione della creazione divina. La religione, insomma, è chiamata a testimoniare che le cose stesse sono state fatte dal Creatore per esser dall'uomo trasformate e 'innovate'.

Non è difficile cogliere in Utopia i tratti di un pelagianesimo radicale;[1] la *parusia* dello Stato perfetto è il prodotto dell'uomo, che si immagina natura buona, non 'vulnerata'. Contrapposizione esatta con la Gerusalemme celeste che *scende* sulla terra. Se in quest'ultima non vi sarà più il mare (*Apocalisse*, 21, *1*), in Utopia non vi è più cielo – o il cielo diviene anche esso *spazio* da esplorare e conquistare. Neppure è difficile perciò scoprire in Utopia e nei suoi fondatori i segni già maturi del Benefattore-Anticristo di Vladimir Solov'ëv (un solo tratto li distingue: l'Anticristo di Solov'ëv è vegetariano e proibisce la vivisezione!): il filantropo che tutto eguaglia, che tutto assicura all'eterna pace dell'Uno.[2] Sulla sua scena tutti i personaggi si trasformano in finzioni, in automi; scompare il ricordo stesso dell'eroe tragico, responsabile della propria individua *timé*. In luogo dei *dissoì lógoi*, del conflitto-dialettica del dialogo tragico, il silenzio dell'unico Linguaggio di Utopia.

Assai più arduo è vedere come l'*ou-topía* di una perfetta integrazione di tutte le cerchie della vita, attraverso la loro sistematica riduzione alla forma della razionalizzazione tecnico-scientifica, non sia l'*impossibile*, ma il senso, l'idea regolativa immanente

1. E.M. Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, 1960, p. 134 (trad. it. *Storia e utopia*, Milano, 1982).

2. V. Solov'ëv, *I tre dialoghi e il racconto dell'anticristo*, Genova, 1975: « Popoli della Terra! Si sono compiute le promesse! L'eterna pace universale è assicurata! » (p. 196).

della forma-Stato.[1] La Tecnica, in altri termini, non può concepirsi, auto-riflettersi se non come « dispositivo di coordinamento » dell'intera società – e il Politico che « rifiutasse l'imperativo tecnico sarebbe condannato a scomparire ».[2] Che un sistema totalitario-onnivoro risulti effettualmente impossibile, non cambia nulla intorno al fatto davvero essenziale: che il progetto tecnico-scientifico incarna realmente, in ogni sua reale articolazione, l'idea di una radicale *depoliticizzazione* della vita sociale – e che l'*auctoritas* del moderno Politico non trova via via altro fondamento, che non si riduca alla promozione e alla tutela di quel progetto. Utopica è la loro perfetta conciliazione, non il fatto che Tecnica e Politico s'intreccino secondo quest'*ordine*, all'interno dell'orizzonte che esso delinea. Tecnica e Politico si concepiscono e rappresentano *realmente* in forma utopica. E Utopia è quell'Isola che annulla l'Arcipelago.

Ma proprio tale Fine: annullare l'Arcipelago, è per essa l'Impossibile. L'« imperativo tecnico » non può, infatti, esprimersi tecnicamente. È intrinsecamente costretto a rappresentarsi religiosamente ed eticamente, proprio per poter *funzionare*. Sta qui il fondamentale realismo della forma utopica: soltanto se eticamente fondata la Tecnica può dominare. Il suo

1. L'Impossibile del reciproco riconoscimento delle individualità, a partire da se stesse (cfr. A. Meliadò, *op. cit.*, p. 111), non comporta affatto la ineffettualità dell'ideologia che sulla sua 'rimozione' si costruisce – ideologia nel senso forte, culturale-antropologico, dato al termine da Louis Dumont.

2. J. Ellul, *Le Système technicien*, Paris, 1977, p. 153. La fondamentale istanza di subordinazione del Politico all'Economico, che appare tratto dominante della 'grande trasformazione' del Moderno, è parte soltanto, o elemento, di quella più generale della subordinazione del Politico al 'progresso tecnico'; è strutturante ideologia di tale idea di 'progresso' esigere la derubricazione del Politico a meccanismo dell'interazione tra individui, privo di ogni effettiva e autonoma *auctoritas*. (Ma su tutto ciò cfr. L. Dumont, *Homo aequalis, I. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milano, 1984).

dominio è necessariamente Peitharchía – e allorché fosse sentito come tirannico, ne verrebbero minacciati gli stessi aspetti 'strumentali'. Per produrre e *riprodursi* la Tecnica non può rappresentarsi che in accordo teleologico con la natura e come compiuta espressione di un 'principio antropico' forte. Tale 'principio' invoca il definitivo superamento delle lacerazioni e dei conflitti che hanno sempre marchiato le *civitates perplexae* del Secolo. Ma questa nostalgia di unità *e di Stato* contraddice i presupposti *operativi* della Tecnica stessa. La sua dimensione si configura così, alla fine, come essa stessa contraddittoria – e perciò si rivela impossibile la realizzazione di quel Fine conciliativo che essa pretendeva di poter produrre. Appaiono, allora, le figure che incarnano il naufragio di Utopia, dell'Isola che prometteva di rimuovere i pericoli dell'Arcipelago – e la loro angoscia riaccende il dramma europeo. Due sono tali figure: quella del Principe il cui sguardo è ormai del tutto impotente a *comprehendere* l'intero, a rappresentare il Panopticon utopico, a conciliare sapere e potere – e quella del Politico che, memore del naufragio del Principe, ricerca i propri stessi limiti, la propria 'giusta' misura, *rinuncia* a ogni parola che non sia sobrio programma, a ogni accento che appaia in un'aura mitica – e finisce tuttavia con lo scoprire come questa stessa ricerca sia perfettamente disperata.

La trama del Regno si è spezzata. Lo stesso ordine naturale della successione si è interrotto. Il Regno non sembra avere futuro; la sua stessa ragion d'essere, assicurare durata, vacilla. Si sono separati i 'due corpi' del Re:[1] l'uno sta chiuso nella Torre, incatenato, ridotto a meno di animale, puro corpo-prigione; l'altro nella stanza del trono, ancora « invicto » (Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, atto primo, 823), ancora aggrappato alla sua immagine di Re, di Padre, di Saggio, di Anziano e di Servitore dello Stato (836-843), ancora *simbolo*, eppure già assalito dal dubbio. Le « matemáticas sutiles » (614) di Basilio, nel cui gioco doveva riflettersi la volontà d'eterno del Regno, si sono infrante in frenesia e delirio di presagi e prodigi. La vana ricerca di strappare alle stelle il loro segreto si trasforma in superbia e delitto. Diviso in se stesso, il Re è cieco: assalito dal caso imprevedibile e impotente a comprenderne gli effetti. Dalla sua stessa carne possono generarsi mostri paurosi, e tuttavia egli ignora se anche il furore più crudele non possa essere piegato, trasformato. Il potere del Re *non sa*: è « vacilante y discursivo » (793), sospeso, capace solo di esperimenti, tentativi: *téchne politiké* ridotta a timorosa empiria. Sarà esso ancora legittimo? Come potrà affermare giusta la propria legge e pretenderne l'obbedienza, se non sa esibirne alcun fondamento? E come potrà difendersi dai pericoli che lo minacciano, se questi pericoli non sa definire?

Ma proprio dall'abisso di questa visione, dove il Regno sembra consegnato a Tyche e la sua durata fondarsi soltanto sui miseri azzardi dell'astrologo, risale il dramma calderoniano. Solo precipitando sul fondo della Torre, solo sperimentando la 'selva oscura', è possibile che il Cielo conceda « desengaño ». Il cammino della *conversio* non può avere altro inizio – così come non si dà ridestarsi, « despertar », se non dalla notte.

Ma quando finirà, se mai finisce, la notte? Allorché faticosamente si farà luce questo sapere: « che esistiamo in un mondo così singolare, dove vivere è sognare » (atto secondo, 1167-1168), che sulla « anchurosa plaza » del gran teatro del Mondo (1086-1087) non vi è modo di separare sogno e realtà: « todos los que viven sueñan » (164). C'è al mondo forse una gioia che appena goduta non sembri sognata (781)? Frenesia e illusione hanno qui il loro

1. Davvero manca nel classico *The King's Two Bodies* di E.H. Kantorowicz (Princeton, 1957) – trad. it. *I due corpi del Re*, Torino, 1989 – un esame del dramma calderoniano!

contraccolpo: « la vida es sueño, / y los sueños sueños son » (1200-1201). Quando questo si riconosce, allora nessuna apparenza ci incatena – allora iniziamo ad uscire dalla Torre, cominciamo a trarci da servitù a libertà. Non certo la libertà della superbia, che crede di avere le stelle in suo dominio (atto primo, 736), che crede di poter « spezzare il sole » (333), ma di colui che sa di poter rimediare alla propria natura, di dover avere cura di sé, di dovere e potere *vincersi* (1067). Si è iniziati all'essere liberi quando non possiamo più essere ingannati. Libertà e *desengaño* appaiono pressoché sinonimi.

È perciò possibile conferire alla ridda apparentemente indecifrabile degli eventi la grande forma della Cerimonia; è possibile riscattare la scena del lutto in un rituale iniziatico. Rinunciando « a vencer lo imposible » (atto secondo, 656), distaccandosi dalle vacillanti passioni del mondo, l'eletto può *divenire* Re. Nella rappresentazione delle stazioni di tale divenire consiste la Cerimonia. Anzitutto, sarà legittimo Re il perfetto disingannato, colui che ha fino in fondo *patito* come ogni realtà sia fatta della stessa materia dei sogni (è questa *la* scienza del *Trauerspiel*, da Shakespeare a Hofmannsthal). Sarà Re chi è giunto a sapere che lo stesso esser Re è sogno. Allora il Regno è 'a posto', quando colui che lo incarna opera il giusto, « sea verdad o sueño » (atto terzo, 236) ciò che vive, poiché neppure in sogno egli smarrisce la propria virtù (« aun en sueños / no se pierde el hacer bien », atto secondo, 1160-1161).

Ma il perfetto disingannato oltrepassa anche ogni superba presunzione di innocenza, fondamento di ogni colpa. Egli si ritiene *responsabile* dello stesso esser nato – o, più precisamente, considera l'esser nato un *debito* che la vita, « sea verdad o sueño », è chiamata a pagare. Mai si può essere soli, autonomi, estranei all'ordito storico e cosmico che ogni individuo continuamente assume in sé e trasforma e spezza. *Reus* è Ognuno; impossibile non esser 'accusati', non esser

'in causa'. Ma *reus* sarà essenzialmente il Re, colui che ovunque è 'in causa', che da tutti è chiamato e che di tutti è responsabile. Né il disinganno che ha guadagnato potrà concedergli pace: esso non dona, infatti, alcuna prospettiva certa, alcun metro inconfutabile di giudizio. Il disinganno afferma che non sappiamo – che il Potere non sa. Impossibile certa conoscenza degli animi; impossibile salda previsione. Sta a noi soltanto la *cura* e l'attendere paziente, il non presumere di sapere e il perdonare. La forma della Cerimonia è l'esatta antitesi di quella utopica.

E tuttavia il suo grande Gioco possiede un senso univoco, è teleologicamente orientato alla 'nascita' del Re, alla celebrazione del *Re-natus*. Nessuna onnipotenza lo premia; nel suo stesso trionfo egli teme ancora di doversi ridestare nella « cerrada prisión ». Suo maestro è il sogno (atto secondo, 1115) – e tuttavia la sua sovranità è piena e legittima. Anzi, proprio la formidabile riserva escatologica con cui si presenta sembra conferirle un nuovo, indistruttibile fondamento. Giusta, e cioè immagine di Giustizia, sarebbe, allora, quella legge che viene pronunciata da un Potere disingannato, da un Potere che ha rinunciato a perfettamente sapere. Il dramma calderoniano non può, alla fine, rappresentare il simbolo del Potere (il simbolo di diritto e Giustizia) che nella forma del più dissonante paradosso: assoluto è 'giustamente' quel Potere che sa di non sapere; 'giustamente' regna quel Re che non sa se è desto o se sogna. Tale fondamentale dissonanza è messa a nudo da Hofmannsthal nella sua grande rielaborazione di *La vida es sueño*, *Der Turm*.

In una delle sue pagine più belle Hofmannsthal confronta le figure di Dante con quelle di Shakespeare. Le prime, collocate nell'immensa architettura della *Commedia* secondo un mistico disegno, ordinate come ab aeterno, stanno, ognuna al posto che le è stato assegnato, « come le figure dei santi nella

tavola di un primitivo »; le altre, invece, « portano in se stesse inferno, purgatorio e paradiso »; ognuna di esse è *individua*, « un'immagine dell'assoluta solitudine », eppure, simultaneamente, rivela una comune sostanza, « come gli uomini, angeli e animali nei quadri di Rembrandt ».[1] Sono figure di solitudine che si avvinghiano l'una all'altra, irrigidite nel proprio carattere e insieme confusamente riflettenti tutti gli umori dell'atmosfera in cui respirano, 'staccate' nella propria individualità, eppure pervase da ogni forma di nostalgia per l'altro da sé, di odio e di amore. Analogamente si potrebbe dire del rapporto tra Calderón e Hofmannsthal. Le figure del primo *divengono* con modalità definite, essendo ancora « orientate secondo le stelle »,[2] e alla fine occupano il loro posto sulla gran scena del Mondo, per quanto questa loro 'dimora' riesca sempre più debolmente a nascondere la propria paradossalità. Le figure della *Torre* non possono *compiersi* in alcun modo; si 'macchiano' l'un l'altra, si 'tradiscono'. Al più, sono semplici attese o promesse. Sulla scena del compiuto *Trauerspiel*, del 'gioco del lutto' perfettamente dispiegato, si agita solo l'eroe im-perfetto e im-perfettibile.

L'eroe del dramma calderoniano può ancora esibire autorità *estetica* (suscitare ammirazione per quelle qualità che lo distinguono dagli altri), *etica* (educare gli altri, attraverso la propria vicenda e la propria parola – essere per gli altri un *ponte* verso la verità) e *religiosa* (« accendere con l'esempio » una *passione* simile alla sua).[3] In questa *forma* egli si rappresenta dinanzi agli altri, consapevole, certo, dei pericoli che essa nasconde, ma fiducioso anche di poterli oltrepassare. L'eroe del Trauerspiel, invece, è pura 'coscienza infelice', costantemente anelante a fuggire

1. H. von Hofmannsthal, *L'ignoto che appare. Scritti 1891-1914*, a cura di G. Bemporad, Milano, 1991, pp. 210-211.
2. *Loc. cit.*
3. Sono i 'tipi' dell'eroe in Auden, *Gl'irati flutti*, cit., pp. 89-92.

dalla scena che lo ospita, a tacere. Anche il Sigismund della *Torre* apprende soffrendo, ma non esprime alcun interesse per l'educare', non possiede vocazione certa né convinzione assoluta. Non ha alcun Dio cui 'corrispondere'. È costretto a fare, a operare, a testimoniare anche; ma la sua nostalgia è quella di non essere stato; le sue azioni nulla concludono. Né la sua irresolutezza è di natura psicologica; essa è immagine dell'ontologica impossibilità di *perficere* un'opera – di creare uno *Stato*.

Proprio quella dimensione religiosa che conferiva ancora all'autorità del Sigismondo calderoniano un fondamento, diviene ora *l'irrappresentabile*. Essa si è ritratta nella pura interiorità; non svolge più alcuna funzione mitico-politica. Ciò comporta la piena secolarizzazione del Politico stesso, la *kénosis* del simbolo del Re a stato puramente creaturale. La scena è ora occupata da eventi che si contraddicono, da personaggi chiusi nella propria individualità, disperatamente bisognosi di affermarsi e disperatamente esposti a tutti i casi, da Re che rappresentano l'*impossibile* dello Stato. L'immagine della città si è contratta in quella della *civitas hominis*; la *civitas dei* neppure è sentita come un *nondum*, come contenuto di una, magari cieca, speranza, ma piuttosto come un morto passato. E la civitas hominis, non più 'in tensione' con la civitas dei, abbandonata, non può che 'crescere' in un senso, in una direzione sola: quella dell'*amor sui*, della *philopsychía* prepotente e inospitale, *usque ad contemptum dei*. Olivier, nel dramma di Hofmannsthal, è la grande figura che incarna questo destino e se ne rende responsabile-reo.

Il gran Teatro di Calderón resiste a questo 'passaggio'. In genere, è tutto il teatro del 'siglo de oro' che potrebbe interpretarsi nel segno del *katéchon*,[1] della

1. Sul mistero del *katéchon*, evocato nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi* (2, *6 sgg.*), e al centro della riflessione schmittiana, mi

ostinata ricerca dei valori, delle forme, dei riti capaci di *trattenere* l'"apocalisse' degli Olivier. Nel dramma di Calderón la possibilità di precipitare nella 'selva dell'allegorico' è già, certo, chiaramente teorizzata, ma più forte è ancora la *convinzione* di poterla combattere e vincere. La sua minaccia è il segreto e insieme l'alimento, anzi: la stessa ragion d'essere, della grande forma della Cerimonia. Grande forma è necessaria proprio perché estremo è il pericolo del suo dissolversi. La stessa « grande pietra » dell'Escorial[1] esprime questo dramma: voler catturare e *murare* per sempre ciò che si oppone al simbolo, l'energia che separa Giustizia e diritto, etico e religioso, che spezza i due corpi del Re. Ma il *katéchon* non può, proprio mentre lo combatte, che 'custodire' in sé il nemico; impedendo che esploda, lo tiene in sé, ne diviene, in certo senso, lo humus. Perciò San Lorenzo all'Escorial è tanto lontano dall'essere 'ingenua' immagine della celeste Gerusalemme, quanto *La vida es sueño* dal rappresentare la 'via regia' per la conciliazione tra *amor sui* e *amor dei*.

La Torre traspone in chiave meramente allegorica il dramma di Calderón. Più nessuna possibilità di collegare civitas hominis ad amor dei – e cioè più nessuna possibilità di avvertire simbolicamente la realtà del Politico. Lo spazio della scena è interamente occupato da due figure, che, nella stessa violenza del loro contrapporsi, testimoniano entrambe non solo il dissolversi del simbolo, ma la stessa insensatezza, ormai, anche di quella grande forma o Cerimonia che cercava disperatamente di ritardarne l'evento. Assolutamente contrapposti e perciò assolutamente inseparabili, padre Ignatius e Olivier cooperano nel

sono intrattenuto prima in *Dell'Inizio*, Milano, 1990, pp. 621-638, e poi in *Geo-filosofia*, cit., pp. 116-118.

1. L'espressione è di Ortega y Gasset nello *Spettatore* (1919), Milano, 1984, pp. 34-39.

rovesciare il *desengaño* calderoniano in radicale dissacrazione del Politico.[1] In Ignatius, la riserva escatologica cristiana su ogni forma di potere mondano diviene, con logica spietata, rifiuto di ogni tentativo di fondazione teo-teleologica dell'operare politico. Per il Grande Elemosiniere, per colui che fu Cardinale-Ministro, Dio è ormai semplicemente *impronunciabile* dalla « bocca fradicia » del Re. Se qualcosa, nel Politico, fa cenno alla Sua realtà, questo è il continuo lacerarsi e contraddirsi del gioco del potere, la sua impotenza a stare. L'angoscia che ne deriva, la disperazione che ne sorge, il grido che ne esce – questo è Dio.

Di contro, Olivier rappresenta la volontà di potenza che ha rinunciato ad ogni apparenza regale. È il potere *senza nome*; perfettamente disingannato sulla propria infondatezza, o, meglio, fondato esclusivamente sulla propria stessa decisione, esso coniuga *more geometrico* 'morte di Dio' e idea di Stato. Non ascolta, dietro alla propria parola sobria e spietata, quel grido evocato da Ignatius? non avverte i movimenti del proprio corpo « come spire di serpi che battono la coda »? Anche se fosse, nulla di ciò sarebbe pronunciabile. Il vecchio Re può ancora osare dire 'Dio'. Mai Olivier potrebbe incorrere nella demolitrice critica del Grande Elemosiniere: lo spazio del politicamente dicibile è per lui rigorosamente definito. Ignatius può ritirarsi da esso, mutarlo mai.

E tuttavia come potrà non rappresentarsi il potere stesso? come potrà 'convincere' l'ascetica iconoclastia di Olivier? Si riaffaccia l'utopia di un assoluto potere irrappresentabile, capace di sfuggire alla 'cattura' della rappresentazione. L'utopia di un potere *senza nome*, appunto, che i *larvati monstratores* di Bensalem in qualche modo già esprimevano. Allorché s'imbat-

1. Le citazioni da *Der Turm* sono tratte dalla trad. it. di Silvia Bortoli (con un saggio di M. Cacciari), *La Torre*, Milano, 1978.

te in questa aporia, e la riconosce, Olivier è costretto a tentare di usare di Sigismund – e dunque a rappresentarsi. Neppure il suo radicale disinganno può oltrepassare l'orizzonte di ogni prassi: l'eterogenesi dei fini. Questa necessità vede, alla fine, Sigismund, e perciò la sua figura domina e 'conclude' tutte le altre.

Egli conquista una *distanza* dalla forma della prassi, che, se non 'salva', certo disinganna la stessa volontà di potenza di Olivier. Sigismund rivela come la sostanziale allegoricità dell'agire politico non consista semplicemente nella miseria delle sue capacità armonizzanti, nell'infondatezza delle proprie pretese simboliche, ma nella *necessità* che ogni azione produca l'opposto del fine per il quale era stata ideata. Ciò che si afferma è per necessità *altro* dall'idea; ciò che pubblicamente si pronuncia non potrà mai valere come ciò che *in interiore* si è pensato. Chi agisce non può ingannarsi intorno a questo fondamentale principio: operare è intrinsecamente diventare altro da sé. Agire – dice il Medico – è affidarsi ad altro, poiché necessariamente l'azione libera forze a noi estranee, e sulle quali nulla possiamo. Della fine di ciò che iniziamo è sempre arbitro un altro. È vano, è illusione agire pensando di sottrarsi a questo destino. Voler agire è doverlo affrontare. 'Senza eredi' non può essere chi agisce – ma mai esisteranno 'eredi' che ne continuino l'opera. 'Senza eredi' può essere soltanto chi rinuncia all'agire, a 'rappresentarsi' politicamente, in qualsiasi forma, chi si ritira nell'irrappresentabile *Noluntas*. Di lui, del suo nome, perciò nulla sappiamo – se non che il suo silenzio costantemente viene evocato proprio dall'eterogenesi dei fini cui ogni prassi conduce.

Il potere non può sussistere 'senza nome', e tuttavia non potrà più chiamarsi con quello di Re; non può ingannarsi intorno alla natura dei suoi fini, eppure cesserebbe semplicemente di valere se si rappresentasse come mera volontà di potenza; non può *corrispondere* a disegni divini né ad armonie più profonde di effimeri patti, ma deve tuttavia dimostrarsi *responsabile*, o essere creduto tale. Altrimenti, verrà ritenuto semplicemente *reo* e il suo esercizio una mera colpa. Quale orientamento tenere nella stretta di tali pericoli? come formare un nuovo politico disingannato *e* responsabile, capace di rinuncia e insieme di potenza, in grado di persuadere-convincere a grandi progetti, di cui sa di non essere l'arbitro? Come potrà questo politico condividere l'*auctoritas* della Tecnica ed essere ancora capace di una parola che risuoni come realtà pre-potente e penetrante, in grado di conferire un senso a quella stessa autorità – essere ancora capace di una parola che appartenga alla dimensione del *mŷthos*? Se ogni *mŷthos* tace, vi è co-abitazione, non città, vi è solo nostalgia dell'andare e oblio radicale dell'*oîkos*. Ma come sarebbe possibile dare fondamento allo stesso *augmentum scientiarum* fuori di ogni comunità e di ogni casa e di ogni nome? *Rex destruens* si rivelerebbe, alla fine, quel potere che volesse realizzare la perfetta omologazione di ogni interesse e di ogni cerchia sociale alle forme dell'organizzazione tecnico-scientifica, che volesse cioè costruire effettivamente lo Stato di Utopia. Anche se nulla esclude che, per l'eterogenesi dei fini, proprio questo stia avvenendo, che massimamente autodistruttive siano le potenze che hanno di mira la realizzazione dell'universale Stato del progetto tecnico-scientifico – che solo il 'tema apocalittico' rimanga, dopo la manifestazione ultima della 'verità' allegorica del Politico.

L'intera opera di Max Weber è un corpo a corpo con tali aporie, e in particolare quella conferenza, tenuta di fronte agli studenti di Monaco nel periodo della rivoluzione, e pubblicata nell'ottobre del 1919, *Politik als Beruf*,[1] straordinaria testimonianza (o testamento?) di realismo e disincanto proprio per l'irrisolvibilità dei suoi dualismi, proprio per il suo ostinato rifiuto a pensare nei termini di un sistema politico 'senza scopo', dove le motivazioni di valore assumano un carattere puramente privato – o, all'opposto, a rifugiarsi nell'idea di una *Peitharchía* senza violenza, di un logos 'disarmato', irenicamente armonizzabile alla dimensione dell'*oîkos* e del suo *ethos*.

Il punto in cui si è spesso creduto di poter riassumere il dramma weberiano riguarda, come noto, la distinzione, anzi: l'« abissale contrapposizione » (« ein abgrundtiefer Gegensatz », p. 539) tra *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik*, e cioè tra un agire etico che obbedisce esclusivamente all'imperativo di tener desta la fiamma del proprio senso ultimo, del proprio Fine, e un agire che deve, invece, *calcolare* gli effetti delle proprie decisioni, cercare i mezzi idonei a realizzarle, tra i quali non può non esservi anche il possibile ricorso alla violenza, lo scendere a patti e a compromessi « con le potenze diaboliche che stanno in agguato in ogni violenza » (p. 545). Il primo testimonia i propri contenuti, e di ciò solo è responsabile; il secondo è responsabile della realizzazione dei propri progetti, e dunque è per esso un dovere lottare per conseguire il necessario *potere*, fosse anche a prezzo della 'salvezza'. È – o parrebbe – evidente come colui che segue l'etica della responsabilità, proprio perché questa comporta un agire razionale conforme allo scopo, debba in qualche

1. M. Weber, *Politik als Beruf*, in *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1958; le citazioni successive rimandano a questa edizione.

modo 'interiorizzare' tutte le innovazioni tecnico-amministrative del Moderno: la separazione del corpo burocratico-amministrativo dai mezzi materiali del suo esercizio, in parallelo perfetto con lo sviluppo dell'economia capitalistica; il trasformarsi della politica stessa in un esercizio professionale (con la conseguente divisione dei cittadini in politicamente attivi e politicamente passivi); la razionalizzazione 'aziendale' dello stesso funzionamento dello Stato. Chi segue l'etica della responsabilità dovrà necessariamente *adeguarsi* alle potenze dell'epoca, prima ancora di scendere a patti con quelle 'diaboliche' in agguato nell'uso della stessa 'violenza legittima' statuale.

Ma si tratta di un adeguamento ben arduo – di un logos che resiste a tutti gli sforzi di riduzione e semplificazione. Può applicarsi forse all'agire politico in senso proprio quell'etica della responsabilità? la dimensione della *prassi*, nel suo classico significato, può forse essere definita attraverso quella contrapposizione con l'"imperativo categorico' della convinzione? E non parliamo, si badi, di forme particolari dell'agire politico, forme ibride o confuse, dove quella chiara distinzione non sia ancora penetrata, dove l'opera di demitizzazione e disincanto sia ancora immatura – ma della prassi in quanto tale, secondo il suo proprio demone.

Per poter esercitare il potere secondo i criteri della razionalità allo scopo, è necessario conquistarlo. Dunque, la 'conquista' del potere deve essere compresa nell'orizzonte della razionalità del Politico; l'uomo politico ne è eticamente responsabile quanto dell'uso che poi ne farà. Ma nessuna univoca relazione, nessun rapporto, nessun *logos* è dato che possa congiungere secondo i loro stessi princìpi le modalità attraverso cui si *lotta* per il potere con quelle della sua amministrazione e gestione. Per quanto questa lotta possa essere derubricata a semplice competizione « sul mercato elettorale » (p. 518), per quanto si pos-

sa accettare l'idillico punto di vista del puro parlamentarismo, rimane il fatto che il tipo del capo politico (« der Typus des führenden Politikers », p. 513), e proprio nel sistema democratico, è il *demagogo*. Il demagogo dispone, certo, di apparati e di associazioni di tipo democratico, di funzionari politici di professione; egli non sarebbe, cioè, neppure concepibile se non nel contesto di razionalizzazione-burocratizzazione della prassi prima descritto – e tuttavia è evidente come la sua figura ne 'trasgredisca' costitutivamente i limiti. Come si effettua, infatti, la selezione di questa « Führerschaft » (p. 524)? attraverso quali mezzi si costituisce questo « potere del capo »? Non certo in forza delle razionali qualità del calcolo costi / benefici, della prudenza diplomatica, dell'abilità amministrativa, ma in base alla *volontà* e alla « potenza del discorso demagogico » (p. 525). Il demagogo non si rivolge all'"intelletto' calcolante, tantomeno « fa parlare i fatti », ma sfrutta, piuttosto, la « natura sentimentale delle masse » per rivolgerla a fini che possono *in toto* contraddire la dimensione dell'economicamente utile o del socialmente conveniente. D'altra parte, la burocrazia, per quanto naturalmente sospettosa nei riguardi del demagogo, non può farne a meno. È l'affermarsi di questa figura che ne assicura il potere. È grazie alla sua vittoria che è possibile occupare posti, impieghi, funzioni, e cioè *essere Stato*. La volontà, perfettamente infondata, di potere, che esprime il demagogo, resterebbe vuota, senza la macchina burocratica di partito – si trasformerebbe in *Wille zur Ohnmacht*, in volontà di impotenza – ma tale macchina, senza Führerschaft, sarebbe affatto *cieca*, rivelerebbe immediatamente il suo *non-senso*, perderebbe ogni autorità, e dunque, alla fine, tutto il proprio stesso potere. Razionalità-responsabilità della macchina e irrazionalità-parola demagogica del capo sono due aspetti dello stesso organismo. Del tutto irrazionale sarebbe, allora, voler

razionalizzare l'intero sistema; eliminare la Führerschaft non porterebbe all'affermazione del potere 'senza nome', finalmente al sicuro dal conflitto e dalla tirannia dei valori, ma alla messa a nudo dell'assoluta insensatezza dell'amministrazione razionale che ha in sé il proprio fine.

Di nuovo, Weber tende a drammatizzare la separazione, piuttosto che a riconoscere proprio nell'inseparabilità degli opposti il dramma del moderno politico. L'affermazione del demagogo comporterebbe, per lui, l'*Entseelung*, la rinuncia alla propria anima da parte dei suoi seguaci; d'altra parte, il potere dei « politici di professione », privi di ogni intima qualità carismatica, condurrebbe a una 'macchina' senz'anima, senza vocazione. E non vi sarebbe che questa scelta, aut-aut (p. 532): o *Führerdemokratie* o « democrazia senza Führer », e cioè terreno di conquista per funzionari di partito e per lobbies, che hanno 'rinunciato' a ogni motivazione di valore. Ma in realtà l'*agón* si svolge all'interno dello stesso 'carattere': per conquistare e conservare il potere il mero politico di professione deve anche saper *orientare*, deve possedere doti carismatiche, *non* può essere mero 'funzionario'; la sua parola deve possedere una 'potenza' irriducibile a quella del calcolo e dell'analisi dei 'fatti'; la sua azione deve corrispondere a fini che non possono esser misurati col metro della loro effettiva realizzabilità. Poco importa che si tratti di due 'tipi' o di uno soltanto; il sistema esige, *in uno*, che la politica di professione sia infinitamente più che mera professione, e che la Führerschaft sappia 'interiorizzare' la necessità, il destino dell'organizzazione burocratica, del *Beamtengeist*. Nessun equilibrio tra queste due grandi forze è descrivibile a priori; non esistono ricette buone per la loro conciliazione. Il Politico allora non è che lo spazio del loro confliggere – spazio dalle configurazioni sempre cangianti, a seconda del prevalere dell'uno o

dell'altro dei suoi protagonisti. Ma è impossibile immaginare la morte dell'uno senza quella dell'altro.[1]

Queste considerazioni sconvolgono la distinzione da cui si è partiti: etica della responsabilità ed etica della convinzione non possono intendersi come astrattamente contrapposte. Il senso di responsabilità e la calcolante lungimiranza resterebbero del tutto inefficaci se non si combinassero nel politico con la *passione* (« Leidenschaft »), « dedizione appassionata a una causa [*Sache*] » (p. 533), se il politico non si sentisse *chiamato* da un 'affare' che ne afferra l'intera esistenza. *Sache* è *la* Cosa, la Cosa stessa, la *res* che decide del senso di un'esistenza. Non vi è agire politico che non voglia la propria *reità*. Il politico *patisce* una cosa come la propria Cosa, vi si mette *in causa*, ne è *reus*. Certo, la sua verità deve convertirsi in fatto; a differenza dell'eroe religioso, per lui la verità fugge dal campo dei vinti. E per realizzare il proprio fine dovrà sempre mantenere il necessario *distacco*, guardarsi da ogni forma di « romanticismo politico ».[2] Tuttavia, senza convinzione, senza dedizione assoluta, senza quest'atto di volontà fondamentalmente irrazionale, senza l'arbitrio di questo inizio, non solo non può darsi prassi significativa, ma neppure una qualche forma di autorità politica. È necessario, per

1. Così come un centauro non può sopravvivere se si separano le sue due nature, ovvero se si riduce ad astratta unità la loro differenza. La secolarizzazione imposta dal *Beamtengeist* non può annullare la dimensione ancora 'religiosa' dell'autorità del demagogo; così come il 'carisma' di quest'ultimo non potrebbe più 'chiamare' a sé anima viva senza la 'macchina' dei funzionari e dei loro apparati. Sul 'centaurico' del politico weberiano (per certi versi compimento di questa tradizionale metafora del politico moderno), cfr. Bruna Giacomini, *Razionalizzazione e credenza nel pensiero di Max Weber*, Padova, 1985; M.A. Toscano, *Marx e Weber. Strategie della possibilità*, Napoli, 1988, pp. 149-153.

2. Si ricordi che la prima edizione di *Politische Romantik* di Carl Schmitt risale al 1919 e venne stesa negli anni della sua partecipazione ai seminari di Weber.

esser seguiti, poter rappresentare una « causa giustificatrice » (p. 535). In sua assenza, la disgregazione degli interessi individuali finirà col travolgere ogni 'macchina', anche la più perfetta organizzazione burocratico-amministrativa.

Il politico *di vocazione* e il funzionario sono costretti a 'usarsi' reciprocamente, proprio nel momento in cui ciascuno lotta per affermare la propria egemonia. Potremmo dire che il professionista della politica funge quasi da connessione tra le due dimensioni. Ma i poli di quest'unico, contraddittorio e paradossale sistema sono costituiti da colui che vuole dominare la 'macchina' per 'convincerla' a perseguire la sua *Sache*, per piegarla al proprio Fine, e da colui che riduce al perfezionamento della 'macchina' stessa la propria funzione ed è responsabile soltanto della puntuale risposta ai problemi che occasionalmente gli si impongono. Il perfetto funzionario appare, in questo senso, come secolarizzazione estrema degli amministratori di Utopia.

Il tipo di Max Weber rivela, dunque, una doppia natura – e doppio, contraddittorio, rimane il suo *logos*.[1] « Politica come Beruf » significa *insieme* politica come vocazione, come *convinta* adesione alla voce che chiama, sia dio o demonio, e professionismo politico: distanza, intelligente calcolo dei mezzi, capacità burocratiche di organizzazione. L'« eroe » weberiano sarebbe colui che riesce a congiungere queste due forme. Il « vero uomo [*der echte Mensch*] » (p. 547) concilia in se stesso etica della convinzione ed etica della responsabilità. Ma nessuno può essere in grado di tracciare una rotta verso questo uomo, e neppure

1. Perciò la Gesinnungsethik del politico non potrà mai essere 'persuasa', e, simmetricamente, potremmo dire, non potrà mai essere 'contenta' la sua Verantwortungsethik: una persuasione e una retorica, perciò, sempre 'mezze-rotte', sempre imperfette. In ciò consiste la ragione della melanconia – e della solitudine – del vero politico 'di razza' (che abbia letto... Michelstaedter!).

di stabilire quando si debba seguire un'etica piuttosto che l'altra (p. 546). In realtà, le due etiche convivono *nello stesso* – e proprio nella loro assoluta inconciliabilità. « Eroe » sarà, allora, non chi supera la contraddizione, ma chi più consapevolmente la *patisce*: colui che esperimenta costantemente come le proprie speranze naufraghino contro l'inerzia della 'macchina', e ad un tempo sa che nessuna sua speranza potrà mai più realizzarsi se non attraverso l'operare 'senz'anima' di quest'ultima; colui che è in grado di 'reggere' anche di fronte all'estremo fallimento, eppure gioca tutto se stesso sul piano dell'effettualità. Il Politico non si distingue dal Religioso solo in quanto ha di mira il possibile-realizzabile. Anzi, la *decisione* politica, la *volontà* di decisione che è il fondamento abissale di ogni Führerschaft, può benissimo aver di mira l'*impossibile*. La differenza consiste nel fatto che il Politico non può limitarsi a testimoniare l'impossibile, bensì deve tentare e ritentare di realizzarlo – e il non riuscirci è per esso fallimento e sconfitta soltanto.

Ma proprio l'irriducibilità del Politico alla dimensione dell'etica della responsabilità, l'impossibilità di definirlo-comprenderlo in questi confini (e così corrispondere all'imperativo già del pensiero classico: quello di limitarne la *hýbris* costitutiva), non comportano semplicemente un 'approfondimento' del senso della sua figura, ma minacciano di dissolverne ogni possibile forma. Non si tratta dell''eroica' contraddizione tra una prassi che si prefigge il possibile attraverso il razionale calcolo dei mezzi (pura espressione di etica aristotelica) e l'affermazione che neppure il possibile sarebbe mai raggiunto « se nel mondo non si ritentasse sempre l'impossibile » (p. 548). Si tratta del carattere, letteralmente, *in-forme* di questa fatica di Sisifo. Essa presuppone, infatti, un Beruf come *vocatio* – presuppone, come già si è visto, che la professione politica 'inizi' con una vera vocazione (e che questa non venga meno durante

l'esercizio della professione, che mai, cioè, la politica come Beruf si risolva in mera *téchne politiké*). È la struttura fondamentale della stessa *responsabilità* che qui viene alla luce: la capacità di *rispondere* a un impegno solennemente preso (*responsum* è la parola dell'oracolo), che ci obbliga integralmente. Essere responsabili di qualcosa è in un certo modo come diventarne *autori*. Ma si risponde sempre di qualcosa *ad altri*; si è obbligati a diventarne autori di fronte a chi ci ha chiamato a quell'atto, a quell'impegno, a quell'obbligazione che ha *deciso* la nostra esistenza. La dinamica interna della *Verantwortung* (capacità di dar-risposta) rimanda di necessità a quella della *vocatio*. Non è possibile esser responsabili senza esser chiamati.

Appare perciò del tutto coerente che in Lutero non si distingua tra Berufung e Beruf, tra vocazione e professione, tra l'esser-chiamati che *elegge* (*keklemenoi*, *Lettera agli Ebrei*, 9, *15*, sono coloro che la *klêsis* ha raggiunto, *Eb*, 3, *1*) e il donarsi a un *servizio*, al proprio *officium* come servizio. Ma che cosa accade allorché la professione sembra avvolgersi in se stessa, non corrispondere più ad alcuna chiamata? Abbiamo visto che è inconcepibile una professione *politica* siffatta. Ma da quale chiamata è stato *convinto* il Politico al perseguimento dei propri fini? Quale *Vox clamans* ne ha risvegliato la prassi? Se si rispondesse *cristianamente* – Dio è il *kalôn*,[1] Colui che chiama, e la sua chiamata, fedele, immutabile, ci rivolge stabilmente alla *koinonía* col Figlio, alla pace, alla vita eterna;[2] solo rispondendo alla chiamata possiamo

1. *Lettera ai Galati*, 5, *8*; *Prima lettera ai Tessalonicesi*, 5, *24*: « πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς »; *Lettera ai Romani*, 11, *29*: *irrevocabili* (*ametaméleta*) sono i doni (*charísmata*) e la chiamata (*klêsis*) di Dio.

2. *Prima lettera ai Corinzi*, 1, *9*; 7, *15*: « Dio vi ha chiamati alla pace »; *Prima lettera a Timoteo*, 6, *12*: « Combatti la bella battaglia della fede; corri ad afferrare [*epilaboû*] la vita eterna, alla quale sei stato chiamato, confessa la buona confessione dinanzi a molti testimoni ».

chiamarci eletti, e cioè possiamo dirci eletti solo in quanto *responsabili* – se noi potessimo così rispondere, contraddiremmo *in toto* i presupposti della weberiana etica della responsabilità, perderemmo, per Weber, quei fondamentali caratteri di sobrietà, disincanto, realismo che devono connotare la prassi. E tuttavia è l'intrinseca dinamica dell'etica della responsabilità a 'confondersi' con quella della convinzione e a imporre il problema della struttura e del senso stesso della responsabilità. Come è possibile parlarne quando ogni *Vox clamans* tace? Chi mi ha destinato ad essere il responsabile di questo fine, ad esserne *reus*? È una decisione puramente soggettiva, un atto di arbitrio? Ma, allora, questo atto attraverso cui *ci si obbliga* è, nella sua più intima forma, pura espressione di *hýbris*: come posso concepire, infatti, quella decisione, che mi impegna integralmente intorno a quella cosa, come assolutamente *sovrana*? Come posso dirmi assolutamente convinto da una Voce che sono io stesso? È la hýbris di un delirante Narciso. Alla quale non sarà possibile *credere*. E non credendovi, il politico si ritirerà dalla scena (proprio il politico che non sopporterebbe di agire 'irresponsabilmente'), come Sigismund alla fine del dramma. Senza chiamata potrebbe 'sopravvivere' il politico come professione – e cioè una téchne costitutivamente impotente a comprendere in sé le dimensioni essenziali della prassi politica: la convinzione, l'intenzione forte, la decisione, la Führerschaft. Ma per dar loro ragione, per dar loro parola è necessario rispondere alla domanda: chi chiama? chi chiama ad esser gli 'eletti', i perfettamente convinti nella propria decisione, coloro che possono dire, di fronte alla stupidità o volgarità del mondo, « dennoch! », tuttavia, nonostante tutto *continuiamo* (Weber, p. 548)? È possibile evitare questa domanda? non porsi questo problema?[1] Olivier, appunto, vuol cancellarlo. Egli segue il *suo* demone e basta. Ma necessariamente anch'egli fallisce, poiché, alla fine, non potrà assumere alcuna autentica autorità chi parla-decide solo a proprio nome; parlare a proprio nome, infatti, non è che rivelarsi senza-nome, poiché il nome, sempre, ci viene dato: noi siamo *chiamati* per nome.

Non è soltanto colui che si accinge all'impresa di ritentare sempre l'impossibile l''eroe' weberiano – *è impossibile egli stesso*: responsabilità senza chiamata; autorità, Führerschaft senza possibilità di rappresentare l'*Auctor* che chiama; parola demagogica e disincanto critico, che non potrà compiersi se non dissolvendo quella stessa parola; decisione infondata e volontà di *stato*. Weber lo rappresenta faccia a faccia col mondo della secolarizzazione e razionalizzazione, col mondo dell'affermarsi delle democrazie di massa. Di questo mondo egli deve partecipare a tutte le « diabolische Mächte » (p. 545) – indecente sarebbe, ai suoi occhi, ogni dichiarazione di innocenza. Ma tuttavia egli cercava di congiungere l'inconciliabile e di rappresentare l'irrappresentabile. Il suo 'ritiro' (il definitivo ritiro dell'eroe'; il dissolversi di ogni sua 'simbolica' potenza) non può che lasciare la scena all'individuo, proprio al suo « Standpunkt... zu dumm oder zu gemein »: è dall'*interno* di questo punto di vista, troppo ottuso, troppo volgare, che è necessario iniziare di nuovo. Ogni altra via sarebbe ormai, nell'Arcipelago, come voler tornare al grembo delle antiche Chiese – ipocritamente 'fingendo' che della nascita di questo individuo esse siano affatto innocenti.

1. Chi chiama? La domanda significa: Chi o che cosa *giustifica* l'azione, qualunque sia il suo esito? Weber non può rispondere, coerentemente alla sua definitiva critica di ogni 'teodicea' del potere politico. Per questo l'etica della convinzione (ma si deve chiamarla ancora etica?) può sempre produrre mostri – poiché da se stessa si chiama. Questa 'drammatica' weberiana è stata trattata con intelligenza e partecipazione da B. Accarino, *Ingiustizia e storia. Il tempo e il male tra Kant e Weber*, Roma, 1994, in particolare alle pp. 247-265.

V
AD INFEROS

I. HOMO DEMOCRATICUS

Ma il disgregarsi di ogni simbolo in *moltitudine* di frammenti contraddittori non è espressione di *leggi fisiche*, di un'*Ananke* troppo più forte di ogni legge e di ogni imperativo? Di ciò è *convinto* Leopardi – erede di Machiavelli, erede dell'umanesimo più aspro e disincantato, dell'umanesimo come analisi, vivisezione, non apologia dell'uomo. L'*etica della convinzione* leopardiana afferma l'inesorabile vittoria della generalità, dell'universale adattarsi dei « birbanti » nel ritrovarsi gli uni con gli altri (*Pensieri*, I), dell'indefinito discorrere delle loro brame sul teatro del mondo (*Pensieri*, XCVIII). È necessario che essi cerchino con ogni sforzo di « distruggere o discacciare » i buoni e i magnanimi (*Pensieri*, I). Costoro (gli *esthloí*, gli *agathoí*) non appaiono, dunque, estranei alla scena del mondo, non hanno rinunciato all'*agorá*; essi parlano *nudamente* delle cose « che si fanno, che si faranno sempre », le chiamano « coi loro nomi ». Essi non rinunciano né alla salda e fredda *osservazione* dell'effettuale (e qui « dirà Machiavello... »), né a volervi persuadere, poiché, di quella osservazione, non tacciono i risultati.

Perfettamente *disperato* del fatto che il genere umano possa mai sopportare di sentir *nominato* il proprio male, il 'buono' leopardiano vuole, nonostante tutto, sfidare l'odio della « lega dei birbanti » (dei *kakoí*, del *plêthos*) e persevera nella propria spietata analisi *come se* si trattasse di rendere una *testimonianza*, in cui fosse in gioco la sua stessa anima. Egli agisce, cioè, come un puro testimone (secondo il *tipo* dell'etica della convinzione), senza aver null'altro da comunicare se non il proprio *desengaño*. E, ad un tempo, il suo logos è logos *pubblico*, che si fra-intende nell'agorá, e che, nonostante tutto, vuole resistervi, come quello di chi ha *vocazione* per la politica. Nessun animo ha mai rappresentato l'idea di *agón*, di lotta interiore, più del Leopardi: senso 'intrattabile' di responsabilità, senza finalità politica – altrettanto 'intrattabile' convinzione, senza altro 'valore' se non il dovere dell'osservazione spietata e della sincerità, per le quali si sarà odiati dal 'grumo', dalla generalità. È disingannato come un Olivier, per il quale neppure la parola 'potere' abbia più senso – ed è convinto come un 'cristiano', che un Machiavelli abbia definitivamente persuaso alla verità effettuale. Un centauro ancor più impossibile del politico come professione e vocazione inseguito da Max Weber.

Ma non basta. Il 'buono' non è soltanto colui che non mente, che disinganna, il *veridico*, insomma. Se questi fossero i suoi confini, *da dove* egli potrebbe giudicare del « civil gregge »? Nel suo stesso doversi attenere « alla cognizione della natura umana » (*Pensieri*, LI), da *storico* (lo *historeîn* classico) delle sue culture, dei suoi linguaggi, delle sue ipocrisie e dei suoi *idola*, egli non può appartenervi. Non è possibile *giudicare* senza recidere ogni immediata colleganza con le cose di cui si giudica. Ed è questo fondamentale, originario 'movimento' di estraniazione dal nudo fatto, che la generalità non perdona, è in esso che i *kakoí* vedono una inammissibile trasgressione. Ciò che determina la loro guerra al 'buono' non è, dunque, il fatto che quest'ultimo chiami le cose coi loro nomi, ma che, proprio al fine di dirle nudamente, debba poterne riconoscere la dimensione, i confini, e possa parlare a nome di princìpi e forze che sono ad essi *stranieri*.

Immanente a ogni esercizio di autentica osservazione sta perciò questo *giudizio*: decostruire ogni pretesa di totalità. Ma la pretesa di costituire il tutto, di rappresentare la verità effettuale, il Verum-Factum, è l'ineliminabile carattere della *koinonía kakôn*. Il 'cattivo' richiude in se stesso ogni *inter-esse*; non dà-luogo allo *xénos*, allo *hostis*; è reale per lui solo ciò che possiede; per il 'buono', all'opposto, Reale è l'impossedibile. In che senso, allora, egli direbbe la verità effettuale? Nel senso che proprio la sua continua interrogazione, il suo *diaporeîn*, il suo 'trascendersi' sempre dimostrano come il proclamarsi *tutto* da parte dei *kakoí* costituisca un'affermazione falsa, un'espressione di hýbris. Il 'buono', da vero 'storico', da « vero filosofo », dimostra come il disincanto della moltitudine dei 'cattivi' altro non sia che inganno, che l'idolo assolutamente infondato della propria totalità. Non può esservi disincanto che non comporti la conoscenza di ciò che questo mondo *non* è. La conoscenza dell'*Archón*, del Padrone di questo mondo, delle forze che lo posseggono, non può disgiungersi dalla conoscenza delle *idee* che ne soffrono la prepotenza (*Pensieri*, XXVIII), e soffrendola la rivelano e denunciano.

La responsabilità dello 'storico' (dell'osservatore veramente disincantato, e cioè non ingannabile dal 'disincanto' di chi vuol ridurre il Politico al 'tutto' dell'universo burocratico-amministrativo, e capace, insieme, di giudicare la *koinonía kakôn*) consisterà, dunque, nell'affrontare faccia a faccia quell'« immenso processo » nel cui ambito si collocano tutti i problemi etici e politici che si sono fin qui analizzati, processo *fisiologico*, lo chiama Nietzsche, « di omogeneizzazione degli Europei ... una loro progressiva

indipendenza da ogni *milieu determinato* ... la lenta ascesa, quindi, di un tipo umano essenzialmente sovranazionale e nomade ».[1] Tale tipo, esattamente come il 'cattivo' leopardiano, possiede « un *maximum* nella tecnica e nella capacità di adattamento », è atto « a qualsiasi impiego », ma proprio per questo dovrà essere *impiegato*, e cioè sarà *bisognoso* di padrone, « di uno che comandi, come del pane quotidiano ».[2] Nessuna forma di potere politico può prescindere dalla osservazione di tale tipo; è proprio nel contemporaneo, anzi, che vale in pieno l'aurea regola simmeliana: il rapporto di dominio è sempre rapporto di scambio, di interazione; « tutti i condottieri vengono anche condotti ».[3] Nessun'arte politica è oggi concepibile che non sia 'condotta' da quel processo fisiologico, in forza del quale l'uomo europeo tende a trasformarsi in massa omogenea, massa di *individui* 'indipendenti' da ogni ethos e radicati insieme nel Verum-Factum del proprio determinato interesse. Prima di Nietzsche, Tocqueville[4] aveva incentrato sull'analisi di questa « specie umana del tutto nuova »[5] e sul suo irresistibile affermarsi l'intera propria opera.

Irresistibile è l'ascesa dello *homo democraticus* perché essa è prodotto (fisiologico, appunto) dello spirito europeo, o piuttosto, si direbbe, di quella eterogenesi dei fini che ne ha sempre caratterizzato il divenire. L'eros *áoikos* dei suoi eroi diviene in lui mero sradicamento, *Entortung*; l'utopia di un ethos della

1. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere complete*, vol. VI, tomo II, Milano, 1968, p. 154.

2. *Ibid.*, pp. 154-155.

3. G. Simmel, *Il Dominio*, ediz. it. a cura di C. Mongardini, Roma, 1978, p. 44.

4. Nietzsche cita Tocqueville accanto al dilettissimo Stendhal in *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., p. 120.

5. U. Coldagelli, *La politica di Tocqueville*, « Introduzione » ad A. de Tocqueville, *Scritti, note e discorsi politici*, Torino, 1994, p. XVII.

Tecnica, e di uno Stato che vi corrispondesse, divengono adattamento al progresso tecnico come pura fattualità di per sé evidente e idea di un Politico al suo servizio; l'anelito alla autonomia, alla *parresía*, alla de-cisione da tutti gli idoli, affermazione inospitale della propria separatezza. Il problema stesso del *Cum*, che, *come problema*, congiunge le isole dell'Arcipelago, viene dimenticato – e nell'oblio, forse, si custodisce. Lo homo democraticus, intollerante di ogni dipendenza, è dogmaticamente certo della 'naturale bontà' dei propri appetiti.[1] Una nuova scienza, l'economia politica, glielo ha certificato (così come una nuova disciplina filosofica, l'estetica, ha ridotto alle forme della sua *aísthesis* i criteri del giudizio del bello, separandone assolutamente il significato da quell'*agathón*, con cui aveva *combattuto* lungo tutta la storia d'Europa). E tuttavia egli non è in alcun modo in grado di assumere 'a duce' il proprio arbitrio, poiché, in quanto individuo, è costantemente bisognoso di protezione. È, suo malgrado, animale *da polis*, nel momento stesso in cui nessuno dei suoi comportamenti presuppone una idea di polis. La città, per lui, può valere esclusivamente come *prodotto* dei propri interessi e garanzia della loro tutela. È fisiologico perciò che egli tenti di costringere dalla propria 'parte', al proprio singolo punto di vista, i 'molti' della città, distruggendone lo stesso logos. Il suo operare tende obiettivamente a quell'"anarchia', che renderebbe impossibile la difesa dei suoi stessi interessi. Individualismo incapace di vera solitudine, pronto, non appena i propri 'diritti' gli appaiano minacciati, a trasformarsi in *massa*; anima anarchica che costantemente produce attese e domande d'*ordine* – questo

1. « Le nostre società stanno caratteristicamente diventando società di diritti-spettanze, e più precisamente *società di spettanze*, nelle quali i cittadini si sentono creditori di *dovuti* », G. Sartori, *Democrazia*, Milano, 1993, pp. 321-322: è incredibile la capacità, da parte di Tocqueville, di 'profetizzare' un tale processo.

appare il segno dell'epoca anche in Canetti e in Bataille.[1] La pretesa di radicale libertà che avanza, terrificante ed *empia* per Tocqueville, con l'imporsi dello homo democraticus, non può tradursi che nella volontà di porre il proprio particolare immediatamente come l'universale. Ciò dovrà condurre alla organizzazione di apparati e corporazioni, anzi alla palude delle consorterie,[2] che affermano legittimo soltanto quel potere che immediatamente ne rappresenta le finalità. Ciò distrugge l'idea stessa di rappresentazione, poiché rappresentazione immediata è contraddizione in termini. E allora il 'contraccolpo': poiché la disgregazione individualistica del potere condurrebbe alla catastrofe dello stesso interesse individuale, ecco che lo homo democraticus richiederà protezione e tutela con la stessa inarrestabile prepotenza con cui rivendicava la propria autonomia e indipendenza. È questo il processo di formazione della massa contemporanea: la massa 'libera', formata cioè da individui assolutamente ir-religiosi (insofferenti di ogni forma, tradizionale o no, di 'religio'), esprime le tendenze anarchiche del regime democratico (già punto fondamentale dell'analisi classica) *in quanto* poderosa esigenza di autorità.[3] I diversi

1. Per questi autori, intorno a questi temi, rimando al mio *Il linguaggio del potere in Canetti*, in « Laboratorio politico », 4, 1982. I problemi che lì avevo affrontato hanno trovato ampio sviluppo e approfondimento in R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, 1988.

2. È in *De la Démocratie en Amerique*, che Tocqueville segue con particolare *cura* questo 'terrificante' processo.

3. Bataille ha analizzato forse meglio di chiunque altro questa 'destinazione' dello homo democraticus in *La Structure psychologique du fascisme* (1933) e *Vers la Révolution réelle* (1936). Come spiega Dumont (*Homo aequalis*, cit., pp. 29-30; *Saggi sull'individualismo*, Milano, 1993, pp. 155 sgg.), il totalitarismo moderno non è affatto una forma di olismo tradizionale, anche se a volte ha cercato di rappresentarsi in tal modo. Esso, all'opposto, è sempre il prodotto del farsi-massa dell'individuo in quanto tale – e cioè una forma specifica del *despotismo del dêmos*.

individui, 'mediati' dalle forme collettive di organizzazione dei propri interessi *versus* tutti gli altri, non possono non reclamarne *autoritariamente* la soddisfazione. In termini di principio, essi reclamano un'autorità sovrana che dia compimento alla istanza fondamentalmente anarchica che li anima. Non si tratta tanto di due momenti o di due cicli politici ben distinti, ma della stessa dinamica interna del soggetto fondamentale della forma democratica: lo homo democraticus. In altri termini, quella volontà totalitaria della maggioranza, che esprimeva già per Tocqueville l'aspetto più terrificante dell'epoca, non è altra cosa dalla distruzione 'anarchica' di ogni grande forma o carattere simbolico del Politico, prodotta da quel « livellamento » dell'uomo europeo, che sta al centro dell'analisi nietzscheana.

La ribellione verso ogni spazio 'orientato', e cioè gerarchicamente definito, trapassa così fisiologicamente in quella contro ogni forma di coordinazione e coesistenza dei distinti, per giungere infine, attraverso la critica di ogni rapporto di rappresentazione che non sia inteso in termini puramente convenzionali-occasionali (e cioè privi di ogni autentica auctoritas), alla costruzione dello spazio omogeneo-totalitario, della *civitas maxima* degli Uguali. Qui l'anelito all'annullamento di ogni distanza, che è l'impeto, il *furor* dello homo democraticus, che è il senso del suo nomadismo, si converte necessariamente nella distruzione di ogni prossimità. L'idea di prossimità implica una distinzione *necessaria* di luoghi, distinzione che si esprime nella stessa dialettica hospes-hostis. L'"ubiquità' dello homo democraticus, la sua planetaria affermazione, rendono, all'opposto, inconcepibile, prima ancora che intollerabile, l'esistenza stessa dello straniero. E, con essa, quella di un logos comune in quanto diá-logos tra hospes e hostis. L'unicità onnivora del linguaggio dello Spazio dello homo democraticus annulla l'idea di *Xynón* in quanto *Cum* dei perfettamente distinti. Per un verso, si tratta

dell'Utopia realizzata – ma, per l'altro, quest'esito mette a nudo proprio la dimensione utopistica dell'Utopia; esso rivela l'*impossibile*: conferire fondamento assiologico all'illimite pretesa di autonomia e di protezione insieme, che costituisce il soggetto del processo democratico.[1] Esso postula ad un tempo la drastica riduzione del Politico ad artificio, risultante dalla contrattazione tra individui e consorterie, e l'affermarsi di uno spazio, di un sistema unico che metta al sicuro gli interessi di cui questi sono portatori. Lo homo democraticus combina in sé la dogmatica certezza che ogni individuo possa essere il miglior giudice dei propri particolari interessi (ciò che Tocqueville chiama la « passione imbecille » per il proprio benessere), con l'altrettanto imperiosa richiesta di 'sicurezza', perfettamente indifferente, alla fine, alla forma del regime politico. È inevitabile che ciò avvenga: quella « passione imbecille », 'lasciata fare', non porterebbe che alla catastrofe dello stesso interesse individuale (per l'"incompetenza' che vi è connaturata, per la sua incapacità di 'differire' le attese),[2] e dunque *essa stessa* si 'converte' in esigenza di Stato. Lo stesso 'fisiologico' processo che ha condotto alla dissoluzione di ogni idea di rappresentanza (e cioè che mette costantemente in crisi ogni forma-Stato) non può che *volere* (in tale volontà esso consiste, e in nessuna *veritas*) contraddirsi, o rivolgendosi ad esiti totalitari oppure all'Utopia della riduzione del Politico a macchina burocratico-amministrativa al servizio della Tecnica.

La 'responsabilità' di Tocqueville nei confronti

1. Sul 'dramma' della democrazia – disporre di una « validazione assiologica » ferma ai Greci – ha pagine illuminanti G. Sartori, *op. cit.*, pp. 114 sgg.

2. Lo homo democraticus potrebbe essere spinto a 'differire' la soddisfazione di ciò che ritiene essergli dovuto, soltanto in base alla solida fede in programmi che gli promettano la massimizzazione del proprio utile. Questa 'specie' può concepire differimento solo come investimento 'assicurato'.

dell'inarrestabile avanzare della 'nuova specie' è però completamente diversa da quella di Nietzsche. Il punto di vista del primo appare ancora quello del *katéchon*: come bilanciare, come ritardare gli effetti della disgregazione individualistica della società democratica? come 'sopravvivere' in uno spazio dove tutto è trattato come mezzo, e dove l'individuo si pretende così libero da non dover render conto delle sue azioni se non a Dio (al Dio che, poi, è in lui, anzi coincide col suo Sé più profondo, come avviene, abbiamo visto, nella 'religione americana')? Sono, per Tocqueville, i valori, strettamente congiunti, dell'amicizia e della tradizione religiosa a svolgere questo fondamentale ruolo di difesa e baluardo.[1] Essi soltanto possono assuefare a quel sentimento di *giustizia*, a quell'insieme di leggi *non scritte*, di valori non contrattabili, senza i quali sarebbe impossibile nutrire alcuna 'fiducia' nella democrazia. Tocqueville ritiene tale 'disposizione' alla giustizia connaturale all'uomo, più profonda, cioè, di ogni diritto positivo, e quindi capace pur sempre di ridonare alla mera *synoikía* di individui soli il senso della comunità. Non basta il calcolo utilitaristico per spingere l'individuo a patteggiare con l'altro, né lo Stato è riducibile all'artificio di leggi e convenzioni atte a garantirne la sicurezza. Senza ethos comune, neppure il più perfetto meccanismo resisterebbe. La forma utopica l'aveva insegnato – ma per essa ethos e Tecnica coincidevano; Tocqueville, invece, concepisce la dimensione etica come 'scuola di resistenza' nei confronti del processo di razionalizzazione-desacralizzazione. È ancora nell'*oîkos* che il suo *ethos* ha radice. Ritorna il problema che nella tragedia si era imposto: ethos non può ridursi a significare adattamento ai *nómoi*

1. È soprattutto nel suo epistolario che Tocqueville dà voce a questa sua *spes contra spem*. Cfr. l'antologia di lettere *L'Amicizia e la Democrazia*, a cura di M. Terni, Roma, 1987.

della città; ethos è *philía*, appunto, è *pietas*, è *aidós* (l'opposto concettuale e psicologico della *hýbris*): la *forza*, troppo più potente di ogni contingente interesse, che costringe a seppellire il fratello, a essere fedeli al proprio luogo, alla propria *Hestía*, fino alla morte, per quanto carissima ci sia la vita.

Guai a leggere sentimentalmente, o come accorato appello a vaghi 'collanti' etico-religiosi, il discorso di Tocqueville sull'amicizia. È la pre-potenza degli dèi di Antigone e di Alcesti che egli vorrebbe evocare, la sacralità del 'giuramento' che in loro nome si pronuncia. Nessuna reazionaria ideologia, ma la sobria consapevolezza che *soltanto questo* potrebbe conferire all'idea democratica un sostegno di valore. E cioè soltanto accogliendo in sé princìpi ben più arcaici della sua forma, la democrazia potrebbe non ridursi al vano inseguimento degli appetiti di masse di *individui uguali*, alla vana 'caccia' di questo nuovo, straordinario genere di centauri.

Ma quale efficacia potrà avere questa *voce* nei confronti dell'individuo estraneo a ogni *foedus*, che non sia inteso come mezzo per soddisfare il proprio interesse, a ogni patto che non si misuri esclusivamente sul metro delle proprie 'spettanze'? E la democrazia contemporanea neppure sarebbe concepibile senza l''invenzione' di tale individuo. Nietzsche condivide, per così dire, la *historía* tocquevilleana, ma il suo faccia a faccia con lo homo democraticus si svolge secondo una prospettiva completamente diversa. A Tocqueville interessa ancora 'trattenere' in un limite etico la *Mobilmachung* democratica;[1] a Nietzsche, al-

1. Sarà questo un problema ben presente in seguito anche a tanti altri 'grandi borghesi', da Gaetano Mosca (cfr., ad esempio, il capitolo conclusivo degli *Elementi di scienza politica*) ad Alois Schumpeter, e che ritorna, con enfasi tutta particolare, anche proprio in confronto con Mosca, nella « Prefazione » che Rensi, questo grande del nostro Novecento tenuto in esilio dalle nostrane Accademie, scrisse nel 1925 per la terza edizione del suo *La democrazia diretta* (ora Milano, 1995).

l'opposto, sospingerla al completo 'delirio'. Essa non si oltrepassa contenendone l'energia, ma esaltandola. Il « grande processo » non deve essere ostacolato, « bisognerebbe affrettarlo ancora di più ».[1] La democratizzazione dell'Europa non troverà mai un limite fuori di sé, in princìpi 'stranieri', che non appartengono alla sua natura – ma *imploderà*, *iuxta propria principia*, troverà in se stessa la propria fine, produrrà da sé le cause della propria catastrofe.[2] Le figure nelle quali questo superamento si esprimerà sono per Nietzsche quelle di un « tipo superiore, sovrano », di una « razza affermatrice », libera dalla « tirannia dell'imperativo della virtù »[3] – ma non sono queste immagini che contano (anche perché non se ne potrà mai comprendere il significato, fino a quando non si intenderà il senso esatto dell'*Übermensch*, a cui dedicheremo l'ultimo capitolo); conta l'interpretazione complessiva del processo. Ciò che Nietzsche intende 'descrivere' è come il livellamento dell'uomo europeo, la sua 'disperata' sete di uguaglianza pretenderanno alla fine di essere *giustificati* e si trasformeranno allora in « un'involontaria organizzazione per l'allevamento di *tiranni* ».[4] È il medesimo processo prima analizzato da un diverso punto di vista: dalla 'volontà di potenza' dell'Io-solo, dalla sua 'empia' libertà, attraverso il *panico* che lo assale per la propria infondatezza, alla prepotente domanda d'ordine, al ritorno alla 'naturale servitù'. Esatta *inversione* dell'itinerario dantesco *simia dei*.

1. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 79.
2. È perfettamente *analoga* la posizione di Marx nei confronti dello sviluppo del rapporto di produzione capitalistico – che non conosce altro vero Nemico se non i propri stessi limiti e ciò che la sua stessa 'energia' crea, costituisce, rafforza. Autentici parricidi entrambi!
3. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 79.
4. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 155.

Il Tiranno che lo homo democraticus alleva in sé non esaurisce il proprio compito nell'esercizio, in qualsivoglia forma, del potere. La sua missione è *spirituale*: fare del cosmo una città, di tutti i luoghi uno spazio, di tutte le convinzioni *la* convinzione sull'efficacia della Tecnica per il raggiungimento di qualsiasi fine – e di tutte le fedi un'etica sola. È il tema apocalittico di Solov'ëv, che ritorna in Schmitt.[1] L'Anticristo « erit omnibus subdole placidus », non è l'opposto del Cristo, ma la sua *simia*. Vuole portare all'uomo la *sua* pace, convincerlo di essa e lì *incatenarlo*. È l'*idolo* della provvidenza. Ma alla sua adorazione tende irresistibilmente lo homo democraticus: egli non può e non vuole attendere la Pace, non dispone della forza di questa fede. Egli servirà coloro che affermeranno di poterla *produrre*, che sapranno 'magicamente' mostrargli che la pace (sicurezza, protezione, tutela) è in loro potere. Coloro che prima lo dichiareranno naturalmente innocente (e buoni, nella radice, i suoi appetiti), e affermeranno poi che il suo Fine di universale benessere è frutto dell'agire, viene dalle opere – dalle grandi opere di cui essi hanno il segreto –, ebbene, costoro saranno i nuovi tiranni. Il loro volto sarà *placidus*, la loro violenza non si esprimerà con guerre, neppure 'giuste', ma con la divinizzazione delle opere. E le opere appaiono divine quando possono produrre l'Ultimo. Quando l'anima dello homo democraticus giunge a pensarlo, essa è già catturata.

Ma perché 'trattenerla' dal compimento del suo proprio destino: l'essere, cioè, dominata da chi, finalmente libero da tutti i retaggi di luogo, di tradizione, di costume, radicalmente *impius*, in possesso di tutti i mezzi della Tecnica, forma una nuova

1. C. Schmitt, *Aurora boreale*, cit., p. 88.

« aristocrazia cosmopolitica »?[1] Lo spirito di tale aristocrazia è il fine immanente di quel 'progresso' che aveva portato all'"invenzione' dello stesso individuo. Da questo punto di vista, Tiranno e democratizzazione sono, per Nietzsche, due aspetti del medesimo destino, così come democratizzazione e Tecnica. Occorre che il loro « parto mascolino » sia con ogni mezzo accelerato; occorre che questo processo giunga al suo *fondo* – affinché di *contraccolpo* si possa parlare. Chi 'ritarda' la sua apocalisse, semplicemente vuole conservare tirannia *e* servitù, homo democraticus *e* quella aristocrazia nuova, che non potrà non dominarlo, poiché così egli stesso esige. 'Oltre' il compimento di tale processo, e il suo 'parto', nulla appare progettabile; nessuna delle figure e delle potenze immanenti alla sua storia sarà in grado di oltrepassarla. Non può esservi alcuna continuità dialettica tra homo democraticus e il pensiero del suo 'oltre' – mentre vi è perfetto 'dialogo' tra homo democraticus e nuovo Tiranno. E questo dialogo bisogna consumare fino al suo silenzio, affinché si apra l'*impossibile* dell'Arcipelago di nuovo. Questo *impossibile* non è rappresentato da alcuno dei 'tipi' nietzscheani: sia il Tiranno, che l'Uomo più brutto, che lo stesso Uomo Superiore non sono che 'ritardanti' o, al più, promesse – poiché anch'essi continuano a *dipendere*: la loro esistenza è concepibile solo assieme a quella del servo, dell'uomo del risentimento e della paura, a quell'*ultimo uomo*, evocando il quale, in contrapposizione all'*Übermensch*, Zarathustra compie il suo esordio.

L'ultimo uomo è « istruito »[2] (ha « qualcosa di cui va fiero ... *Bildung* la chiama »); e la sua 'scienza'

1. P.P. Portinaro, *Interesse nazionale e interesse globale*, Milano, 1996, p. 34. Ma sugli sviluppi della 'civitas maxima' tecnologico-scientifica, cfr. soprattutto D. Zolo, *Cosmopolis*, Milano, 1995.

2. F. Nietzsche, « Prologo di Zarathustra », in *Così parlò Zarathustra*, *Opere complete*, vol. VI, tomo I, Milano, 1968. (La traduzione dello *Zarathustra* è stata da me rivista). Le citazioni che seguono sono tratte dallo stesso capitolo.

consiste nella ricerca del proprio benessere (« Wir haben das Glück erfunden », abbiamo inventato la felicità, dicono gli ultimi uomini); dall'alto di tale 'scienza' essi ammiccano ai vecchi 'valori' (amore, creazione e nostalgia che sono?). Folle, per loro, chi ancora s'imbatte in *problemi*, chi ancora scorge *enigmi* nelle cose e nell'uomo. Materia di scherno senza fine gli errori e le favole degli antichi; oggi sì siamo « klug », intelligenti e disincantati, e sappiamo come sono andate le cose. Guariti dagli *idola* della storia, essi considerano naturalmente una colpa la malattia; un po' di veleno serve soltanto a render « gradevoli i sogni » – e molto veleno a render facile il morire.

Ma ciò che davvero caratterizza l'ultimo uomo è la sua riluttanza sia a governare che a obbedire (« Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? »). Non si tratta semplicemente di voler evitare troppi fastidi. L'ultimo uomo non può che rappresentare *fino in fondo* la crisi di ogni idea di rappresentanza e di responsabilità. Poiché egli è 'responsabile' solo del proprio benessere, a nessun altro può rispondere, né governandolo né obbedendogli. Un *solo gregge* formano questi individui – tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali – ma *nessun pastore*: « Kein Hirt und Eine Heerde! ». Da manicomio è per loro chiunque non voglia adattarsi al gregge, e altrettanto chiunque obbedisca a un pastore. Ma la loro ferma volontà di formare « eine Heerde » conduce necessariamente non a un'*obbedienza responsabile*, ma alla servitù al Tiranno. L'ultimo uomo della *historía* nietzscheana altri non è che lo homo democraticus di Tocqueville, 'liberatosi' ormai da tutto ciò che ne frena la « passione imbecille », e descritto con il più radicale *desengaño*.

Ma anche per questo 'tipo' vale la legge dell'eterogenesi dei fini. Ed egli stesso – quando avrà finito di ridere delle parole di Zarathustra (« Dacci l'ultimo uomo, Zarathustra ... E noi ti lasciamo il tuo *Über-*

mensch! ») – scoprirà come nessuna *idioteía* (l'opposto dell'*oikeiótes*) possa salvare dal 'panico' della massa, e nessuna massa dalla solitudine. Allora l'ultimo uomo perderà ogni fede in se stesso, nella sua arte di render tutto piccolo (e 'piccola' egli ha fatto la Terra intera), nella propria indistruttibilità simile a quella delle pulci (« Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh »), e cercherà di 'ritrarre' la propria volontà di potenza, avvertendone l'auto-distruttività. Cesserà allora di ridere – si trasformerà nell'uomo del cupo risentimento, nell'uomo del *sottosuolo*.

L'uomo del sottosuolo smaschera l'idolo, implicito nel dogma della sovranità popolare, e cioè che l'*idiótes* possa essere il miglior giudice del proprio interesse (« Il tornaconto! Ma che cos'è il tornaconto? Ve lo prendereste voi l'impegno di definire con precisione in che consista per l'appunto il tornaconto dell'uomo? »);[1] fa a pezzi l'ottimistica antropologia che fondava la rivendicazione della naturale bontà dei suoi appetiti. Egli sa anche, ormai, come a nessuna libertà l'ultimo uomo possa aspirare, che non sia libertà di richiedere e di dipendere. « Ci diano per esempio un po' d'indipendenza, ci sciolgano le mani ... noi ve lo assicuro chiederemo all'istante d'esser rimessi sotto tutela ». L'uomo del sottosuolo è l'ultimo uomo che è giunto a conoscersi, e ne prova disgusto, *impotente* disgusto. L'odio nei confronti di chi gli è straniero permane, ma si confonde con l'odio per se stesso. In nessun'altra forma egli può figurarsi l'amore, se non come tirannia sull'altro, come una *lotta* per dominarlo e asservirlo. Ma neppure può più sopportarsi: si vorrebbe docile strumento per affermare la propria volontà di potere, ma la consapevolezza della propria natura gli impedisce ormai anche di rappresentarsi. Così, nel sottosuolo, egli *non* vive, o ci vive senza

1. Cito *Ricordi dal sottosuolo* nella traduzione di Tommaso Landolfi (Milano, 1995).

sapere dove stia di casa la vita, nell'attesa di diventare qualcosa di *astratto*, un perfetto *senza nome*. « Siamo nati morti, del resto è un pezzo che non nasciamo più da padri vivi, e questo ci conviene sempre più. Cominciamo a prenderci gusto. Presto inventeremo la maniera di nascere dall'idea ».

Se l'ultimo uomo era folla (« das Geschrei und die Lust der Menge », il voglioso clamore della moltitudine, che accoglie il primo discorso di Zarathustra), l'uomo del sottosuolo è impotente a salvarsi da essa. Astratto, nato dall'idea è precisamente l'individuo. Non solo, ma quella *Bildung* di cui l'ultimo uomo andava così fiero, si ripresenta *morbosamente sviluppata* nel Senzanome immaginato da Dostoevskij. Il dubbio, la contraddizione risvegliano in lui continuamente la coscienza; lo stesso risentimento lo agita, e cioè lo costringe a pensare; soffre dei paradossi che va esprimendo. Il *Nervenleben* metropolitano è già la sua atmosfera; egli non saprebbe *stare* nel benessere che l'ultimo uomo proclama di aver 'inventato'. Come ha contestato la ragionevolezza di poterne ragionevolmente calcolare il tornaconto, l'utile, così si interroga se all'uomo non piaccia la sofferenza, se egli non si senta 'giustificato' proprio dallo star male. Che cosa agli occhi dell'individuo della massa può produrre l'immagine di un senso, di una 'distinzione', se non il fatto del soffrire? A tale mero fatto l'uomo del sottosuolo rimane aggrappato come alla propria unica, superstite identità.

Sull'ultimo uomo le energie etico-religiose invocate da Tocqueville avrebbero potuto forse ancora esercitare la funzione (comunque sempre iscritta nello schema apocalittico) del *katéchon*. Egli è infatti disposto alla mediazione, si guarda bene, ancora, dall'abbracciare il proprio Sé oscuro... Ma nessun valore 'ritardante' avrebbe effetto sull'uomo del sottosuolo. Egli non appartiene a quella genia di « bestioni » che si fidano del « loro buon cuore e del loro buonsenso »

di cui parla Baudelaire in una pagina di *Mon Coeur mis à nu*.[1] Non ha più 'protezioni', e se anche cercherà tutele, sarà per il piacere di maledirle. Nella sua tana non perviene alcuna voce – e non nasce alcuna responsabilità. Ma neppure vi cercano riparo consolazioni, nostalgie, cieche speranze. Perché, allora, cercare di impedirne l'epifania? perché invece non volerne accelerare lo sviluppo? Questa specie del tutto nuova formata da homo democraticus, ultimo uomo, uomo del sottosuolo rappresenta un compimento – l'ultima riva di una storia grandiosa. Chi ne nasconde il significato, chi vuole 'ritrarre' il cammino che vi ha condotto, non agisce in realtà che per ripetere eternamente proprio queste figure, per arrestarsi sul loro meridiano?

Ma è possibile riprendere il cammino dopo di esse? è possibile immaginare altre figure capaci di *sopravvivere* alla loro epoca, di *staccarsi* dalla loro riva? sarà possibile navigare per un nuovo Arcipelago, dopo i 'gelidi mostri' che esse hanno prodotto e patito? Forse è per 'giusta' paura che ciò sia *l'impossibile*, che il *katéchon* vuole almeno qui trattenerci. Fatica di Sisifo, certo, ma forse 'giusta' fatica. È necessario esserne 'contenti'? o è immaginabile 'bucare' la sua disincantata disperazione? Non si tratta di progettare oltrepassamenti, non si tratta di trarre dall'ultimo uomo possibilità inespresse e inaudite. Si tratta di assumerne radicalmente l'*ultimità* – di confrontarsi finalmente col Mare che ancora l'abbraccia – *saltare* in esso, *lasciarsi* alla sua corrente.

1. Ancor più è estraneo alla 'stupidità' dei Bouvard e Pécuchet – che, per certi versi, può ricordare invece la *Bildung* degli ultimi uomini. L'uomo del sottosuolo è esattamente agli antipodi della mentalità borghese-razionalista, non nutre più alcuna *curiositas*, tantomeno una qualche fede nel futuro. E tuttavia, per quanto lo desideri, egli non può 'ritirarsi': si *ama* ancora troppo nel detestarsi, ama ancora troppo il disprezzarsi di cui è capace e di cui non può fare a meno.

VI
THEÒS XÉNOS

I. IL VIAGGIO

Tutti i 'tipi' fin qui incontrati hanno come presupposto l'opera dell'uomo più brutto (« der hässlichste Mensch »).[1] Lì, dove il sentiero svolta nel regno della Morte, egli attende, come la Sfinge, il passaggio di Zarathustra. Non è neppure una figura, ma un gorgoglio, un rantolo, « come gorgoglia e rantola l'acqua di notte nelle condotte intasate ». Zarathustra (come al pellegrino Dante continuamente accade nel suo itinerario) deve vincere la compassione (*das Mitleiden*), che l'aggredisce, per poter guardare *a muso duro* la straordinaria profondità del 'peccato' in cui s'imbatte.

« Io ti riconosco bene – disse con una voce di bronzo: *tu sei l'assassino di Dio*! ». Non la morte di Dio è l'enigma; tutta l'Ellade era disseminata delle tombe di dèi, e prima ancora l'arcaico Egitto; che Egli sia stato ucciso per mano dell'uomo costituisce, certo, una tremenda notizia, ma non indicibile e insoppor-

1. F. Nietzsche, « L'uomo più brutto », in *Così parlò Zarathustra*, cit., parte quarta. Le citazioni che seguono sono tratte da questo capitolo.

tabile come questa, che qui s'annunzia: Dio è stato ucciso dal *più brutto* degli uomini. Precisamente da colui che è così *brutto* da non poter in alcun modo sopportare d'essere *visto*. Che esista Qualcuno, un Altro, capace di vederlo, di penetrarlo da parte a parte, di metterne a nudo la « celata bruttezza », rende impossibile vivere per il più brutto degli uomini. Aut-aut: o vivrà Lui – « questo curioso all'eccesso, super-invadente, super-compassionevole » – o vivrà questo uomo. O vivrà il Testimone, o vivrà l'uomo che non sopporta testimonianza alcuna.

Ma chi non sopporta d'essere visto, chi vuole sottrarsi allo sguardo dell'altro – e chiamare questa fuga 'libertà' – se non 'il più brutto'? L'eroe esige, all'opposto, d'esser visto e ascoltato; egli prepara la scena del suo *agón* di fronte al popolo della città assiepato sulle mura e di fronte a tutti gli dèi. Egli non sopporta di non esser *detto*. Il 'più brutto', invece, è *indicibile* (*der Unaussprechliche*). Vive soltanto se non vive Chi lo guarda e lo chiama *per nome*. Vive se tutti i passaggi e tutti i sentieri, che percorrono la voce e gli sguardi, vengono calpestati e devastati. Vive se nulla più può raggiungerlo.

Ma anche il suo gesto è grandioso: egli si è assunto l'immane fatica di uccidere Dio. Egli si è reso *reo* del fatto più grande e più orribile, ha preso sopra di sé *la* colpa, consapevolmente, volontariamente. Così ha reso 'abitabile' il mondo per tutti i generi dell'ultimo uomo: essi non si sentono più visti, ascoltati, chiamati; essi possono vivere 'in pace' nella loro miseria, soltanto perché 'il più brutto' ha compiuto *l'assassinio*. Essi vivono senza vergogna il mondo della morte di Dio, perché vi è stato chi ha osato ucciderlo. 'Il più brutto' ha loro concesso la grande forza che viene dal ritenersi 'innocenti'. 'Il più brutto' ha toccato questa altezza d'animo: giungere al culmine del disprezzo di sé – o, meglio, giungere ad amarsi tanto (non tollerare che altri possano vederti, parlarti, e neppure amarti) da provare per sé il più grande disprezzo

(come può non disprezzarsi, alla fine, chi giunge a nascondersi tanto da divenire un rantolio d'acque lungo condotte intasate?). Egli sconta in sé tutto il disprezzo che gli ultimi uomini dovrebbero provare per la propria natura: egli lo 'nasconde' in sé e ne libera il mondo. Così il mondo può durare, così l'ultimo uomo può continuare ad 'amare' la propria *psyché* – altrimenti resterebbe 'incantato' dall'orrore della sua colpa, non ne sopporterebbe la responsabilità.

'Il più brutto' deve restare nascosto, bandito, cacciato. La sua presenza rivelerebbe a quale condizione può vivere l'ultimo uomo. La « piccola gente » che ha ora il potere, « wohlwollige und wohlwillige », ben protetta dal suo bel vello e dal suo buonsenso, perseguita 'il più brutto', lo odia, lo respinge – poiché per vivere deve rimuovere la propria immagine. Ma non è questa persecuzione che lo angustia, anzi, essa lo rende lieto; egli ne conosce e, quasi, ne condivide il motivo. Ciò che gli è insopportabile è la *compassione* di quel « brulicare di grigie, piccole onde, volontà e anime ». È soprattutto con la compassione che l'ultimo uomo allontana da sé 'il più brutto'; è con la compassione che egli se lo rappresenta come totalmente estraneo e gli infligge la più tremenda pena di contrappasso: ecco che colui che aveva ucciso Dio perché non ne sopportava lo sguardo, ora deve subire la nauseante pietà del gregge senza pastore.

Non è un capro espiatorio l'uomo « del grande disprezzo »; egli ha voluto assumersi il compito di uccidere Dio. E tuttavia è un *phármakon* per l'ultimo uomo. Lo conosce e lo disprezza, ne teme la compassione soltanto, e tuttavia è al suo servizio. Anela a celarsi al suo sguardo, ma proprio il suo gesto – quel gesto di hýbris inaudita, di cui mai l'ultimo uomo sarebbe stato capace – ne inaugura l'Età. L'ultimo uomo vive perché Dio è morto – ma, ancor più, in forza del sacrificio del 'più brutto', che se ne è assunto la colpa. Nascondersi la verità effettuale è fisiologicamente necessario alla *koinonía kakôn*. Perciò essa

esige tutela, custodia, perciò essa vuole protetta la propria stessa autonomia, perciò perseguiterà sempre coloro che proclamano non tanto che Dio è morto, quanto che l'uomo l'ha ucciso e continua a farlo. Se lo proclamasse, l'ultimo uomo si trasformerebbe nel 'più brutto' – disprezzerebbe perciò se stesso – fuggirebbe da sé – nessuna 'comunità' sarebbe allora concepibile, perché nessuna 'comunità' può reggersi sul più disperato disinganno.

L'« altezza d'animo » di questo sacrificio può intendersi soltanto comparandola a *quell'altro*, alla Croce. Lì il 'più buono' si era donato affinché l'uomo imitasse la Sua libertà da ogni *philopsychía* e imparasse ad esser-visto e ascoltato dall'Altro. Qui il 'più brutto', convinto dalla più perfetta *desperatio de homine*, eppure in qualche modo 'amandone' la miseria, si sacrifica per metterlo al sicuro da ogni sguardo e da ogni responsabilità. *Decisioni* contrapposte, quanto intimamente collegate, non solo perché entrambe vengono maledette, ma perché rivelatrici dello stesso: che l'uomo può uccidere Dio – e che ciò è stato fatto.

Un singolare legame, lo abbiamo visto, fa ancora *dipendere* il 'più brutto' dalla « piccola gente diventata padrona » (*der Pöbel-Mischmasch*,[1] l'intruglio plebeo, il 'grumo'): egli opera ancora, alla fine, nella forma del *katéchon*; 'gratuitamente' si assume l'orrore dell'ultimo uomo, per permettergli di sopravvivere. Nell'uomo superiore, invece, negli « höheren Menschen », la disperazione è finalmente perfetta. Essi non sono più semplicemente *rassegnati* all'ultimo uomo, alle sue piccole astuzie e assennatezze (*Klugheiten*), ma possono ormai contemplarlo con infinito distacco. La sua miseria non li tocca più – anzi, ne possono *ridere*. A differenza del 'più brutto', che mai potrebbe ridere (e per Nietzsche neppure Gesù ha mai riso), gli uomini superiori possono finalmente imparare da Zarathustra a *santificare* il riso. A uno sguardo *fanciullo*, la Terra offre infiniti motivi per ridere. E il riso distacca, purifica dall'« oggi della plebe ». La disperazione del 'più brutto' era pesante, greve, imprigionava alla figura di cui si disperava, come se fosse l'ultima – come se l'ultimo uomo fosse l'ultima possibilità della Terra. La disperazione-che-ride scopre la follia di un tale pensiero; lancia i suoi dadi, inizia il gioco di nuovo, si fa beffe delle combinazioni già uscite, non vuole soffermarvisi neppure un istante, è pronta a saltare verso Non-dove.

1. F. Nietzsche, « Dell'uomo superiore », *ibid.*, p. 349.

Ma forse che gli uomini superiori potrebbero ridere di tutto, e non di se stessi? Essi si distaccano anche dal *loro* mondo; *di questo mondo* erano i migliori: re, sacerdoti, pontefici – tutti i suoi segreti avevano penetrato, insonni come il Grande Inquisitore, fino alla « grande nausea ». Come potrebbero non patirne il ricordo? Sulle loro spalle grava il « nano perverso » della memoria di ciò da cui vogliono volar via. Perciò il loro volto è ancora « contorto e deforme », e non c'è fabbro, non c'è *riso* al mondo che li « possa raddrizzare ».[1] Gli uomini superiori sanno « quante cose sono ancora possibili », imparano anche a ridere di se stessi – ma proprio perché debbono alla fine riconoscersi «malriusciti» («Missgerathen»). Essi sono «i mezzo-infranti», *Halb-Zerbrochenen*, nel senso più pieno: hanno mezzo-spezzato il loro legame con la 'dialettica' tra ultimo uomo e 'il più brutto' (solo il suo ricordo resiste) e, in uno, si sono mezzi-rotti, mezzi-aperti all'irrompere, gratuito, imprevedibile, di un futuro, di un Adveniens. Essi si agitano, nel loro stesso riso, gravidi di un frutto che non raggiungeranno; sono prossimi ad esso, ma prossimi soltanto.

Il loro riso è perciò malato di *melanconia*. Annunciano la possibilità di qualcosa, che comunque non potranno vedere. Le loro opere sono tentativi o promesse; le loro forme, esperimenti. Sono un passag-

1. F. Nietzsche, « Il saluto », *ibid.*, p. 343.

gio, un ponte sottile; in ogni istante possono precipitare. Allora, la melanconia perderebbe ogni carattere creativo e si trasformerebbe in tristezza, in spirito di gravità. Essi debbono lottare perché la loro melanconia si mantenga *anelito*. E perché il riso di cui sono capaci non annulli la *speranza*. Il 'più brutto' tiene gli occhi fissi al suolo dell'ultimo uomo – essi, invece, « i grandi anelanti » (« die grossen Sehnsüchtigen ») spiano nel cielo la stella che li conduca alla culla di nuovi dèi. « Spiriti liberi », « senza catene », sono pronti al viaggio. Per la loro avversione a ogni 'fissarsi', per il loro lungo « errare, cercare, cambiare »,[1] sono già sulla via della 'guarigione'. Non si tratta, infatti, di quel viaggiare che è piuttosto un « esser viaggiati », né di un semplice vedere e fare esperienze – e neppure di quelle specie più alte di viaggio che consistono nel rivivere ciò che si è sperimentato, così che si possa morire, compiere il pellegrinaggio della vita, avendo tutto consumato ciò che essa ci ha offerto.[2] Qui davvero il viaggio sembra assumere la forma del 'grande viaggio' mistico verso l'Inattingibile.

O piuttosto la maschera. Come sufi, certo, « i grandi anelanti » potrebbero chiamare se stessi *sālikūna*, viaggiatori; e, come per i pellegrini mistici, la loro *áskesis*, il loro *esercizio* si svolge per gradi, per stazioni, per *moradas*. Una durissima disciplina esige il viaggio: angoscia per il proprio stato, per la propria 'casa' di origine, rinuncia, spezzarsi-aprirsi all'ignoto, concentrazione paziente su ogni passo. Il fine del viaggio disvelerà il suo *frutto*: ciò che il viaggiatore celava in sé, il suo proprio.[3] Il viaggio è iniziazione *e creazione*.

1. F. Nietzsche, *Umano troppo umano, II*, in *Opere complete*, vol. IV, tomo III, Milano, 1967, p. 8.

2. *Ibid.*, pp. 92-93.

3. Universale è certo il simbolismo del viaggio come pellegrinaggio; ma l'autore che ne ha forse più ek-staticamente percorso gli enigmi è Ibn 'Arabī, al-Shaykh al-Akbar, « il più grande Maestro ». Della sua immensa opera, si ricordi, almeno, a questo

Ma il viaggio mistico non può darsi senza Angelo – senza scorta, guida, *sceicco*.[1] Certo, « i grandi anelanti » invocano Zarathustra per guida – ma Zarathustra è in cammino assolutamente da solo. Certo, anche il *sālik* inizia il proprio itinerario dalla 'selva oscura', ma, come sappiamo, egli non affronta il volo soltanto per nostalgia o per amore, come « i grandi anelanti », del figlio che presagisce in sé, ma perché *Amore detta*, perché Amore lo chiama. È per questo *lume* che egli può non smarrirsi. Gli uomini superiori sono soltanto *provocati* al viaggio dalla propria stessa disperazione. Da se stessi traggono ogni lume e ogni 'disperata speranza'.

Amaro per loro è sempre « il sapere del viaggio » – e se un Angelo li accompagna è la curiosità che li tormenta, *Ange cruel* (Baudelaire, *Le Voyage*). Non possono liberarsi dal « démoniaque cortège » del Tempo: ricordi, rimpianti, spasimi, paure, angosce, incubi, collere, nevrosi (*Le Spleen de Paris*, V). Il loro viaggio ha sempre anche l'aspetto di una fuga senza fine. L'orrore per l'« abitacolo di fango » (*Les Paradis artificiels*) in cui ci troviamo 'gettati', impedisce di stare piuttosto che chiamare alla rivelazione del proprio nome. « A me pare che starei sempre bene là dove non sono. Questa questione del *déménagement* è una di quelle che senza posa discuto con la mia anima » (*Le Spleen de Paris*, XLVIII). *Déménagement* traduce esattamente sradicamento, *Entortung*. Il pellegrino, invece, non è mai veramente sradicato, poiché *sta* sempre nell'Amore che lo chiama, mai è solo, e conosce il fine del suo andare: l'annichilimento del Sé nell'abisso divino. Anche per gli uomini superiori il viag-

proposito, *Il libro dello svelamento degli effetti del viaggio* [*Kitāb al-isfār*], ora in bella edizione francese a cura di D. Gril, Combas, 1994.

1. Il viaggio deve sempre aver luogo alla presenza dei santi, come suona il titolo di un opuscolo di Ibn 'Arabī (*Tuḥfat al-safrah*, tradotto in castigliano da Mohamed Reda, Murcia, 1990). Nell'Islam si ripete che chi viaggia solo viaggia col demonio.

gio è *ek-stasi*, trasgressione e oltrepassamento, ma *dettato* dalla « grande nausea », 'artificialmente' prodotto, rivolto essenzialmente al « vecchio capitano », alla Morte. « Il faut être toujours ivre ... Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous » (*Le Spleen de Paris*, XXXIII); « Ô Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l'ancre! / Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons! ... Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte! » (*Le Voyage*). Eccitazione *angelica* dona l'*ivresse* e gusto per l'infinito (*Les Paradis artificiels*), ma il suo volo appare veramente gemello di quello di Ulisse – di un Ulisse disincantato sui frutti di « virtute e canoscenza ». È un volo che sogna e che segue « i cieli che scoppiano in lampi », albe che si esaltano « ainsi qu'un peuple de colombes », « marosi che assaltan gli scogli, come isteriche mandrie », « Floride incredibili », « Ghiacciai, soli d'argento » – ma assalito, alla fine, dal melanconico corteggio del Tempo: « Io che tremavo udendo gemere a cento leghe / i Behemot in fregola e i densi Maelström ... Je regrette l'Europe aux anciens parapets » (Rimbaud, *Le Bateau ivre*). I vecchi argini sono spezzati, il dio Termine si è ritirato – ma la grande nausea riguarda anche, ormai, l'*orgoglio* del viaggio, « l'orgueil des drapeaux et des flammes », l'orgoglio per la perenne trasgressione del 'nefas argonautico'. « O che la mia chiglia scoppi! Che vada in fondo al mare! ».

L'eccitazione angelica *ricade*; il viaggio verso Nondove, verso non importa dove « pourvu que ce soit hors de ce monde », purché fuori da questo mondo (*Le Spleen de Paris*, XLVIII), si scopre in se stesso interminabile, un'eterna *durata*, e finisce dunque col generare la stessa *noia* da cui voleva fuggire. Ritornano, in questa esperienza del viaggio, gli accenti dell'*ékstasis*, dell'*itinerarium* – ma nessuna Grazia è rimasta. E l'annichilimento ultimo, da immagine della *hénosis*, del Ricongiungimento, è divenuto inabissamento e naufragio. Ma anche il viaggio de-lirante, il viaggio

sempre-oltre del vigore e dell'orgoglio d'Europa *ricade* qui: « Nella pozzanghera / Nera e fredda dove, verso l'ora del crepuscolo, abbandona / Un bimbo in ginocchio pieno di tristezza / Un battello leggero come una farfalla a maggio » (*Le Bateau ivre*). Ulissei-di disingannati sulla propria *curiositas*, aperti a null'altro che alla stessa attesa, pellegrini danteschi senza Grazia e senza Lume, ek-staticamente rivolti al proprio stesso naufragio – per queste figure, in questa forma di *mistica disperata*, che è forse la forma della grande poesia contemporanea, parlano i viaggi degli uomini superiori.

Viaggiano essi per custodire ancora la folle speranza dell'Adveniens – o quell'altra speranza, altrettanto folle ma opposta, di risvegliarsi un mattino « in un'aria di vetro, / arida » e, rivolgendosi, vedere compiersi *il miracolo*: « Il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro / di me, con un terrore di ubriaco » (Montale, *Forse un mattino andando*, in *Ossi di seppia*)? Ma è possibile, senza una tale esperienza, far-vuoto in noi al punto da lasciar-luogo a quell'attesa? Se il viaggio non è abbandono, radicale abbandono, fino a *niente-vedere*, come potrà alla sua fine apparire l'Inattingibile e l'Inaudito?

II. L'AMICO

Gli uomini superiori abbandonano e rinunciano. Ma attendono? e che cosa? Che cosa sembra promettere la loro melanconia? Quale *contraccolpo* rispetto alla storia dell'ultimo uomo – e del suo profeta, 'il più brutto'? Per questo, certo, li saluta Zarathustra: voi date speranza – che si possa sopravvivere all'ultimo uomo. Che l'ultimo uomo non sia l'Ultimo. Nel vostro stesso silenzio fate cenno a possibili non-nati.

Ma, appunto, il vostro silenzio mai potrà dirne la figura, il carattere – mai potrà dire come essi possano 'esistentificarsi'. Se il vostro silenzio lo potesse, il nonnato apparirebbe ancora come esprimibile-progettabile, e quindi ancora come appartenente alla storia-destino dell'ultimo uomo, storia che l'uomo superiore è tuttavia costretto a ricordare.

Ma in quale senso ancora cercare, questo sì, nel loro viaggio, « i grandi anelanti », gli uomini della « grande nausea », possono indicarlo.[1] In quale direzione andare cercando chi potrà resistere al planetario dominio dell'ultimo uomo – in ciò consiste la loro *debole forza messianica*.[2] Forza opposta a quella del *katéchon*, che teme il compimento dell'epoca, che vuole, e non patisce soltanto, il « malriuscito », il « mezzorotto ». L'uomo superiore vuole, invece, *tramontare*; a questo 'oriente' tien fermo: al proprio tramonto. Non una via vi conduce, non un *metodo*. Il tramonto di tutte le figure e i viaggi e i naufragi che l'uomo superiore *ricorda* e compendia in sé, è il 'luogo' dove può apparire, non giungere, dove può darsi, non esser prodotto, 'ciò' che assolutamente si distingue dalla *historía* fin qui ricordata, e dunque 'ciò' che è assolutamente irrappresentabile nei suoi confini.

Über-mensch: nessun nome è stato più infantilmente frainteso. Non è l'uomo superiore all'ennesima

1. O, almeno, essi indicano di dover sempre cercare; rappresentano il genere estremo, consumato ormai, degli *interrogantes* agostiniani, di coloro che tendono la loro ricerca continuamente *super* ogni determinazione finita, che *si* oltrepassano continuamente nell'interrogare (« Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam ad illum. Transibo vim meam... », *Confessioni*, X, 7, 11).

2. Come l'Angelo Nuovo di Benjamin, anch'essi hanno lo sguardo rivolto all'indietro, mentre il loro anelito li sospinge verso dove non sanno. Nel loro sguardo cerca di custodirsi (salvare=*servare*) ciò che nel « fiume immondo » ha tuttavia fatto cenno alla possibilità dell'*Übermensch*. Malriusciti e mezzorotti sono anche gli Angeli di Paul Klee.

potenza; è il totalmente altro rispetto a ogni determinata affermazione di forza o potenza. E tuttavia non è neppure l'« uomo postumo », anche se ne condivide l'inattualità.[1] L'uomo postumo è ancora viandante, ed il suo viaggio consiste in una sorta di 'ritiro' nell'originario com-possibile. *Über-mensch* è, invece, il termine che vorrebbe indicare 'ciò' che resiste 'oltre' tutte le maschere dell'uomo e la morte dei suoi dèi, dopo averle tutte attraversate – 'ciò' che nella loro storia è rimasto inaudito, ma quella storia ha tuttavia accompagnato.

Inaudita non è certo la volontà di potenza dell'uomo, né la sua capacità di trascendersi sempre, il carattere ek-statico del suo esistere. Al loro tramonto soltanto può apparire l'*Über-mensch*. Coloro « che non sanno vivere se non tramontando », gli *Untergehende* (*Zarathustra's Vorrede*), possono così esserne immagine. Gli *Untergehende* sono la specie più alta degli « höheren Menschen »; essi soli presagiscono l'*Über*. Poiché essi dismettono l'antica figura, non vogliono conservare neppure se stessi (mentre *indistruttibile* si vorrebbe l'ultimo uomo), poiché inventano e soffrono per l'Adveniens soltanto – per questo, perché *agiscono* il proprio tramonto, Zarathustra li ama e li chiama messaggeri dell'Oltreuomo. Il loro anelito è rivolto a 'ciò' che è oltre ogni soggetto e ogni volontà e ogni potenza. Chi « dona sempre e non vuol conservare se stesso », chi prova orrore di fronte alla specie degenerata che dice « tutto per me »,[2] chi resiste 'aperto' alla più pura *dépense*, chi sa spegnere in sé ogni volontà di appropriarsi delle cose che ama, chi si *svuota*, costui soltanto fa cenno all'Oltreuomo.

È al culmine del tramonto che se ne presagisce il

1. Di questo 'tipo' di uomini Nietzsche parla in *La gaia scienza* e poi nel *Crepuscolo degli idoli*; ad esso era dedicato il mio *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milano, 1980.

2. F. Nietzsche, « Della virtù che dona », in *Così parlò Zarathustra*, cit., parte prima, p. 89.

meriggio. Quando tutte le correnti e le energie che hanno contraddistinto e intrecciato tutte le storie narrate sfociassero nel Mare che le accoglie, tramontassero in esso, e lì trovassero una nuova misura di reciproca accoglienza – allora avrebbe luogo quel nuovo inizio che nel termine Oltreuomo si dà a pensare. L'Aperto potrebbe essere il suo *nomen propinquius*: 'luogo' che accoglie e che dona, 'luogo' che non si appropria di ciò che riceve, ma lo alimenta, 'luogo' che non trattiene, che non cattura, ma ri-lascia ogni cosa al suo tramonto. Non altro che questa idea – assolutamente aniconica – è l'Oltreuomo. I suoi 'messaggeri' possono ancora apparire nella rete della volontà di potenza. È la volontà di potenza, infatti, ad esser giunta in essi alla propria *akmé*: volontà di non volere. Perciò, come abbiamo visto, la loro vicenda è destinata a intrecciarsi ancora con quella degli ultimi uomini. E tuttavia dal « fiume immondo » essi sanno alzare lo sguardo al Mare dove tramonterà – e lì vogliono *perire*, annunciando il contraccolpo alla volontà di potenza d'Europa, contraccolpo che solo il « fulmine »[1] dell'Oltreuomo potrà rappresentare.

Eckhartianamente, l'Oltreuomo è l'abbandono di tutte le immagini e di se stesso, il divenire dissimile e straniero a tutto – ma così dissimile da esser dissimile dallo stesso dissimile, e dunque aperto e amico di tutto, donatore e dono per tutti. È la stessa situazione che si incontra al termine del viaggio: i nomi dell'« uomo nobile »,[2] dell'itinerarium mistico, ritornano, *ma abbandonati*. Ritornano, ma testimoniando una loro radicale *impossibilità*, poiché nessuna Grazia li giustifica e sostiene. L'Oltreuomo è l'« uomo nobile », ma creduto attingibile soltanto *per philosophica*

1. F. Nietzsche, *Prologo di Zarathustra*, *ibid.*, p. 10.

2. L'uomo nobile, l'uomo del perfetto distacco, è nuovo, giovane, *amico* – ma « sorride al Padre celeste » (Eckhart), è Uno *con* l'Uno. *Philía*, sì, tra il grande mistico e l'Oltreuomo – ma amicizia stellare.

documenta, e lungo una ék-stasis *solitaria*. È l'antica hýbris del pensare che vuole oltrepassarsi, e cioè pensarsi come causa di salvezza. Ultima maschera degli Ulisseidi, al di là di ogni virtù ed esperienza, di ogni disinganno e speranza.

Eppure non hýbris soltanto. Nell'Aperto che l'Oltreuomo significa, nel suo Mare che è il fine e la fine degli *Untergehenden* (e ciò significa che l'Oltre è raggiungibile solo tramontando, kenoticamente), esistono vie per ripensare il *Cum*, per riflettere su quello *Xynón* paradossale, assurdo, *átopon*, che si esprime nella comunità dei perfettamente distinti. Certo, l'idea dell'*Übermensch* sembra indicare un'assoluta singolarità: il suo sguardo dissacrante sull'idolatria dello homo democraticus non ha affatto come scopo la costruzione né di *póleis*, né di *civitates*, né di *respublicae*, né di comunità nel senso della *Gemeinschaft*. L'idea di Oltreuomo appare 'intrattabile' praticamente-politicamente. Tuttavia in essa 'lavora' un pensiero – quello stesso che è già balenato nella relazione tra *hospes* e *hostis*, nello 'scandalo' della *philía* con il distante, con lo straniero, anzi: proprio col nemico,[1] e nello scoprire tale relazione e tale 'scandalo' come il nostro proprio carattere-demone dell'anima.

Nella sua singolarità l'Oltreuomo non possiede alcunché – nessuna identità, dunque. La sua 'articolazione' è aperta, ospitale, la sua essenza co-essenza (*ego sum=ego cum*),[2] nel senso, direi, della com-possibilità. L'Oltreuomo esprime l'idea di una dimensione libera dal gioco delle determinazioni, dove i possibili si partecipano proprio nel custodire la loro distinzione. Nessuna comunità 'obbligata', fondata su *idola* insuperabili – ma comunità di coloro « *che amano solo separarsi, allontanarsi* », « comunità di quelli che non

1. Cfr. F. Nietzsche, « Dell'amico », in *Così parlò Zarathustra*, cit., parte prima, pp. 64-66.

2. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, 1996, p. 51.

hanno comunità »[1] – e per questo perfettamente *responsabili*: della propria distinzione e della propria ospitalità, immanente in quella distinzione. Una comunità di « amicizie stellari », dove *philía* si dia veramente nei termini della *xenía*, come legame di accoglienza, vincolo di ospitalità nei confronti di chi è veramente straniero, di chi ci rimane 'irraggiungibile' – dove la presenza di fronte a noi di quel *próblema*, di quello *skándalon*, che lo straniero esprime, ci appaia come un *dono*: inesauribile motivo di interrogazione, e cioè appunto *donazione* di senso, *Sinn-gebung*.

Due navi, hostis e hospes, « ognuna delle quali ha la sua meta e la sua via »; possono incontrarsi e celebrare feste tra loro – ma mai arrestarsi, mai diventare-uno, mai ridursi allo stesso. Proprio nel momento in cui si riconoscono, « l'onnipossente violenza del nostro compito ci costrinse di nuovo a separarci, ad andare per mari e per soli diversi ».[2] Questa è la legge che incombe sopra di loro: dover essere amici nell'essere stranieri. E dover essere perciò anche sempre 'aperti' alla possibile catastrofe della propria *xenía*, poiché nulla assicura lo *xénos* al *phílos*, nulla garantisce tale relazione. Essa è invece di tutte la più arri-

1. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Milano, 1995, pp. 50-52. Di democrazia come « luogo comune dello sradicamento » o « paradossale comunità dei senza-comunità » parla anche G. Marramao (*Dopo il Leviatano*, Torino, 1995, p. 49). Immagini, metafore che certamente indicano *il problema* – a patto che (come d'altronde mette in chiaro Marramao stesso) se ne espliciti rigorosamente il senso *anti-relativistico*. Un gioco *non* relativistico di differenze è l'Arcipelago: un'*inesorabile* ricerca del Terzo non-dato, dell'Altro, del Comune assente, della *Harmonìe kreísson*. E a patto anche di non dimenticare la pena (il pónos, il labor) che segna lo sradicarsi, poiché esso è processo costitutivamente *agonico*, l'opposto di una 'marcia trionfale'. Esso non è, se non in quanto *contraddetto* dalla volontà di identità e appartenenza – così come la polis non poteva essere, se non in quanto *contraddetta* dall'oîkos che porta in sé e da cui è portata.

2. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere complete*, vol. V, tomo II, Milano, 1991, « Amicizia stellare », par. 279.

schiata.[1] Questo solo sappiamo: che « il giusto nome di amicizia » (Derrida) non può essere che quello di *xenía*. Non è amicizia l'esser amico del simile, di ciò che si conosce, di ciò che in qualche modo ci appartiene. È amicizia credere che « esiste veramente una straordinaria, invisibile curva e orbita stellare, nella quale le nostre così diverse vie e mete potrebbero essere ricomprese, quasi fossero esigui tratti di strada ».[2] A questo pensiero si innalza l'*impossibile* amicizia.[3] Oltreuomo è 'ciò' che ne *sarà* capace; i tramontanti coloro che già lo 'agitano' in sé.

Forse, nel linguaggio d'Europa, quest'idea si è riflessa con la massima intensità nel simbolo dello *theòs xénos*. Non si tratta semplicemente della protezione che la divinità concede allo straniero, della *philoxenía* del dio, che trovava nello *Zeùs Xénios* la sua più alta espressione (ma così anche in *Deuteronomio*, 10, *18*, Dio « ama lo straniero »). Neppure soltanto nel vestire gli ignudi, nel dividere il pane con l'affamato (*Isaia*, 58, 7; *Ezechiele*, 18, 7), nell'aprire la porta al viandante (*Giobbe*, 31, *32*). Qui l'inaudito consiste nel fatto che Dio rivela se stesso come straniero: « Ero *xénos*, e mi avete accolto » (*Matteo*, 25, *35*): ero *hostis* e m'avete ospitato. Così Lui si presenta, come straniero, come il *dissimile* – e chiama per essere riconosciuto *in* tale aspetto, non malgrado esso. Egli si *ri-vela*

1. L'ospite non è l'invitato che attendi e alla cui visita ti prepari. L'ospite sorprende, viene da lontano, *misura distanze*. « Molto prima di sera / sosta da te, chi ha scambiato il saluto col buio. / Molto prima del giorno / si desta e ravviva un sonno, prima di andarsene, / un sonno percorso da passi: / tu lo odi misurare le distanze / e lanci laggiù la tua anima » (P. Celan, *Der Gast*, in *Von Schwelle zu Schwelle*).

2. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., « Amicizia stellare », par. 279.

3. « Ma ditemi, voi uomini, chi di voi è capace di amicizia? », F. Nietzsche, « Dell'amico », in *Così parlò Zarathustra*, cit., parte prima, p. 66.

pertanto, nel senso letterale del termine: si mostra proprio nell'aspetto dell'Altro.

Solo *tramontando* da ogni fissa identità, da ogni individualità egoistica, è pensabile una tale *amicizia stellare*. Il Vangelo ripete quest'idea come il proprio inaudito – e che al tramonto occorre in ogni modo affrettarsi, non 'ritardarlo'.

Il Vangelo è martellato da questa domanda: chi sei Tu? È straniero al mondo, è *lo* Straniero.[1] Ma proprio in quanto straniero, massimamente ospitante. Partecipando nella sua essenza alla *xenía*, Egli non può che ospitarsi sempre. Colui che ritrova in se stesso, nel proprio del Sé, lo *xénos*, necessariamente ne sarà hospes. Potrà spezzare questo *simbolo*, soltanto distruggendosi. Esiste, in quanto esso sussiste. Ma tale simbolo non potrebbe sussistere se non in pericolo, poiché *navi* sono gli amici, costantemente spinte lontano l'una dall'altra. E proprio allora massimamente si ameranno: nel loro distaccarsi, nel vedere e riconoscere l'una la 'singolare' via dell'altra. Chi sei Tu? come intenderlo? Egli è lo Straniero, di più: l'Abbandonato, la creatura in esilio, che tuttavia ospita, che trae dal suo essere in esilio l'energia del più perfetto ospitare. Come imitarlo? Soltanto questo possiamo dire: che la sua figura è *il* contraccolpo a tutte quelle dell'ultimo uomo, l'*impossibile* per loro e a partire da loro.

Ma la *philoxenía* non è dialogo *e distanza* tra Io e Tu semplicemente. L'essere singolare-plurale dello *xénos* non può essere compreso nei termini di quella antropologia per la quale « l'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità », per la quale « l'uomo con l'uomo, l'unità di Io e Tu è Dio ».[2] Il *Cum* di

1. Louis Massignon ha una pagina straordinaria sulla Visitazione dello Straniero, in *Parola data*, ediz. it. a cura di Claudia M. Tresso, Milano, 1995, pp. 295-297.

2. Si tratta, com'è noto, delle tesi centrali di *La filosofia dell'avvenire* di Feuerbach. Ancora molte 'filosofie dialogiche' rivelano questa fondamentale matrice feuerbachiana.

ogni forma di coabitazione e di dialogo rimane tuttavia come il luogo della differenza e del contrasto dei valori; il suo *logos* non potrà mai valere come « l'esposizione di Dio » (Feuerbach). Se la dimensione dialogica Io-Tu viene assolutizzata, necessariamente o il viaggio s'arresterà alla contemplazione dell'insuperabile abisso tra anelito alla Forma e tenebre dell'essente,[1] o contraddizioni e conflitti che abitano quell'anelito e quelle tenebre verranno coartati in idolatriche unità. Ciò è implicito anche nella pagina nietzscheana appena citata: soltanto se 'gli amici' rimangono fedeli all'*idea* che le loro strade sono comprese in un'orbita più alta, inaudita, la loro necessaria differenza sarà anche, immediatamente, necessaria relazione. Il dialogo tra i *due* sussiste finché è dialogo di entrambi, distinto in entrambi, con un Terzo, che mai apparirà come tale nelle loro distinte orbite. Non solo, dunque, 'gli amici' sono l'un l'altro *xénoi*, stranieri, ma si determinano ognuno per la propria essenziale relazione con *lo* Straniero. Nella loro relazione, che è sempre anche *pólemos*, se non deve tradirsi in indifferenza o tolleranza, può esprimersi una luce comune, solo nella misura in cui ciascuno, per la via che gli è propria, *si decida* verso

1. Emil Lask è forse chi ha più rigorosamente pensato la differenza tra essente come « dimora originaria del disvalore » e forma logica, che tuttavia non può non avere quell'essente come suo contenuto, tra l'*ateoreticità* fondamentale della vita e « la luce » della forma logica, che potrà illuminarla, ma mai risiedervi, mai trasformarla – e lo ha fatto negli anni della 'crisi', della *Persuasione e la rettorica*, di *L'Anima e le Forme*, del *Tractatus*, gli anni di quella « metafisica della gioventù » (Benjamin) *invalid des Lebens*, che non sa vivere, come non sa vivere l'uomo superiore nietzscheano. Di Emil Lask si veda in particolare *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) e *Die Lehre vom Urteil* (1912), in *Gesammelte Schriften*, vol. II, Tübingen, 1923. In Italia hanno dedicato attenzione a questo grande assente nel dibattito filosofico attuale A. Carrino (*L'irrazionale nel concetto. Comunità e diritto in Emil Lask*, Napoli, 1983) e M. Sgalambro nel suo *La morte del sole*, Milano, 1982.

quell'Orbita inattingibile, verso la sua inaccessibile Luce. Allora, soltanto allora, la convinta responsabilità per la propria orbita coinciderà con la necessità dell'altra. Colui che è pienamente responsabile del proprio demone e insieme riconosce il carattere congetturale di ogni sua fede e di ogni suo 'dogma', e riconosce perciò se stesso 'reo' nei confronti di ogni altra fede e di ogni altro 'dogma', colui che non giudica ma accoglie, colui che lascia tramontare la propria *philautía* e dà-luogo all'ascolto, e in questo stesso ascolto rimane obbediente alla ricerca di sé, di quel sé che è lo *xénos* in lui, *hostis* che invoca d'essere ospitato e, in uno, *hospes* che nessuna dimora, nessun *oîkos* mai potrà assicurare, potrà mettere al riparo dal pericolo dell'esilio e dell'abbandono – costui sarà l'unica possibile icona dello *theòs xénos*.

È questo il dio che è stato ucciso? Hanno ucciso questo dio gli ultimi uomini per mano del loro disperato profeta, 'il più brutto'? O Egli è rimasto *nella tenebra* per essi? E se l'eterogenesi dei fini che ne governa l'azione fosse giunta a questa suprema 'astuzia': far 'giustamente' uccidere per loro mano il dio che si esprime nei contenuti della logica o quello che si realizza e incarna nel contrasto dei valori? Anche l'ultimo uomo potrebbe, allora, apparire come agente di quel tramonto che, solo, può far cenno al Mare, all'Aperto dell'Oltreuomo... Mai, comunque, la sua fede nel Verum-Factum potrebbe 'comprehendere' la verità dell'Adveniens. *Semper Adveniens* è lo straniero, lo hostis, la cui presenza chiama alla responsabilità dell'ospitare; anche allorché sia già giunto, egli, in quanto *xénos*, permane adveniente e comprensibile soltanto nelle figure dell'attesa.

E tuttavia, forse, anche se non ha potuto ucciderlo, l'ultimo uomo ha reso inudibile l'Adveniens – o forse è giunto a riconoscerne il pericolo e a sapere come combatterlo: non più come « *muta* carica d'odio »[1]

1. E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, 1972, p. 481.

nei confronti dello straniero, come volontà di degradarlo o annullarlo in sé, ma *legge* dell'universale equivalenza e scambiabilità. Nello pseudo-dialogo perfettamente 'orizzontale' tra individui equivalenti vengono fagocitati, come 'beni' tra gli altri, anche i nomi dell'Inattingibile e dello Straniero. Ma che questi nomi possano custodirsi, secondo la loro *intatta nobilità*, in qualche *altrove*, in qualche *resto* – di ciò mai potrà esser decretata la negazione. Forse questa è l'epoca: 'stellare' conflitto tra il gregge senza pastore degli ultimi uomini e i tramontanti, messaggeri dell'Oltreuomo. Questi ultimi vogliono andare al tramonto della storia-destino che ha portato all'ultimo uomo (e in questo volere sta il loro limite insuperabile) e arrischiarsi a quel Mare che può rivelarsi Arcipelago; i primi lottano per sopravvivere e durare, perché mai cessi il sonno della loro *philedonía*, il sogno della loro 'felicità' o speranza di 'felicità' in quanto individuo, impartecipabile 'benessere', in quanto *philautía*.[1] Eppure è insieme che rappresentano l'epoca. E possono giungere insieme ad abitare la stessa anima. Quando ciò avviene, la persona si

1. Ma in quanto anche, e anzitutto, dimostrazione che il 'compimento' della storia, la *Befriedigung*, la 'soddisfazione' hegeliana come termine della lotta per il reciproco *Riconoscimento*, sono l'*impossibile* sulla base dell'affermazione di individualità assolute – che presuppongono, cioè, il fermo possesso del proprio Sé e questo vogliono sia riconosciuto. L'ultimo uomo 'compie' la storia in quanto disvela tale impossibilità. La figura dell'Oltreuomo non si oppone, allora, volgarmente, alla dialettica della *Fenomenologia* in nome di *Nondum* patetico-sentimentali; si potrebbe, anzi, affermare che ne accetti le conclusioni, il termine, la 'perfezione'. *Compiuta* la dialettica del riconoscimento in quanto effettualità del venir-riconosciuto (non importa se in termini 'non previsti' da Hegel – e non importa qui neppure se la 'soddisfazione' del processo coincida con la 'gioia' dei suoi soggetti), si apre (o soltanto qui può aprirsi) l'*impossibile* di un *altro* riconoscimento, che avviene attraverso il far-esodo da sé dell'individualità, che proprio nel suo abdicare-tramontare si ritrova – che proprio abdicando agisce, opera, crea, e cioè: apre e dà-luogo.

spezza. E l'attimo del suo spezzarsi costituisce, a guardar bene, il segno, la Figura del nostro tempo, che in molteplici modi il nostro pensiero ha rappresentato.

Ma nessun pensiero, nessun'arte diranno l'Oltreuomo.[1]

1. Eppure, forse, sì, un'icona dell'Oltreuomo esiste: la figura del Risorto dipinta da Piero a Sansepolcro. Resurrezione? Nessuna mai fu più lontana dai colori della gloria, della *dóxa*, del trionfo. Ritorno, piuttosto, *parusia* ultima, estrema. Egli compie la sua visita *alla fine*, consumato il grande 'esperimento' che la sua morte per croce aveva inaugurato. Il suo sguardo proviene dalla più paziente attesa – ed ora trafigge con implacabile mitezza. Non giudica; veniva a salvare. Ma che rimane ora da salvare? Oltre ogni risentimento, oltre ogni accusa, oltre la stessa disperazione, con silenzioso, sobrio disincanto, egli riflette il senso di quel nudo, aspro paesaggio e dei *dormienti* che lo abitano. Un velo di nostalgia per la folle speranza cui, nonostante tutto, s'era aggrappato durante il Secolo dell'attesa, balena ancora nei suoi tratti – ma non è ormai che la sua memoria, contemplata con *pietas*, certo, ma così assolutamente scevra da ogni patetismo o sentimentalismo da apparire, quasi, ironia. La forza di un sovrumano *distacco* ha plasmato questo volto e questa figura – distacco da *tutto*: anche dalla sua speranza contro ogni speranza, anche dal suo 'grande grido'. Non rimane che la sua pura presenza. Egli si dà. Forte, perché porta in sé la contraddizione, perché in sé la 'salva', non perché la consola o 'redime' da essa. È perfettamente solo con i dormienti, con coloro che non credono e non vedono e non ascoltano. E tuttavia appare, fa dono di sé, dono perfettamente gratuito e inutile. Fa ritorno per 'mostrarsi' ai ciechi. Fa ritorno, perciò, senza nulla attendersi, oltre ogni 'logica' del contraccambio – perfettamente fedele alla propria parola. Ma la sua parola è *oltre l'uomo*.