

*Direttori editoriali:*

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

*Direttore responsabile:*

Giovanni Campus

*Redattore Capo Centrale:*

Enrico Cerasi

*Coordinatori di redazione:*

Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi

*Redattori:*

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu, Marco Bruni, Corrado Claverini, Diego Fusaro, Alfredo Gatto, Giuseppe Girgenti, Erminio Maglione, Antonio Moretti, Maria Russo, Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

*Membri corrispondenti:*

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden)

*Redazioni:*

Sassari: Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 - 07100 Sassari.

e-mail: redazione-sassari@giornalecritico.it

Milano: Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele - Milano, DIBIT 1 - Via Olgettina, 58 - 20132 Milano.

e-mail: redazione-milano@giornalecritico.it

*Comitato Scientifico:*

Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma

(Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita e Salute San Raffaele Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Homero Silveira Santiago (USP - Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München).



NUMERO 1/2017

# **GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE**

**RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA**

**Critical Journal of History of Ideas**

**FIGURE DELLA MATURITÀ  
FIGURES OF MATURITY**

 **MIMESIS**

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso la banca dati internazionale per gli studi filosofici *The Philosopher's Index*.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme etiche ed editoriali indicate sul sito [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it)

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it) a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:  
[ordini@mimesisedizioni.it](mailto:ordini@mimesisedizioni.it)

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:  
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19  
20099 - Sesto San Giovanni (MI)  
Unicredit Banca - Milano  
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368  
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Isbn: 9788857542317  
Issn: 2240-7995

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

## Indice

### **«Giornale critico di storia delle idee», Figure della maturità a cura di Enrico Cerasi**

7 *Nota editoriale*, di Enrico Cerasi

### **Per una filosofia della maturità:**

- 13 Romano Màdera, *Ambivalenze della maturità*  
21 Andrea Tagliapietra, *La maturità come stile*  
35 Diego Fusaro, *Maturità negata. Precarizzazione  
e de-etnicizzazione del mondo della vita*

### **Percorsi di storia delle idee:**

- 47 Laura Candiotti, *Maturità intellettuale come ἀκμῆ*  
59 Valentina Sperotto, *Il momento felice: la maturità come armonia  
tra passioni e ragione nel pensiero di Diderot*  
77 Bianca Bellini, *Per un ritratto della maturità: sfumature, confini  
e orizzonti di un agire multivettoriale*  
95 Valeria Ferraretto, *Im-maturità: dalla liquidazione alla maturità  
dell'individuo nel pensiero di Th. W. Adorno*  
111 Enrico Cerasi, *Ermeneutica del sé ed ermeneutica biblica.  
Note intorno alla genealogia del soggetto moderno secondo  
Michel Foucault;*  
129 Luigi Sala, *Critica della maturità. Giorgio Agamben,  
Aristotele e la nozione di compimento;*  
145 Luca Girardi *La filosofia di Epicuro in Immaturi  
di Paolo Genovese*

### **Storia delle idee e interculturalità**

- 163 Chiara Dolce, *Il rito di passaggio come strumento di maturità.  
Contributi dell'antropologia culturale antica e contemporanea*  
183 Amina Crisma, *Maturità e spontaneità nella Cina antica:  
una conquista della semplicità difficile a farsi*

### **Controversie**

- 193 Sebastiano Ghisu, *La materialità dell'ideale*  
209 Domenico Cortese, *Filosofie del "più Europa":  
sovranismi di coscienza e sovranismi scientifici*

### **Note critiche**

- 221 Antonio Moretti, *Michel Foucault. Illuminismo e critica*  
231 Valentina Sperotto, *Giorgio Agamben. Infanzia e storia.  
Distruzione dell'esperienza e origine della storia*  
239 Caterina Piccione, *Francesco M. Cataluccio. Immaturità.  
La malattia del nostro tempo*

## Nota editoriale

di Enrico Cerasi (Università Vita e Salute –  
san Raffaele, Milano)

«Quando diciamo: uomo fatto, non diciamo lo stesso che maturo. Il secondo indica e maggior età e maggior senno. Giovanetta arrivata al momento di maggior crescimento delle membra sue, è donna fatta; ma le donne non ambiscono mai il titolo di mature. È egli modestia o vanità?», si chiedeva Nicolò Tommaseo nel suo *Nuovo dizionario dei sinonimi della lingua italiana*, cercando di distinguere tra le voci “maturo” e “fatto”. Ma siamo ancora nell'Ottocento, benché Tommaseo propendesse – cautamente, a dire il vero – per la prima eventualità. L'esame di maturità introdotto nel 1923 da Giovanni Gentile ha semplificato le sfumature linguistiche, ancor così labirintiche per il nostro italianista. Agli occhi del filosofo fascista, maturi debbono essere tutti i liceali, ai quali sarà concesso il privilegio di accedere alle facoltà universitarie, preparandosi a diventare classe dirigente; semplicemente abilitati gli studenti degli istituti tecnici, ai quali sarà chiesta solo un'abilità professionale. Il vento caldissimo che cominciò a soffiare nelle scuole e nelle università occidentali con il '68 suggerì al democristiano Fiorentino Sullo, ministro dell'Istruzione del primo governo Rumor, di modificare sensibilmente la riforma-Gentile, ormai inattuata. Restava tuttavia la richiesta, rivolta alla commissione, di verificare la maturità dei “maturandi”. Qualche anno più avanti il post-comunista Luigi Berlinguer, con la riforma del 1997, ruppe ogni indugio: d'ora in avanti, con burocratica freddezza, si parlerà solo di “esame di Stato”, abolendo per legge ogni riferimento alla maturità dei candidati.

Questi brevi cenni storici suggeriscono che l'idea di maturità sia più complessa dell'esame che ancor oggi ne sancisce il possesso. È probabile che non sia questa l'opinione degli interessati; e tuttavia la questione si pone ugualmente, almeno in sede di storia delle idee. Qual è, dunque, la storia dell'idea di maturità? Quali sono le sue metamorfosi, i suoi percorsi carsici? Lungi da noi l'arroganza del sistematico, convinto d'aver tutto compreso, tranne forse la sua boria. Ci accontenteremmo d'aver, come si usa dire, posto il problema. Del resto, nemmeno questo è vero; la stessa problematizzazione ci precede. Come ci ricorda Antonio Moretti nella sua Nota su *Michel Foucault, illuminismo e critica*, l'uscita dallo stato di minorità intellettuale fu la grande richiesta che Kant riconobbe nell'*Aufklärung*, che molto diede a pensare a Foucault. Che l'Illuminismo abbia posto con forza l'esigenza della maturità, lo conferma *Valentina Sperotto*, la

quale, in un'analisi puntuale e dettagliata, mostra come l'esigenza della maturità quale indipendenza del singolo nel contesto della crescita della società intera sia presente anche nell'opera di Diderot, dalla sua produzione artistica ai suoi contributi per la grande *Enciclopedia*. In altre parole, Sperotto (alla quale dobbiamo, tra l'altro, un'assai utile nota critica su *Infanzia e storia* di Giorgio Agamben) ci ricorda che almeno di questo siamo debitori all'Illuminismo – del vanto di essere maturi, o della vergogna di non esserlo affatto.

Ma non si dovrebbe sopravvalutare l'età dei Lumi, al punto da dimenticare che l'esigenza della maturità ha radici più antiche. Ce lo ricorda *Laura Candiotta*, la quale in un'attenta analisi del concetto greco di ἀκμῆ, soprattutto nella sua declinazione platonico-aristotelica, mostra come questa, associata alla παιδεία, vada intesa virtù intellettuale indispensabile alla formazione razionale del carattere. Candiotta si chiede in che modo il concetto greco di ἀκμῆ possa essere oggi riproposto in un discorso morale non insensibile agli sviluppi della *virtue epistemology*. Il saggio di *Bianca Bellini*, del tutto indipendentemente, può essere letto come una risposta alle pagine di Candiotta. Grazie a un'originale analisi fenomenologica di alcuni capolavori della letteratura moderna e contemporanea, Bellini mostra come il concetto di maturità sia indissociabile da quello di *Bildung*. Ne ottiene un arricchimento notevole della semantica della maturità, tuttavia riconducibile alla capacità umana di un'azione aspirante al nuovo.

Eppure è necessario avere presenti alcuni elementi che caratterizzano la condizione moderna (Nietzsche avrebbe parlato dell'epoca della morte di Dio). Con un suggestivo stile autobiografico, *Romano Madera* situa la questione della maturità (o meglio: della sua evidente latitanza, almeno nell'agire e nel mondo simbolico di gran parte dei nostri contemporanei, se non nelle penose finzioni della burocrazia scolastica) nell'ambito della generale crisi di senso dell'epoca del capitalismo realizzato. Il licitazionismo, vale a dire la totale sregolatezza istintuale del desiderio, alla cui pervasiva presenza nelle società occidentali contemporanee va ricondotta la nostra più o meno acuta immaturità (ovvero, sembra di capire, mancanza di saggezza), può essere superato solo con una nuova "carta del senso", ovvero con la capacità di riorientamento simbolico che non rigetti il bambino partorito dal capitalismo moderno (marxianamente inteso quale *conditio sine qua non* di una società finalmente libera dalla necessità e dall'oppressione) ma solo l'acqua sporca nella quale è immerso fin quasi a soffocarne. Da quest'analisi, sia pure implicitamente, muove l'ampio saggio di *Andrea Tagliapietra*, il quale propone la suggestiva possibilità d'intendere la maturità come stile, biografico, artistico e pedagogico, ma comunque declinato come capacità di prendersi cura dell'altro quale condizione della stessa cura di sé. Non si dà l'una senza l'altra; ma l'una e l'altra sono possibili solo qualora si assuma fino in fondo l'essenziale finitezza del nostro essere nel mondo. Al termine dell'epoca dominata dall'antropo-teologia giudaico-cristiana, l'essere umano può finalmente scoprirsi finito, e ciò a motivo della sua natura costitutivamente temporale, la qual cosa non sarà mai compresa fino a che non si farà esperienza del dolore, inteso non come un



nemico contro il quale combattere, un intruso dal quale difendersi, ma come la dimensione costitutiva della nostra finitezza.

Il saggio di *Valeria Ferraretto* mostra come il problema della maturità fosse ben presente anche alla teoria dialettica di Theodor W. Adorno, per il quale ogni discussione sul tema è inseparabile dalla consapevolezza del carattere sacrificale della società dominata dal capitalismo amministrato. Oggetto dell'odio razzista, ormai, non è più solo l'ebreo ma l'individuo in quanto tale. Ne segue che maturo, nella condizione attualmente dominante, è solo chi s'integra nel sistema; chi sacrifica – come già Odisseo davanti al Ciclope – la propria individualità. Ma anche l'immaturo, assolutizzando la propria condizione e quindi rifiutando d'integrarsi, non può che confermare lo stato di cose presente. Ciò significa che la maturità non è concepibile se non nel nesso dialettico al suo opposto. Ma ciò richiede una nuova, ossia radicalmente inedita e quindi utopica configurazione dell'umano e del suo agire sociale. Il saggio di *Luigi Sala*, a sua volta, sia pure senza riferimenti diretti al francofortese ma in dialogo con Giorgio Agamben, mostra come la maturità sia sempre un concetto funzionale alla stabilizzazione del sistema; per uscire dalla logica tautologica del capitalismo avanzato occorre quindi ridefinire il concetto come capacità di concepire la propria destituzione. Assai poco adornianamente, *Chiara Dolce* ci ricorda come non si dia maturità senza riti di passaggio, non a caso presenti in tutte le culture premoderne, come ci ha insegnato la storia dell'antropologia culturale da Arnold Van Gennep a Marco Aime. Che cosa accade, ci si chiede, quando una società si costituisce senza riti di passaggio, con la conseguente assolutizzazione del presente, se non proprio dell'istante? Ce lo mostra *Luca Girardi* nella sua puntuale disamina di *Immaturi*, diretto nel 2010 da Paolo Genovesi, un film imperniato sulla tragicomica ripetizione dell'esame di maturità, che per ragioni meramente burocratiche un gruppo di ex compagni di scuola e ormai affermati professionisti scopre privo di valore legale. L'incombenza, oltre a risvegliare non risolti conflitti adolescenziali, offre l'occasione per tornare a confrontarsi con la filosofia di Epicuro e più in generale con l'ellenistica cultura del sé, affermando implicitamente il nesso tra maturità e riscoperta della cultura umanistica.

Che la cultura del sé fiorita in epoca ellenistica fosse indispensabile alla maturazione del carattere, era indubbiamente la convinzione, tra gli altri, dell'ultimo Foucault, il quale a lungo insistette sulla radicale alternativa determinatasi nei primi secoli dell'era volgare, tra la concezione cristiana e quella stoicocinica del sé. Mentre quest'ultima era tesa alla costruzione di un carattere autonomo e parresiasico, ossia capace di parlare con franchezza al tiranno, il cristianesimo, in particolare monastico, avrebbe imposto una diversa cultura del sé, fondata sull'interminabile confessione della propria interiorità e sull'altrettanto assoluta necessità di obbedire al proprio direttore spirituale. Il saggio di *Enrico Cerasi* prova a rispondere a Foucault, mostrando come la dialettica tra ermeneutica del sé ed esegesi biblica, caratteristica della cultura cristiana almeno fino alla Riforma, sottragga il soggetto cristiano dal modello delineato dal filosofo francese.

Comunque la si voglia pensare intorno al nesso tra fede cristiana e la costituzione del soggetto moderno, per *Diego Fusaro* è indubbio che l’immaturità, sfacciatamente celebrata dal media dominanti come “giovanilismo”, non è solo una conseguenza accidentale del capitalismo post-borghese contemporaneo, ma la sua condizione e la sua precisa strategia politica. Per Fusaro il funzionamento del capitalismo al tempo stesso richiede e persegue l’obiettivo di mantenere gli uomini eternamente immaturi, ossia sudditi, chiamati unicamente al lavoro, del resto sempre più precario e indifeso, e al consumo. Ma forse, come si diceva un tempo, una luce viene dall’Oriente. Non più, oramai, l’Oriente della rivoluzione d’ottobre ma quello (geograficamente) più estremo del pensiero cinese, negli ultimi anni sempre più al centro d’interesse e forse di speranze di un possibile rinnovamento della nostra esausta esistenza. Grazie alla sua profonda conoscenza della cultura e della lingua del celeste impero, *Amina Crisma* mostra come termini che per il Tommaseo citato all’inizio di questa nota e forse per la cultura dominante dell’Occidente (posto che ve ne sia una) sono incompatibili, come spontaneità e maturità, nel confucianesimo come nel taoismo sono complementari e interrelati, proponendo così una diversa concezione del rapporto tra individuo e ambiente, naturale e sociale.

Già da questa breve nota introduttiva si capisce quanto diversi e intricati siano i nodi che l’idea di maturità nasconde. Difficile conciliarli. Comune a tutte le prospettive di ricerca qui proposte è tuttavia un senso di urgenza, quasi ci trovassimo di fronte a uno dei nervi scoperti della nostra esistenza, sociale e individuale – la fine, non solo burocratica né mediatica, dell’idea di maturità. È questo il tratto dominante della nostra epoca? Ne è convinto Francesco Cataluccio, che nel suo *Immaturità. La malattia del nostro tempo* (2004) – ampiamente discusso nella nota critica di *Caterina Piccione* – propone una sorta di fenomenologia dell’immaturità, ben rappresentata, tra l’altro, da quell’eterno fanciullo descritto nel romanzo di Barrie, il quale, per aver rifiutato il mondo del padre, si trova nell’incapacità di distinguere il reale dal fantastico e quindi privo di qualsiasi progettualità. Del resto, gli stessi padri dimostrano di non desiderare null’altro se non una nostalgia e deformata fanciullezza. Non dovrebbe stupire (benché la realtà superi spesso l’immaginazione) che a Verona sia stato inaugurato il primo *Adult Baby Nursery*, ossia un asilo nido per adulti, in cui quarantenni apparentemente normali potranno finalmente indossare pigiamini e pannoloni, accuditi da sollecite educatrici, le quali provvederanno a tenerli puliti e ad ammansirli raccontando loro fiabe e storielle varie adatte alla loro età (benché non sia chiaro di quale età si tratti, se biologica, sociale o psichica). Il tutto a cura della *Ab nursery*, società specializzata nella cura di *Adult Babies* («Corriere del Veneto», sabato 4 marzo 2017, p. 4).

Eppure vi sono altri nodi, altre questioni, alcune delle quali vengono affrontate nella rubrica “Controversie”. *Domenico Cortese* si sofferma su un’altra questione, per altro sempre più evocata nell’attuale dibattito economico-politico. Penso all’insistente richiesta d’una reale sovranità, principalmente economica, dei paesi appartenenti all’eurozona. Cortese rinviene nelle posizioni cosiddette

## Nota editoriale

“sovraniste” due opposte tendenze: un approccio “scientifico”, teso a valutare gli strumenti monetari più adeguati per ottimizzare la produttività delle economie nazionali, e un “sovranoismo di coscienza”, persuaso che le decisioni economiche dipendano da una più generale struttura antropologica. L'autore cerca di mostrare l'astrattezza di quest'ultimo approccio al problema, a suo avviso riconducibile al pensiero di Bataille. *Sebastiano Ghisu*, in ideale dialogo con il saggio di Cortese, riporta l'attenzione alla *vexata quaestio*, varie volte riproposta nella storia del marxismo, del rapporto tra coscienza e struttura materiale della realtà. Ghisu si sofferma in particolare sulla filosofia dell'azione di Evald Ilyenkov e sul suo tentativo di ricondurre alla prassi umana la dialettica tra l'idealità della coscienza e l'oggettività della realtà sociale. Pur riconoscendo a Ilyenkov il merito di essersi confrontato con l'hegelo-marxismo, Ghisu c'invita a ridiscutere la centralità assoluta conferita da Marx alla prassi umana.

Le domande, come si vede, si affastellano, mentre latitano le risposte. Ma prima di tornare ad ascoltare *Blowin' in the wind*, vorrei concludere ricordando alcune parole di Andrea Tagliapietra, scritte in occasione di un precedente numero metodologico del Giornale, dedicato alla storia delle idee come disciplina filosofica (GCSI n. 8/2013): «Gli uomini che dicono di volere la verità, in fondo, sono solo alla ricerca di spiegazioni, di cause e di colpe, di un sistema di esoneri e di consolazioni in grado di rendere più sopportabile il peso della vita all'interno di un programma di verità che è, per essi, trasparente e inavvertito come la boccia di vetro in cui nuotano i pesci rossi».



## Ambivalenze della maturità - Ambivalences of Maturity

di Romano Màdera (Università Bicocca, Milano)

Abstract. In an autobiographical style, this essay suggests that the lack of maturity of the most part of the contemporary society depends on a very epochal crisis of the symbols and moral values of the patriarchal age, which had many “rites of passage”. But rather than to regret the premodern age, it would be better to look for a psychological “good maturity”.

Keywords. Inordinate desire, capitalism, old and good maturity, crisis, patriarchal age.

Comincerò con un aneddoto autobiografico. Quarta Ginnasio, liceo classico Cairoli di Varese, anno 1962, il professore di italiano-latino-storia-geografia che non voglio nominare qui, entra in aula e si avvia subito alla lavagna, è una delle prime lezioni. Scrive versi, ci dice che sono esametri, anche se non aggiunge gli schemi dei piedi, annuncia che dovremo imparare a leggere senza gli accenti segnati e, naturalmente, traducendo a prima vista. Un compito improbabile, almeno per noi. Fioccano votacci, all’inizio. Ma il professore, si scopre, è totalmente incapace di tenere una qualsivoglia disciplina, nonostante in quegli anni il liceo somigliasse da vicino a una caserma. Così i disastri nella traduzione all’impronta alla lavagna vengono presto pareggiati da interrogazioni e compiti in classe con ottime votazioni. Si copiava da dio e si suggeriva qualsiasi cosa. Però il succo della storiella non è questo: dopo qualche settimana si scopre l’autore del poema per autodichiarazione del professore, nuovo poeta latino del XX secolo ancora sconosciuto – in realtà il poema è ancora inedito e incompiuto e noi siamo le prime cavie. Dopo varie allusioni e poi aperti attacchi al cristianesimo a favore di una rinascita del paganesimo, il professore che usava dirci, quando non ne poteva più dell’infernale baccano che accompagnava ormai le sue lezioni, «tremenda è l’ira dei miti», cominciò a scrivere i versi più importanti del poema, il centro del suo messaggio. Quello strano, mite signore fuori dal tempo, sposato con diversi figli, era l’annunciatore di una religione la cui caratteristica fondamentale era il “paidocentrismo”: al centro del suo cielo stava un bimbo, circondato dagli altri dei, intenti a svariati giochi amorosi. Insomma, anche se lui non la chiamava così, una bella orgia. Immaginarsi – è una scena che solo *Amarcord* di Fellini può

davvero far capire, nonostante fossimo trenta anni dopo – l’effetto su una classe mista, quando le ragazze, in grembiule nero obbligatorio, dovevano stare attente a coprire le ginocchia e i ragazzi non potevano entrare in aula a primavera con camicie a maniche corte o, peggio ancora, arrotolate. Risolini, risate, sghignazzi ... tutto il repertorio dell’imbarazzo, della difesa e della vendicatività verso il professore eccentrico, e un tantino fuori di testa, veniva sciorinato, con l’aggiunta, puramente opportunistica, di qualche concessione di attenzione per non incorrere nell’ira funesta che avrebbe potuto far finire in presidenza qualcuno degli sbertucciati studentelli.

Perché mi sono dilungato a raccontare questa storiella tragicomica? Perché rappresenta per me uno straordinario coacervo di contrasti che, se un po’ meditati, ci portano in quella sorta di labirinto che è diventata la questione della “maturità”. Nome peraltro anche di quel reale incubo che erano gli “esami di maturità” – fotocopia del modello Gentile del 1923 – prima della riforma del 1969 firmata dal ministro Sullo. Quel mondo viveva ancora della convinzione che ci fosse una cesura, e quindi un’iniziazione, tra la fine dell’adolescenza e l’inizio della vita adulta o matura – almeno per le future classi dirigenti, gli altri dovevano lavorare da subito, maturi o no che fossero, non aveva importanza, dovendo in fondo ubbidire – iniziazione laica naturalmente, che doveva sostituire, o affiancare, i “riti di passaggio” religiosi (una volta predatati alla cresima, tra gli otto e i quattordici anni per i cattolici di rito latino, a secondo dei luoghi e delle usanze). Era un mondo, quello della scuola, che seguiva, come quasi sempre, i sonnolenti ritmi culturali della maggioranza, dell’uomo medio. Nel frattempo insegnava, tra le altre cose e in qualche caso più fortunato, per chi avesse voluto sentire, che quel mondo di “maturi” stava annaspando, era ormai disorientato, abbandonato dalla grande cultura, messo in ginocchio e ridicolizzato dalle avanguardie della letteratura, delle scienze e della filosofia. Quello che il mondo cristiano-borghese, per usare l’espressione di Löwith, pensava fosse l’ideale di maturità da raggiungere, era più vicino a marcire che a mostrare il vigore dell’acme delle forze dello spirito. La religione, innanzitutto, della quale persino la maturità kantiana, come autonomia dell’uso del proprio intelletto, non poteva del tutto fare a meno, stava da un paio di secoli subendo i processi di “secolarizzazione”, “disincantamento”, “disalienazione”, “disanimazione” – come vogliamo chiamare, a secondo di diversi punti di vista teorici, la riduzione della sua forza di istituzione capace di dar forma alla vita sociale. E a scuola si doveva pur dire qualcosa di Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche – o di Galileo e Darwin, di Durkheim e di Freud. E qualcuno faceva leggere, o comunque qualcuno leggeva, anche per conto suo, Leopardi e Pirandello, Baudelaire e Rimbaud, Musil e Mann, Blake e Melville etc. etc ... Così i “valori” delle “brave persone”, ancora più stinti e disprezzabili di quelli predicati dalla Chiesa, che pure erano pretesi nei comportamenti, erano già trappole ipocrite nella grande cultura del tempo e la scuola stessa, seppure a mezza bocca, doveva ammetterlo. In fin dei conti gli anni sessanta del Novecento, prima ancora e in preparazione delle agitazioni del 1968, stavano inconsapevolmente esprimendo un disagio, diventato di massa

e inevitabilmente confuso, che le avanguardie culturali avevano trasformato in pensiero e arte nei precedenti centocinquanta anni. Quale era, appunto, l'idea di uomo maturo, all'inizio degli anni sessanta del Novecento nei paesi del centro del sistema capitalistico mondiale? Legge e ordine, lavoro e buona reputazione, morale pubblica e segreti nascosti, repressione sessuale, dipendenza delle donne e omofobia ... il "buon padre di famiglia" e la donna sposa e madre, questi erano gli ideali di "maturità", ma erano ruoli che ospitavano i fantasmi del passato e sarebbe bastato poco – qualche sciocchezza di costume, un po' di capelli lunghi più del solito e qualche centimetro di gamba scoperta sopra il ginocchio delle ragazze, qualche discorso sull'ineguaglianza sociale e qualche esperimento con un po' di droghe psicotrope – e via... un mondo se ne sarebbe andato a gambe all'aria.

L'unica reazione seria e dura fu economica e politica, rivelando l'ovvio nocciolo delle questioni, quanto al resto, beh, erano "sovrastrutture" e si poteva, con qualche fatica ma con non troppe tragedie, dare una bella rinfrescata alla carta da parati, e cambiare *look*. Ritornando al mio povero professore, vorrei fornirgli una giustificazione *ex-post*: forse in fondo aveva intuito, riflesso della sua formazione di letterato d'altri tempi, il cambiamento del mondo, aveva mischiato *Il Fanciullino* di Pascoli e il Dioniso di Nietzsche, in una immagine che sapeva di presepe al contrario. Si voleva liberare della vecchia religione e della vecchia morale in un colpo solo, riprendendo anche qui un filone decisivo – colorato in tutti i modi possibili, ma sottilmente solidale nel suo sentimento anticristiano – sollevando al culto pagano la predilezione di tanta parte della borghesia laica, e dei suoi stati nazionali, per tutto ciò che ricordava i greci e i latini prima di Cristo. Se la si volesse prendere più sul serio, la sua semi-mania rivelava qualcosa che davvero stava prendendo il centro di una nuova configurazione culturale, quello che appunto lui chiamava paidocentrismo. L'etica del lavoro produttivo di guadagno, con il suo ascetismo intramondano, come lo definiva Weber, tendenzialmente anestetico, contrario alla valorizzazione della "sensibilità", preoccupato della "impersonalità" dell'agire ( nelle sue origini protestanti per la gloria di Dio e poi per la gloria dell'impresa ): questa era l'impalcatura che contrassegnava la "maturità", nella configurazione culturale del capitalismo fino alla sua fase industriale del lavoro professionale, e che faceva da collante tra imprenditori e operai esperti, ma si irraggiava anche tra i funzionari selezionati dalla scuola, dalle università e dai concorsi. Un mondo fondamentalmente legato al risparmio e all'accumulazione, sospettoso del consumo. Elettrificazione, siderurgia, chimica e soprattutto metalmeccanica della produzione di massa, il ciclo dell'auto, hanno cambiato i connotati al "nostro" mondo nel giro di quaranta anni, dopo l'inizio del fordismo negli USA. Dalla repressione dei sensi alla loro esaltazione – l'eccitazione necessaria del consumo ne è la condizione – la personalizzazione atomistica in luogo dell'agire impersonale, la produttività come meccanizzazione e automazione al posto della esperienza professionale; l'esasperazione del desiderio senza limiti (licitazionismo) invece dell'ascetismo: ecco la nuova configurazione culturale che accompagna la nuova fase del capitalismo come "globale",

cioè non solo diffuso su tutto il pianeta ma capace di ridurre politica e stati ad agenzie subordinate e deboli, penetrato nella vita privata, nel tempo libero (per consumare) e nella mentalità, fino a infiltrarsi nelle pieghe più intime del funzionamento psichico<sup>1</sup>.

Da questi movimenti delle “placche tettoniche” delle determinanti socio-culturali nascono fenomeni tanto discussi e analizzati come la fine del patriarcato – inteso come tratto epocale ereditato e trasformato nel corso dei millenni, dalle società di cacciatori-raccoglitori fino alla fase presente del capitalismo globale – cioè del residuo del potere diretto delle persone sulle persone, tipico dei mondi precapitalistici, mano a mano sostituito dal potere sulle persone mediato dalle “cose-segni” della economia politica. Una fine che, inevitabilmente, porta con sé un lungo periodo di confusione dei codici morali, della formazione del carattere, degli stili di comportamento, degli atteggiamenti psicologici, ma che vede anche un mutamento, davvero epocale, dei rapporti di potere tra uomini e donne, e poi, su questa scia, tra i diversi generi sessuali.

Se il Caos diventa la figura mitica centrale dell’epoca – va detto che il caos è anche la dinamica organizzativa profonda, e non a caso questo è un paradosso, del capitalismo – questo avviene perché da decenni è in atto questa sovversione, questo rovesciamento della vecchia etica patriarcale, ritradotta modernamente nell’etica del lavoro. È in corso un’intensificazione del processo: il consumismo si metamorfosa nella spettacolarizzazione; l’atomismo personalistico in egotismo di massa; l’automazione accelera nella produzione-consumo unificata nel telelavoro, spesso gratuito ( la massa dei servizi e dei lavoratori a basso reddito, precari o disoccupati, cresce più del numero dei lavoratori dipendenti stabili), nella prestazione in ogni settore della vita; il licitazionismo esaspera la sua tendenza alla negazione dei limiti.

Quello che Marcuse aveva diagnosticato, la desublimazione repressiva, rimane desublimazione, ma è difficile continuare a dirla repressiva, all’opposto sembra nutrirsi dell’eros cosiddetto “pregenitale”, smerciato in tutte le forme possibili e appiccicato-deviato sul rutilante spettacolo delle merci personalizzate e delle persone mercificate. Quello che Freud, dal vertice di una morale sessuale patriarcale di cui aveva intuito la crisi attraverso le patologie che essa induceva, aveva chiamato la “perversione polimorfa” del bambino, è diventata il manifesto e l’ideale di ogni relazione “al passo con i tempi”. Che poi il desiderio sessuale incorporato, e non solo visualizzato, si spenga sull’altare di questa disinibizione comandata e svuotata di senso, va da sé. Senza Legge-Divieto, niente più desiderio. Ne consegue che anche da questo punto di vista la vecchia maturità si è rovesciata nel suo contrario: non maturate mai, siate giovani per sempre,

<sup>1</sup> Per una schematizzazione più approfondita devo rimandare a tre libri nei quali ho esposto l’idea del mutamento delle configurazioni culturali entro la costellazione della civiltà dell’accumulazione economica (il capitalismo moderno e il suo gemello antagonista, il socialismo “realizzato”): R. Màdera, *Dio il Mondo*, Coliseum, Milano, 1989; Id., *L’alchimia ribelle*, Palomar, Bari, 1997; Id., *L’animale visionario*, Il Saggiatore, Milano, 1999.



anzi, sempre più simili ai bambini! Anche per questo non ci si può dedicare ai bambini, il loro posto è già occupato da stuoli di maturissimi, quasi vecchietti, desiderosi di biberon a gogò.

Dall'altra parte i "giovani" non trovano granché attraente continuare il gioco dei contrari di un modo di vivere che non hanno conosciuto. Hanno il loro e sembrano piuttosto annoiati anche del loro, soprattutto devono cercare di "maturare" guadagnando qualcosa che è sempre lì lì per venir disdetto, sottoposti ormai a ogni ricatto, privi di organizzazione e di storia per difendersi: altro che pensare ai figli. Così alla morta maturità di un tempo si è sostituita la festa, presto scaduta in noiosa ripetizione, dell'immaturità<sup>2</sup>. «La festa appena cominciata è già finita», confessava una tristissima, bellissima canzone dell'epoca<sup>3</sup>, anche se, naturalmente, parlava d'altro.

Trovo che ci sia poca consapevolezza che, forse, l'immalinconirsi così rapido dell'eccitazione trasgressiva sia, anche questo, un segno profondo del dover fare i conti, prima o poi, con il fatto che, per ora, nuovi orizzonti di senso non si siano rivelati. Che le pretese di buttare via la tradizione non abbiano generato innovazioni capaci di orientarci o di farci sopportare la vita senza doverla puntellare con droghe eccitanti e calmanti di vario genere, o con psicofarmaci antidepressivi, ansiolitici e neurolettici, è un dato interessante sul quale lavorare.

Non vorrei però essere considerato uno degli affiliati alle tendenze antitecniche, catastrofiste, a quelli che hanno in dispetto la modernità o la postmodernità etc. etc. Proprio al contrario: in ogni caso la vecchia etica<sup>4</sup> e la vecchia maturità "meritavano di morire", e sono anzi sopravvissute fin troppo a lungo. Ogni grado di libertà conquistato, o anche soltanto entrato nell'ordine dei possibili, è per me un segno del lento, tortuoso, soggetto a regressioni a volte violente, e tuttavia innegabile, "progresso tecnico, scientifico e morale dell'umanità". So che può far sorridere, dopo valanghe di polemiche contro l'ideologia del progresso, le «magnifiche sorti e progressive» etc. etc. Ma ci sono dati, sui quali non mi posso qui fermare, decisivi, di ampliamento del tempo di vita e di miglioramento delle sue condizioni per la maggioranza dell'umanità di oggi, margini di libertà per le classi, le etnie, i generi, le idee, impensabili prima della storia – pur drammatica e sanguinaria – del capitalismo moderno. E credo che, inevitabilmente, il capitalismo non sia l'ultima parola delle possibilità umane: anch'esso "merita di morire". Con notevoli differenze su questioni anche di grande importanza<sup>5</sup>, su questo punto continuo a pensarla come Karl Marx: con tutti i suoi errori ed orrori, il capitalismo crea le condizioni per una universalizzazione di fatto dell'umanità, per la riduzione progressiva dell'importo di lavoro necessario a sopravvivere, per lo

<sup>2</sup> Cfr. il bel libro di F. Cataluccio, *Immaturità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino, 2004.

<sup>3</sup> Sergio Endrigo, *Canzone per te*, Festival di Sanremo 1968.

<sup>4</sup> Su vecchia e nuova etica faccio riferimento innanzitutto a Erich Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2005. In particolare cfr. la mia "Introduzione".

<sup>5</sup> Su questo devo rimandare al mio *Identità e feticismo. Forme di valore e critica del soggetto*, Moizzi, Milano, 1977.

sviluppo di un *general intellect* già in atto come funzionamento della divisione del lavoro tecnica, e potenziale sia nell'estensione dell'impiego della scienza e della tecnica sia nella scolarizzazione delle popolazioni ... So bene che queste, insieme ad altre affermazioni e tesi, sono oggi o dimenticate o sprezzate, divisi come siamo tra i detrattori della "tecnica e della scienza" (e già il fatto di chiamarle così rivela la neutralizzazione ideologica dei rapporti sociali che comandano scienza e tecnica) e gli apologeti della scienza depurata da ogni considerazione storico-sociale ed etica<sup>6</sup>. La mia idea è che questa evoluzione storica ha prodotto due macrofenomeni che hanno a che fare con due dimensioni essenziali della libertà: la conquista, almeno teorica di diritti sempre più universali, cioè dell'individuo in quanto tale, e la capacità storica, di gruppi sociali "senza voce" prima della modernità, di organizzarsi e di protestare per affermare i propri diritti. Questa realtà storica, che anche nella sua parte solo dichiarata ha effetti reali perché muta la coscienza collettiva, è peraltro corroborata da indicatori che mostrano quanto la vita materiale sia, nel suo complesso, migliorata (dall'aspettativa di vita alle condizioni di lavoro, di educazione, di salute e di sicurezza). La libertà, concepita antropologicamente, è una condizione naturale-culturale originaria, poiché l'umano è un animale che può "immaginare altrimenti" e quindi costruisce mondi diversi in nicchie ecologiche diverse, per popolazioni, gruppi sociali diversi, in tempi storici diversi: dunque la libertà è origine della possibilità di scelte e di preferenze, di bene e di male, quindi il suo mantenimento, approfondimento e ampliamento, è il primo requisito fondamentale di ogni scelta etica. Come tale è il bene primario e il primo criterio di misurazione di ogni progresso morale<sup>7</sup>.

Vorrei concludere con due annotazioni, aneddotiche anch'esse, quindi, senza nessuna pretesa argomentativa, ma solo "retorica": due piccoli spunti che vorrebbero invitare a ragionare pacatamente sulla questione della "maturità", per dire che la "maturità" premoderna e passata in eredità alla modernità capitalistica fino a che è stata utile – cioè fino all'affermazione, almeno in Nord America, in Europa, Giappone e Australia, della società industriale di massa – non è in nessun modo, se presa nel suo insieme e non solo per i suoi gruppi privilegiati,

<sup>6</sup> Su questa opposizione cfr. il saggio di N. Bobbio, *Progresso scientifico e progresso morale*, testo presentato in occasione del conferimento del Premio Internazionale Senatore Giovanni Agnelli per la dimensione etica nelle società avanzate, quinta edizione, Torino, Lingotto, 1995. In una nota Bobbio aggiunge un paio di riferimenti che hanno a che fare con la tematica dei diritti da un punto di vista filosofico-giuridico e da un punto di vista teologico: S. Nino, *Etica y Derechos humanos*, Buenos Aires, Paidós Studio, 1984, e W. Kasper, *Le fondement théologique des droits de l'homme*, Cité du Vatican, 1990, p. 49. Aggiunge Bobbio: «In uno scritto recente, L. Lombardi Vallauri chiama con felice espressione l'ethos mondiale dei diritti dell'uomo la "nuova religione civile", nel senso della *religion civile* di Rousseau, e della *civil religion* di certa sociologia americana, e commenta: "Questa religione civile è talvolta la sola religione che ancora esiste per coloro che pensano di non poter più credere a una religione rivelata" (*La portata filosofica della religione civile nei diritti dell'uomo* in *Ontologia e fenomenologia del diritto. Studi in onore di Sergio Cotta*, Torino, Giappichelli, 1995, p. 194)».

<sup>7</sup> Su questo cfr. il già citato *L'animale visionario* e Id., *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, R. Cortina Editore, Milano, 2012.

da rimpiangere, anzi rappresenta una quota, inevitabile, di nostalgia anticapitalistica, sotterraneamente reazionaria. Siccome agli occidentali attanagliati dalla cultura del rimorso – peraltro giustificato – piace sognare di mondi esotici incontaminati dalle nostre brutture, allora citerò, da un serio e bellissimo libro sui Comanche, una pagina che mette insieme l’iniziazione alla maturità con gli scopi della stessa (senza nessun moralismo, anzi, capendo benissimo che per un Comanche dell’epoca compresa tra il XVI secolo e l’ultimo terzo del XIX secolo, cioè da quando erano diventati signori delle Grandi Pianure meridionali, imparando a combattere a cavallo, era buono e giusto rubare cavalli, ammazzare e scotennare, torturare, stuprare, schiavizzare altri esseri umani percepiti come reali o potenziali nemici, “altri” dai veri umani che erano loro. E so bene che la vita di un Comanche libero era sicuramente migliore di quella alla quale furono costretti una volta ridotti a sopravvivere nelle riserve. Ma a partire dal loro grandissimo ultimo capo, Quanah Parker, nato nel 1848 libero e morto nel 1911 nelle riserve, le loro convinzioni e la loro etica cominciarono a mutare radicalmente)<sup>8</sup>.

L’avventura iniziatica dei giovani Comanche era veramente eroica:

Partono per una di queste avventure dai sei ai nove giovani, e il solo equipaggiamento loro richiesto è un cavallo, e le armi da guerra, vale a dire arco e frecce, lancia e scudo, e a volte una pistola. Così attrezzati intraprendono un viaggio di più di milleseicento chilometri, attraverso un territorio assolutamente incontaminato e deserto, dipendendo per la sussistenza interamente dalla selvaggina che incontrano. Si dirigono nelle province settentrionali del Messico”. Fantastico, naturalmente, ma a far cosa? Per “abbandonarsi a cruente scorriere che duravano tutta l’estate, depredando interi distretti [ ... ] e lasciando dietro di sé rovine in fiamme”<sup>9</sup>.

Passiamo adesso alla seconda “storiella” d’iniziazione alla maturità, molto più vicino a noi, siamo in Sardegna, a Nuoro, all’inizio del Novecento: «Ma nessuno di quei pastori che puzzavano di formaggio, nessuno di quei giovinastri che schiamazzavano avvinazzati durante la notte, che attendevano di maturare per diventare ladri, e intanto non vedevano due soldi insieme, nessuno si sarebbe mescolato con quei signori del Corso»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Mi spiace dire una cosa forse “politicamente scorretta”, ma le differenze tra le forme di violenza e terrore, non vanno cercate nell’elenco delle atrocità possibili, né tantomeno va elevato a eccezione questo o quell’orrore: questa terribile arte sembra avere una storia lunga quanto le culture umane, con le dovute eccezioni, come sempre. Ma i Comanche non avevano niente da imparare dai romani o dai “barbari”, dai torturatori europei o arabi del medioevo, dalle sevizie scientifiche del Novecento o dai contemporanei terroristi dell’Isis. Come al solito la differenza importante si vede nel contesto e rispetto alla funzione del singolo gesto.

<sup>9</sup> La prima citazione è di R. B. Marcy, G. B. Mc Clellan, *Adventure on Red River*. University of Oklahoma Press, 1937, p. 159, cit. in S. C. Gwynne, *L’impero della luna d’estate. Ascesa e declino della tribù dei Comanche*, Mondadori, Milano, 2013. La seconda citazione è a p. 265 di quest’ultimo libro.

<sup>10</sup> S. Satta, *Il giorno del giudizio*, Adelphi, Milano, 1979, p. 38.

Come è ovvio Satta sta dicendo che le maturità sono molto diverse, persino nella stessa città e nello stesso momento, basta cambiare strato sociale.

Con ciò che cosa voglio dire? Non certo affogare la questione nel pur serio relativismo ricavato dagli studi delle scienze umane, dall'antropologia alla sociologia e alla psicologia. Proprio per questo ho sostenuto l'idea, abbastanza peregrina, del progresso morale: progresso che sia però conscio della sua tormentata storia, per niente lineare, e non volto a condannare, ma a comprendere l'estrema difficoltà del cammino. Cammino verso dove? L'etnocentrismo critico di De Martino mi serve a situarmi, senza dimenticare che si deve poi cercare di elaborare un criterio di giudizio e di condotta: dunque la "maturità" è sempre circostanziale, ma la "maturità buona" è quella che riesce ad aprire un varco sempre più profondo e più vasto all'affermazione di "ogni individuo" umano per esercitare la sua libertà<sup>11</sup>. Che poi questo primo e fondamentale bene, la libertà, sia soltanto la libertà di vivere la tragedia umana, per l'incremento del bene o per la sua negazione, è ancora un altro passo. Che si può decidere solo nell'uso di questa maturità e nell'indirizzo delle sue capacità verso un bene ulteriore, più grande e più comprensivo della stessa libertà, che pure ne rimane la condizione originaria.

Senza questa capacità di indirizzarsi al bene, ogni discorso sulla maturità finisce, più o meno consapevolmente e sottilmente, ad appoggiarsi sui "beni dati per scontati" dalle circostanze ideologiche e sociali dominanti in quel momento e in quel luogo, fossero anche i luoghi, come il S. Pietro di Satta, di una "parte" nel complesso dominata e oppressa, fossero anche i luoghi che contestano i dominanti: in ogni caso questo tipo di "maturità" evita di interrogarsi sui suoi presupposti, è dunque immatura davanti alla più semplice e profonda domanda socratica, è ancora una volta vita che non mette se stessa in questione.

<sup>11</sup> In modo del tutto antropocentrico, ma critico, penso che ogni volta che gli umani riescano, per immaginazione ed empatia, ad allargare i diritti ad altre specie animali, sia compiuto un altro progresso morale. Cfr. su questo: A. Crary, *On the Demands of Moral Thought*, Harvard University Press, 2016.

## La maturità come stile - Maturity as a style

di Andrea Tagliapietra (Università Vita e Salute –  
san Raffaele, Milano)

This essay traces the story of the idea of maturity as biographical, artistic, and pedagogical style, conceiving it as a capacity to take care of the other that, in turn, is condition for the care of the self. This idea entails a conception of time as that constitutive and natural condition of our own being that can only be apprehended through the experience of pain, the true measure of our limit as human beings.

Keywords: style, proportion, time, pain, experience.

Sommario 1. Difficile maturità, impossibile maturità; 2. Maturità e misura; 3. La maturità e il tempo che siamo; 4. Maturità, tardività e stile; 5. La ferita di Chirone: la maturità e la cura

### 1. *Difficile maturità, impossibile maturità*

Non deve stupire la rarità, se non i vuoti e le palesi mancanze, in cui ci s’imbatte cercando le tracce dell’idea di “maturità” nelle opere del canone filosofico, soprattutto moderno. “Maturità” è una nozione che appartiene al mondo della vita, all’esistenza concreta e all’esperienza delle singolarità. Di certo non rinvia all’universalità del concetto, che ne conserva una pallida eco metafisica nell’idea di adeguamento di ciascuna forma individua alla sua essenza. Per esempio nella famosa dottrina aristotelica dell’atto e della potenza, di cui lo stesso Aristotele, nel libro IX della *Metafisica*, afferma che non vi può essere definizione, ma solo intuizione per via analogica<sup>1</sup>. L’analogia è, nella vasta e articolata tradizione del pensiero occidentale, il luogo dove spesso si cela il rinvio al piano dell’esperienza<sup>2</sup>. L’endiadi di potenza e atto descrive un modo dell’essere che diviene: in particolare là dove il mutamento è ricondotto a una proprietà intrinseca del medesimo ente diveniente. Ecco allora che l’atto è il pieno, completo e perfetto raggiungimento del proprio fine da parte dell’ente in questione, là dove si

<sup>1</sup> Aristotele, *Metafisica* IX, 6, 1048a 36-37.

<sup>2</sup> Per i riferimenti in proposito cfr. A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un’idea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

presuppone una struttura ontologica della realtà modellata sulla manifestazione della *physis*, ossia sul disegno teleologico della natura.

Tra gli esempi che Aristotele offre nelle pagine della *Metafisica* non si annoverano quelli, di scolastica memoria, del seme che diventa albero o dell'uovo che diventa gallina, ma ci sono, fra gli altri, quello del fanciullo e dell'adulto e quello del seme di frumento e del grano maturo<sup>3</sup>. Quanto questa visione antica e cosmologica dei processi di maturazione sia lontana dalla prospettiva eminentemente antropologica del pensiero moderno, ce lo ricorda Karl Löwith, in un bel passo del saggio su *La fatalità del progresso*, là dove osserva che si può anche credere che l'uomo sia una "pianta d'uomo", che attraverso il divenire raggiunge la condizione che più le è propria, passando dalla nascita all'infanzia fino alla pubertà e poi all'età adulta. Eppure, «l'uomo biologicamente adulto non è *eo ipso* un uomo interamente sviluppato, maturo». E subito dopo aggiunge: «La maggior parte degli uomini restano per tutta la vita bambini cresciuti, immaturi, infantili. È chiaro, quindi, che non basta per diventar uomini svilupparsi naturalmente, sono necessari ancora avanzamenti e progressi»<sup>4</sup>. Per Löwith la mancanza di un compimento naturale nello sviluppo individuale dell'uomo come nei mutamenti generali della sua storia rende difficile impiegare l'idea di "maturità" sul modello della natura. La maturità appare sempre *relativa*, dal momento che la natura dell'uomo implica un lavoro dell'uomo su questa sua stessa natura. L'uomo, in quanto animale culturale, trasforma la natura e, così, trasforma anche se stesso, sicché i criteri di valutazione della maturità possono dipendere sia dalle tendenze fondamentali di una cultura, sia dall'autocomprensione dell'uomo e, finanche di ogni individuo, che ne deriva.

Com'è noto, per Löwith l'antropoteologia ebraico-cristiana si è imposta, alla fine dell'evo antico, sulla cosmoteologia greca della natura e sulla sua funzione quale limite e componente strutturale dell'agire umano. La concezione ebraico-cristiana, infatti, denaturalizza l'uomo. Il pensiero biblico rende impossibile per l'essere umano riconoscere la natura che è in lui, come avveniva nell'orizzonte greco della *physis*, e sposta la natura stessa nella mera exteriorità del mondo. Così il fare dell'uomo risulta modellato su un'idea del divino a tal punto *anticosmica* da richiedere – probabilmente, vista la datazione piuttosto tarda dei capitoli iniziali del *Genesi*, proprio in risposta antiellenistica –, il teologema della creazione, ossia della totale dipendenza ontologica del mondo naturale da Dio. Che questo teologema sia già, in qualche modo, implicitamente destinato a produrre un'antropoteologia appare piuttosto evidente, vista l'origine di quest'idea dal mondo della fabbrilità umana, come attesta, del resto, nell'orizzonte greco, il modello metaforico del vasaio/demiurgo platonico. Esso, tuttavia, non contraddice la cosmoteologia greca, dal momento che gli intelligibili, ossia le forme iperuraniche del cosmo, divine ed eterne, precedono e subordinano il gesto antropologico del

<sup>3</sup> Aristotele, *Metafisica* IX, 6, 1050a 5 e 1049b 22.

<sup>4</sup> K. Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts* (1963); tr. it., *La fatalità del progresso*, in id., *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 143-170, p. 147.

demiurgo che le *traspone*, rispecchiandole nell'orizzonte sublunare del divenire. Il demiurgo di Platone compone il mondo, ma non è responsabile del suo progetto. Nel creazionismo biblico, invece, Dio *fa essere* il cosmo ed è responsabile del suo progetto, ma il concetto teologico deriva analogicamente dal modo con cui l'uomo produce e progetta, a partire da materiali preesistenti, qualcosa che però prima non c'era.

Si può discutere sulla mancanza di categorie ontologiche in senso stretto nel pensiero biblico – per esempio il concetto parmenideo di essere e nulla –, ma è innegabile che vi sia sin dall'inizio l'idea di *nuovo* che è riconducibile in ultima istanza al paradigma progettuale del fare umano. Nel pensiero biblico è Dio, quindi, ad essere il limite dell'uomo, del suo perfezionamento come della sua maturità, ovvero dell'idea di *maturità come perfezionamento*, e non la natura che, anzi, proprio in quelle prime pagine del testo biblico, viene subordinata all'uomo: al suo dominio e al suo faticoso lavoro. Ciononostante, il Dio biblico è sin da principio fortemente connotato antropologicamente nel suo agire, nel suo fare e nel suo creare. Anche gli dèi greci fanno e agiscono come uomini, ma non pongono nell'atto creativo un valore ontologico distintivo, perché da ultimo il cosmo e la *physis* sono da sempre improgettati, mentre il Dio biblico identifica se stesso in quanto *creatore*, cioè in quanto *autore di un progetto*, anche di quel progetto *a sua immagine e somiglianza* che è l'uomo. L'idea che l'uomo sia un progetto di Dio implica anamorficamente l'idea che Dio sia un progetto dell'uomo. Allora, quando, con la modernità e con il processo di secolarizzazione, la triade metafisica di Dio, uomo e mondo diverrà una diade, l'uomo si troverà alle prese con un dispositivo perverso che trasforma il *perfezionamento*, cioè la maturazione in relazione ad un modello di perfezione (Dio, la natura), in *perfettibilità*, ossia nella stabilizzazione dell'imperfezione, vale a dire nell'assunzione dell'imperfezione stessa come modello. Si tratta dell'esaltazione della progettualità senza progetto. È ciò che già possiamo leggere nella celeberrima *Oratio quaedam elegantissima* di Giovanni Pico della Mirandola:

La natura agli altri esseri, una volta definita, è costretta entro le leggi da noi dettate. Nel tuo caso sarai tu, non costretto da alcuna limitazione [*nullis angustiis cohercitus*], secondo il tuo arbitrio, nella cui mano ti ho posto, a decidere su di essa [*siché*] potrai degenerare negli esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini<sup>5</sup>.

Il modello di crescita naturale della pianta viene anzi preso come controesempio per indicare la non realizzazione della "dignità umana": «se vedrai qualcuno dedito al ventre strisciare per terra, non è uomo quello che vedi, ma pianta (*frutex*)»<sup>6</sup>. La *difficile maturità* dei moderni e la programmatica *immaturità*, ov-

<sup>5</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1486), § 5, 19-23 (per il testo cfr. *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*, Silvio Berlusconi Editore, Milano 1995).

<sup>6</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, § 8, 40.

vero l'*impossibile maturità* dei contemporanei e dei cosiddetti "postmoderni"<sup>7</sup>, sono la conseguenza di questo duplice passaggio. Lo slittamento dalla natura in noi e fuori di noi alla natura come pura esteriorità mondana e quello dal perfezionamento in relazione ad un modello di perfezione al perfezionamento stesso come modello, cioè alla progettualità senza progetto.

## 2. *Maturità e misura*

È innegabile che nel linguaggio comune la parola "maturità" tragga un robusto supporto metaforico dall'immagine del frutto "maturo", ossia dall'analogia con il processo di maturazione naturale. Il frutto maturo è quello giunto al perfetto stadio di sviluppo. Eppure l'agricoltura tradizionale, ovvero quella che non si avvale di procedure meccanizzate e standardizzate, né tantomeno di colture in ambienti controllati, protetti e programmabili, come le serre, pratica la raccolta scalare dei frutti perché, anche sulla medesima pianta, i gradi di maturazione possono essere molto diversi e bisogna saper attendere, di volta in volta, il momento opportuno per coglierli.

Vengono in mente i versi di una famosa poesia di Paul Valéry che il poeta francese dedicava alle flessuosa palma che si staglia nel meriggio del paesaggio mediterraneo, splendore greco-romano ma insieme annuncio dell'oriente e delle ventose e roventi sabbie del deserto: «*Patience, patience, / Patience dans l'azur! / Chaque atome de silence / Est la chance d'un fruit mûr!*»<sup>8</sup>. Con antica e anzi immemorabile pazienza la palma attende la maturazione e la caduta dei suoi frutti. Essa, che flessuosa si slancia nell'azzurro del cielo, ecco che si piega verso terra grazie al peso e all'abbondanza dei mielosi datteri che gravida reca con sé. «Con la sua linfa solenne», scrive il poeta, «un'eterna speranza / porta a maturità [*une espérance éternelle / monte à la maturité*]»<sup>9</sup>.

Non è un caso che la palma sia l'emblema dei vincitori e accompagni i potenti e i conquistatori della Terra nelle solenni parate di trionfo. Dobbiamo ricordare anche le fronde di palma che accolgono il festoso ingresso di Gesù a Gerusalemme, a cavallo di un'asina, come già annunciavano le parole del profeta Zaccaria<sup>10</sup>. La palma, però, suggerisce Valéry, non è il premio conseguito per una vittoria estemporanea, bensì l'emblema di un lavorio perseverante, di una maturazione lenta, attenta e calma, fatta d'insistente e scandalosa *durata*. Quella stessa durata che porta a maturazione l'opera d'arte, certo, come si affretta a chiosare la maggior parte dei commentatori della poesia. Ma qui l'opera, la scrittura del poeta,

<sup>7</sup> Si veda in proposito il bel libro di F. Cataluccio, *Immaturità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>8</sup> P. Valéry, *Palme*, vv. 71-74, in id., *Charmes*, Gallimard, Paris 1922, ora in id., *Œuvres*, a c. di J. Hytier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1957, tome 1.

<sup>9</sup> vv. 58-60.

<sup>10</sup> Gv. 12,12-15, cfr. Zc. 9,9.



il prodotto del fare dell'artista, si sciolgono nella forza della metafora vegetale, nell'immagine della nuda vita, dell'esistenza che spesso appare composta dalla banalità quotidiana, da giorni vuoti e perduti all'universo. Ma questi giorni della vita più uguale – in cui echeggia l'*isòtatos bios* anticamente predicata dal maestro scettico Pirrone ai suoi seguaci –, come la palma, hanno avidi radici che, sotterranee ed invisibili, lavorano i deserti («*Ces jours qui te semblent vides/ Et perdus pour l'univers/ Ont des racines avides/ Qui travaillent les déserts*»)<sup>11</sup>.

«Lasciar maturare i frutti in un tempo che pare attardarsi infecondo», scrive Rilke a Theodora von der Mühl il 7 febbraio 1923, in una bella lettera che commenta e traduce i versi di Valéry. Per il poeta austriaco “maturare in silenzio” significa disporsi ad accettare la misura: «ciò che noi dobbiamo al silenzio, ci rende esatta la maturazione [*was wir dem Schweigen verschulden,/ macht uns das Reifen genau!*]»<sup>12</sup>. Opportunamente Furio Jesi osservava che, parafrasando la strofa di Valéry, Rilke «evita il sostantivo concreto del frutto maturo e lo sostituisce con l'astratto della “maturazione”»<sup>13</sup>. A parere del nostro grande germanista Rilke mira così a prendere le distanze dalla metafora naturalistica, slittando verso l'idea astratta di *misura*, che a suo avviso è “intrinsecamente infeconda”: «maturare, quando la metafora del frutto è abolita e resta l'astrazione, è il connubio fra pazienza, solitudine e silenzio, è un fenomeno più temporale che realisticamente naturale: è il tempo della giusta attesa». Allora «dire “Reifen” sapendo che non si tratterà mai di vera maturazione è riconoscere la condizione umana: è, dunque, misura»<sup>14</sup>.

Il percorso accennato dalla lettura di Rilke da parte di Jesi è suggestivo. Il poeta innanzi alla fecondità della metafora naturalistica, alla garanzia che il frutto assicura rispetto al ripetersi del ciclo delle generazioni, ne inverte i segni, ossia autocomprende la condizione umana nella prospettiva della sterilità della sua esistenza singolare, irripetibile, caduca, finita. È la sterilità innanzi alla quale la maturazione viene intesa come il tempo della giusta attesa e, quest'ultima, come attesa della morte. Rispetto alla pienezza della natura, che si affida alla ripetizione dell'eterno per definire il ritmo della maturazione, la condizione del singolo uomo non è quella del genere umano, per cui si può certo pensare un destino all'altezza della garanzia metafisica offerta dalla natura o, per dirla con l'antropoteologia cristiana di Pico, di una “dignità” costruita sulla naturalità della sua stessa indeterminazione naturalistica. Qui si tratta di quella *singularità* che comunque, innanzi alla natura come davanti alla figura del Dio biblico o alla sua secolarizzazione moderna nell'idea di umanità, *soccombe*, ma, proprio in questo modo, giunge ad affermare la sua distinzione. La misura a cui ci conduce la maturazione non è, quindi, la riduzione naturalistica alla propria mortalità biologi-

<sup>11</sup> vv. 61-64.

<sup>12</sup> R. M. Rilke, *Gesammelte Briefe*, in 6 voll., a c. di R. Sieber-Rilke e C. Sieber, Insel-Verlag, Leipzig 1936-1940, vol V, p. 188.

<sup>13</sup> F. Jesi, *Letteratura e mito* (1968), Einaudi, Torino 2002, p. 116.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 116-117.

ca, né l'esaltazione soprannaturalistica prima, superomistica poi, della capacità dell'uomo in generale di essere *faber naturae suae* e, quindi, di declinare l'immortalità della parentela divina o di specie, vuoi anche l'immortalità eroica dell'individuo, dell'artista che si proietta sulla "gloria" dell'opera. La misura *ci* misura e, di conseguenza, per ciascuno è e appare diversa, scolpita in negativo nella forma cava della propria singolarità. Come recitano i versi magnificamente efficaci di *Brot und Wein*, «una misura sussiste/, comune a tutti, seppure a ciascuno è assegnata la propria:/ che ognuno va e arriva fin là dove può [*immer besteht ein Mass,/ Allen gemein, doch jeglichem auch ist eignes beschieden,/ Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann*]»<sup>15</sup>.

### 3. La maturità e il tempo che siamo

Valéry, Rilke, Hölderlin: i poeti ci suggeriscono lo sviluppo del nesso fra maturità e misura. È una connessione che la lingua stessa ha sedimentato nei suoi significanti, se è vera l'ipotesi etimologica che fa derivare il latino *maturus*, – che possiamo tradurre con “maturo”, “adulto”, ma anche, a seconda dei contesti, con “tempestivo”, “veloce” e “opportuno” – dalla stessa radice  $\sqrt{matu-}$  che risuona in *matutinus* e che ritroviamo nell'italiano “mattino”. Si tratta, per altro, di un intensivo del radicale  $\sqrt{ma-}$  che identifica la sfera semantica del “misurare” e che risuona nel greco *métron*, “misura”, e nel latino *metiri*, appunto “misurare”, come pure nell'italiano “mese”. Del resto, gli etimologi connettono la radice  $\sqrt{ma-}$  alla base indoeuropea *\*mâta*, che rinvia al significato di “tempo”, il misuratore per eccellenza. Non in relazione, però, a quella spazializzazione della misura che ritroviamo, per esempio, nella derivazione del latino *tempus* dal greco *témno* “taglio”, “divido”, “separo”. Infatti, il tempo che si misura tagliando e dividendo, il tempo maschile della falce del Dio Crono, è il tempo tradotto in intervalli di spazio, come avviene nei preistorici calendari rupestri, nelle antiche meridiane, nelle clessidre e negli orologi meccanici, fino ai moderni *timer* elettronici ed atomici. È il tempo omogeneo e uniforme dell'esteriorità calcolabile, è la misura del movimento e il segno nello spazio verso cui convergono intersoggettivamente il tempo sociale del lavoro e del mercato e il tempo fisico-matematico della scienza moderna. Ma la base *\*mâta* e la radice  $\sqrt{ma-}$  sono le stesse che risuonano nell'etimo di *madre* (*mater, mère, mother, mutter*, ecc.), là dove la misura è la durata intrinseca ai viventi e il tempo è la stessa intratemporalità originaria della vita che si dà. Si tratta del tempo mitico delle Parche che filano e intrecciano la temporalità della nascita con quella, altrettanto materna, della morte.

Ecco allora che la maturità sarebbe l'acquisto della consapevolezza, da parte della singolarità vivente, del suo esser fatta di tempo, ovvero del suo situarsi nella misura della durata rispetto alla propria nascita e alla propria morte. Come recita

<sup>15</sup> F. Hölderlin, *Brot und Wein* (autunno 1800), III, vv. 8-10; tr. it., *Pane e Vino* in id., *Poesie*, testo tedesco a fronte, a c. di G. Vigolo, Mondadori, Milano 1976, pp. 134-135.

la fulminea battuta di Edgar al padre Gloucester, cieco e morente, nel finale del *Re Lear* di Shakespeare: «Gli uomini debbono aver pazienza nell'uscir da questo mondo, così come l'hanno avuta nell'attesa di entrarvi. La sola cosa importante è d'esser maturi [*Ripeness is all*]». La maturità è la scoperta che il tempo non è fuori di noi, nel cosmo naturale o nelle scansioni delle attività della società umana, ma è ciò che ci costituisce e di cui dobbiamo essere padroni, coltivando l'attenzione per il momento opportuno. Non è il tempo pensato della meditazione filosofica e del concetto, né il tempo misurato dall'orologio, ma il tempo che sentiamo pulsare nelle tempie e il cui flusso forma ciò che siamo. «Il tempo», leggiamo in una famosa pagina di Borges, «è la sostanza di cui son fatto. Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume; è una tigre che mi sbrana, ma io sono la tigre; è un fuoco che mi divora, ma io sono il fuoco». È quest'intima esperienza della temporalità che viene offuscata dalla grande esternalizzazione del tempo della vita nel tempo del mondo che, malgrado tutto, accomuna l'epoca della metafisica antica a quell'età della tecnica che stiamo vivendo e i cui effetti, riguardo all'idea di maturità, già venivano denunciati da Goethe.

In una delle sue *Massime e Riflessioni*, ricavata dai lavori intorno agli *Anni di viaggio di Wilhelm Meister* (1829), il “grande dilettante” scriveva:

devo considerare come la massima sventura del nostro tempo il fatto che non lascia arrivare nulla a maturazione (*die nichts reif werden läßt*), che nell'istante presente si consumi l'istante successivo, che si sprechi il giorno nel corso del giorno stesso e si viva sempre così, alla giornata, senza portare avanti niente.

Lo scrittore tedesco, poi, si soffermava sul trionfo della stampa quotidiana e su come qualsiasi fatto, reso pubblico e messo in piazza dai giornali, rimbalzasse «di casa in casa, di regno in regno e infine di continente in continente, a folle velocità».

Esteriorità e velocità, accelerazione e superficialità già si affermano come caratteri dell'epoca negli stessi anni che vedono la nascita della ferrovia. Il 15 settembre 1830 s'inaugurava, infatti, la linea ferrata fra Liverpool e Manchester che consentiva di compiere i 56 chilometri che separano le due città in poco più di due ore al posto delle sei o persino otto ore che erano necessarie con le carrozze trainate dai cavalli. La velocità, suggerisce Goethe, spinge letteralmente a consumare il tempo, senza conservare né, quindi, far crescere e portare avanti niente, mentre l'esteriorizzazione pubblica della vita indotta dal sistema della stampa fa sì che nessuno abbia «il permesso di soffrire o gioire se non come passatempo altrui».

Le parole di Goethe, insistendo sul legame fra l'impossibilità della maturazione e il ritmo della vita moderna – i giornali, la ferrovia, ecc. – sono un'attestazione abbastanza autorevole e senza dubbio precoce di quello che, successivamente, diventerà un vero e proprio luogo comune, che individua nella dipendenza ludica e utilitaristica dalla tecnica e dai suoi progressi la causa dell'immatunità. Nell'orizzonte della tarda modernità la tecnica diviene così il tutore più potente, che con la seduttività delle sue prestazioni *facili* impedisce, per dirla con le parole

del saggio sull'illuminismo di Kant, l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui è egli stesso responsabile, ovvero il presupposto di quell'autonomia che conduce alla maturità. Del resto, la tecnica, dissimulando i limiti naturali dell'uomo, finisce, non troppo paradossalmente, per rinaturalizzarlo. Ecco allora che, come scrive il maestro di Königsberg, «per ogni uomo, preso singolarmente, è difficile emanciparsi da una condizione di minorità che si è tramutata, per lui, quasi in una seconda natura». L'im maturità, a volte cercata, a volte subita, diviene una condizione stabile del vissuto individuale e collettivo.

#### 4. Maturità, tardività e stile

Esaminata come fenomeno e non genealogicamente, la maturità sembra avere a che fare con quel *senso del limite* che rende le singolarità consapevoli di se stesse, permettendo di affrontare il mondo reale, fatto di speranze, di un'infinità di progetti e di belle intenzioni, ma anche e soprattutto di resistenze, di ostacoli, di moltissime delusioni e fallimenti, di quell'inevitabile sequenza di dolori, di amarezze e di sconfitte che accompagna la vita di ciascuno e, mano a mano, la determina. È evidente, anzi, che il profilo delle singolarità è disegnato, in trasparenza, molto più da ciò che capita accidentalmente e si è in grado di sopportare e di riportare nel solco del senso, che dai sogni personali di realizzazione che vengono coltivati dalle individualità eroiche e che è forse un bene che non si realizzino o non si realizzino completamente, nella stessa modalità, talvolta solitaria, delirante e ossessiva, ma non per questo meno stereotipata, con cui sono stati concepiti. È matura quella singolarità che non si identifica più con la proliferazione mimetica dei suoi progetti, ma con la capacità di accogliere serenamente il loro ridimensionamento e il loro fallimento fino a farne persino un motivo di senso. All'inizio della *Gaia Scienza*, in un breve aforisma dal titolo *La mia felicità*, Nietzsche sintetizzava quanto stiamo dicendo con queste parole: «Da quando mi stancai di cercare, io imparai a trovare»<sup>16</sup>. Analogo significato mi sembrano avere i versi dell'ultima strofa delle *Elegie Duinesi* in cui Rilke descrive la metamorfosi della felicità come caducità – anche il frutto maturo cade – e maturazione: «e noi che pensiamo la felicità/ come un'ascesa, ne avremmo l'emozione/ quasi sconcertante/ di quando cosa ch'è felice, cade [Und wir, die an steigendes Glück/ denken, empfänden die Rührung,/ die uns beinah bestürzt,/ wenn ein Glückliches fällt]»<sup>17</sup>. La maturità coincide, allora, con l'accettazione, nel *limite*, del *senso della fine*, ossia della misura della propria durata.

<sup>16</sup> W. Shakespeare, *King Lear* (1606) atto V, sc. 2, rr. 10-12; tr. it., *Re Lear*, testo inglese a fronte, a c. di G. Baldini, Rizzoli, Milano 1989, pp. 234-235.

<sup>17</sup> J. L. Borges, *Nueva refutación del tiempo*, in Id., *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires 1960; tr. it., *Nuova confutazione del tempo*, in Id., *Altre inquisizioni*, a c. di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 169-186, p. 186.

Per questo il prezzo della maturità in nessuna epoca è stato irrisorio e tanto facile da pagare. Anche là dove, come nelle culture tradizionali, appare iscritta in un percorso obbligato, introdotta da un'iniziazione che la codifica simbolicamente e scandisce il succedersi delle generazioni e delle età della vita, fissando socialmente il loro rapporto, la maturità presuppone sforzo e dolore. Perché la maturità, più che uno *stato* acquisito o una *condizione* posta e prestabilita, appare, proprio per la sua peculiarità di configurare l'espressione vivente delle singolarità, uno *stile* o, come direbbe Michel de Montaigne, una *forme maistresse*.

Nell'arte spesso si fa riferimento alle opere della maturità di un autore come quelle in cui egli ha acquisito la piena padronanza dei suoi mezzi espressivi, a cui si accompagna, spesso, uno spirito di riconciliazione superiore dei temi e dei contenuti delle opere giovanili, una serenità e una naturalezza che solo ora sanno ricomprendere la particolare forma artistica impiegata, portandola oltre se stessa. Di qui, allora, quella sottile *ironia* che la maturità artistica implica e che, se approfondita negativamente alla luce dell'imminenza della morte, può trasformarsi in quello *stile tardo* che è stato magistralmente illustrato da Adorno a proposito degli ultimi lavori di Beethoven.

La forza della soggettività – scrive il filosofo tedesco – nelle opere d'arte tarde è il gesto impetuoso con cui essa abbandona le opere d'arte. Essa le fa saltare non per esprimersi, bensì per far cadere senza espressione l'apparenza dell'arte. Lascia indietro macerie delle opere e comunica se stessa, come in modo cifrato, soltanto attraverso i vuoti dai quali prorompe. Toccata dalla morte, la mano del maestro libera le masse di materia cui prima dava forma; le fessure e crepe ivi presenti, testimonianza dell'impotenza finita dell'Io di fronte all'esistente, sono la sua ultima opera<sup>18</sup>.

Ma il ritrarsi malinconico della soggettività dell'artista dall'opera, che di conseguenza, come avviene nelle ultime cinque sonate per pianoforte, nella Nona sinfonia, nella *Missa Solemnis*, negli ultimi sei quartetti per archi e nelle diciassette Bagatelle per pianoforte, dove Beethoven, benché pienamente padrone dei suoi mezzi compositivi, sembra cessare di credere nell'illusione dell'arte e nella sua capacità di produrre sintesi, sono solo il modo, puramente *negativo* (e per questo privilegiato da Adorno), con cui la maturità coincide con la tardività. Tuttavia, non è detto che l'assolutizzazione della negazione rappresenti né l'unico modo, né il modo migliore con cui l'ironia iscritta nell'idea di maturità trova modo di esprimersi. Anzi, l'assoluto negativo è, a ben pensarci, in contraddizione con l'essenza dell'ironia che, in quanto tale, non può che esercitarsi anche verso la pretesa di assolutizzazione del suo stesso gesto. Come insegna Northrop Frye, i moduli mitici dell'inverno della piena maturità rinviano all'ironia e alla satira che danno forma al mondo dell'esperienza e all'orizzonte mutevole, ambiguo e complesso

<sup>18</sup> J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, a c. di S. Seidel, ("Berliner Ausgabe", vol. XVIII), Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar 1984, n. 479; tr. it., *Massime e Riflessioni*, intr. P. Chiarini, tr. M. Bignami, Theoria, Roma-Napoli 1990, p. 136.

dell'esistenza non idealizzata<sup>19</sup>. Ecco che la padronanza della maturità non è affatto destinata ad evolversi nello stile tardo, né il “finale di partita” dell'artista deve per forza concludersi nell'isolamento, nella frammentazione e nella distruzione. Semmai, il fatto che molti artisti, come il Sofocle dell'*Edipo a Colono*, lo Shakespeare della *Tempesta* e del *Racconto d'inverno* o il Thomas Mann de *L'eletto*, manifestino, nei loro ultimi lavori, come scrive Said, una «miracolosa trasfigurazione della realtà più banale»<sup>20</sup>, suggerisce piuttosto l'esercizio di una padronanza non in direzione dell'arte ma in direzione del mito individualistico che, nel tratto moderno dell'estetica occidentale, ha esercitato una così grande influenza sul fatto artistico. Infatti, se la maturità è connessa con l'accettazione del senso della fine, ciò non significa affatto la necessità di una declinazione apocalittica o malinconica dell'opera, quanto un distacco dell'artista dalla propria eroizzazione, la ricollocazione del suo fare nella continuità artigianale di quel fare collettivo che accomuna gli anonimi maestri medievali delle pale d'altare romaniche ai pittori senza nome degli acquerelli cinesi o agli enigmatici scultori che ornarono in India i templi Gupta. Del resto, questo è sufficiente a spiegare, anche in Beethoven, il ricorso, nelle ultime opere, a forme espressive arcaiche o convenzionali.

Le considerazioni estetiche sullo stile maturo o tardo hanno pertanto una conseguenza diretta sul nostro tentativo, più generale, di descrivere la costellazione dell'idea di maturità come stile senza indulgere nella semplice denuncia della sua inattualità che, alla luce di quanto si è detto fin qui, sembra essere, piuttosto, come futile esteriorizzazione del tempo debito, già un palese sintomo d'imaturità. Se lo stile maturo rinuncia ad eroizzare il fare dell'artista e la sua originalità, è per collocarsi in quella dimensione transpersonale in cui l'opera appare nella sua oggettività collettiva, come *messa in comune* che può dar luogo tanto all'*arcaico* quanto al *classico*. L'artista, allora, non è più il dominatore dell'opera, ma si mette al suo servizio, se ne prende *cura*.

### 5. La ferita di Chirone. La maturità e la cura

Ma tale è anche l'aspetto distintivo che ora emerge nella maturità come stile. La maturità è la condizione che descrive il *prendersi cura*. Ma la cura in questione non è quella nozione strutturale dell'esserci – l'esserci come quell'ente il cui essere dipende dal suo stesso *autoprogettarsi*, ossia come “prendersi cura” e “aver cura” centrato ontologicamente su di sé –, che Heidegger ben descriveva nelle

<sup>19</sup> I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in “Berlinische Monatsschrift” IV, dicembre 1784, pp. 481-494; in *Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-ss., vol. VIII, pp. 33-42, p. 35; tr. it., *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in A. Tagliapietra (a c. di), *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, trr. a c. di E. Tetamo e S. Manzoni, Bruno Mondadori, Milano 2000<sup>2</sup>, pp. 16-18.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Die fröhlische Wissenschaft* (1882); tr. it., *La gaia scienza*, Einaudi, Torino 1979, p.11.

pagine di *Essere e tempo*<sup>21</sup>, quanto una sua significativa specificazione che però, in qualche modo, ne trasfigura completamente l'aspetto teorico. La maturità non è la condizione della cura in generale o vuoi anche della cura di sé, quanto quella della cura dell'altro in cui, tuttavia, la cura si realizza pienamente, nell'allotropia ontologica della vita. La maturità declina cioè la necessità della cura, che inerisce analiticamente alla singolarità dell'esserci e alla condizione stessa del vivente – «un fatto certo, evidente, è che per la vita la cura è cosa essenziale e irrinunciabile, poiché senza cura la vita non può fiorire»<sup>22</sup> –, come necessità di prendersi cura *anche di sé*, ma solo mediante la cura dell'altro. Ecco allora che, in conclusione di queste nostre riflessioni, le forme del mito antico ci vengono in soccorso per fornirci un'immagine icastica, un vero e proprio personaggio concettuale della maturità come stile della cura.

Si tratta del centauro Chirone. Al centro della mitologia greca, quale emblema della metamorfosi colta nell'istante del passaggio dell'uno nell'altro, il centauro, il cavallo-uomo o l'uomo-cavallo, è il simbolo dell'animale che noi siamo e, insieme, del non esser soltanto l'animale che siamo, ma una sintesi ulteriore che non è uomo e neppure cavallo, bensì il vertiginoso rispecchiamento dell'uno nell'altro, qualcosa che ne rappresenta l'unione nella plastica vitalità di ciò che, oltre il dualismo dell'anima contrapposta al corpo, possiamo ancora chiamare con il nome di "anima". Si tratta dell'anima che, fuori dal ghetto metafisico, è racchiusa nella parola "*anima-le*". Il centauro, al di là dello stigma del mostro, appare come il risultato della fusione delle migliori qualità dell'essere umano, quali il raziocinio, l'immaginazione e la facoltà di parola, con l'eccellenza del cavallo, ossia la velocità, l'eleganza, la resistenza e il vigore. Non è un caso, allora, che alcuni centauri, come Chirone e Folo, fossero pedagoghi e precettori di dèi ed eroi, civilizzatori e maestri, iniziatori di molti saperi e abilità – nell'arte della caccia, della cinegetica, nella musica, nell'astronomia e nella medicina –, distinguendosi per sapienza e per saggezza.

Gli Antichi – ricordava Derrida in uno dei suoi ultimi seminari, commentando il brano del *Principe* di Machiavelli che evoca la figura di Chirone quale precettore di Achille<sup>23</sup> – ci insegnano allegoricamente che i centauri insegnavano e cosa insegnavano i centauri. Doppio insegnamento, dunque, insegnamento allegorico a proposito di un insegnamento dispensato da esseri doppi (umani e animali); e vedremo che il contenuto di questo insegnamento sull'insegnamento da parte di maestri doppi è che bisogna essere doppi, saper dividersi o moltiplicarsi: animale e uomo, metà uomo e metà bestia<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> R. M. Rilke, *Duineser Elegien* (1923), X, vv. 110-113; tr. it., *Elegie Duinesi*, a c. di E. e I. De Portu, intr. di A. Destro, Einaudi, Torino 1978, pp. 68-69.

<sup>22</sup> T. W. Adorno, *Beethoven. Philosophie der Musik* (1969), *Fragmente und Texte*, a c. di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993; tr. it., *Beethoven. Filosofia della musica*, a c. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 2001, pp. 177-178. Sullo "stile tardo" si veda anche il libro postumo di E. W. Said, *On late Style* (2006); tr. it., *Sullo stile tardo*, il Saggiatore, Milano 2009.

<sup>23</sup> N. Frye, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1957; tr. it., *Anatomia della critica. Quattro saggi*, Einaudi, Torino 2000, pp. 298-320.

<sup>24</sup> E. W. Said, *Sullo stile tardo*, cit., p. 22.

Ecco che la doppiezza del centauro ci aiuta a comprendere il segreto dei buoni maestri e dei buoni insegnanti che abbiamo avuto la fortuna di incontrare lungo il nostro cammino. La loro maturità non era forse la capacità di esser doppi, vecchi e giovani insieme e, quindi, di continuare ad imparare attraverso l'apprendimento dell'altro, unendo al piacere del proprio sapere che è posseduto solo perché lo si dona, l'entusiasmo della scoperta e il gusto della provocazione? Non era forse la loro maturità quella di aver compreso che il progetto della singolarità non è quello che si vuole essere, ma quello che ci viene affidato e di cui ci si prende cura? Ma la maturità del centauro non è solo quella del maestro, ma anche quella del medico, ossia del *curante* per antonomasia.

Nel mito ellenico<sup>25</sup>, le origini della medicina, delle pratiche della cura e della lotta contro la malattia e il dolore rinviano alla fantastica figura di Chirone, «il più giusto dei centauri [*dikaiótatós Kentaúron*]]»<sup>26</sup>, come lo definisce Omero. Colui che, nella *Commedia* dantesca, comanda il drappello di centauri, divenuti per l'immaginario medievale demoni e custodi infernali<sup>27</sup>, che accompagnano il poeta e la sua guida Virgilio al di là del fiume Flegetonte, ove giacciono, immersi nel sangue delle loro vittime, i dannati violenti verso il prossimo<sup>28</sup>. Del saggio e sapiente Chirone – *Cheíron* ha la mano (*cheír*) nel nome – si racconta che fosse stato il primo a compiere un'operazione chirurgica, sostituendo l'osso della caviglia di Achille, suo allievo, con quello prelevato dallo scheletro del Gigante Damiso e che, inoltre, avesse preparato un unguento in grado di restituire la vista ai ciechi. Eppure, soprattutto un particolare famoso del mito di Chirone ci appare interessante e degno di rilievo per il nostro tema.

Si narra che Chirone fosse stato ferito per errore al ginocchio da una delle frecce di Eracle. È sempre l'irruzione del caso a sconvolgere il progetto delle singolarità e ad aprirlo alla dimensione della cura. «Addolorato», leggiamo in Apollodoro, «Eracle accorse, estrasse la freccia e applicò sulla ferita un farmaco che gli diede lo stesso Chirone. La ferita però è incurabile e Chirone si apparta nella caverna: vuole morire e non può perché è immortale»<sup>29</sup>. Le frecce di Eracle, infatti, con le punte avvelenate intinte nel sangue dell'Idra di Lerna, avevano la caratteristica di causare delle ferite dolorosissime – un altro di questi dardi ferì, altrettanto accidentalmente, il povero Filottete –, che si trasformavano in piaghe purulente che non si rimarginavano mai. Così la morte non può sopraggiungere e liberare dal dolore fisico, perché Chirone è immortale ed è costretto a sperimentare il lato più direttamente coscienziale del dolore dell'esserci, quello connesso alla percezione del *tempo che non passa*. «Ma i giorni s'avvicinano», leggiamo

<sup>25</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, I, sez. I, §§ 40-44; tr. it., *Essere e tempo*, a c. di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, pp. 290-349.

<sup>26</sup> L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 11.

<sup>27</sup> N. Machiavelli, *Il Principe* XVIII, 2, in id., *Opere*, in 3 voll., a c. di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, vol. I, p. 165.

<sup>28</sup> J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Éditions Galilée, Paris 2008; tr. it., *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2008, p. 121.

<sup>29</sup> Igino, *Fabulae* 138.



nella lirica che Hölderlin dedicò a Chirone, «e osservarli,/ i buoni e i malvagi, è il mio dolore [*Schmerz*],/ la mia duplice forma, e non c'è uno,/ uno solo che sappia ciò che è il Meglio./ Ma è l'aculeo del Dio. Nessuno, in altro/ modo, potrebbe amare l'ingiustizia divina»<sup>30</sup>.

Allora, alle prese con l'incurabilità della sua ferita e impossibilitato a morire in seguito alla sua natura immortale, Chirone, che da principio si era rifugiato nella solitudine della caverna, ne esce per curare gli altri. La ferita incurabile diviene sopportabile nel tempo attraverso la cura delle ferite degli altri. Chirone curando si cura. Non è forse questa la figura esemplare, il gesto stesso della maturità? Così la ferita del centauro fa un corpo unico con la mano curante e risanatrice, con la disposizione dativa alla relazione con l'altro<sup>31</sup>.

Il dolore, la misura del limite, per Chirone, non sono solitudine, bensì occasione della scoperta di una relazione necessaria e feconda. Il tempo denso e ripiegato su di sé del dolore diviene il tempo disteso e aperto del curare, benché la ferita stessa rimanga aperta, ancorando il curante alla sua finitudine, ossia alla sua maturità. Mediante il dolore per la sua ferita che non guarisce Chirone apprende l'esercizio temporale della pazienza e, di conseguenza, possiede l'arte della cura che si esprime non nella dimensione, astratta e interminabile, del tempo del mondo e dei suoi presunti progetti, ma nella prospettiva concreta del tempo a termine dei viventi e degli eventi che esso ospita.

Nelle culture arcaiche, gli sciamani divenivano guaritori solo se avevano provato, per esperienza diretta, i mali che dovevano curare. Del resto, come si è detto, curando le ferite altrui, facendosi responsabile del progetto che sono gli altri, Chirone può alleviare la sua stessa ferita, ossia dar senso al progetto che non ha deciso, ma gli è capitato di essere. Non c'è maturità senza accettazione del dolore, ovvero prova ed esperienza del limite, riconoscimento del nostro esser tempo che non passa. Ma questo non basta. Perché vi sia maturità il tempo che non passa delle singolarità deve diventare cura dalla vita profonda e aiutare a farla fiorire e fruttificare: non esser frutto, quindi, ma, con cura, saper far crescere frutti.

<sup>30</sup> Omero, *Iliade* XI, 832.

<sup>31</sup> A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* (1892-1893), Edizioni Studio Tesi, Portofino 1993, p. 325.



## **Maturità negata.**

### **Precarizzazione e de-eticizzazione del mondo della vita -**

### **Denied Maturity. Precarization and de-ethicization of life**

di Diego Fusaro (Università Vita e Salute –  
san Raffaele, Milano)

Il capitalismo vuole che restiamo giovani, del tutto simili ai bambini. (M. Clouscard, *Il capitalismo della seduzione*)

Abstract. This essay examines the relationship that connects Maturity with the experience of contemporary capitalism. We focus in particular on the denial of its own maturity, the compulsive juvenilism of the consumer society and its tendency to keep its subjects, redefined as consumers, eternally young and eternally precarious.

Keywords: maturity, youth, capitalism, precariousness, consumerism

A differenza delle forme precedenti della produzione e della relazione sociale, che si fondavano essenzialmente sul mantenimento e sulla conservazione delle condizioni date e sul “mantenimento immutato dell’antico assetto di produzione”<sup>1</sup>, il modo capitalistico della produzione esiste sempre rivoluzionando, senza posa, gli strumenti del produrre e le relazioni sociali in cui esso si struttura, facendo del mutamento incessante il proprio fondamento. La “mobilitazione totale”<sup>2</sup> dell’essente è la sua base ineludibile.

Tali prerogative possono, a maggior ragione, attribuirsi a quello che già Pasolini classificava come il “neocapitalismo rivoluzionario, progressista e unificatore”<sup>3</sup>, che tutto trasforma in nome del progresso, unificando il mondo intero sotto il segno del medesimo, ossia dell’economia feticizzata. Esso vive rendendo liquido e cangiante ciò che, nelle precedenti forme della produzione, si dava in forme stabili e rigide, quando non pietrificate: «Lo sconvolgimento costante della produ-

<sup>1</sup> K. Marx e F. Engels, *Manifest Der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Manifesto del partito comunista*, in Idd., *Manifesto e principi del comunismo*, Bompiani, Milano 2009, p. 239.

<sup>2</sup> Cfr. E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, 1930; tr. it. a cura di C. Galli, *La mobilitazione totale*, in “Il Mulino”, a. 34, n. 301, settembre-ottobre 1985, pp. 753-770.

<sup>3</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e la società*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Mondadori, Milano 2005, p. 861.

zione, l'incessante messa in discussione di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il moto perpetui differenziano l'epoca borghese da tutte quelle che l'hanno preceduta»<sup>4</sup>.

Questa tendenza, inscritta nelle premesse e nelle promesse del capitale fin dal suo sguardo aurorale, può dirsi giunta a compimento con il transito all'odierna fase assoluta, corrispondente con il tempo della flessibilità globale e della transitorietà universale.

Tutto ciò che è solido si è dissolto nell'aria e si è liquefatto<sup>5</sup>. Non vi è più fondamento stabile che resista. Variando la sintassi di Habermas<sup>6</sup>, il capitale è un "progetto compiuto", realizzatosi pienamente nell'immanenza reale e simbolica della produzione e dello scambio.

La precarizzazione del reale e del simbolico è una delle premesse e delle promesse fondative del nesso di forza capitalistico, oggi pervenuto alla corrispondenza *in actu* con il proprio concetto mediante il compito della transitorietà universale dell'accumulazione flessibile. La velocizzazione dei ritmi e l'intensificazione della produzione e della circolazione delle merci, quale emerge, tra l'altro, dall'obsolescenza programmata dettata dalla moda, rivelano come la base virtuale del capitalismo e la base concreta di quello assoluto sia quella "distruzione creatrice", la *zerstörende Aufbau der Welt* evocata da Kafka, che, vera e propria furia del dileguare che tutto dissolve, fa evaporare ogni realtà solida. In ciò risiede l'essenza intimamente nichilistica del capitale e del suo *cupio dissolvi*, nonché l'essenza della flessibilizzazione e dell'accelerazione oggi imperanti<sup>7</sup>.

In coerenza con la logica che segna il passaggio dalla fase dialettica a quella assoluta, anche sotto il profilo della stabilità e della solidità viene a prodursi una tensione tra l'elemento borghese e quello capitalistico; tensione che si risolve con l'annichilimento dell'elemento borghese nel transito al capitalismo *absolutus* e antiborghese<sup>8</sup>.

La borghesia, che pure è classe egemone nella fase dialettica, forgia un suo mondo incentrato su valori stabili e su quella che, con Hegel<sup>9</sup>, potremmo con diritto qualificare come la *Sittlichkeit*, l'"eticità" fondata sulle "radici etiche", sulla famiglia monogamica e sull'istruzione classica, sullo Stato come garante della

<sup>4</sup> K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 239.

<sup>5</sup> Cfr. M. Berman, *All That is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*, 1982; tr. it. *L'esperienza della modernità*, Il Mulino, Bologna 1985.

<sup>6</sup> Cfr. J. Habermas, *Die Moderne: ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 444-464.

<sup>7</sup> Cfr. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005; Id., *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, 2015; tr. it. a cura di E. Leonzio, *Accelerazione e alienazione: per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

<sup>8</sup> Su questo, ci permettiamo di rinviare al nostro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Prefazione di A. Tagliapietra Bompiani, Milano 2012,.

<sup>9</sup> Cfr. N. De Federicis, *Moralità ed eticità nella filosofia politica di Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001; C. Mancina, *Differenze nell'eticità. Amore, famiglia, società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1991.

comunità e del primato del politico sull'economico, del sociale sul privato, dei diritti sulla competitività.

Dal canto suo, il capitalismo, nella sua dialettica evolutiva orientata esclusivamente al nichilistico allargamento illimitato della forma merce e alla valorizzazione smisurata del valore, finisce per travolgere quel mondo, con il quale pure aveva fino a quel momento convissuto.

Lo Stato rappresenta il compimento della vita etica, giacché si pone come garante della stabilità della comunità. Controlla e regola politicamente l'economia, evitandone l'assolutizzazione, e permette a ogni singolarità di svilupparsi pienamente nel quadro dell'eticità comunitaria di cui è parte.

Inoltre – anche dopo Hegel – favorisce l'eticità comunitaria per il tramite di istituzioni specifiche come il matrimonio e la scuola, l'assistenza sociale e l'università, il sistema pensionistico e la tutela dei deboli. Impedisce al Signore di prendere il sopravvento in forma assoluta e di disgregare la tenuta della comunità etica.

Nella *bürgerliche Gesellschaft*, nella “società civile” nel suo momento più basso, ossia in quello dell'insocievole socievolezza del sistema egoistico dei bisogni, tende a prevalere quell'individualismo acquisitivo che, come sapeva Gramsci, si risolve in “apoliticismo animalesco”<sup>10</sup>.

Le prestazioni dell'intelletto astratto promuovono l'interesse del particolare empirico contro l'universale, con la conseguenza che diventa, per Hegel, possibile sostenere che “nella società civile, l'Idea si è perduta nella particolarità”<sup>11</sup>, nella pluralità atomistica delle parti irrelate e irriducibilmente conflittuali.

Ne nasce un mondo sociale frantumato, a cui sono consustanziali la disuguaglianza sociale e la divisione in classi; un regno in cui si concentrano “in poche mani ricchezze sproporzionate”<sup>12</sup> e la comunità si dissolve sotto la pressione concorrenziale e individualistica non regolata degli *animal spirits* dell'economia.

Nella fase dialettica e borghese, centrata sull'elemento della *Sittlichkeit*, il fondamento era dato dalla sicurezza e dalla stabilità, che pure tendeva a tradursi nell'alienazione e nella monotonia della vita della fabbrica fordista, magistralmente immortalate in *L'etabli* di Robert Linhart del 1978.

Nella fase assoluta il nuovo fondamento è, invece, fornito dalla mobilità e dalla delocalizzazione, dalla flessibilità e dall'adattabilità, in coerenza con la logica del rivoluzionamento costante – tipico della dialettica capitalistica – dei legami e delle condizioni date.

Mediante l'affrancamento dell'eticità borghese centrata sulla stabilità etica sentimentale e professionale, il Signore privo di coscienza infelice può ora agire senza avere “le mani legate” da leggi e vincoli, secondo una delle espressioni favorite dalla neolingua liberista.

<sup>10</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, XV, § 4, p. 1755.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, § 229; tr. it. a cura di V. Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 391.

<sup>12</sup> Ivi, § 244, p. 403.

Può fare sì che il lavoro integralmente rimercificato dipenda esclusivamente dall'offerta del mercato e non da esigenze legate al mondo della vita e dei diritti. Per queste ragioni, con l'avvento del regime precario si affitta la casa e non la si può comprare, si convive e non ci si può sposare, si abortisce nella speranza di mantenere il posto di lavoro anziché avere figli, si rinviando progetti nell'attesa di una stabilizzazione che verosimilmente non giungerà mai. Si è, in altri termini, costretti a vivere nella precarietà esistenziale e nella condizione della mobilità permanente.

La distruzione della famiglia e quella del lavoro procedono di conserva, in quanto manifestazioni del medesimo processo di precarizzazione della produzione e dell'esistenza. I giovani lavoratori intermittenti, alternando periodi di supersfruttamento e fasi di disoccupazione, faticano a costruirsi una famiglia e ad accendere un mutuo per avere una casa, essa stessa simbolo della stabilizzazione dell'esistenza<sup>13</sup>.

Le vite nomadi e perennemente mobili prodotte dall'accumulazione flessibile sono, infatti, per ciò stesso private della stabilità legate alla casa come luogo del radicamento esistenziale stabile, dell'"accasamento": la negazione del posto fisso si accompagna a quella del tetto fisso.

Come sappiamo, il verbo "accasarsi" allude a quella stabilizzazione etica che si realizza mediante la costruzione di un nucleo familiare all'interno delle mura domestiche della fissa dimora: le dinamiche sradicanti del capitale impediscono oggi ogni accasamento nell'atto stesso con cui precarizzano le esistenze, rimuovendo la casa stabile e la possibilità della vita etica familiare. Dal marxiano "sogno di una cosa" si passa, così, all'inedito "sogno di una casa" proprio della condizione flessibile e sradicata.

Quest'ultima avviene in due sensi: in primo luogo, per via dei contratti intermittenti e non garantiti, i giovani sono posti nelle condizioni di non poter accendere un mutuo e acquistare la casa. In secondo luogo, mediante le rapine legalizzate e i pignoramenti gestiti dal sistema bancario e finanziario la classe media precarizzata e riplebeizzata viene essa stessa espropriata della casa e costretta alla flessibilità e al nomadismo esistenziale.

Perché gli individui accettino l'insensatezza del capitalismo flessibile come accumulazione e crescita illimitate è di fondamentale importanza, per il Signore, trasformarli in servi volontari, pronti a combattere – proprio come nella caverna di Platone – in difesa delle loro catene e contro ogni eventuale liberatore.

Il modo più efficace perché ciò avvenga consiste nella rimozione di ogni altra dimensione di senso rispetto all'integralismo economico, dalla famiglia alla comunità solidale, dalle promesse di felicità alternativa alla religione. È ciò che il capitale sta realizzando con successo, mediante l'annichilimento di tutto ciò che capitale non è, di modo che l'economico resti il solo ordine di senso disponibile e la flessibilità si naturalizzi come unico orizzonte lavorativo ed esistenziale: con

<sup>13</sup> Cfr. M. Sacconi e M. Tiraboschi, *Un futuro da precari? Il lavoro dei giovani tra rassegnazione e opportunità*, Mondadori, Milano 2005.

il risultato per cui sempre più si accetta ciò che esiste come proprio ideale, interiorizzando lo sguardo, le grammatiche e l'orizzonte valoriale dei vincitori.

I processi che stanno portando, e in parte già hanno condotto, alla disgregazione della famiglia monogamica di tipo borghese e alla stabilità lavorativa come fondamenti della *Sittlichkeit* sono connessi non solo in quanto espressioni, a egual titolo, di quella stabilità tipica della fase dialettica e incompatibile con quella assoluta.

A una più attenta analisi, si può, con diritto, mostrare come la disgregazione dell'una sia indissolubilmente connessa con la dissoluzione dell'altra: rimuovendo la stabilità lavorativa tramite il precariato, il capitalismo assoluto rende, di fatto, impossibile il costituirsi del nucleo familiare borghese classico.

In assenza della stabilità professionale e del contratto a tempo indeterminato, non può neppure darsi la stabilità sentimentale centrata sul matrimonio e sulla vita etica familiare. La dissoluzione dell'una reca con sé, inaggirabilmente, la disgregazione dell'altra: e la rimozione di entrambe si accompagna, ineludibilmente, alla scomparsa del futuro come orizzonte progettuale e aperto, sostituito dal regime temporale del presente eterno e instabile, che non consente alle forme di stabilizzarsi, né ai progetti di fiorire<sup>14</sup>.

Questo processo non presenta, specificamente, un orientamento di tipo "emancipativo", se non per il mercato, che si affranca da due vincoli – il posto lavorativo fisso e garantito e la comunità etica familiare impermeabile al nesso mercantile – che ne limitavano e contenevano la tendenza all'illimitata estensione.

Perché questo aspetto possa essere decifrato, occorre, però, aver compreso la distinzione e la non identità tra borghesia e capitalismo e, con essa, la dinamica post-borghese e antiborghese propria del capitalismo assoluto. Le lotte contro i residui frammenti del mondo etico borghese (dalla famiglia monogamica a quella pur imperfetta *polis* comunitaria che è lo Stato sovrano moderno, dal lavoro fisso al mondo etico-religioso dei valori moderni) pongono in essere una liberazione *del* capitale e non *dal* capitale, *del* Signore e non *dal* Signore.

In assenza della comprensione di questo punto nodale, le forze progressiste seguitano a lottare contro l'elemento borghese e, per questa via, a favorire lo sviluppo del capitalismo post-borghese.

Le loro battaglie coincidono con quelle del mercato e per il mercato. Anche in questo caso, il neoliberismo si mostra come un'aquila dalla doppia apertura alare: la "destra del denaro" detta le leggi strutturali, la "sinistra del costume" fornisce le sovrastrutture che le giustificano sul piano simbolico.

Così, nel caso dell'eticità borghese, se la "destra del denaro" stabilisce che occorre rimuovere l'elemento etico della vita familiare, di modo che resti solo l'individuo *single* senza stabilità affettiva e senza nesso intersoggettivo che non sia quello modellato secondo l'insocievole socievolezza del *do ut des*, la "sinistra del costume" giustifica tale dissoluzione per il tramite della delegittimazione del-

<sup>14</sup> Ci permettiamo di rinviare al nostro *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Prefazione di A. Tagliapietra Bompiani, Milano 2010.

la famiglia come intrinsecamente autoritaria e violenta e come forma borghese degna di essere abbandonata.

Se la “destra del denaro” decreta che il contratto a tempo indeterminato e la stabilità lavorativa costituiscono un impedimento per la competitività universale e per la libertà del mercato e, ancora, che la flessibilità è *conditio sine qua non* per l'affrancamento del mercato dai vincoli posti in essere dal movimento operaio e dalle lotte di classe, la “sinistra del costume” santifica il processo in atto di disgregazione della stabilità lavorativa, denunciando la monotonia alienante del posto fisso e mettendo in guardia rispetto alla rigidità delle forme esistenziali borghesi.

I giovani sono le prime vittime del processo di destabilizzazione del mondo della vita e del lavoro prodotto dalla fase assoluta. Essi sono il “materiale umano” privilegiato per la grandiosa opera di “mutazione antropologica”, come potremmo etichettarla sulle orme di Pasolini, con cui il mercato flessibile e deregolamentato mira a forgiare a propria immagine e somiglianza i corpi e le menti.

Come evidenziato da Standing nei suoi studi sulla flessibilità lavorativa, i giovani sono “il nocciolo duro del precariato”<sup>15</sup>. È su di loro che si abbatte principalmente l'onda d'urto della precarietà lavorativa ed esistenziale, oltre che l'ingegneria antropologica che mira a produrre il nuovo profilo dell'*homo instabilis* e senza radici etiche.

L'*homo precarius* corrisponde, in effetti, all'archetipo dell'eterno giovane, la cui situazione, di per sé deprimente, dev'essere intesa come provvisoria e, dunque, legittimata in nome di futuri riscattati e sempre rinviati.

Il giovane è, per questo, la principale vittima del processo, artatamente gestito dal potere, di quel rimodellamento dell'immaginario teso a far sì che la flessibilità lavorativa ed esistenziale venga introiettata come un destino umano ineludibile, come la conseguenza necessaria del progresso, in un completo occultamento del fatto che, a un esame dei nessi strutturali, si tratta di un prodotto niente affatto neutro e casuale nel quadro del conflitto di classe globale.

Il giovane precario è, in effetti, il soggetto ideale per vivere come subordinato e come servo neofeudale nel tempo della globalizzazione. Il suo corrisponde a un nuovo profilo biopsichico che a tutto si adatta, individualizzato e cinico, senza prospettiva e senza coscienza critica, senza famiglia e senza fissa dimora, incompatibile tanto con il vecchio proletariato, animato da coscienza di classe e da vincoli comunitari, quanto con la vecchia borghesia, con la sua eticità e la sua coscienza infelice.

Per un verso, come sappiamo, la categoria dei giovani è oggetto di un incessante e stucchevole encomio generalizzato, nella forma di quel generalizzato giovanilismo compulsivo che elogia il giovane *qua talis*, come se un'età dell'esistenza umana potesse assurgere a merito individuale.

<sup>15</sup> G. Standing, *The Precariat. The New Dangerous Class*, 2011; tr. it. a cura di F. Barbera, *Precari. La nuova classe esplosiva*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 110.



## Maturità negata. Precarizzazione e de-eticizzazione del mondo della vita

Non solo la figura del giovane è senza posa esaltata, ma le stesse generazioni che non rientrano più in tale categoria sono esortate, mediante i dispositivi della manipolazione delle coscienze e del controllo dei consensi, ad atteggiarsi e ad agire come se ancora vi rientrassero, attraverso forme di stucchevole giovanilismo diffuso e generalizzato anche presso fasce della popolazione non più inquadrabili come giovani.

Per un altro verso, tuttavia, i costi della precarietà del nuovo assetto del modo della produzione si abbattano principalmente sui giovani, ridotti sempre più spesso al rango di “quarto stato” di migranti sradicati costretti a fuggire all'estero per trovare impieghi dequalificanti e, di più, umilianti, rigorosamente a tempo determinato.

Il capitale assoluto aspira a espropriare i giovani della stabilità esistenziale e lavorativa indispensabile per progettare e per costruire liberamente il futuro. La prerogativa di *euntes per mundum*, propria dei pellegrini cristiani, diventa oggi la condanna dei giovani, costretti al pellegrinaggio nel nuovo spazio globale dell'universalismo della mondializzazione classista.

L'encomio, ovunque dilagante, di una gioventù illimitata si rivela esso stesso funzionale alla precarizzazione lavorativa ed esistenziale, ossia al mantenimento della popolazione in una condizione di giovinezza forzata, in attesa di quella stabilità e di quella maturità che l'accumulazione flessibile programmaticamente negano per la massa precarizzata costretta a vivere a tempo determinato.

Il giovanilismo è, da questo punto di vista, tra i massimi nemici dei giovani, se si considera che l'encomio della gioventù eterna corrisponde, di fatto, pressoché sempre alla vernice che occulta la gerontocrazia dilagante della nostra società, in cui il potere è saldamente in mano alle generazioni anziane.

Esclusi da ogni ruolo di rilievo, i giovani sono oggi generalmente costretti a precipitare nel nuovo quarto stato flessibile e migrante, destinato a darsi per mare per fare fortuna all'estero nelle occupazioni spesso più umili<sup>16</sup>.

Tenuti a distanza di sicurezza dalle garanzie sociali e dai riconoscimenti della vita quotidiana, i giovani si prendono la notte: la eleggono a loro regno e sperimentano forme di vitalismo da fine settimana con cui sopravvivere alla condizione subalterna e depressiva a cui la società inappellabilmente li condanna<sup>17</sup>.

Questa dinamica dialettica di elogio del giovanilismo e, in maniera convergente, di riduzione dei giovani a materiale umano su cui fare gravare i costi – economici e sociali, ma poi anche esistenziali – della nuova forma precaria del capitale, si spiega in ragione del fatto che il nuovo assetto della produzione si presenta come *naturaliter* giovanilistico.

La fase dialettica si fondava sulla maturità e sulla figura del padre come *auctoritas*, con anche tutto ciò che di negativo ciò comportava in termini di autoritari-

<sup>16</sup> Cfr. F. Colella, *Biografie atipiche. Strategie di costruzione dell'identità nella vita quotidiana dei giovani precari*, Guerini, Milano 2009.

<sup>17</sup> Cfr. G. Allegri e R. Ciccarelli, *Il quinto Stato. Perché il lavoro indipendente è il nostro futuro: precari autonomi, freelance per una nuova società*, Ponte alle Grazie, Milano 2013.

smo e di maschilismo. Il *pater familias* era in grado di tutelare il nucleo familiare e di coniugare legge e desiderio nell'educazione dei figli.

Dal canto suo, la fase assoluta si regge sulla figura del giovane *single* senza autorità paterna e sull'imaturità<sup>18</sup> permanente come cifra spirituale. L'epoca dell'evaporazione del padre e della flessibilità universale è, per ciò stesso, il tempo della giovinezza permanente: si resta eternamente giovani, senza che la propria esistenza si stabilizzi nelle forme della maturità etica del posto fisso e del matrimonio, nel trionfo dell'"ideale di vita ridotto al consumo e al divertimento, che privilegia il tipo del narcisista immaturo"<sup>19</sup>.

Nel tempo dell'adolescenza protratta a tempo indeterminato, la maturità sopravvive oggi solo nella forma di un imperativo ad alto tasso ideologico, che prescrive ai giovani – nell'atto stesso con cui li costringe a rimanere tali nell'assenza di ogni forma di stabilità – di diventare adulti accettando la realtà senza illusioni e sogni residui, congedandosi da quelle utopie che accompagnano fisiologicamente la giovinezza come fase, anzitutto a livello biologico, aperta al futuro e alla prospettiva<sup>20</sup>.

Con la sintassi di Lacan, quella del capitalismo assoluto è l'epoca dell'"evaporazione del padre" o, se si preferisce, l'epoca edipica per eccellenza, in cui il padre è stato ucciso e a sopravvivere è il desiderio disinibito e senza legge, né differimento<sup>21</sup>: l'instabilità, la mutevolezza, la non ancora raggiunta maturità, il cambiamento, la capacità di adattarsi, ossia tutte le prerogative che tradizionalmente contraddistinguono l'età giovanile, vengono oggi elevate a condizioni generali dell'epoca, valide per ogni età.

Quella del padre evaporato si configura, di conseguenza, come una società per eterni giovani, che mai vorranno – e, in verità, mai potranno – far maturare in forme stabili ed eticizzate le loro esperienze di vita. Del resto, il giovane si pone come il soggetto ideale del capitalismo flessibile anche in ragione della sua conaturata tendenza all'eccesso e alla trasgressione permanente dei limiti.

Il superamento della stabilità etica e della figura del padre come autorità coniugante – ancora con la sintassi di Lacan – la Legge e il Desiderio risulta, *ipso facto*, funzionale all'avvento dell'odierna società senza padri degli eterni giovani che hanno innalzato l'imaturità a stile di vita, la precarietà a valore e il godimento compulsivo a unica legge.

È in questo scenario dai tetri contorni che si realizza la profezia di Tocqueville<sup>22</sup>. Il "nuovo aspetto" del dispotismo corrisponde con impressionante aderenza

<sup>18</sup> Cfr. F.M. Cataluccio, *Immatunità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>19</sup> A de Benoist, *Le Traité transatlantique et autres menaces*, 2015; tr. it. a cura di G. Giaccio, *Il Trattato transatlantico*, Arianna, Bologna 2015, p. 177.

<sup>20</sup> Si veda S. Lombardo, *La ballata dei precari. Guida di sopravvivenza per trentenni*, Miraggi, Torino 2011.

<sup>21</sup> Cfr. M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Cortina, Milano 2011.

<sup>22</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1835-1840; tr. it. *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1992, p. 732.

a quello da lui paventato: una folla innumerevole di uomini qualitativamente uguali e interscambiabili, intenti solo a godere – gli “ultimi uomini” profetizzati da Nietzsche<sup>23</sup> –, ciascuno estraneo al destino dei suoi simili, assorbito integralmente da se stesso e dal proprio godimento acefalo, senza identità e tradizione, senza *vis* critica e senza spessore culturale.

E, sopra di essi, quasi impercettibile, un “potere immenso e tutelare”, lasco e permissivo, mite e previdente, che li mantiene illimitatamente nello stadio dell’infanzia e dell’immaturità, di modo che sempre si divertano “purché non pensino che a divertirsi” e a godere nelle forme più disinibite, dispensati dalla fatica del pensare.

Il capitale trionfante non può accettare la figura del *pater familias*, perché questi rappresenta l’alleanza tra la Legge e il Desiderio. Egli si pone come figura del limite per eccellenza, educando i figli alla misura e alla consapevolezza di ciò che è lecito e di ciò che non è consentito, permettendo loro di maturare come membri della comunità. Il capitale non può accettare la maturità, intesa come fase della stabilizzazione etica centrata sul lavoro e sul sentimento stabilizzati.

Nella sua furia cieca dell’accrescimento e nel suo *amor infiniti*, l’integralismo economico deve, per ciò stesso, procedere all’abbattimento del limite e di tutto ciò che lo rappresenta, ponendo in essere una società strutturalmente giovanilistica, senza padre e, dunque, caratterizzata dal Desiderio sciolto dalla Legge, ma poi anche dall’immaturità permanente dei suoi membri, privi del modello paterno e in balia della struttura effimera del consumo e del godimento, nemici in forma apriorica di ogni stabilità sia etica, sia affettiva.

La società dei consumi, di conseguenza, non si pone come repressiva, in quanto il represso è una figura antropologica non coerente rispetto al gesto del consumare. Il consumatore deve essere, invece, euforico e disincantato: non deve sperare in altro se non nel consumo, né deve disporre di valori che non siano quelli legati alla forma merce.

La forma repressiva del capitalismo dialettico si capovolge, così, in quella permissiva del capitalismo assoluto: il suddito diventa consumatore la cui libertà si estende senza limiti fin dove si estende la sua capacità di acquisto. Alla morte di Dio segue, dunque, l’avvento non già dell’Oltreuomo profetizzato da Nietzsche, bensì del consumatore senza identità e senza spessore. Questi, a differenza dell’uomo maturo in grado di dire di no, deve essere permanentemente nella condizione del ragazzo immaturo, in balia di desideri ai quali può soltanto cedere.

L’immaturità coesistente all’epoca del capitale assoluto si manifesta limpidamente nella sua incapacità – coerente con la flessibilità universale e con i ritmi iperaccelerati del processo di produzione e di circolazione – di permettere la maturazione nel tempo, ma poi anche la stabilizzazione in forme compiute e fisse, consolidate nel tempo.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885; tr. it. a cura di S. Giametta, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 2010, p. 235.

Si compie, così, la profezia che Goethe aveva formulato nel 1825, in una pagina che, pur nel quadro dell'eticità borghese classica, sembra descrivere in modo aderente il tempo della flessibilità giovanilistica, del quale precorre la tendenza fondamentale:

Come massima disgrazia della nostra epoca, che non permette ad alcunché di pervenire a maturità, devo considerare il fatto che nell'istante prossimo si consuma quello precedente, si sprecano i giorni e si vive sempre alla giornata, senza combinare nulla<sup>24</sup>.

Per questo motivo, il capitalismo flessibile e precario è, per sua stessa natura, giovanilistico nel senso poc'anzi richiamato. Esalta il giovane, perché esso – senza diritti e senza maturità, senza stabilità e biologicamente precario e *in fieri* – è il suo soggetto privilegiato di riferimento; e questo non solo per via della scarsa compatibilità delle fasce non giovani con la nuova logica flessibile<sup>25</sup> (da cui il sempre ribadito invito che la tirannia della pubblicità rivolge anche ai non giovani a vivere come se lo fossero), ma anche in ragione del fatto che il nuovo assetto della produzione e del consumo coarta l'intero “parco umano” a vivere alla stregua dei giovani, ossia in forme provvisorie e non stabilizzate, precarie e mai mature, transeunti e perennemente in attesa di un assestamento sempre differito<sup>26</sup>.

D'altro canto, se oggi si è considerati “diversamente giovani” fino a cinquant'anni, questo accade perché si è idealmente precari fino al termine della propria attività lavorativa sia nella vita sociale, sia in quella affettiva, incapaci cioè di stabilizzare la propria esistenza nelle tradizionali forme dell'etica borghese e proletaria, ormai superata dal nuovo modo della produzione flessibile, postborghese e postproletario.

La maturità borghese dell'età adulta con possibile coscienza infelice è stata sostituita dall'immaturità postborghese con incoscienza felice dell'età giovanile. La capacità di progettare futuri stabilizzando l'esistenza mediante le forme della vita etica e mediante l'intreccio ragionato di legge e desiderio quale si esprime nell'austero imperativo categorico kantiano ha ceduto il passo al presentismo assoluto e aprospettico della fase assoluta. In essa, l'instabilità come cifra dell'esistenza, con la sua strutturale impossibilità di sedimentarsi in forme fisse, non permette la progettazione di un avvenire<sup>27</sup>.

Impone, come unico imperativo, quello sadiano del godimento immediato e senza misura, autistico e privo di differimento, tutto proiettato nell'*hic et nunc* di

<sup>24</sup> W. Goethes Briefe, IV, Wegner, Hamburg 1967, p. 159.

<sup>25</sup> Si veda R. Sennett, *The Corrosion of Character: the Personal Consequences of Work in New Capitalism*, 1998; tr. it. a cura di M. Savosanis, *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 92-94.

<sup>26</sup> Cfr. Boeri T. e Galasso V., *Contro i giovani. Come l'Italia sta tradendo le nuove generazioni*, Mondadori, Milano 2007.

<sup>27</sup> Cfr. A. Murgia, *Dalla precarietà lavorativa alla precarietà sociale. Biografie in transito tra lavoro e non lavoro*, Odoya, Bologna 2010.

## Maturità negata. Precarizzazione e de-eticizzazione del mondo della vita

un presente pensato, pur nella sua instabilità, come sola dimensione temporale disponibile.

In questo scenario di deeticizzazione in atto e di precarizzazione forzata del lavoro e delle esistenze, i giovani costituiscono indubbiamente il nucleo di un progetto – silenzioso quanto violento – di mutazione antropologica orientato a trasformarli nel nuovo soggetto assoggettato al paradigma della società capitalistica *assoluta*<sup>28</sup>.

Ciò dipende da diversi ordini di motivi, ad alcuni dei quali già si è fatto cenno. Anzitutto, delle tre età di cui consta l'esistenza umana, la gioventù è la sola in grado di sopportare biologicamente la flessibilità come nuovo stile di vita generalizzato, ossia l'essenza del nuovo feudalesimo capitalistico<sup>29</sup>, con il suo classismo esasperato e con la sua teologia del Dio mercato, con la sua struttura contraddittoria di mutamento eracliteo delle forme precarizzate e di mantenimento a oltranza dell'orizzonte stesso della società dei consumi.

In secondo luogo, secondo quanto già si è adombrato, il capitalismo della fase assoluta è intrinsecamente giovanilistico. Esso coarta l'umanità a permanere in un'eterna fase di giovinezza, caratterizzata da instabilità e strutturale incompiutezza, oltre che da tendenze all'adattamento e da disponibilità ai cambiamenti improvvisi e radicali<sup>30</sup>.

Per questa ragione, l'età della giovinezza oggi non trapassa mai in quella della maturità, con la conseguenza per cui i quarantenni in cerca di un lavoro e di una relazione stabili sono disinvoltamente etichettati come "giovani", alla stregua dei ventenni.

La condizione giovanile è vissuta come stabile e permanente, in coerenza con il paradigma della produzione flessibile, che impedisce ai rapporti di stabilizzarsi e di assumere una forma fissa. Se la fase della maturità sparisce, quella della vecchiaia, dal canto suo, sopravvive sempre più spesso come mera propaggine di una gioventù che, proprio come la flessibilità, aspira a farsi eterna, senza mai approdare a una fissità delle forme, subito demonizzata come monotona e costrittiva.

Gli anziani stessi – e oggi, nel tempo dell'assenza della maturità, si diventa tali non appena terminata la gioventù, ossia a sessant'anni – cercano sempre più palesemente di assimilare i modi dei giovani: seguono le mode e cercano in ogni modo di occultare i segni del tempo e le tracce dell'invecchiamento.

La tendenza del capitale flessibile a eternizzare la giovinezza, ossia la precarietà come stile di vita, coesiste con la cancellazione da esso operata della maturità come fase esistenziale dell'eticità *par excellence*, e dunque della stabilizzazione lavorativa e sentimentale.

<sup>28</sup> Cfr. C. Preve e L. Tedeschi, *Dialoghi sull'Europa e sul nuovo ordine mondiale*, Il Prato, Padova 2015, p. 69.

<sup>29</sup> Il tema è al centro di P. Gila, *Capitalesimo. Il ritorno del feudalesimo nell'economia mondiale*, Boringhieri, Torino 2013.

<sup>30</sup> Cfr. A. Incorvaia e A. Rimassa, *Generazione mille euro*, Rizzoli, Milano 2006.

La fase della maturità corrisponde, in effetti, al momento del proprio riconoscimento in società, alla stabilità matrimoniale, alla progressione nella carriera lavorativa, alla partecipazione politica attiva, ma poi anche, più genericamente, alla stabilizzazione di un percorso avviato nella giovinezza e ora divenuto, appunto, “maturo”.

L'erosione della maturità ad opera della giovinezza corrisponde allora, sul piano antropologico, al transito da un capitalismo borghese ed eticizzato a uno postborghese e postproletario, flessibile e giovanilistico, che costringe l'intera società a vivere come se si trovasse in una condizione di perenne giovinezza, e dunque in una situazione di passaggio non ancora stabilizzata – e strutturalmente non stabilizzabile – nel lavoro come nella vita sociale e affettiva.

La giovinezza, del resto, si configura come l'età più conforme al regime consumistico dell'“usa e getta”, delle mode sempre cangianti e delle continue sollecitazioni pubblicitarie del mercato. La flessibilizzazione integrale della vita a cui la gioventù è sottoposta corrisponde, di fatto, alla sussunzione integrale della nuda vita sotto il potere d'acquisto del mercato assoluto e della sua innovazione costante<sup>31</sup>.

Per questo, secondo quanto evidenziato da Sennett, “la flessibilità sta alla gioventù come la rigidità alla vecchiaia”<sup>32</sup>, e – aggiungiamo noi – come la stabilità sta alla maturità. Ancora una volta, l'odierna deeticizzazione del mondo della vita non corrisponde a un progresso, a meno che questo termine non venga riferito all'avanzamento, tra lacrime e sangue, del capitale e alle conquiste del Signore neofeudale e globalista.

Anche in questo caso, tuttavia, i dominati si orientano secondo le mappe concettuali offerte dall'ordine simbolico dominante e dal partito unico della produzione capitalistica, conducendo battaglie in difesa delle proprie catene e a favore di *Monsieur le Capital*. Hanno metabolizzato l'ideologia dell'altra classe, accettandola come immagine del mondo neutra e naturale.

Con la sua sincronizzazione planetaria delle coscienze, il pensiero unico progressista presenta il possibile ritorno alla stabilità lavorativa, a quella sentimentale ed esistenziale, alle garanzie dello Stato sovrano come un regresso antimoderno strutturalmente pericoloso e nocivo in universale, quando in realtà tale sarebbe solo per l'*élite* dominante e globalistica (il nuovo Signore neo-oligarchico).

Mobilita gli offesi del pianeta nelle lotte contro il vecchio ordine borghese, di modo che possa imporsi quello assoluto, postborghese e postproletario. Giustifica la flessibilità come economicamente ineluttabile e come psicologicamente ed esistenzialmente feconda per le cosiddette *chances* che sa offrire.

Realizzando con successo la globalizzazione delle coscienze, omette immancabilmente di precisare, com'è naturale, che tali *chances* vanno sempre e solo a vantaggio del capitale stesso e dell'*élite* neo-signorile. Evita accuratamente di chiarire che il differimento continuo della maturità e la conservazione dell'eterna giovinezza sono un dramma per coloro i quali dovrebbero invece esserne i beneficiari.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 83.

<sup>32</sup> R. Sennett, *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, cit., p. 93.

# La maturità intellettuale come ἀκμῆ - Intellectual Maturity as ἀκμῆ

di Laura Candiotta (University of Edinburgh)

Abstract: Taking ἀκμῆ as the key term for understanding the Greek meaning of maturity, I depict the notion of “intellectual maturity” within the account provided by Plato and Aristotle for παιδεία as the long-lasting training for the production of the virtues of character. If ἀκμῆ is the prime of life, and if virtue is the excellence of the character, intellectual maturity as ἀκμῆ is one of the virtues of the epistemic character achieved within the process of education. Discussing the definition provided by Roberts and Wood (2007) about the intellectual firmness as the proper flexibility about “hold”, i.e. our care for the epistemic goods, and the contemporary literature on virtue epistemology, I depict the virtue of intellectual maturity as the disposition to act being oriented by the truth and sensitive to the situations. Grounding on Aristotle’s function argument, I claim that, if virtue is the best way at performing the proper function, intellectual maturity is the way in which an agent performs properly her cognitive tasks. Therefore, intellectual maturity appears to be one of the core elements of the Greek model of rationality. Developing intellectual maturity through the proper training means to lead to the flourishing of the knowledge.

Keywords: intellectual maturity, ἀκμῆ, virtue, education, Plato and Aristotle.

Sommario: 1. Introduzione; 2. La παιδεία tradizionale e il modello educativo platonico; 3. La pluralità dei culmini e lo sviluppo delle virtù; 4. La maturità come virtù; 5. Conclusione.

γένει' οἶος ἔσσι μαθῶν  
Pindaro

## 1. *Introduzione*

La parola greca ἀκμῆ è molto difficile da tradurre. Essa indica la cima, la vetta, il punto più alto di qualcosa, ma anche il raggiungimento del culmine in una fase di sviluppo e quindi, il raggiungimento della maturità, intesa come il momento

appropriato (il *καῖρός*) in cui vengono espresse al massimo grado le potenzialità. Essa indica anche il punto di mezzo nell'arco temporale della vita (per i Greci a quarant'anni) o il punto di svolta di una malattia, la crisi, momento in cui, per la medicina ippocratica, o la malattia prenderà il sopravvento sul paziente conducendolo alla morte o, al contrario, inizierà la fase di remissione. È significativo, inoltre, che la datazione di un autore della Grecia arcaica o classica, fornita spesso attraverso il riferimento alle Olimpiadi, potesse comprendere anche la sua *ἄκμῃ*, intesa come maturità intellettuale – le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio forniscono dozzine di esempi in merito<sup>1</sup>.

L'ipotesi che qui vorrei avanzare e che mi permetterà, nello svolgimento dell'argomentazione, di enunciare la tesi secondo cui la maturità stessa vada intesa come una virtù intellettuale, è quella secondo cui la nozione greca di *ἄκμῃ*, in riferimento alla *παιδεία* platonica e aristotelica, sia rilevante per comprendere la nozione di “maturità intellettuale” come sviluppo di virtù volte alla produzione di conoscenza. La concezione “produttiva” della conoscenza è cruciale per la nozione di maturità dal momento che essa implica la capacità di un organismo di dare frutto. Questo tipo di “produzione”, però, se inteso adeguatamente secondo il principio dello sviluppo/maturità, non è qualcosa di estrinseco all'agente epistemico, ma è espressione del suo essere divenuto maturo e perciò generatore di conoscenza<sup>2</sup>.

Se nella maturità intellettuale ciò che si produce è la conoscenza, o la ferma motivazione nei confronti di essa, si istituisce allora un interessante nesso semantico tra la maturità e la saggezza che pone in massima evidenza la questione dello sviluppo delle virtù intellettuali del giovane, conducendolo alla sua *ἄκμῃ*, ma che anche crea una discrasia temporale tra la maturità del corpo, raggiunta con lo sviluppo sessuale, e la maturità dell'intelletto che si ritiene sopraggiungere successivamente<sup>3</sup>. Divenire sessuale e divenire biologico si compongono quindi con un divenire etico e un divenire epistemico attraverso la *παιδεία* volta alla produzione di una “seconda natura”. La maturità intellettuale viene cioè raggiunta all'interno di una *παιδεία* funzionale non solo alla produzione di un carattere epistemico ma anche al raggiungimento della vita felice.

Dopo aver introdotto alcuni tratti della *παιδεία* classica, affronterò nella seconda sezione l'impostazione platonica e nella sezione terza quella aristotelica per evidenziare come la nozione di maturità venisse intesa all'interno di un paradigma evolutivo che per Platone conduceva al culmine delle capacità produttive nell'arco

<sup>1</sup> Sappiamo che Apollodoro, nella sua opera perduta *Chronikà*, utilizzò l'*ἄκμῃ* quale sostituto della data di nascita.

<sup>2</sup> Non a caso, i riti di passaggio antichi celebravano il momento nel quale i giovani divenivano sessualmente maturi, ovvero in grado di procreare, e la parola italiana “acne”, che deriva proprio da *ἄκμῃ*, esprime l'“eruzione” nel volto tipica degli adolescenti.

<sup>3</sup> Per Platone (*Resp.* V, 460d-461a), da un punto di vista di sviluppo biologico, c'è un arco temporale di vent'anni nel quale sia il corpo sia la mente sono nella loro massima potenza, ovvero per le donne tra i venti e i quarant'anni e per gli uomini tra i trenta e i cinquanta. La parola greca utilizzata da Platone per indicare questo periodo di massimo fiorire del corpo e della mente è proprio *ἄκμῃ* (*μέτριος χρόνος ἄκμῃς*, 460e; *αὐτῇ ἄκμῃ σώματος τε καὶ φρονήσεως*, 461a).



dell'intera vita e che per Aristotele, invece, doveva venire inteso in maniera plurale, ovvero come attuazione delle potenzialità in ogni specifica fase di sviluppo e per uno specifico essere. Nella quarta sezione mi rivolgerò invece alla letteratura contemporanea in seno all'epistemologia della virtù (*virtue epistemology*), sostenendo che non solo la maturità conduce alla virtù, essendo essa il culmine dello sviluppo, ma che essa stessa dev'essere intesa come una disposizione virtuosa. Analizzando l'agire maturo individuerò nella "fermezza intellettuale" una sua caratteristica propria e semantizzerò così la maturità come quella flessibilità nel "tenere", ovvero quell'equilibrata apertura intellettuale capace di rispondere alle diverse situazioni mantenendo un centro focale come orizzonte di senso.

### 2. La παιδεία tradizionale e il modello educativo platonico

La formazione dei giovani, volta all'inserimento nella vita pubblica, è l'obiettivo centrale della παιδεία classica. Per i Greci, infatti, la formazione dei giovani aristocratici significava accompagnamento alla vita adulta – alla maturità –, momento nel quale avrebbero contribuito alla vita della πόλις. Nella sua monumentale opera<sup>4</sup>, Werner Jaeger, ripercorrendo i modelli educativi da Omero a Demostene, passando per Platone, evidenzia non solo la dimensione dinamica e pratica della formazione ma anche il fatto che la παιδεία vada intesa come quel processo di formazione culturale volto allo sviluppo armonioso del discente, quello cioè che i latini chiameranno *humanitas*. Essa dunque dev'essere il compito supremo dell'essere umano, essendo l'apprendimento, come evidenziato da Pindaro<sup>5</sup>, la pratica nella quale l'uomo diventa ciò che è. L'idea di sviluppo è centrale per la nozione di maturità, dal momento che essa viene intesa come il culmine del processo di formazione, dimensione nella quale il discente pienamente realizza le proprie potenzialità, momento in cui sviluppa le ἀρεταί come eccellenze.

La παιδεραστία, una delle più eminenti istituzioni educative greche, sancisce i termini del rapporto formativo tra giovane discente e adulto maestro, secondo la temporalità della maturazione sessuale del giovane. Nel momento in cui il giovane presentava i primi segni della barba, infatti, la relazione doveva concludersi, presupponendo dunque che il compito educativo fosse compiuto con l'avvento della maturità sessuale. La formazione avveniva infatti attraverso una relazione di tipo erotico-sessuale tra l'ἐρώμενος, il giovane amato, e l'ἐραστής, l'adulto amante che doveva introdurre il giovane alla dimensione sociale e politica della πόλις<sup>6</sup>.

La παιδεία filosofica di Platone contrasterà il modello paiderastico tradiziona-

<sup>4</sup> W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, de Gruyter, Berlin 1955 [1933], ed. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003 [1959].

<sup>5</sup> γένοι' οἷος ἐσσι μαθόν, Pindaro, *Pitica* 2, 72.

<sup>6</sup> Il binomio amato-amante è stato proposto da Kenneth Dover per spiegare il modello della παιδεραστία greca. K. Dover, *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989 [1978], ed. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Einaudi, Torino 1985.

le, evidenziando non solo che la maturità intellettuale non potesse coincidere con la maturità sessuale, ma anche capovolgendo il rapporto tra giovane e adulto, sostenendo cioè che è il giovane che è nel processo di apprendimento a dover svolgere il ruolo dell'amante e direzionando la tensione erotica verso un più nobile oggetto, il sapere.

La relazione tra Socrate e Alcibiade è esemplare di questo nuovo modello paideutico che si fonda in una trasformazione della παιδεραστία tradizionale e ci permette di cogliere alcuni tratti del modello educativo platonico che sono funzionali per la nostra ricerca in merito alla nozione di maturità intellettuale. Innanzitutto, come nel modello tradizionale, l'educazione è volta alla formazione politica dei giovani. L'educazione tradizionale però, secondo Platone, non è in grado di fare questo e così Alcibiade, condotto da Socrate, dovrebbe dedicarsi alla filosofia prima di intraprendere la carriera politica. Platone infatti fonda nell'educazione filosofica il metodo corretto per condurre i giovani alla maturità intellettuale, descrivendo in primo luogo Socrate come maestro, e la dialogica come via per la maieutica, e successivamente, con l'istituzione dell'Accademia e la scrittura della *Repubblica*, ancorando ancor più l'educazione al sapere. Nelle *Leggi*, inoltre, con l'istituzione del Collegio notturno, sancisce la relazione tra giovani e vecchi all'interno di un paradigma di apprendistato nell'arte politica<sup>7</sup>. Come per la παιδεραστία la dimensione erotica avrà un ruolo centrale nella παιδεία platonica, ma essa sarà direzionata al desiderio del sapere, che spinge quindi il filosofo amante a sviluppare le capacità per cogliere il vero.

L'età non è condizione sufficiente per la maturità intellettuale – questo non riguarda solo i giovani che hanno raggiunto la maturità sessuale ma anche gli adulti e gli anziani<sup>8</sup>. Con questa tesi Platone metteva sotto accusa la nozione tradizionale per la quale la vecchiaia *per se* fosse indice di saggezza, proponendo invece che solo con la giusta formazione si potesse divenire saggi<sup>9</sup>. Come ha sostenuto Julius Stenzel<sup>10</sup>, per Platone l'efficacia educativa si testava nella vita sociale, ov-

<sup>7</sup> In L. Candiotta, *The role of old interlocutors in Plato's dialogue. A new philosophical meaning of old age*, "Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae", XXIV/2, 2014, pp. 15-24, ho analizzato nello specifico la relazione educativa tra anziani e giovani nel Consiglio Notturmo, sostenendo, sulla scorta dell'interpretazione delle *Leggi* fornita da Luc Brisson, che l'anziano fosse divino perché filosofo. Cf. L. Brisson, *Ethics and Politics in Plato's Laws*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 28, 2015, pp. 93-121.

<sup>8</sup> Come sosterrà successivamente Epicuro nella *Lettera a Meneceo*, sempre si deve filosofare, da giovani e da vecchi, per essere felici, saldando così l'innovazione platonica in seno alla παιδεία all'eudaimonismo classico.

<sup>9</sup> Esemplare della critica platonica e del nuovo modello da lui proposto, sulla scorta di Socrate, il passo 188 a5-c1 del *Lachete*: «Perché mi fa piacere, o Lisimaco, stare con lui e non credo che sia affatto male che ci sia richiamato alla mente che siamo vissuti e viviamo non bene, che anzi è forza maggiore che si sia più attenti per l'avvenire, se si subisce questo esame e se secondo il detto di Solone si vuole e si ritiene giusto imparare fino all'ultimo giorno di vita, senza credere che la vecchiaia da sola porti il senno. Per quanto dunque sta a me, non m'è affatto insolito, né d'altra parte invisibile il passare sotto il vaglio di Socrate, ch'anzi già da tempo sentivo che, con Socrate presente, il discorso non sarebbe stato più sui ragazzi, ma su noi stessi».

<sup>10</sup> J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, F. Meiner, Leipzig 1928, trad. it. *Platone educatore*, Laterza, Bari

vero nella costituzione di una πόλις riformata, retta dal principio di giustizia e la sua grande scommessa fu quella d'individuare nella filosofia come conversione dell'anima<sup>11</sup> la vera παιδεία.

La maturità intellettuale si raggiungerebbe dunque mutando la direzione dello sguardo, in un "rito di passaggio" dal sensibile all'intelligibile, in un potenziamento della conoscenza intelligibile che implica la morte del livello precedente di conoscenza sensibile. Nel modello platonico della conoscenza, il modello evolutivo che conduce alla maturazione presenta al suo interno una lacerazione, un momento tragico di recisione con ciò che c'era prima che permette la nascita del nuovo. Questo momento di incontro con la negatività è dato dagli stati aporetici nel metodo elencico socratico<sup>12</sup>, dalle doglie del parto nella maieutica<sup>13</sup>, e dal passaggio dal piano doxastico a quello dianoetico nella dialettica. Questo passaggio per il negativo per raggiungere la maturità intellettuale ricalca in maniera estremamente interessante ciò che erano i riti di passaggio, l'attraversamento del limite come prova da superare. Platone, infatti, nel proporre un nuovo modello di maturità intellettuale non critica semplicemente la tradizione, ma compie un processo riformatore come modificazione dall'interno dei paradigmi culturali dell'epoca. In questo caso, il rito di passaggio che sancisce l'accesso alla maturità non sarà più scandito dai ritmi della sessualità, ma da quello dei processi cognitivi all'interno di un'educazione filosofica che presenteranno dunque dei tratti trasfigurati degli stessi processi sessuati.

Bisogna però fare un importante distinguo: un conto è la maturità di corpo e mente – come potenza generativa – dei guardiani, indicata nel V libro della *Repubblica*, e un conto è il potenziamento della visione noetica. Quest'ultima, il culmine dell'epistemologia platonica, non avviene con l'ἀκμῆ, ma nella fase successiva di discesa (τῆς ἀκμῆς λήγειν, *Symp.* 219a). Questo accade perché secondo Platone la capacità noetica si potenzia quando l'anima non è più preda dei sensi – come nella vecchiaia e successivamente nell'anima disincarnata. In questo modo Platone si allinea alla tradizione, evidenziando cioè come la vecchiaia – pur non essendo condizione sufficiente – sia una condizione necessaria per l'attingimento della conoscenza noetica. Al contempo evidenzia come la maturità intellettuale non sia appannaggio solo dei pochi filosofi che avranno accesso alla visione no-

1966.

<sup>11</sup> Questo tema è centrale nella *Repubblica* e viene raffigurato nel mito della caverna con l'immagine del prigioniero che si alza e cammina, mutando la direzione dello sguardo, dal fondo della caverna all'esterno. Per una proposta teoretica che enfatizza il significato conoscitivo della conversione come riorientamento, cfr. G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2014.

<sup>12</sup> Su questi momenti riconosciuti come componenti di un processo epistemico tornerò nella quarta sezione.

<sup>13</sup> Un discorso a parte andrebbe fatto per la maieutica come metodo epistemico perché essa mette in scacco il modello della conoscenza come temporalità produttiva. Mi permetto quindi di rinviare a un mio precedente lavoro in merito, L. Candioto, *Nous e phren: conoscenza intellettuale, razionalità discorsiva e saggezza erotica in Socrate e Platone*, "Methodos", 16/2016: La notion d'Intelligence (NOUS-NOEIN) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme, ed. F. Stella.

etica, ma come essa debba essere promossa, attraverso corrette pratiche educative, nei cittadini.

La fase calante dopo il picco dell' *ἀκμή* illumina anche un altro importante aspetto del modello educativo platonico, ovvero quello secondo cui i maestri debbano essere o gli anziani (come nel caso del collegio notturno) o coloro che non generano più, ovvero che sono sterili come Socrate. La maturità intellettuale – trasfigurazione della maturità sessuale – coincide dunque con la generazione dialogica e dialettica della conoscenza, e non con altre importanti funzioni che sono appannaggio di altre fasi della vita, quali la diffusione della conoscenza ad altri, in termini di magistero, o la visione estatica delle idee.

### 3. *La pluralità dei culmini e lo sviluppo delle virtù*

Il modello proposto da Aristotele permette di comprendere nel dettaglio lo sviluppo temporale delle virtù in connessione con l'educazione morale. Per Aristotele è possibile insegnare a un bambino un sapere tecnico come il calcolo, ma per addestrare alle virtù, in primo luogo quelle morali, è necessario che egli abbia prima sviluppato un abito giusto, attraverso l'imitazione e la reiterazione di azioni giuste e solo successivamente potrà iniziare a cercare di riconoscere le azioni morali e a comprenderle<sup>14</sup>. Questo modello evidenzia come la *παιδεία* fosse una formazione integrale del carattere e mi permette d'intendere la maturità intellettuale come quel momento in cui gli agenti iniziano a comprendere le disposizioni morali che hanno sviluppato attraverso l'imitazione degli esempi di eccellenza morale nella società. La funzione formativa dell'*exemplar* sarà valorizzata nell'ellenismo greco e romano, penso specialmente alla funzione dell'ideale del saggio nello stoicismo o all'uomo virtuoso come testimone dei propri pensieri nell'epicureismo, ma è interessante riconoscere come anche oggi, nella letteratura dedicata all'educazione alle virtù sulla quale tornerò nella prossima sezione<sup>15</sup>, essa sia estremamente valorizzata.

Anche in Aristotele la maturità in generale, e non solo come maturità intellettuale, si compie all'interno di un arco evolutivo e corrisponde al momento della generazione. Un animale è infatti maturo quando può generare e diffondere il suo seme. Anche nella metafisica, pur non istituendo Aristotele questo legame, è possibile cogliere questo paradigma: la maturità infatti si dà quando la sostanza è realizzata, nel passaggio dalla potenza all'atto, nel fiorire della potenzialità, quando ad esempio l'uomo diventa un essere razionale, essendo la razionalità la

<sup>14</sup> Nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, ad esempio, Aristotele sostiene che il lettore della sua opera, dedicata appunto alla morale, non potrà essere un bambino perché ancora troppo inesperto sul tema. Cf. 1094b28-1095b8. Questi argomenti verranno ripresi nel libro decimo, cfr. 1179b25-sg.

<sup>15</sup> J. Baehr, *Intellectual Virtues and Education*, Routledge, London 2016. In particolare sull'esemplarismo: L. Zagzebski, "Moral exemplars in theory and practice", *Theory and Research in Education* 11/2 (2013), pp. 193–206.

sua attività caratterizzante, o funzione propria (ἔργον)<sup>16</sup>. Al cosiddetto “*function argument*” sono state mosse numerose obiezioni. Tuttavia ritengo, d’accordo con Christine Korsgaard<sup>17</sup>, che esso adeguatamente dimostri che la funzione propria di un agente sia il modo specifico e ottimale attraverso cui un agente fa ciò che fa, la sua virtù. In questo senso, se intendiamo la maturità come il compiere nel modo appropriato la funzione propria da parte di un agente, in una determinata fase di sviluppo, allora essa coincide con la sua virtù. La virtù è infatti quella qualità che permette di svolgere bene la propria funzione e la maturità intellettuale è quel tratto del carattere che permette di svolgere bene i propri compiti cognitivi<sup>18</sup>.

Bisogna ricordare, però, che lo sviluppo delle virtù, pur seguendo un paradigma evolucionistico, non avviene per natura ma all’interno di una pratica educativa, attraverso l’esercizio volto allo sviluppo di una seconda natura<sup>19</sup>. Vi è cioè un nesso preciso tra sviluppo, natura ed educazione che evidenzia come sia nella natura dell’essere umano la disponibilità di essere educati per sviluppare le virtù.

Differentemente da Platone, in ogni fase dello sviluppo è possibile cogliere un culmine del processo, nel passaggio dalla potenza all’atto, da intendere come raggiungimento della maturità per quella particolare fase. Ad esempio, il momento in cui un giovane inizia a costruire la propria φρόνησις è un guadagno importante che deve essere inteso come il culmine per il giovane. Questo momento non è il culmine nell’arco dell’intera vita bensì esso è, all’interno di un processo temporale volto alla virtù, una pietra miliare che va colta come culmine per quella particolare fase dello sviluppo. Quello che emerge dal modello aristotelico, dunque, è che in un processo educativo devono essere riconosciuti diversi punti di svolta e diverse eccellenze per ogni fase. Le virtù come eccellenze del carattere possono quindi essere riconosciute come altrettante e plurali caratterizzazioni della maturità<sup>20</sup> in Aristotele.

<sup>16</sup> Aristotele, *Eth. Nic.* I.7.

<sup>17</sup> Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2008, capitolo secondo.

<sup>18</sup> Per uno sviluppo della tesi sulla maturità come virtù, in riferimento all’epistemologia della virtù, cfr. la sezione quinta.

<sup>19</sup> I. Vasiliou, *The Role of Good Upbringing in Aristotle’s Ethics*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 56/4 (1996), pp. 771-797, in particolare per questo tema le pagine 777-781. Secondo John McDowell (*Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge [MA] 1994, p. 84, ed. it *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999) la nozione di seconda natura dovrebbe essere applicata non solo per spiegare la formazione in ambito etico, ma anche in quello intellettuale. Questa osservazione è significativa per la ricerca qui condotta ed è collegato alla posizione che qui assumo in merito alla distinzione tra virtù morali e virtù intellettuali (cf. la nota successiva).

<sup>20</sup> Come è noto, Aristotele distingue tra virtù morali e virtù intellettuali. Questa distinzione che ha animato molti dibattiti non solo tra gli specialisti di Aristotele ma anche in seno alla *virtue epistemology*, disciplina che si rifà a Aristotele, pur non esclusivamente, per quanto riguarda la nozione di virtù, e che pur tuttavia propone delle importanti modifiche rispetto al modello dello Stagirita – ad esempio passando dalla nozione di “facoltà” a quella di “tratti del carattere” -, non è centrale per la trattazione che qui sto conducendo. Distinzione non centrale perché sia per quanto riguarda lo sviluppo delle virtù morali che per quelle intellettuali viene richiesta un’attività razionale – sia

Le virtù non si sviluppano in solitudine. Il meccanismo dell'imitazione che ho richiamato all'inizio di questa sezione e la nozione stessa di ἔργον richiedono la presenza degli altri (*Eth. Nic.* IX.9): è notevole, ad esempio, che Aristotele avesse previsto l'istituzione di un sistema educativo pubblico per tutti i cittadini (*Pol.* VII-VIII) e lo ritenesse funzionale, come Platone, per il ruolo civico e politico che i cittadini avrebbero svolto nella città, nei termini di presa di decisione nelle assemblee pubbliche o nello stesso svolgimento di funzioni pubbliche. Richiamo qui questo tema perché pone chiaramente in evidenza come l'attingimento della maturità, nel senso di comprensione della propria moralità – o delle diverse maturità nelle diverse fasi dello sviluppo – sia inteso come la finalità stessa della παιδεία come pratica culturale, sociale e politica, che porterà il soggetto non solo ad agire giustamente ma anche ad essere felice, essendo la virtù la realizzazione della propria eccellenza.

#### 4. La maturità come virtù

Vorrei qui compiere un ulteriore passo e sostenere che, se la maturità rappresenta l'ἄκμῃ in una fase di sviluppo, e se la virtù dev'essere intesa come il culmine o l'eccellenza del carattere, allora la maturità è essa stessa una virtù. Sostengo cioè non solo che la maturità produca la virtù, ma anche che essa stessa possa essere intesa come una disposizione virtuosa, come una modalità dell'agire virtuoso. In questo senso la maturità diviene una modalità, come quando si dice “X ha agito in maniera matura”, intendendo che X ha agito, a seconda di come si semantizza la maturità, in maniera appropriata, corretta, razionale, rispettosa, moderata, giudiziosa. Per compiere questo passo ho bisogno degli strumenti contemporanei dell'epistemologia della virtù, preposti a individuare i tratti del carattere che un agente epistemico deve possedere per svolgere determinate funzioni cognitive, nel nostro caso pensare e agire in maniera matura. Mi riferisco in particolare alla tesi di Robert Roberts e Jay Woods<sup>21</sup> secondo la quale quando si sostiene che una facoltà sia matura ciò significhi che si è sviluppata la disposizione per utilizzare correttamente una determinata funzione. In questa accezione notiamo come la maturità sia una disposizione dell'agire virtuoso, una sua caratteristica intrinseca e come la maturità di una facoltà implichi quindi anche un agire.

Ritengo inoltre che la loro definizione di “fermezza intellettuale”<sup>22</sup> possa essere equiparata a ciò che nello specifico intendo con “maturità intellettuale” e che

essa pratica o teoretica –, ed è appunto in essa che per me è importante riconoscere le fasi di maturità. Propongo quindi, per le finalità specifiche di questo testo, d'intendere in maniera ampia la nozione di virtù – comprendendo dunque assieme le virtù intellettuali e le virtù morali – sulla scia di Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>21</sup> R. C. Roberts, J. Wood, *Proper function, emotion, and virtues of the intellect*, “Faith and Philosophy”, 21/2004, pp. 3-24.

<sup>22</sup> R. C. Roberts, J. Wood, *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 2007, cap. 7.

il guadagno che proviene dalla sua adozione, rispetto a quanto abbiamo già visto in merito alla παιδεία platonica e aristotelica, sia il dettagliare le caratteristiche che devono essere possedute dall'agente epistemico per essere definito maturo. La fermezza intellettuale è definita come la flessibilità nei confronti del "tenere". Per "tenere" s'intende il difendere una prospettiva perché ritenuta un bene intellettuale. Al contempo, però, c'è il rischio che il "tenere" divenga dogmatismo o conservatorismo, quando cioè si è incapaci di mettere in discussione le proprie posizioni perché si è troppo "attaccati" a esse, disposizioni che prendono il sopravvento rispetto a ciò che dovrebbe muovere la giusta deliberazione, e dunque si fallisce nel rispondere ai cambiamenti in maniera adeguata rispetto alla situazione. La flessibilità nel "tenere" è ciò che permette un equilibrio dinamico nella fermezza. Questa forma di stabilità intellettuale, quindi, non s'identifica con la rigidità ma con la giusta flessibilità richiesta per essere aperti al cambiamento e al contempo non perdere l'equilibrio. Specifiche pratiche intellettuali come la ricerca e il dialogo richiedono costitutivamente una disponibilità al cambiamento come risorsa per ottenere nuova conoscenza.

La flessibilità, da intendere dunque come quella capacità di essere disponibili nei confronti della situazione e dell'altro, e del saper riconoscere quando è meglio cambiare e quando invece è meglio "tenere", può essere efficacemente intesa come un'apertura critica e riflessiva al mondo dell'altro, intesa da Miranda Fricker<sup>23</sup> come una virtù che va coltivata opportunamente per quei contesti nei quali dipendiamo costitutivamente dalla testimonianza degli altri, come i contesti epistemici collettivi. L'acquisizione della conoscenza molto spesso in filosofia non è data dall'attingimento di nuove informazioni ma da una riconfigurazione del modo di concepire un determinato fenomeno; questa riconfigurazione molto spesso è resa possibile dalla dimensione sociale della cognizione<sup>24</sup>. La novità emergente, richiesta in ogni processo di apprendimento, si determina come una trasformazione cognitiva. Questo processo non è dunque in contrasto con la maturità come fermezza perché è garantito dalla sua flessibilità. L'antitesi tra la maturità e la ricerca, come dipinta da alcuni stereotipi giovanilistici, in realtà è una forma di complementarità, dove la maturità, come virtù dell'intelletto, è una condizione che assicura il successo della ricerca e la ricerca, di converso, intesa

<sup>23</sup> M. Fricker, *Epistemic injustice and a role for virtue in the politics of knowing*, in M. Brady, D. Pritchard, *Moral & Epistemic Virtues*, Blackwell Publishing, Malden (MA), 2003, pp. 139-158, pp. 154-157.

<sup>24</sup> La dimensione sociale della cognizione evidenzia quanto sia centrale considerare il ruolo cognitivo svolto dall'ambiente nella formazione della virtù. La formazione della virtù cioè richiede, come ho avuto modo di richiamare nelle sezioni precedenti in merito al modello paideutico platonico e aristotelico, una dimensione collettiva non solo per l'applicazione ma anche per la generazione delle virtù. Heather Battaly (*Developing virtue and rehabilitating vice: Worries about self-cultivation and self-reform*, "Journal of Moral Education", 45/2 (2016), pp. 207-222) ha così criticato quei modelli, appartenenti alla stessa epistemologia della virtù, che si sono fatti promotori della "self-cultivation", sostenendo invece che l'ambiente esterno sia un ingrediente chiave non solo per la formazione alla virtù, ma anche al vizio.

dal punto di vista dello sviluppo cognitivo, e quindi diacronicamente, è ciò che permette di realizzare, e successivamente esercitare, la maturità.

Ciò che permette alla maturità di mantenere l'equilibrio nelle diverse situazioni, essendo disponibile al cambiamento e flessibile nelle scelte, è il possedere un centro focale come orizzonte di senso. Nel lessico dell'epistemologia della virtù, questo significa sostenere che è nell'orientamento del soggetto conoscente alla verità<sup>25</sup> e nel suo possesso di determinate virtù intellettuali, come caratteristiche del carattere, che va valutato l'attingimento del sapere. Il conoscere, in questi termini, non è un mero prodotto estrinseco all'agente epistemico ma è la sua espressione o atto proprio – il raggiungimento della sua maturità intellettuale<sup>26</sup>. Inoltre, se le credenze sono un tipo d'impegno nei confronti della verità, le credenze della persona matura si orienteranno secondo quei tratti di saldezza e razionalità che già Parmenide o Platone ascrivevano alla verità. La verità è matura, ben rotonda direbbe l'eleate, quando ha un cuore che non trema<sup>27</sup> e una dimostrazione è salda quando è fissa e incatenata con ragioni di ferro e adamanto<sup>28</sup>. Essa svolge quindi una funzione regolativa per l'agente epistemico. Queste immagini, che potrebbero apparire antitetiche rispetto a quanto ho rilevato in merito alla flessibilità, si coniugano invece, nel modello platonico e aristotelico, con un riconoscimento del valore epistemico dei dubbi e degli stati aporetici, essendo essi dei componenti di un progresso scientifico inquadrato secondo i dettami della verità<sup>29</sup>. Questi stati che contrastano il dogmatismo non conducono necessariamente a un esito scettico se sono cioè iscritti nell'orizzonte della motivazione nei confronti del sapere, all'interno di un processo inteso come miglioramento continuo. Nel metodo scientifico, dunque – penso ad esempio al modello proposto da Thomas Kuhn<sup>30</sup> –, la fermezza si coniuga con la tenacia e il coraggio

<sup>25</sup> Ernest Sosa (*For the love of truth?*, in A. Fairweather, L. Zagzebski, *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 49-62) ha evidenziato che nell'amore per la verità ciò a cui si dà valore non è l'essere vero della verità ma la capacità di ottenerla, dal momento che è il suo possesso ad essere funzionale al successo epistemico. È la conoscenza ciò a cui si attribuisce valore, intesa come possesso di credenze vere, non la verità di per sé. Questo modello che contrasta la concezione classica aristotelica dell'amore disinteressato per il sapere è volto a evidenziare la finalità pratica della conoscenza e ben si adatta a una visione della maturità intellettuale come virtù. Essa però acquisisce significatività anche nel modello classico di maturità intellettuale come culmine in un processo di sviluppo paideutico perché evidenzia come la formazione del carattere – nelle sue componenti etiche e intellettuali –, sia volta alla saggezza, ovvero a quel sapere pratico che è l'azione virtuosa.

<sup>26</sup> L. Zagzebski, *The search for the source of epistemic good*, in M. Brady, D. Pritchard, *Moral & Epistemic Virtues*, cit., pp. 13-28, p. 16; L. Zagzebski, *Must knowers be agents?*, in A. Fairweather, L. Zagzebski, *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, cit., pp. 142-157, pp. 151-155. Configurando il conoscere nell'agire, acquisisce significanza anche la nozione di "responsabilità epistemica" che è centrale per il modello centrato sul carattere dell'epistemologia della virtù (*character-based virtue epistemology*).

<sup>27</sup> DK 28-B 1, v. 29.

<sup>28</sup> Platone, *Gorgia* 509a.

<sup>29</sup> Aristotele, *Metafisica* B 995a24-34.

<sup>30</sup> T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962, trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009 [1969].



intellettuale<sup>31</sup> di investigare proprio le anomalie, quei punti che creano problemi, quei nodi da sciogliere o spiegare per sviluppare un cambiamento di paradigma. Il cambiamento di paradigma, in questo caso, è proprio ciò che permette quella trasformazione cognitiva che è cifra del successo epistemico.

Caratterizzare la maturità come una flessibilità nella tenuta permette quindi, in termini aristotelici, d'identificarla con il giusto mezzo tra i due estremi di dogmatismo e scetticismo. Da un punto di vista simbolico il dogmatismo può essere equiparato a un conservatorismo tipico della vecchiaia e lo scetticismo, al contrario, alla provocazione tipica della giovinezza. La maturità come fermezza flessibile è quindi quell'età di mezzo dell'intelletto, che permette una forma di saggezza pratica in grado di pensare, decidere e agire nella situazione. Per fare questo è necessario che la fermezza sia posseduta dall'agente come tratto del carattere – solo in questo modo l'agente saprà utilizzarla nel momento e nel luogo opportuno, adattandola alle richieste specifiche poste dalla situazione – e che si incarni in una specifica modalità del pensare e dell'agire. Come tratto del carattere essa è una sua forza, una sua capacità, una modalità che supporta il successo epistemico inteso come fiorire virtuoso.

### 5. Conclusione

Nel corso della trattazione ho sottolineato come lo sviluppo delle virtù sia appannaggio dell'educazione. La fermezza/maturità che nell'ultima sezione ho definito come tratto del carattere e come disposizione all'azione matura non deve essere però intesa come qualcosa che si possiede per natura – se non come tendenza – ma come una capacità che si acquisisce in un percorso formativo, come appunto una maturità che si sviluppa e che deve al contempo essere costantemente nutrita, raffinata ed esercitata assieme ad altre virtù affinché rimanga tale. Il contrario della fermezza è infatti la flaccidità. Il modello di riferimento che soggiace alla coppia fermezza/flaccidità è dunque quello della tonicità e debolezza muscolare ed esso si coniuga con il modello evolutivo preposto alla παιδεία. Da un punto di vista simbolico, infatti, l'esercizio del corpo per ottenere la tonicità dei muscoli e, in termini generali, la salute dell'organismo, richiama il valore dell'educazione come sviluppo per l'attingimento della maturità e della "salute intellettuale". La maturità appare dunque come quella fase di massima tonicità, salute e forza nella vita di un organismo che permette pertanto di dare frutto,

<sup>31</sup> Jason Baehr (*The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues & Virtue Epistemology*, Oxford University Press, New York 2011, capp. 8 e 9) ha evidenziato il nesso che sussiste tra il coraggio intellettuale e la disponibilità all'apertura, che ho già indicato essere una caratterizzazione della flessibilità nel "tenere". A mio parere questa connessione tra la disponibilità a rivedere la propria prospettiva (l'apertura) e la persistenza in e per essa (coraggio) è centrale per mantenere l'equilibrio tra la flessibilità e la tenuta. In particolare, il merito al coraggio intellettuale, essa permette di evitare una forma di cieca caparbità, incapace cioè di riconoscere le trasformazioni richieste per il successo epistemico.

ovvero, dal punto di vista della maturità intellettuale, produrre conoscenza. Non solo, la flessibilità nell'articolazione può rappresentare la plasticità richiesta dal processo educativo, ovvero la disponibilità alla trasformazione, riproponendo così quanto abbiamo già visto in merito all'equilibrio dinamico e al non intendere la fermezza come immobilità.

Lo sviluppo biologico/sessuale e lo sviluppo intellettuale, come è stato chiarito analizzando le fasi temporali dell'ἀκμῆ nel modello platonico e la formazione della seconda natura nel modello aristotelico, non possono venire sovrapposti. Ciò nonostante, intriganti analogie si pongono nella semantizzazione della maturità intellettuale, non solo per quanto riguarda la nozione di produzione come sviluppo ed evoluzione, ma anche per spiegare la stessa natura virtuosa della maturità e per questo ritengo, come spero di aver sufficientemente evidenziato, che sia centrale comprendere la maturità intellettuale come culmine all'interno di un processo paideutico di sviluppo di virtù.

## Il momento felice: la maturità come armonia tra passioni e ragione nel pensiero di Diderot - The happy moment: maturity as harmony between passions and reason in Diderot's thought

di Valentina Sperotto (Université Jules Verne, Picardie)

Abstract: Diderot outlines the question of maturity in many places of his works. He intends maturity as emancipation of the individual and of the people. Only with an education to strengthen the autonomous use of reason, this process of self-improvement could be successful. However maturity is also interpreted like a happy moment during the life, among youth and oldness, when the subject finds the right balance between imagination and reason, poetry and philosophy. A similar dynamic characterizes the people and their artistic productions. The effort of Diderot is to contribute to the emancipation of people by the diffusion of Enlightenment with the *Encyclopédie*, with plans for public instruction, but especially by theorisation and composition of Bourgeois' dramas.

Keywords: Maturity, Diderot, Enlightenment, Philosophy and Poetry, Bourgeois' theatre.

Sommario. 1. Il giardino di Cleobulo e l'indiscrezione di Aristo: su maturità ed emancipazione in Diderot; 2. Maturità come perfezionamento di sé nell'*Encyclopédie* e nella *Refutazione di Helvétius*; 3. Giovinezza e vecchiaia: due poli opposti; 4. Maturità degli individui, maturità dei popoli tra poesia e filosofia; 5. Il «dramma Borghese» come teatro della maturità.

*Aetatis cuiusque notandi sunt tibi mores  
Mobilibusque décor naturis dandus et annis.*

Orazio, *Ars Poetica*, v. 156-157.

1. *Il giardino di Cleobulo e l'indiscrezione di Aristo: su maturità ed emancipazione in Diderot.*

Nel 1747 Diderot scrisse un'opera circolata per lungo tempo clandestinamente: la *Passeggiata dello scettico*<sup>1</sup>. Il testo è un'allegoria, che spesso assume

<sup>1</sup> Su questo testo di Diderot si rinvia alle analisi di F. Venturi, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, Albert Skira, Parigi, 1939; trad. it. *Giovinezza di Diderot*, Sellerio, Palermo, 1987; J. Chouillet, "Le

toni critici sferzanti, in cui l'umanità viene ritratta mentre attraversa il cammino della vita lungo tre viali: quello delle spine, figurazione della esistenza secondo la religione cristiana; quello dei fiori, immagine della vita libertina; quello dei castagni, viale percorso da chi segue la via filosofica. Tale allegoria, nella finzione narrativa, corrisponde alla trascrizione di diverse conversazioni che hanno avuto luogo tra i due protagonisti del *Discorso preliminare*: Aristo, voce narrante, e il filosofo Cleobulo, esempio di virtù e saggezza. Attraverso il confronto tra Aristo e il maestro Diderot configura l'illuminismo come una dinamica di fuoriuscita e di apertura al mondo: Cleobulo vive felice nel suo ritiro, discute nel suo verdeggiante giardino con pochi amici intimi, operando anche una critica radicale della tradizione religiosa, del potere e della stessa filosofia, ma sempre al riparo da quel mondo che lo aveva disgustato<sup>2</sup>; Aristo viceversa è desideroso di diffondere la conoscenza ricevuta. Così, proprio nelle pagine introduttive il lettore viene edotto a proposito dell'atto di emancipazione compiuto da Aristo. Fino a quel momento egli era stato un amico scrupoloso e un allievo diligente, ma di fronte alla sua volontà di divulgare le idee del maestro quest'ultimo gli consiglia di non pubblicare l'opera, per evitare la persecuzione (dato il contenuto critico dei suoi discorsi), e perché, in ogni caso, dal suo punto di vista l'accecamento in cui vive il popolo è sistematico. Cleobulo, di fronte alla risolutezza del giovane amico, lo invita a seguire almeno alcune strategie per rendere lo scritto più innocuo. Aristo ascolta con attenzione e replica in modo rispettoso, ma mantenendo saldo il progetto di divulgare l'opera così com'è, ritenendo che solo in questo modo si potesse contribuire alla diffusione dei Lumi. Molti anni dopo quest'opera giovanile e, per certi versi minore, di Diderot, nel 1784, Kant definirà l'Illuminismo come «uscita dallo stato di minorità»<sup>3</sup>, vale a dire come sortita da una condizione di tutela che avviene attraverso una «disobbedienza ragionata» in cui consiste l'esercizio libero del pensiero. Invece che affidarsi a una definizione astratta, Diderot aveva preferito mettere in scena i concetti che intendeva esprimere, dando la parola al personaggio di Aristo desideroso di compiere quell'atto di coraggio che dovrebbe permettere, a lui e agli altri, di raggiungere la «maggiore età». Nella *Passeggiata dello scettico* Diderot, insomma, mette in discussione quell'idea di filosofia che consiste in un esercizio elitario (e spesso solitario) della ragione. Dal testo si

personnage du sceptique dans les premières oeuvres de Diderot (1745 -1747)» in *Dix-huitième siècle* 1/1969, La Découverte, Parigi, p. 199; P. Quintili, *La pensée critique de Diderot : matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie (1742-1782)*, Honoré Champion, Parigi, 2001; F. Markovitz, «La promenade du sceptique ou comment surprendre ses pensées» in *Le décalogue sceptique: l'universel en question au temps des Lumières*, Hermann, Parigi, 2011.

<sup>2</sup> Cfr. D. Diderot, *Promenade du sceptique ou les allées* in *Œuvres complètes*, 34 vol. previsti, a cura di H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, et al., Hermann, Parigi 1975 et suiv., in seguito indicata semplicemente come DPV, vol. II, p. 74.

<sup>3</sup> I. Kant, «Beantwortung zu Frage "Was ist Aufklärung?"» in *Berlinische Monatsschrift*, IV/1784, p. 481-494 trad. it. *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?* in A. Tagliapietra (a cura di), *Che cos'è l'illuminismo. I testi e la genealogia del concetto*, Bruno Mondadori, Milano, 2000, p. 16-42.

può ricavare anche un'idea di maturità che si raggiunge attraverso la capacità di sfidare l'autorità, ma facendolo per delle buone ragioni e assumendosi le conseguenze delle proprie azioni. È ciò che fa Aristo, preferendo scrivere degli unici argomenti che gli stanno a cuore – la religione e la politica – rischiando le conseguenze che questo implica in una società in cui non vige la libertà di stampa, piuttosto che auto-imporsi il silenzio. In effetti, il personaggio fornisce una solida giustificazione della sua scelta osservando che se la verità e la giustizia hanno solo da guadagnare dalla sua analisi, sarebbe ridicolo proibirgli di esaminarle<sup>4</sup>. La scelta da parte di Diderot di dirigere, redigere e pubblicare l'*Encyclopédie*, risponde alla stessa esigenza filosofica: mettere in atto un progetto volto al progresso del popolo e alla diffusione della ragione come vaglio della tradizione ricevuta<sup>5</sup>. L'emancipazione allora non è una semplice forma di disobbedienza, di rifiuto dell'autorità o di sottrazione alle leggi, essa avviene anzi nel riconoscimento delle norme e in nome della verità. È necessario il coraggio di sfidare l'autorità, così com'è fondamentale che tale sfida avvenga per delle buone motivazioni, come nel caso di Socrate, che è stata una figura emblematica per il pensiero illuministico<sup>6</sup> e che, in particolare per Diderot rappresentava un emblema della stessa filosofia.

Accanto al giovane Aristo, personaggio che incarna il progetto illuministico di emancipazione, è necessario dare il giusto peso anche alla figura di Cleobulo. Questi è filosofo e, proprio per questo, educatore e pedagogo: proprio grazie a questo che egli è stato capace di trasmettere ad Aristo quel sapere che permette poi al giovane di accedere, con le sue forze, alla maturità. Come si vedrà anche a proposito dei drammi di Diderot, l'atto di «disobbedienza ragionata» che segna l'affermarsi del soggetto come autonomo e adulto, non si costituisce mai come «parricidio», cioè non ha mai il carattere di frattura violenta. Egli mette in scena piuttosto un percorso verso la maggiore età (in senso letterale e metaforico) che avviene sempre all'interno della relazione. Sicuramente il risultato è una mutazione del legame allievo/maestro, figlio/genitore, che non si scioglie, ma volge verso la nuova forma di un rapporto tra pari. Il filosofo, infatti, mette in scena entrambi i personaggi e, anzi, si premura di caratterizzare con attenzione Cleobulo e la dimora del suo ritiro. Se Aristo, il militare-filosofo, può proporsi di diffondere i Lumi è perché ha imparato a filosofare proprio da quell'uomo solitario ma gentile, che non lo ha ridotto ad ascoltare un insieme di precetti e nemmeno gli ha trasmesso un pensiero che si costituisce come sistema (i sistemi anzi sono oggetto di ironia nel testo). Cleobulo gli ha piuttosto offerto una libera conversazione in cui sviluppare

<sup>4</sup> Cfr. Diderot, *Promenade du sceptique*, DPV vol. II, p. 78.

<sup>5</sup> Sul rapporto tra la *Promenade du sceptique* e l'*Encyclopédie* si veda: J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Slatkine, Ginevra-Parigi, 1962.

<sup>6</sup> Si veda in proposito R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau la conscience en face du mythe*, Lettres Modernes Minard, Parigi, 1967.

«una sorta di filosofia locale»<sup>7</sup>, ovverosia un uso dialogico della ragione, in un confronto costante con l'attualità e dando una dimostrazione pratica quotidiana delle qualità morali del filosofo stesso. Emerge qui un tratto essenziale del pensiero diderotiano e illuministico: non c'è maturità senza emancipazione, ma essa non può essere raggiunta senza un'adeguata educazione.

Nelle opere diderotiane emerge con chiarezza la dimensione relazionale del processo di formazione. Così, affinché i giovani s'incammino lungo la strada del perfezionamento di sé, è necessario che qualcuno li formi per renderli capaci di farlo; altrettanto si può dire per i popoli. Con l'illuminismo la ragione, per tanto tempo subordinata alla fede, e la filosofia, lungamente considerata ancella della teologia, si riappropriano dei loro diritti, si rivendica l'autonomia del suo esercizio, la necessità di diffonderne l'uso non solo nel campo dei saperi tradizionali, ma anche in quegli ambiti, come le arti meccaniche, fino a quel momento trascurati. L'uso della ragione viene esaltato rispetto alla memoria e all'immaginazione (che continuano a giocare un ruolo rilevante nel processo conoscitivo) ed esteso a tutte le branche della conoscenza. Nel pensiero diderotiano la ragione svolge quindi un ruolo cardinale nel processo di maturazione degli individui e dei popoli, poiché solo attraverso il suo esercizio si dissipano i pregiudizi e la superstizione. Nonostante ciò, è l'equilibrio delle facoltà, con particolare rilievo di quella immaginativa, che il perfezionamento può giungere al suo culmine. In seguito, si cercherà quindi di rintracciare gli elementi costitutivi del percorso necessario alla maturazione secondo Diderot, in altre parole il percorso educativo che, come dice il termine stesso, conduce fuori dall'infanzia mostrando come la maturità coincida, per il filosofo, con il raggiungimento dell'equilibrio tra immaginazione e ragione, tra verve e giudizio. Attraverso l'analisi di alcuni testi particolarmente significativi si mostrerà, inoltre, come allo sviluppo dell'individuo dalla minore età a quella adulta corrisponda un processo analogo per i popoli. A tal proposito si cercherà di dare il giusto rilievo al «dramma borghese», di cui Diderot fu autore e teorico, considerato un importante mezzo di educazione e nel quale egli mette in scena proprio delle vicende che toccano i rapporti familiari nel delicato momento di passaggio all'età adulta. Inoltre, seguendo la doppia linea di riflessione sulla maturità dell'individuo e dei popoli, e del rapporto tra ragione e immaginazione, si cercherà di cogliere come esso caratterizzi anche la riflessione sul rapporto tra poesia e filosofia, mostrando che in questa elaborazione complessa in cui molti piani s'intersecano, sia necessario pensare non solo al passaggio dall'infanzia alla maturità, ma anche al momento in cui sopraggiunge la vecchiaia. Non si tratta tanto di ragionare sui tre momenti della vita, quanto di cogliere appieno la maturità nel suo significato di età di mezzo, di momento felice da preparare e coltivare, ma che non si sottrae, tanto nel caso delle persone quanto dei popoli e delle

<sup>7</sup> D. Diderot, *Promenade du sceptique*, cit. p. 76.

loro produzioni intellettuali, al continuo mutamento cui è soggetta tutta la Natura, e quindi anche al declino.

2. *Maturità come perfezionamento di sé nell'Encyclopédie e nella Refutazione di Helvétius.*

Nella prima edizione del *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) sono riportati tre significati figurati del sostantivo «Maturité» tra cui «la maturité de l'âge» che indica un'età un po' avanzata e l'espressione «Avec maturité» definita come «avec circonspection et jugement» («con prudenza e giudizio»). Quando vengono pubblicati gli ultimi dieci volumi dell'*Encyclopédie*, nel 1765, tra cui il decimo, contenente le voci «Maturation», «Maturité», manca, apparentemente, qualsiasi riferimento all'uso figurato del termine. L'articolo «Maturation», scritto da Venel, si riferisce ai frutti ed è classificato nel ramo della chimica; la prima occorrenza di «Maturité», invece, si riferisce al giardinaggio, mentre la seconda è classificata nel ramo della medicina. È proprio qui, però, che si può trovare qualche indizio che rinvia al suo significato figurato, poiché l'autore ci informa che «si utilizza questo termine per analogia, parlando di qualcosa che giunge al suo giusto grado di perfezione»<sup>8</sup>. L'unico rinvio presente in quest'ultimo articolo (che è anche l'unico rinvio presente in queste tre voci) è all'articolo «Thérapeutique» correlato all'uso di «maturité» a proposito del decorso di alcune malattie. Il lettore avveduto, tuttavia, non mancherà di aprire i volumi XI e XII in cui sono contenuti gli articoli «Parfait», «Perfection» e «Perfectionner». In particolare lo stile di Diderot è stato riconosciuto nel primo, anche se non in modo certo<sup>9</sup>, e nell'ultimo di questi tre articoli. Didot ci informa che l'aggettivo «Parfait», viene attribuito a persone e cose prive di difetti e le cui le qualità sono al più alto grado di perfezione<sup>10</sup>. Egli aggiunge che se in natura non c'è niente d'imperfetto, viceversa non c'è nulla di perfetto nell'arte, questo comunque non ci dispensa dallo sforzo di mirare alla compiutezza e quindi di migliorare la nostra arte e noi stessi. Proprio nell'articolo «Perfectionner» Diderot espone una breve riflessione a proposito di quel processo di sviluppo delle qualità intellettuali e morali che costituisce oggi il significato che attribuiamo all'idea di maturazione: tendere alla perfezione, correggere i difetti di un oggetto o di una persona. Diderot non tratta degli oggetti, bensì si sofferma sul perfezionamento di sé, quel lavoro su se stessi di cui i filosofi si occupano fin dall'antichità.

<sup>8</sup> G.-F. Venel, art. «Maturité» in D. Diderot, J. le Rond d'Alembert (dir.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* (1751-1772), 28 vol., University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2016 Edition), a cura di Robert Morrissey and Glenn Roe, <http://encyclopedie.uchicago.edu/>, vol. X, p. 209. Laddove non indicato diversamente le traduzioni sono nostre.

<sup>9</sup> L'articolo non è infatti incluso nell'edizione critica delle opere del filosofo.

<sup>10</sup> D. Diderot, art. «Parfait», in *Encyclopédie*, cit., vol. XI, p. 940.

L'uomo è composto di due organi principali; la testa, organo della ragione, il cuore, termine con cui si comprendono tutti gli organi delle passioni: lo stomaco, il fegato, gli intestini. La testa, nello stato di natura, non avrebbe praticamente alcuna influenza sulle nostre determinazioni. È il cuore a esserne il principio; è secondo il cuore che l'uomo animale farebbe tutto. È l'arte che ha *perfezionato* l'organo della ragione; tutte le sue operazioni sono artificiali; non abbiamo avuto lo stesso impero sul cuore; è un organo tenace, sordo, violento, passionale, cieco. Esso è rimasto, a dispetto dei nostri sforzi, tale quale la natura l'ha fatto; duro o sensibile, debole o indomabile, pusillanime o temerario. L'organo della ragione è come un precettore attento, che predica continuamente; l'altro, simile a un bambino, grida incessantemente; sfianca il suo precettore che finisce per abbandonarlo alle sue inclinazioni. Il precettore è eloquente, il bambino al contrario ripete senza stancarsi un'unica parola, che è sì o no. Arriva un momento in cui l'organo della ragione, dopo essersi sfinito facendo bei discorsi, e istruito dall'esperienza dell'inutilità della sua eloquenza, si dileggia egli stesso dei suoi sforzi; perché sa che, nonostante tutte le sue rimostranze, farà solo quello che piacerà al piccolo despota che è là. È quest'ultimo a dire imperiosamente: perché questo è il nostro comodo. *Perfezionare* se stessi è un lavoro lungo<sup>11</sup>.

La ragione è il «precettore attento» ed è il suo esercizio costante che ci distingue dall'animale, poiché, sotto ogni altro aspetto, non c'è discontinuità, ma solo differenza nel grado di organizzazione<sup>12</sup>. Il cuore, ovvero tutto ciò che attiene alla dimensione passionale e istintiva – quindi anche alla dimensione organica – della persona, è paragonato a un bambino capriccioso che spesso ha la meglio sul suo precettore. Il perfezionamento di sé e, dunque, la maturità si raggiunge tramite l'esercizio della ragione e la capacità di equilibrare le passioni, senza però introdurre una frattura tra queste due facoltà, né considerare l'emancipazione dell'uomo legata al dominio della ragione sulle passioni. Il filosofo propone un concetto di maturità aderente ai principi dell'illuminismo, ma al contempo il tema «non era più quello del contrasto tra passioni ingannevoli e ragione astrattamente, ma teoricamente vera», poiché la ragione illuminista secondo Diderot è «uno strumento che sa tracciare un piano vero di rigenerazione sociale, dove acquistano una configurazione vera, ossia conseguente alle forze della natura, le relazioni morali, sociali e ideali degli uomini»<sup>13</sup>. Pertanto nell'articolo «Perfectionner» dell'*Encyclopédie*, egli delinea una dicotomia solo apparente tra ragione e passione e istinto, tra cuore e testa, tracciando in realtà i due poli di una tensione costitutiva dell'uomo. L'essere umano, in accordo con il monismo materialisti-

<sup>11</sup> D. Diderot, art. «Perfectionner» in «*Encyclopédie*» *articles de Diderot (M-Z)*, DPV VIII, p. 64-65. Il testo è consultabile anche in *Encyclopédie* ed. cit., vol. XII, p. 352.

<sup>12</sup> Sulla difficoltà di definire che cos'è «animale» si rinvia all'articolo «Animal» redatto da Diderot per l'*Encyclopédie* (vol. I, p. 468-474) in D. Diderot, «*Encyclopédie*» *articles de Diderot (A)*, DPV V, p. 381-400. Sulla continuità tra uomo e animale nel pensiero del secolo XVIII rinvia anche a A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Harvard, 1936, ed. It. *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano, 1966.

<sup>13</sup> G. Imbruglia, art. «Ragione», p. 84 in V. Ferrone, D. Roche (dir.), *L'illuminismo. Dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 79-89.



co diderotiano, non è un essere duale in cui si possono riconoscere distintamente anima e corpo (o in termini cartesiani, *res extensa* e *res cogitans*), ma è un'unità (in termini diderotiani sarebbe più corretto parlare di uni-molteplicità). Proprio in questo consiste la fatica del perfezionamento di sé: ogni parte influisce su tutte le altre, lo stato dei nostri organi influenza la nostra stessa ragione e la condizione delle diverse parti dell'organismo non dipende dalla nostra volontà. «Non ho mai dubitato», scriveva Diderot nella *Lettera sui ciechi a uso di coloro che vedono* (1749), «che lo stato dei nostri organi e dei nostri sensi influenzi considerevolmente la nostra metafisica e la nostra morale, e che le nostre idee più puramente intellettuali, se posso dir così, sono vicinissime alla conformazione dei nostri corpi»<sup>14</sup>. Per questa ragione non può esserci una via regolare nel perfezionamento di sé, in cui il solo uso della ragione è sufficiente per migliorarsi. Questo implica anche il fatto che il processo di maturazione coinvolge la persona nella sua totalità, da cui l'importanza accordata alla medicina e della fisiologia per la riflessione filosofica – poiché il nostro equilibrio dipende dall'età, dallo stato di salute, dalla conformazione dei nostri organi, ecc. –, ma anche l'impossibilità di un'educazione identica per tutti nei tempi, nei modi e nei risultati. D'altra parte, come suggerisce l'articolo «Perfectionner», la ragione assume il ruolo di precettrice a fronte del disordine delle passioni e allo stato del corpo. Riemerge l'idea, che trae origine dall'opera di Shaftesbury di cui Diderot era stato traduttore, dell'armonia delle passioni con cui aveva aperto i *Pensieri filosofici* (1746):

Stabilite tra di esse una giusta armonia, e non temetene alcun disordine. Se la speranza è equilibrata dalla paura, il punto d'onore dall'amore per la vita, l'inclinazione al piacere con l'interesse per la salute; non sarete né libertini, né temerari, né vili<sup>15</sup>.

Tanto nell'articolo dell'*Encyclopédie* quanto nella precedente raccolta di pensieri, come si è detto, il miglioramento di sé non consiste in un dominio totale della ragione sulle passioni. Quest'attenuazione del razionalismo è dovuta al fatto che, fin dalle sue prime riflessioni, il filosofo ritiene essere quasi una follia, il proporsi come fine l'annientamento delle passioni, o l'attuare una forma di mortificazione, poiché si tratta di vie adatte solo a pochi spiriti malinconici. È possibile affermare, dunque, che per Diderot la maturità consiste nel raggiungimento del difficile equilibrio tra ragione e passioni, che si può correttamente interpretare come la realizzazione di un'armonia<sup>16</sup>.

Prima di mettere in evidenza gli elementi che consentono di accompagnare il soggetto verso la piena autonomia, aiutandolo a raggiungere l'equilibrio suddetto, è necessario riflettere anche sui limiti insiti nello stesso processo educativo

<sup>14</sup> D. Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voyent*, DPV IV, p. 26. Laddove non indicato diversamente la traduzione è nostra.

<sup>15</sup> D. Diderot, *Pensées philosophiques*, DPV II, §IV, p. 18.

<sup>16</sup> Sarebbe fuorviante, invece, parlare di giusto mezzo, per l'eco aristotelica di quest'espressione che non può essere intesa come *mesotes*, si vedano ad esempio i pensieri §I-§III, in *ivi*, p.17-18.

che costituisce l'elemento cardinale del cammino verso l'emancipazione. Diderot è cosciente dei vincoli e degli ostacoli imposti dalle circostanze e dai diversi fattori che influiscono sul progressivo costituirsi della persona, nella sua *Refutazione di Helvétius* (1773) biasima Helvétius perché

proporsi di indicare l'educazione come unica differenza degli spiriti, sola base del genio, del talento e della virtù e in seguito abbandonare al caso il successo dell'educazione e della formazione del carattere, significherebbe, mi sembra, ridurre tutto a niente e fare al contempo la satira e l'apologia degli istitutori<sup>17</sup>.

La singolarità del soggetto è basata sull'organizzazione che, pur essendo simile per tutti gli uomini, fa sì che ciascuno non possa essere identico a un altro; poiché c'è una forma di interdipendenza tra i progressi l'ingegno e lo stato degli organi, la loro evoluzione non può che procedere congiuntamente (del resto lo «spirito» è per Diderot «materia pensante»). Ne risulta che un'educazione condotta secondo tempistiche sbagliate, cioè applicando la stessa scansione temporale a tutti, può compromettere fatalmente lo sviluppo del talento. Su questo punto Diderot e Helvétius concordano nell'imputare ai metodi educativi dei gesuiti l'assenza di grandi uomini tra le fila della Compagnia di Gesù: «circondato da fanatici e da superstiziosi, un gesuita osa pensare solo conformemente ai suoi superiori; d'altronde è costretto ad applicarsi alcuni anni allo studio della casuistica e della teologia, questo studio ripunga la sana ragione e deve corromperla in lui»<sup>18</sup>, Diderot aggiunge che «sminuiti, spossati, abbruttiti da dodici anni di carica di precettore. Essi trascorrevano a strisciare con dei bambini il tempo favorevole per dispiegare le ali del genio»<sup>19</sup>. Che cosa resta della crisalide cui non sia permesso di completare la sua trasformazione in farfalla? Un essere che non spiccherà mai il volo, sarà un talento mancato poiché il momento più adatto per dare frutti è andato sprecato. L'essere umano non è, infatti, sempre ed egualmente malleabile, le tappe del processo di maturazione non sono indifferenti, ma seguono un corso che, se forzato o represso, ha conseguenze fatali per la persona. Chi viene educato a seguire esclusivamente l'autorità, in particolar modo nelle fasi in cui dovrebbe essere indotto ad acquisire la capacità di pensare in modo indipendente, è destinato a vivere sotto tutela perenne, come un cieco bisognoso di un accompagnatore. Se si tratta di una buona guida è anche possibile che questo tipo di educazione permetta di compiere grandi progressi, tuttavia c'è sempre il rischio di averne una cattiva, che porterà l'allievo a faticare molto «senza aver mosso un solo passo lungo il vero cammino del sapere»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> D. Diderot, *Réfutation de Helvétius*, DPV XXIV, p. 495.

<sup>18</sup> Nota di Helvétius, cit. in *ivi*, n. 73, p. 507.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> D. Diderot, articolo «Autorité dans les discours & dans les écrits» in *Encyclopédie*, vol. I, p. 901. L'attribuzione di questa voce a Diderot è incerta, per questo i curatori dell'edizione critica pubblicata da Hermann hanno deciso di escluderlo dal volume VIII contenente gli articoli di Diderot, lettera A. Chiunque sia l'autore, queste righe è espressa una metafora tipica dei Lumi, l'uomo cieco

## Il momento felice: la maturità come armonia tra passioni

In questo l'educazione ecclesiastica è uno dei bersagli principali delle critiche diderotiane volte a deprecare lo spreco di talenti dei secoli passati, come si può leggere nell'articolo «Scholastiques»<sup>21</sup>. Nella *Religiosa* invece egli si sforza di mostrare gli effetti negativi dell'istruzione monastica, con un terribile affresco del risultato della regola (e dei suoi abusi) applicata a giovani donne costrette, nel fiore della loro età, a vivere in una condizione di sterilità infruttuosa<sup>22</sup>. Come scriveva Helvétius, alle giovani e ai giovani cresciuti secondo una disciplina opprimente, più volta a imbrigliare il pensiero e il corpo che a formarli, accade la stessa cosa che a un albero tenuto curvo a lungo, esso perderà la sua elasticità e vale altrettanto, come chiosa Diderot, per le qualità fisiche e morali che si perdono o si esasperano se forzate o costrette a lungo<sup>23</sup>. Per non essere vana l'educazione deve accordarsi alla natura, assecondare e perfezionare le attitudini di ciascuno e non cercare mai di supplire a qualcosa che manca, poiché sarebbe solo un lavoro ingrato che genera imitatori, invece di talenti. La maturazione avviene trovando in se stessi le risorse del proprio perfezionamento, è un processo che, seppur guidato, richiede l'attività e l'impegno del soggetto e non può svolgersi passivamente. Viceversa, l'imitatore si rivolge a un modello e, avendo lo sguardo orientato all'esterno, è privo di quella profondità creativa che fa sì che il genio «attraiga fortemente a sé tutto ciò che si trova nella sfera della sua attività, esaltandosene immensamente»<sup>24</sup>. Il genio assecondato nel suo percorso educativo, a sua volta attrae a sé ciò di cui ha bisogno per dar frutto. L'imitatore, forzato a seguire un cammino contro-natura, come costretto da un movimento centrifugo, è continuamente attratto da altro, non è calamitante, ma calamitato, riproduce e non crea. «Copiare», come sostiene Umberto Curi, «significa moltiplicare in maniera virtualmente illimitata ciò che, altrimenti, resterebbe unico e irripetibile»<sup>25</sup>; copiare è una tecnica e non un'arte, è una ri-produzione, non una produzione. L'attività di copiatura può essere un esercizio utile, se non necessario, per imparare a ideare qualcosa di nuovo. Non si

bisognoso di una guida, che contribuisce a fare chiarezza intorno all'idea diderotiana di educazione come processo di autonomizzazione del soggetto.

<sup>21</sup> D. Diderot, art. «Scholastiques» in «*Encyclopédie*» *articles de Diderot* (M.Z), DPV VIII, p. 308.

<sup>22</sup> Uno scambio di battute tra Cécile e il padre ne *Il padre di famiglia* (atto II, scena II) porta questo personaggio a esprimere e riassume, con qualche anno di anticipo rispetto a *La religieuse*, quella che sarà la tesi del romanzo diderotiano: «Lasceresti la casa di tuo padre per un chiostro? La compagnia di tuo zio, di tuo fratello, la mia, per la schiavitù? No, figlia mia, questo no. Rispetto la vocazione religiosa, ma non riguarda te. La natura, attribuendoti delle qualità sociali, non ti ha destinato all'inutilità... [...] Tu non hai sentito i lamenti di quelle sventurate di cui andresti ad aumentare il numero. Quei lamenti squarciano la notte e il silenzio delle loro prigioni. Allora, bambina mia, le lacrime scorrono amare e senza testimoni, e i letti solitari ne sono bagnati... Signorina, non venirmi a parlare di conventi... Non avrò dato la vita ad una figlia, non l'avrò educata, non avrò lavorato senza sosta per assicurarle la felicità, per lasciarla scendere viva in una tomba» (D. Diderot, *Le père de famille*, tr. it. L. Binni, *Il padre di famiglia*, in *Teatro*, Garzanti, Milano, 2008, p.108).

<sup>23</sup> D. Diderot, *Réfutation de Helvétius*, DPV XXIV, p. 686-687, si veda anche p. 686.

<sup>24</sup> Ivi, p. 687.

<sup>25</sup> L'osservazione di Curi si riferisce al racconto di H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, si veda *Ab! Bartleby!* in U. Curi, *La porta stretta. Come diventare maggiorenni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016, in particolare la citazione si riferisce a p.177.

deve però pensare che la capacità di creare qualcosa di originale sia prerogativa del genio, non v'è dubbio che costui sia in grado di farlo al massimo grado, ma la differenza di organizzazione che distingue ciascuno di noi fa sì che ognuno si rapporti in modo singolare al mondo e abbia in sé la capacità di esprimersi distinguendosi da tutti gli altri. Mai due poeti possono scrivere versi identici, mai, anche assumendo il medesimo modello, la sua rappresentazione sarà perfettamente equivalente se realizzata da soggetti diversi. Accedere all'età adulta significa, appunto, rendersi conto dell'irriducibile differenza che caratterizza ciascuno e adoperarsi per non essere imitatori passivi ma interpreti attivi della propria esistenza.

### 3. *Gioinezza e vecchiaia: due poli opposti*

Da un'educazione ben condotta l'individuo adulto, che ha coltivato il suo talento, può trarre i migliori frutti. Educare, condurre dall'infanzia alla maturità, non significa omologare, ma esaltare l'unicità ed esercitare l'intelletto affinché le grandi passioni non si trasformino in ciò che travolge l'individuo. Tuttavia, com'è in parte già emerso, non tutte le età sono propizie per produrre le stesse opere «la giovinezza», infatti, «ha troppa verve», troppo slancio e vitalità, e «non abbastanza giudizio» per realizzare qualcosa di grande ed equilibrato; d'altra parte la vecchiaia «non ha né abbastanza verve né abbastanza giudizio»<sup>26</sup>. Per questa ragione Diderot ritiene che il Voltaire di sessant'anni non sarebbe in grado di scrivere tragedie di bellezza paragonabile al suo *Brutus* (1730-1731) o al suo *Mahomet ou le Fanatisme* (1741)<sup>27</sup>. Le opere che si realizzano nelle diverse età della vita ne riflettono le caratteristiche, così ancora a proposito della scrittura il filosofo sostiene che «ogni età scrive e legge alla sua maniera: la giovinezza ama gli avvenimenti; la vecchiaia, le riflessioni»<sup>28</sup>. Questa polarizzazione delle età corrisponde allo sviluppo delle facoltà: la giovinezza è ancora dominata dall'immaginazione (facoltà prevalente anche nell'età infantile) col suo calore e la sua capacità di evocare intensamente sentimenti ed emozioni; la vecchiaia invece è caratterizzata dall'astrazione, poiché ad prevalere è una facoltà fredda come la ragione. Il trasporto emotivo della giovinezza, quell'età in cui è più difficile governare le passioni, diviene impossibile quando esse si attenuano lasciando posto al giudizio. Allora si può sostenere che la maturità corrisponde a quel periodo della vita in cui la ragione si è rafforzata, ma le passioni sono ancora vivaci. Così, ad esempio, all'età di 64 anni Diderot scrisse a Madame Necker: «tutte le passioni che tormentano mi hanno abbandonato, e andandosene, hanno lasciato posto a una frenesia di studiare come quella che provavo a trent'anni»<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> D. Diderot, *Réfutation de Helvétius*, DPV XXIV, p. 561.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> D. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV XXV, p. 36.

<sup>29</sup> D. Diderot, *Correspondance in Œuvres complètes*, vol.5, ed Robert Laffont, cit., 1997, p.1296; si veda anche quanto scrive in *Essais sur la peinture*, DPV X, p. 372.

Diderot si guarda bene dal tracciare rigide dicotomie, e sa invece cogliere la complessità tanto nell'evoluzione dell'individuo, quanto, come si vedrà, in quella dei popoli. L'immaginazione è la facoltà prevalente durante la giovinezza; tuttavia nei poeti, che la possiedono a un grado particolarmente intenso, essa è predominante al punto che essi si commuovono e si spaventano per gli stessi fantasmi da loro creati anche in età adulta<sup>30</sup>. Se i poeti si collocano, tra i due poli, in quello che corrisponde alla verve e alla giovinezza, i filosofi occupano quello opposto, della ragione, del gusto e della vecchiaia. Diderot si sforza di cogliere gli aspetti tipici della poesia che vuole «qualcosa di enorme, di barbaro e di selvaggio»<sup>31</sup> e di non squalificarli in quanto filosofo: «Non dico che questi costumi sono buoni» scrive, «ma che essi sono poetici»<sup>32</sup>. Una caratteristica dell'opera di Diderot è la continua ricerca di un equilibrio, o forse è più corretto dire, un connubio, tra poesia e filosofia, tant'è che la dimensione artistico-letteraria delle sue opere non è scindibile da quella filosofica. Proprio in questo continuo sforzo, si potrebbe dire, consiste anche la maturità dell'individuo, del filosofo e del poeta. Giacché, come ha osservato egli stesso, senza stile un ragionamento di Cicerone o Demostene si riduce a un sillogismo<sup>33</sup>, specie di scheletro scarnificato di quel vivo e vivace animale che è il pensiero. Si dovrebbe allora fare in modo che i due poli, ragione e immaginazione, filosofia e poesia, verve e giudizio, si correggano vicendevolmente, poiché lasciata sola la ragione sfocia in pedanteria e metodo sterile, mentre la vera filosofia, la vera maturità, si colloca nel mezzo, laddove l'immaginazione le viene in soccorso, non per creare chimere, ma per una vera opera di interpretazione del mondo.

L'idea di maturità che emerge è quella di un momento di perfezione che si situa tra due estremi, fase centrale del tempo della vita, momento glorioso e prospero tra la nascita e la morte, corrisponde alla stessa definizione del concetto nel suo senso figurato. Allora, se da un punto di vista botanico, dopo la fioritura, la maturità arriva quando i frutti sono pronti per essere colti, prima che cadano e inizino a marcire, lo stesso vale per le età degli individui e dei popoli. Del resto Diderot si muove nell'orizzonte della visione materialistica della natura che nel XVIII secolo è tutta impregnata delle idee di fermentazione e di continuo mutamento, cosicché la vita umana non poteva che essere colta e interpretata secondo questa stessa dinamica.

#### 4. *Maturità degli individui, maturità dei popoli tra poesia e filosofia*

Nel celebre commento ai paesaggi di Vernet del *Salon del 1767*, Diderot s'interroga sul fascino che le bellezze naturali esercitano solo su alcuni e non su altri: la ragione viene contrapposta al gusto, poiché la prima si occupa delle cose, la

<sup>30</sup> Cf. D. Diderot, *Essais sur la peinture*, DPV X, p. 377.

<sup>31</sup> D. Diderot, *De la poésie dramatique*, DPV X, p. 402.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 401.

<sup>33</sup> D. Diderot, *Sur Térence*, DPV XIII, p. 461.

seconda del loro modo di essere. In seguito i due poli della riflessione diventano l'immaginazione e il giudizio ed è proprio in seno a questa seconda parte della discussione che trova posto una riflessione storica da cui emerge un'analogia tra il processo di maturazione e d'invecchiamento dell'individuo e quello cui vanno incontro i popoli. L'immaginazione, scrive il filosofo, «non crea nulla, imita, compone, combina, esagera, ingrandisce, rimpicciolisce, si occupa continuamente di somiglianze»<sup>34</sup>, essa è la qualità dominante del poeta. Il giudizio invece è la qualità dominante del filosofo che «osserva, compara, e cerca solo le differenze»<sup>35</sup>. L'immaginazione e il giudizio hanno fini diversi e metodi diversi, per questo ad essi corrispondono stili differenti, la precisione, il metodo, «l'andamento circospetto» della ragione, dissipa il movimento, le figure, la verve della poesia. Accade così che ci fosse «più verve presso i popoli barbari che presso i popoli civilizzati»<sup>36</sup> e che progressivamente, nell'affermarsi della civiltà greca dopo quella ebraica, di quella dei Romani in seguito, degli Inglesi e poi degli Italiani e dei Francesi via via la verve e la poesia sono decadute poiché con l'avanzare dello spirito filosofico si è smesso di coltivare ciò che si disprezzava. Il filosofo che ragiona sobriamente progressivamente soppianta l'entusiasta che, inebriato, sente e si abbandona all'immaginazione e alle passioni da essa suscitate. I pregiudizi si dissipano, ma proprio Diderot, che tanto ha scritto contro il pregiudizio e la superstizione, non può esimersi dall'osservare che «è incredibile quanto l'incredulità sottragga risorse alla poesia», che nell'affermarsi auspicabile di usi e costumi civilizzati corrisponda al contempo «una monotona educazione» «monotone politesse»<sup>37</sup> che danneggia la poesia. Il processo di civilizzazione dei popoli è il corrispettivo del processo di maturazione degli individui, i termini sono i medesimi, la verve e l'entusiasmo dell'immaginazione caratterizzano la gioventù, la ragione, il metodo, la precisione connotano la vecchiaia. Così, per entrambi, c'è un momento, il più felice, in cui si realizza l'equilibrio tra poesia e filosofia, barbarie e civilizzazione, immaginazione e ragione, verve e giudizio: la maturità.

C'è un solo momento felice, quello in cui c'è abbastanza verve e libertà per essere ardenti, abbastanza giudizio e gusto per essere saggi. Il genio crea bellezze, il critico nota i difetti; servono immaginazione all'uno e giudizio all'altro. Se dovessi dipingere la Ragione, la mostrerei mentre strappa le piume a Pegaso e le piega alle maniere dell'Accademia. Non c'è più quell'animale focoso che nitrisce, raspa la terra con lo zoccolo e dispiega le sue grandi ali; è una bestia da soma, la cavalcatura dell'abate Morellet, prototipo del metodo. La disciplina militare nasce quando non ci sono più generali, il metodo quando non c'è più genio<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> D. Diderot, *Salon de 1767*, DPV XVI, p. 214.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> D. Diderot, *Salon de 1767*, DPV XVI, p. 215.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 216.

Il processo non è reversibile, poiché maturando si affina il giudizio che distrugge l'illusione e la menzogna, per quanto piccola o insignificante, su cui si regge la poesia: i racconti di fate che tanto incantano i bambini, strappano al massimo un sorriso svilente negli adulti. Si potrebbe dunque essere tentati di credere che il faticoso processo di perfezionamento che conduce alla maturità vada incontro a un'inesorabile e irreversibile decadenza. In parte ciò si verifica necessariamente poiché gli esseri umani, come ogni altro animale, invecchiano, d'altro canto, man mano che i lumi si affermano presso i popoli, dissipano i pregiudizi e le antiche illusioni. Nondimeno, ci si può chiedere se tutto vada necessariamente perduto, se la poesia sia destinata a lasciar posto alla filosofia, che lentamente si fa fredda ragione e metodo pedante e se l'immaginazione si faccia soppiantare del tutto dal giudizio. Ora, nel costruire il dialogo del *Salon del 1767* fin qui analizzato, il filosofo fa dire all'abate, interlocutore immaginario, che ci si accorda più facilmente su una somiglianza che su una differenza, che si giudica più facilmente un'immagine che un'idea, inoltre «il giovane uomo appassionato non è difficile nei suoi gusti, desidera possedere. L'anziano è meno assillato, attende, sceglie: il giovane uomo vuole una donna, il sesso gli basta; l'anziano la vuole bella. Una nazione è vecchia quando ha gusto»<sup>39</sup>. Si ritorna al punto di partenza, il dialogo sembra ripiegarsi su se stesso e il lettore ritrova l'eco di quanto Diderot aveva scritto due anni prima nei *Saggi sulla pittura*. La lettura però non si conclude qui, il testo continua, seguendo i due personaggi immaginari nella loro passeggiata e sollecitando l'immaginazione, Diderot fa in modo che la parola evochi il dipinto di Vernet che il lettore non ha sotto gli occhi. Il paesaggio di Vernet diventa allora l'occasione per un gioco poetico-filosofico d'illusione e disillusione: «Trascinato dal fascino del *Chiaro di luna* di Vernet, ho dimenticato di aver fatto un racconto fino ad adesso e che mi ero immaginato di essere davanti alla natura (e l'illusione era davvero facile), poi improvvisamente mi sono ritrovato dalla campagna al Salon». Dando voce al lettore la finzione crolla: «Questi differenti siti sono dei dipinti di Vernet?»... «Tu l'hai detto.»... «E per rompere la noia e la monotonia delle descrizioni ne avete fatto dei paesaggi reali e avete inserito dei paesaggi nei dialoghi?»... «A meraviglia. Bravo, ben sentito»<sup>40</sup>. L'arte di Vernet, che dispone gli elementi con intelligenza, gusto e con naturalezza, senza che lo spettatore percepisca l'artificio s'ispira al suo modello: la Natura<sup>41</sup>. Se, nonostante i progressi della filosofia, la poesia e l'arte sono ancora possibili, è perché non viene meno la capacità di creare delle illusioni, giocare con la menzogna che è propria dell'arte, cioè mettere a frutto quel margine di libertà interpretativa dovuto al fatto che la precisione assoluta, anche avendo la natura come modello, è impossibile<sup>42</sup>. Non si tratta più della medesima poesia che può caratterizzare le

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 222.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 224. Il corsivo indica le frasi in italiano nel testo originale.

<sup>41</sup> Sulla Natura come modello nel pensiero diderotiano si rinvia a C. Duflo, *Diderot philosophe*, Honoré Champion, Parigi, 2003.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 283-284.

produzioni di un popolo ancora giovane e ignorante, la Natura è una musa più tranquilla forse, più prossima alla filosofia e a cui la ragione può avvicinarsi. Una parte della riflessione diderotiana sul linguaggio e sullo stile in filosofia tematizza proprio la questione dell'ordine del discorso e dell'uso della lingua affinché il testo filosofico diventi maturo, evitando che il metodo l'eccesso di astrazione (ma anche di matematizzazione) renda sterile il discorso<sup>43</sup>. Il processo di invecchiamento è inevitabile, come lo sono lo squilibrio delle passioni e la spinta del desiderio che connotano la giovinezza, eppure tanto per gli individui quanto per i popoli la maturità consiste nello sforzo di perfezionarsi nel sapersi mantenere in equilibrio tra i due poli.

### 5. Il «dramma borghese» come teatro della maturità.

Come si traduce lo sforzo necessario per il perfezionamento di sé che porta alla maturità e che permette equilibrare tra loro le due polarità costitutive dell'uomo? Inoltre, è pensabile guidare un popolo verso la sua maturità?

Per quanto concerne la dimensione individuale, accanto allo sforzo per il miglioramento di sé, l'educazione contribuisce in modo determinante. Proprio per questo Diderot immagina un'istruzione pubblica e gratuita per tutti, calibrata in modo che, nonostante l'uniformità necessaria, ciascuno trovi il modo per coltivare il proprio talento, grande o limitato che esso sia. Il piano per l'istituzione di scuole pubbliche in Russia destinato alla zarina Caterina II costituisce la traduzione in termini pratici di tale progetto. Si tratta del *Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie* (1775), in cui non solo sono tracciati i profili generali dei diversi livelli di istruzione, ma anche indicate scrupolosamente le materie e gli autori essenziali per ogni tipo di percorso<sup>44</sup>.

La storia dimostra che la collettività non è implicata in modo spontaneo nel processo di emancipazione per questo fondamentale un'opera di educazione e illuminazione. Tra queste la più insidiosa risiede nel fatto che un popolo troppo lungamente oppresso dalla tirannide non ha la maturità per governarsi mantenendo quelle prassi che sono tipiche della democrazia e della libertà<sup>45</sup>. Come si è detto, accanto alla pubblicazione di opere volte alla diffusione della conoscenza come l'*Encyclopédie* (l'istituzione di un'istruzione pubblica restava solo un progetto) lo strumento che, per eccellenza, permette di educare il popolo è il teatro.

<sup>43</sup> Tra gli innumerevoli contributi sul tema si ricordano: E. de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchané*, Grasset, Parigi, 1981; J. Chouillet, *Diderot poète de l'énergie*, PUF, Parigi, 1984; E. Martin-Haag, *Diderot ou l'inquiétude de la raison*, Ellipses, Parigi, 1998.

<sup>44</sup> Per un'analisi di questo testo si veda: Michèle Chabanon, «Le Plan d'une Université: une ouverture à demi-mot», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 35/2003, p. 41-59, consultabile on-line: <http://rde.revues.org/165>.

<sup>45</sup> Si veda per esempio *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV XXV, §92, p. 167-168; *Observations sur le Nakaz in Œuvres complètes*, vol.3, ed L. Versini, Éditions Robert Laffont, Parigi, 1996, p. 514-515; *Contributions à l'Histoire des Deux Indes*, in *ivi*, p. 612.



Accanto all'istruzione pubblica perciò, il teatro gioca un ruolo ancor cruciale, poiché si tratta di un mezzo potente, in grado di raggiungere anche chi non ha avuto modo di istruirsi e, soprattutto, capace di influire sui costumi. Anzi, è possibile considerare il nuovo teatro teorizzato e scritto da Diderot, il dramma borghese, proprio un teatro della maturità o volto a far maturare il pubblico. Maturità che da un punto di vista stilistico risiede nell'equilibrio di cui si è finora discusso tra poesia e filosofia e che da un punto di vista contenutistico coincide con l'esercizio della virtù, soprattutto in quella dimensione relazionale ristretta costituita dalla famiglia mononucleare alla base della classe sociale emergente: la borghesia. Un teatro capace quindi di mostrare come, anche nell'esistenza non eroica del quotidiano, si manifestino grandi tensioni tra le passioni e la ragione, tra norme sociali e principi universali. Nel dramma borghese la maturità si manifesta come capacità di affrontare e superare tali difficoltà secondo virtù, cioè comprendendo in cosa consista il bene in ciascuna situazione.

Già Fontenelle aveva teorizzato un genere teatrale intermedio fra tragedia e commedia, il genere serio (*serieux*), caratterizzato da un'attenzione agli aspetti psicologici ed etici. La sintonia con l'idea illuministica di perfettibilità e di educazione del genere umano è evidente, di conseguenza il genere serio era adatto a svolgere una funzione pedagogica e a costituirsi come «*école des mœurs*»<sup>46</sup>. Diderot, diversamente da Voltaire che si era dedicato alla tragedia, si colloca nel solco degli eredi di Fontenelle. Infatti, nei *Colloqui su «Il figlio naturale»* (1757), egli afferma chiaramente di considerare l'azione drammatica come un «oggetto morale» che, nelle due forme estreme corrisponde alla tragedia e alla commedia, ma può essere espresso in un modo “intermedio” che possiede una sua specifica connotazione. I due generi “estremi”, esistenti fin dall'Antichità, sembravano insufficienti a rendere conto di tutta l'esperienza umana, che non si costituisce costantemente secondo la sola dicotomia dolore/gioia. Seguendo Diderot, si potrebbe aggiungere che, probabilmente, è per questa ragione che essi erano così adatti a mettere in scena un mito del passaggio all'età adulta come quello di Edipo, mito tragico e tormentato in cui l'eroe, per crescere, è costretto a compiere azioni atroci e a subirne le altrettanto crudeli conseguenze. La ricchezza di significati che si stratificano nel mito di Edipo, testimoniata anche dalla grandezza delle sue diverse versioni letterarie e artistiche, nonché dalla grande ricchezza d'interpretazioni cui ha dato origine, non basta però a rendere conto della dimensione non-eroica, seria ma non tragica, di tale passaggio nel vivere quotidiano degli uomini.

Per questo Diderot si rifà piuttosto a un autore romano difficilmente collocabile come Terenzio, considerando la sua *Hecyra* come modello di una circostanza difficile da risolvere dal punto di vista morale, in opere come *Andria* o *Eunuchus* i personaggi si trovano nell'incertezza, devono affrontare dubbi e difficoltà, ma non sono certo in una condizione che susciti il terrore, la pietà o altre grandi pas-

<sup>46</sup> J. Siesse, *Un modèle des Lumières: la comédie sérieuse de Diderot* in M. Buffat (dir.), *Diderot, l'invention du drame*, Klincksieck, Parigi, 2000, p. 18.

sioni tragiche<sup>47</sup>. D'altra parte non si tratta di situazioni adatte a destare l'ilarità dello spettatore. Ecco, allora, il genere serio definirsi come quello che mette in scena le condizioni e «le azioni più comuni della vita»<sup>48</sup>. Questo genere teatrale richiede che l'autore sia anche un po' filosofo che possieda delle qualità poco comuni, perché è difficile da gestire, richiede «gravità e forza di spirito»<sup>49</sup>. Il dramma borghese «non può essere l'opera di un bambino»<sup>50</sup>, ma richiede una maturità che consiste nella capacità di calibrare le passioni e la ragione, la verve e il giudizio, sia nella costruzione dell'intreccio e dei personaggi, sia nella scrittura dei dialoghi.

Diderot si è cimentato in questa prova con *Il figlio naturale* (1757) e con *Il padre di famiglia* (1758), ma anche *È buono? È malvagio?* (1777). Si tratta di opere che mostrano come il genere serio compori la trasposizione sulla scena della sfera intima della vita familiare. La verosimiglianza delle vicende è importante per il compito educativo svolto dal dramma: i valori vengono trasmessi alla comunità che assiste alla rappresentazione tramite l'intuizione e la sensibilità, coinvolgendo le passioni, senza le quali la morale stessa sarebbe ridotta a pochi precetti senza efficacia.

La lettera dedicatoria de *Il Padre di famiglia*, rivolta alla principessa di Nassau-Saarbruck, chiarisce quali siano i valori che il filosofo intende trasmettere con le sue opere, cioè quelli che un buon genitore dovrebbe insegnare alla prole, proprio per favorire il passaggio all'età adulta: innanzitutto il libero esercizio della ragione che, insieme alla sincerità verso se stessi, permette di far fronte alle debolezze, un giusto equilibrio tra amor-proprio e benevolenza, infine la limitazione dell'immaginazione<sup>51</sup>. Tutti questi principi, su cui Diderot si sofferma chiarendo i dettagli, ci mostrano una concezione della maturità intesa come indipendenza nell'esercizio della ragione, associata a una particolare attenzione alla capacità di vivere insieme con gli altri e a una sensibilità coltivata con attenzione. Accanto a questo, il filosofo evoca la necessità di creare un'armonia tra ragione e immaginazione su cui tornerà a più riprese negli scritti successivi poiché, se per Diderot come per gli altri illuministi, l'esercizio della ragione è l'elemento essenziale per l'uscita dallo stato di minorità, è altrettanto vero che nel pensiero diderotiano questo non è sufficiente: il raggiungimento della maturità non può avvenire senza esperienza e senza immaginazione. L'emancipazione avviene solo uscendo e vivendo nel mondo, poiché, senza la conoscenza derivante dalla sperimentazione

<sup>47</sup> Sul piano teatrale, tanto caro a Diderot, Terenzio, con la sua musa tranquilla è un modello, ma non da imitare tale quale, bensì «da sfogliare alternatamente a Molière» poiché, metaforicamente, l'uno insegna a disegnare e l'altro a dipingere. Proprio questo sarà lo sforzo messo in atto nella scrittura dei drammi borghesi, di cui Diderot è uno degli ideatori e teorizzatori. Si veda D. Diderot, *Sur Tércence*, DPV XIII, p. 460.

<sup>48</sup> D. Diderot, *Entretiens sur Le Fils naturel*, DPV X, p. 129.

<sup>49</sup> Cf. D. Diderot, Lettera dedicatoria a Grimm in *ivi*, p. 333.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 334.

<sup>51</sup> Cf. D. Diderot, Lettera dedicatoria alla principessa di Nassau Saarbruck in *Le père de famille*, DPV X, p. 181-183.

in prima persona, i principi acquisiti con l'educazione resterebbero astratti e lo stesso esercizio della critica sarebbe vano. L'arte, attraverso le immagini della pittura, la letteratura, ma soprattutto il teatro, contribuisce a questo processo perché permette di vivere, attraverso le vicende dei personaggi, una molteplicità di situazioni maggiore rispetto a quelle che si farebbero in una singola esistenza. Proprio per questo motivo l'immaginazione (debitamente mantenuta entro certi limiti) svolge un ruolo essenziale sia nel processo di maturazione, sia una volta raggiunta l'età adulta: l'illusione è necessaria per rendere possibile l'immedesimazione e quindi l'assunzione su di sé dei valori rappresentati. L'importanza dell'illusione in questo processo spiega l'attribuzione di tanto rilievo da parte di Diderot alla scenografia: senza una scena realistica sarebbe impossibile servirsi dell'immaginazione<sup>52</sup> e sarebbe quindi impossibile la mimesi. Invece, proprio il circuito imitativo-immaginativo è alla base della dinamica educativa del teatro: la sfera intima messa in scena da Diderot costituisce per eccellenza il luogo di rappresentazione veridica della relazione tra genitori e figli. Lo spettatore si trova di fronte all'impegno dei padri nel trasmettere i valori ai figli e, al contempo, alle difficoltà che affrontano questi ultimi nel momento in cui si affacciano all'età adulta. Nei panni dell'autore teatrale il filosofo di Langres si sforza di coniugare la triade del vero, del bello e del buono e, proprio per l'intento pedagogico sotteso, lo fa mettendo in scena i rapporti familiari nel difficile momento di passaggio dalla giovinezza all'età adulta. È in questa fase di transizione che emerge con più chiarezza e intensità quella tensione fra testa e cuore, ragione e passioni, descritta nell'articolo «Perfectionner», che è necessario sforzarsi di armonizzare. Anzi, se si può parlare del teatro diderotiano come «teatro della maturità», è perché è proprio da tale tensione che prende piede l'azione drammatica, difatti è la volontà di compiere scelte proprie da parte dei giovani personaggi a mettere in moto gli eventi. Questo immancabilmente provoca delle frizioni con l'autorità paterna, ma non è in un metaforico parricidio che l'intrigo si scioglie, bensì, dopo un momento di confronto e scontro, la soluzione si trova *insieme* al padre. Come nel confronto tra Aristo e Cleobulo l'accesso alla maturità avviene tramite un atto di emancipazione che, pur consistendo in una scelta autonoma e innovativa rispetto ai precetti dell'educatore (maestro o padre che sia), essa avviene all'interno della relazione e del dialogo. Nel teatro diderotiano si trova un'interpretazione della maturità connotata da tutte quelle sfumature che rendono l'uscita dalla giovinezza, un cammino complesso, che mostrano lo sforzo continuo richiesto dal perfezionamento di sé. Egli ci svela anche come tutto questo si svolga e dipenda necessariamente dalla relazione e come si risolva in essa, anche quando il raggiungimento dell'autonomia e dell'equilibrio significa una presa di distanze dalla figura che ha ricoperto il ruolo di guida. A questo proposito non si può non evocare la conclusione del *Dialogo di un padre con i suoi figli* (1771), racconto in cui, nonostante tutte le provocazioni e i dubbi sollevati dal personaggio figlio<sup>53</sup> nel

<sup>52</sup> Cf. D. Diderot, *Entretiens sur le Fils naturel*, DPV X, p. 110-111.

<sup>53</sup> Diderot stesso, il racconto è narrato in prima persona.

### Valentina Sperotto

corso della conversazione, alla fine egli non mette in difficoltà il padre davanti ai suoi ospiti scegliendo di lasciare al genitore l'ultima parola. Prima di coricarsi, però, il figlio, che è anche filosofo, rivendica la sua autonomia di giudizio, lo fa sussurrando poche parole all'orecchio del padre, con una delicata discrezione che rinforza il legame anziché spezzarlo.

## Per un ritratto della maturità: sfumature, confini e orizzonti di un agire multivettoriale -

## For a portrait of maturity: nuances, boundaries and horizons of a multivectorial action

di Bianca Bellini (Università Vita e Salute, san Raffaele, Milano)

This paper aims at identify those traits *maturity* consists of. This term is often employed and appealed to, but what does it really entail? The effort of exploring its nature will enable us to discover that maturity is a multilayer phenomenon. Literary exemplifications, philosophical research, linguistic reflections and other valuable contributions will be fundamental steps in order to comprehend that maturity is a peculiar way of *acting*: it strives for an end as well as for a new restart. Maturity is the outcome of an endless path and it is inherently intertwined with liberty and natality. In fact, it depends upon the possibility of free themselves from past through repentance and, at the same time, constrain themselves towards the future by pledge. Eventually, the link between maturity and, on the other hand, *Bildung* and respect, will be highlighted and taken into account.

Keywords: Maturity, acting, liberty, Bildung, Respect.

Sommario. 1. Una compiutezza che aspira al nuovo: spunti letterari e parzialità della visione dominante; 2. La natura stratificata della maturità: osservazioni etimologiche; 2.1. Maturità e misura: compiutezza come raggiungimento di un equilibrio; 2.2. Maturità, ciclicità e rottura: il nuovo cui aspira la compiutezza è uno strappo da ricucire; 3. I confini della natalità: perdono (pentimento) e promessa; 3.1. Jean Valjean: svincolarsi dal passato per vincolarsi al futuro; 4. Maturità come capacità d'azione: "*seelische Reifung*"; 5. Un nesso imprescindibile: maturità e *Bildung*; 5.1. Percorsi di maturazione: Mattia Pascal, Vitangelo Moscarda, Lamberto Laudisi; 6. Il diritto al rispetto per il proprio grado di maturità.

The life span of man running toward death would inevitably carry everything human to ruin and destruction if it were not for the faculty of interrupting it and beginning something new, a faculty which is inherent in action like an ever-present reminder that men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin.

H. Arendt, Vita Activa

1. *Una compiutezza che aspira al nuovo: spunti letterari e parzialità della visione dominante*

Sono completamente diverse l'una dall'altra: Ilona è già tutta donna, calda e sensuale, formosa, esuberante, piena di salute; accanto a lei Edith, metà bambina e metà ragazza [...] dà l'impressione di essere ancora in qualche modo immatura. Il contrasto è singolare: l'una fa venir voglia di ballare, di baci, l'altra invece ci si sente portati a coccolarla come una malata, ad accarezzarla con cautela, a proteggerla e soprattutto a rassicurarla<sup>1</sup>.

La maturità che si riconosce negli altri: in un gesto, in uno sguardo, in un tono di voce, in un comportamento, in una decisione. Stefan Zweig attira la nostra attenzione sull'*impressione* che la maturità stessa suscita quando ne facciamo esperienza attraverso le persone che la esemplificano: una solidità che trasuda *compiutezza* e *slancio* al tempo stesso. Compiutezza poiché la maturità porta con sé il completamento di un ciclo, il raggiungimento dei fini, l'adempimento di ciò che si doveva; slancio poiché la maturità non si confina a questo ciclo concluso ma si apre a ciò che si staglia al di fuori di esso. Ilona non è semplicemente donna: è "tutta donna". Con una simile maestria di parole, Zweig disegna una sottile quanto radicale differenza fra le due figure femminili del romanzo, Ilona ed Edith. Ilona è "tutta donna" e, dunque, è ciò che una simile compiutezza implica: caldezza, sensualità e formosità. Edith, al contrario, è descritta come se fosse una donna ancora a metà, una donna che non ha concluso il ciclo di compiutezza che in Ilona germoglia e fiorisce con vigore. E, inevitabilmente, la compiutezza ha in sé l'energia e il nerbo, mentre l'incompiutezza evoca cautela ed invoca prudenza. La vigoria che traspare da Ilona va a costituire un segno distintivo della maturità: lo slancio. Il suo essere "tutta donna", infatti, non è determinato solo dalla caldezza, sensualità e formosità, ma anche da ciò che fa seguito a simili tratti: l'esuberanza e la pienezza di salute. Ecco quindi lo slancio che la maturità porta con sé. Ilona non è semplicemente una donna sana e bella: «è già tutta donna, calda e sensuale, formosa, esuberante, piena di salute». È il ritratto della maturità: compiutezza e slancio. Questa sua natura risalta ancora di più grazie al contrasto con Edith, che non è né donna né bambina né ragazza: è metà bambina e metà ragazza. Insomma, è uno strano ibrido che la maturità certo non apprezza: la maturità è completezza, nulla ha a che vedere con la cautela, la protezione e la rassicurazione. La maturità è una compiutezza che aspira all'inaudito e ardisce il nuovo. L'immaturità, specularmente, è un'incompiutezza la cui acerbità impedisce ogni aspirazione ed ardire:

Che quella bambina, quella ragazza immatura, quella creatura acerba e inerme avesse l'ardire [...] di amare, di desiderare, di manifestare l'amore consapevole, sensuale di una vera donna<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> S. Zweig, *Ungeduld des Herzens*, Fisher Verlag, Frankfurt am Main 1939; ed. it. *L'impazienza del cuore*, Frassinelli, Milano 2004, pp. 35-36.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 203.

In queste poche righe Zweig riesce ancora una volta a fornire un ritratto tanto tagliente quanto meticoloso di ciò che comunemente si indica con i termini – forse abusati – “maturità”, ossia compiutezza e slancio, e, specularmente, “immaturità”, ossia incompiutezza e fiacchezza. “Maturità” pare una parola troppe volte chiamata in causa per avere anch’essa lievi e profonde sfumature di significato che Zweig, da parte sua, coglie con concise descrizioni.

Questi due brevi estratti di Zweig forniscono un’interessante esemplificazione letteraria dell’idea stessa di maturità. Mettono infatti in risalto due tratti che sembrano caratterizzare in profondità l’idea stessa di maturità. Compiutezza e vigoria: *maturo è ciò che è concluso di una compiutezza che non si chiude in sé ma che si slancia verso nuovi traguardi*. Questa intuizione primaria costituisce un buon punto di partenza per una riflessione che si propone di comprendere come il concetto di maturità sia da inserirsi nella cornice del presente: dall’*Aufklärung* agli esami di maturità, che cosa indica il concetto di maturità? È un processo o uno *status*? È sempre possibile? È un bene o un male? È valutabile?

Una chiarificazione sul concetto di maturità sembra essere particolarmente urgente nel tempo presente, non solo perché – come altri concetti – il suo significato è considerato tanto ovvio da rivelarsi all’occorrenza oscuro, ma soprattutto perché la maturità in sé sembra venire spesso identificata con un processo che richiede di essere sempre più accorciato: i frutti degli alberi vengono spesso raccolti ancora acerbi per esigenze di conservazione e di mercato, la cosiddetta “primina” spopola ormai come utile occasione per terminare in anticipo il percorso scolastico, esperienze che richiederebbero una certa maturazione prima di venire affrontate sono ora anticipate e una simile anticipazione non solo pare essere valutata un bene, ma considerata anche doverosa. Si pensi, ad esempio, all’età cui un bambino si avvicina all’uso delle tecnologie (dal cellulare al computer, dai social network alla televisione) o alla gestione del denaro. Se, come Zweig suggerisce, la maturità inerisce, *dapprima*, al completamento di un ciclo e, *poi*, allo slancio verso il nuovo, sembra che oggi la maturità abbia a che fare solo con l’apertura verso il nuovo. Ciò che vige, dunque, sembra essere una visione *parziale* del concetto di maturità: è maturo chi anticipa i tempi. Chi, invece, compie un ciclo di maturazione e, *poi*, si apre al nuovo, è semplicemente in ritardo rispetto a ciò che la norma pretende di imporre.

Poste tali premesse, questa ricerca mira a scavare criticamente nel concetto di maturità e nella sua storia per elaborarne una visione completa e, soprattutto, individuarne i *tratti identificativi*. La maturità, infatti, come ogni altro fenomeno del “mondo della vita”, non ha una natura semplice, bensì stratificata, sfocata, leggermente differente da ogni angolatura. È proprio per questo motivo che risulterebbe vano proporsi di individuare una definizione del concetto di maturità: i fenomeni – tutto ciò che appare nel nostro campo esperienziale e di cui abbiamo e facciamo esperienza (dagli oggetti percepiti alle emozioni, dall’ambito assiologico a quello estetico, e così via) – hanno una natura stratificata che non può essere incastonata in una semplice definizione. Ecco perché scopo di questa indagine è individuare i tratti identificativi del concetto di maturità: una defini-

zione limita, l'individuazione dei tratti caratterizzanti, invece, lascia aperte tutte le sfaccettature che la maturità stessa può mostrare in campi esperienziali differenti. E a tali differenze fanno da minimo comun denominatore proprio quei tratti che caratterizzano il cuore dell'idea di maturità e che, in quanto tali, sono dunque invariati.

## 2. *La natura stratificata della maturità: osservazioni etimologiche*

Uno sguardo all'etimologia del termine "maturità" ed al modo in cui altre lingue esprimono tale concetto risulta sicuramente utile per una prima ricognizione del suo significato: si otterrà così una valida cornice di riferimento che fungerà da punto di partenza per le riflessioni successive.

### 2.1. *Maturità e misura: compiutezza come raggiungimento di un equilibrio*

"Maturità" vede la sua derivazione prima dal latino "Maturitas-atis" (da cui l'aggettivo "maturus") che a sua volta è imparentato con il termine tardo latino "mensurare" (misurare), derivato di "mensura" (misura). Questa prima indicazione mette in evidenza un presunto intreccio tra l'idea di maturità e quella di misura, intreccio che trova conferma nella definizione di maturità che si rinviene nel dizionario: «l'età intermedia dell'uomo fra la giovinezza e la senilità, sentita come il periodo di maggior consistenza ed equilibrio; capacità di orientamento o di comportamento, fondata sull'acquisizione seria, completa e definitiva dei dati dell'esperienza»<sup>3</sup>. L'idea di maturità, dunque, si intreccia con quella di misura in un duplice senso: da un lato, implica la capacità di individuare la misura che rende possibile un comportamento maturo, cioè non squilibrato; dall'altro lato, implica l'avvenuto raggiungimento di un equilibrio più ampio, non limitato a comportamenti contestuali (maturità di giudizio, politica, etc.), bensì ad un periodo specifico del proprio percorso di vita, ossia quello intermedio tra la giovinezza e la senilità.

Una prima domanda che ci si potrebbe porre rispetto a simili osservazioni è la seguente: in che modo l'idea di misura può essere correlata con il tratto che l'esemplificazione letteraria del paragrafo precedente ha permesso di individuare? Cioè, il primo tratto che è stato individuato – maturità come compiutezza che aspira al nuovo – è connesso con la sfumatura appena compresa grazie alla breve osservazione etimologica – maturità come raggiungimento di un equilibrio e individuazione di una misura? Sembra proprio di sì. La compiutezza, infatti, richiama sicuramente all'equilibrio e alla misura: ciò che è compiuto e concluso è ciò che ha raggiunto un equilibrio. Ciò significa che la compiutezza di cui parla Zweig è, a ben vedere, il raggiungimento di un equilibrio: «Ilona è già tutta

<sup>3</sup> G. Devoto – G.C. Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, Milano 2008.



donna, calda e sensuale, formosa, esuberante, piena di salute; accanto a lei Edith, metà bambina e metà ragazza». La compiutezza di Ilona, ossia la sua maturità, è data dall'avvenuto raggiungimento di una misura tra giovinezza e senilità; per Edith, invece, un simile equilibrio è ancora da raggiungere: ecco quindi che Zweig la descrive come "immatura".

## 2.2. Maturità, ciclicità e rottura: il nuovo cui aspira la compiutezza è uno strappo da ricucire

Dal punto di vista strettamente etimologico è interessante un'ulteriore osservazione. Nella lingua tedesca, infatti, il termine impiegato per esprimere il concetto di maturità è "Reife" ("Reifung", nell'accezione di "stagionatura"), da cui l'aggettivo "reif", ossia maturo. Vi è una classe di parole dalla medesima radice che, apparentemente, sembrano avere poco da condividere con l'idea di maturità: "Reifen" (cerchio, pneumatico), "Reif" (bracciale) e "reißen" (strappare). Sembra quindi che, facendo riferimento alla lingua tedesca, l'idea di maturità abbia in sé racchiusi due concetti chiave: da un lato, quello di circolarità, e dall'altro quello di rottura-strappo. Anche nella lingua inglese il concetto di maturità mantiene una simile ambivalenza: oltre alla classe di termini che rimandano direttamente all'idea di maturità ("ripe", maturo; "ripen", maturare; "ripeness", maturità), vi sono infatti alcuni termini – dalla medesima radice – che rimandano a quella duplice classe semantica rinvenuta nella lingua tedesca. Da una parte, infatti, troviamo termini quali "rip" (strappo), "to rip" (strappare), "to ripple" (incresparsi) e "ripple" (increspatura), dall'altra parte invece rinveniamo un'espressione come "rope" (corda).

Dunque, le lingue tedesca e inglese mettono in evidenza un ulteriore aspetto relativo alla natura della maturità: quest'ultima si intreccia con l'idea di rottura e, al tempo stesso, di ricongiungimento-ciclicità. Come spiegare un simile nesso che, perciò, andrebbe a costituire un'altra sfumatura e sfaccettatura propria della stratificata natura della maturità?

Come suggerito da Zweig in apertura, la maturità inerisce a una compiutezza (perciò equilibrio e misura) che si apre al nuovo: Ilona è matura non solo poiché donna ed in salute, ma poiché *tutta* donna e *piena di* salute. L'ambivalenza emersa esaminando le lingue tedesca e inglese esprime proprio un simile nesso: la compiutezza tipica di chi è maturo indica il completamento di un ciclo – da cui l'idea della circolarità e del ricongiungimento – e, al tempo stesso, la sua rottura in vista di un'apertura sul nuovo. Tale rottura però, non è da concepirsi come sostituzione della compiutezza (e perciò dell'equilibrio e della misura), ma è da vedersi in diretta e dinamica continuità con essa. Ciò significa che la maturità consiste nella capacità di portare a compimento un ciclo – cioè di raggiungere un equilibrio ed una misura – e nella capacità di saper integrare una simile completezza, cioè saper rompere questo ciclo e questo equilibrio per integrarlo con qualcosa di nuovo. Essere maturi significa dunque raggiungere un equilibrio (idea del ciclo, della compiutezza, della misura, della completezza) che si è dispo-

sti a spezzare (idea della rottura, dello strappo) in vista di un nuovo equilibrio. Lo “strappo” non è fine a se stesso, ma si volge al raggiungimento di una nuova misura. Questi due tratti caratterizzano congiuntamente la maturità: senza il primo avremmo qualcosa di simile alla sprovvedutezza, senza il secondo avremmo qualcosa di simile alla cautela.

Si pensi, ad esempio, al cosiddetto “esame di maturità”: sono considerati maturi quegli studenti che *completano* il *ciclo* scolastico necessario per una completa formazione e che fanno *fruttare* una simile formazione accedendo al campo lavorativo o universitario. O ancora si pensi all’ambito botanico: rispetto all’impiego del termine “maturità” in questa sfera, il vocabolario riporta «la condizione degli organi vegetali destinati alla riproduzione delle piante, quando raggiungono il grado di sviluppo che li rende capaci di germinare»<sup>4</sup>. Raggiungere il grado di sviluppo significa completare un *ciclo* e, d’altra parte, è proprio un simile completamento che rende i vegetali capaci di germinare, cioè di generare qualcosa di *nuovo*. O ancora, si consideri il significato del termine “maturità” se riferito all’ambito biologico: «la condizione degli animali in cui gli organi sessuali sono funzionanti ed è quindi possibile la riproduzione»<sup>5</sup>. Ancora una volta compiutezza e generazione del nuovo convivono: una simile convivenza sembra definire le prime sfumature ed individuare i primi confini di un’idea tanto stratificata quanto quella di maturità.

### 3. I confini della natalità: perdono (pentimento) e promessa

Questa capacità di dare origine al nuovo in che cosa consiste esattamente? Alcune riflessioni di Hannah Arendt in merito permettono di comprendere più nel dettaglio questa peculiarità della maturità. In un saggio dal titolo *Understanding and Politics*, Arendt pone l’accento su una straordinaria capacità umana: la natalità.

La credenza nella causalità [...] è il modo in cui lo storico nega la libertà umana che [...] è la capacità umana di dare vita a un nuovo inizio [...] L’uomo non solo ha la capacità di iniziare, ma è questo inizio stesso [...] Anche se abbiamo perso i parametri con cui misurare e le regole sotto cui sussumere il particolare, un essere la cui essenza è l’inizio può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconette<sup>6</sup>.

La nostra stessa possibilità di agire – specifica Arendt – è ontologicamente radicata nella natalità:

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> In “Partisan Review”, vol. 20, no. 4 (July–August 1953): 377-92; ed. it. *Antologia. Pensiero, azione e critica nell’epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 121, 124.

## Per un ritratto della maturità: sfumature, confini e orizzonti di un agire multivettoriale

Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare<sup>7</sup>.

È la natalità, dunque, che permette al nostro agire di dare vita a qualcosa di nuovo. L'apertura al nuovo che si è prima compreso definire la maturità ha quindi come suo fondamento e condizione di possibilità ciò che Arendt denomina natalità (*natality*). Si può dunque asserire che compiutezza e natalità contribuiscono a caratterizzare la maturità. Sorge ora spontanea una domanda: la natalità è priva di limiti? Cioè, se la natalità fosse priva di limiti, allora la maturità stessa non rischierebbe di coincidere con una sconfinata e sartriana libertà? Ancora una volta le osservazioni di Arendt risultano estremamente utili:

La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto [...] – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere delle promesse. Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato [...]; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini<sup>8</sup>.

Arendt individua quelli che sono i confini del nostro agire e, dunque, della natalità stessa. Rispetto al tema della maturità, tali confini arginano l'aspetto per cui la maturità implica la natalità. Questi confini sono due: lo svincolarsi dal passato ed il vincolarsi al futuro, ossia l'atto di perdonare e l'atto di promettere. Senza tali confini la nostra capacità di agire sarebbe tanto sconfinata da risultare impossibile: il nuovo a cui possiamo dare origine tramite le nostre azioni deve, per essere tale, poter essere svincolato dal passato ed, allo stesso tempo, poter essere vincolato al futuro:

Senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci [...] Senza essere legati all'adempimento delle promesse, non riusciremmo mai a mantenere la nostra identità [...] Entrambe le facoltà, quindi, dipendono dalla pluralità, dalla presenza e dall'agire degli altri, dato che nessuno può perdonare se stesso e sentirsi legato da una promessa fatta solo a se stesso<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; ed. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, p. 244.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 238.

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

L'aspetto per cui la maturità consiste, oltre che nel raggiungimento di un equilibrio dovuto al compimento di un ciclo, nell'apertura al nuovo, vede come propri confini l'essere perdonati, ossia il poter essere svincolati dalle conseguenze delle proprie azioni, ed il promettere, ossia il vincolare il proprio agire al futuro. È utile osservare che in questa sede, piuttosto che di perdono, sarebbe più opportuno parlare di pentimento: sembra infatti che condizione necessaria per venire svincolati dalle conseguenze delle proprie azioni passate sia proprio il pentimento che poi, a sua volta, rende possibile il perdono stesso<sup>10</sup>.

Al fine di comprendere come il pentimento stesso sia uno dei due pilastri inaggrabili della nostra capacità di generare qualcosa di nuovo, è utile prendere brevemente in considerazione quanto il filosofo Max Scheler dice sull'argomento. Egli, infatti, sottolinea proprio la forza svincolante tipica del pentimento e, analogamente ad Arendt, ne sottolinea lo stretto legame con la libertà umana:

Noi non disponiamo soltanto del nostro futuro; anche ogni parte della nostra vita passata [...] può essere ancora modificata quanto al suo contenuto di *senso* e di *valore*, in quanto è riconducibile, come significato parziale, ad una (sempre possibile) nuova collocazione all'interno del *senso globale* della nostra vita<sup>11</sup>.

Di conseguenza, i risultati finora raggiunti possono essere così sintetizzati: *divenire maturi significa completare un ciclo e poi, facendo leva sul ciclo completato, generare qualcosa di nuovo (natalità) svincolando il proprio agire dal passato (pentimento-perdono) ed, al medesimo tempo, vincolandolo al futuro (promessa)*. Al fine di comprendere meglio questo ritratto dell'idea di maturità, è opportuno calarci nell'esperienza e osservare da vicino ed in azione la sua stessa dinamica. L'articolarsi della maturità nel campo esperienziale è descritta in modo magistrale da Victor Hugo. Ne *I miserabili*, infatti, vi è un punto della narrazione in cui il protagonista – un ex galeotto di nome Jean Valjean – dopo aver commesso un ennesimo furto, viene soccorso da quello stesso vescovo vittima della sua ultima ruberia. Quest'ultimo, fingendo di aver volontariamente donato ciò per cui Valjean veniva accusato di furto, fa sì che il protagonista venga rilasciato.

La presa in considerazione di questo passaggio letterario funge da calzante esemplificazione per il ritratto dell'idea di maturità appena proposto. Il protagonista, infatti – come di seguito si potrà notare – compie un vero e proprio percorso di maturazione: i) egli conchiude un ciclo: pone fine ad una vita di misfatti e ruberie (*compiutezza*); ii) ciò gli permette di raggiungere un *equilibrio* dato che il suo futuro agire viene ad avere come *misura* (come punto di riferimento) la scelta di cambiamento; iii) egli si svincola quindi dal suo passato – modificandone il “senso” ed il “valore” – e si vincola al futuro tramite la sua volontà di dare inizio

<sup>10</sup> Cfr. M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, in M. Scheler, *Gesammelte Werke*, V (1921): *Vom Ewigen im Menschen*; ed. it. *Pentimento e rinascita* in M. Scheler, *L'eterno dell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, pp. 150-221.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 163-165.

ad una nuova vita: pentimento e promessa fungono da confini della possibilità di generare qualcosa di nuovo (*natalità*).

### 3.1. Jean Valjean: svincolarsi dal passato per vincolarsi al futuro

«Jean Valjean aprì gli occhi e guardò il venerabile vescovo con una espressione che nessuna lingua umana potrebbe rendere [...] I gendarmi lasciarono libero Jean Valjean, che indietreggiò [...] – Ed è proprio vero che mi si lascia? – disse egli con voce quasi inarticolata e come se parlasse nel sonno»<sup>12</sup>. L'autore attira l'attenzione del lettore sulle reazioni di Valjean che di volta in volta ricoprono un ruolo centrale: prima lo sguardo, poi la voce, la corporeità, poi di nuovo la voce ed ora di nuovo la corporeità: «tremava in tutta la persona [...] prese i due candelieri macchinalmente, come smarrito [...] era come un uomo che sta per svenire [...] rimase interdetto»<sup>13</sup>.

Ha ora inizio un agire frenetico, commosso, quasi convulso, volto a scovare quel bambino da lui stesso appena derubato: «si curvò convulsivamente verso la moneta d'argento, la prese e, drizzandosi si mise a guardare lontano ritto e rabbrivendo come una belva spaventata che cerca asilo [...] La notte cadeva; la pianura era fredda e vuota, grandi nebbie violacee montavano nella luce crepuscolare»<sup>14</sup>. Più la sua inquietudine cresce, più la natura circostante si fa lugubre e silente:

La campagna era deserta e morta. Egli era circondato dall'immensità. Intorno a lui non v'era che un'ombra in cui si perdeva il suo sguardo, e un silenzio in cui si perdeva la sua voce. Una brezza glaciale soffiava [...] si fermò. La luna si era alzata. Spinse lo sguardo lontano e gridò un'ultima volta [...] Il grido si spense nella nebbia, senza nemmeno svegliare un'eco. Mormorò ancora [...] ma con una voce debole e inarticolata. Fu il suo ultimo sforzo [...] sotto il peso della sua cattiva coscienza; e cadde sfinito sopra una grossa pietra, coi pugni nei capelli, il viso fra le ginocchia e gridando: – Sono un miserabile!<sup>15</sup>

La voce torna ad essere inarticolata, il grido si spegne, l'agire frenetico si smorza. La tenebrosità della nebbia lascia spazio alla luna. Consapevolezza e dispezzazione convivono: nel pianto gli ritornano in mente le parole pronunciate dal vescovo, il cui perdono sente ora come un'aggressione. «Sentiva che [...] il suo pervertimento sarebbe stato definitivo se resisteva a quella clemenza; che se cedeva, avrebbe dovuto rinunciare a quell'odio di cui le azioni degli altri uomini avevano riempita la sua anima»<sup>16</sup>. La scelta si pone necessaria: «una lotta colos-

<sup>12</sup> V. Hugo, *Les Misérables*, Lacroix, Verboeckhoven – Co., Bruxelles 1862; ed. it. *I miserabili*, Edizioni Aurora, Milano 1936, p. 48.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 48-49.

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

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 50-51.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

sale e decisiva, si era impegnata fra la sua cattiveria e la bontà di quell'uomo [...] era giunta l'ora del suo destino [...] non c'era più via di mezzo per lui»<sup>17</sup>.

Le sue passate azioni acquisiscono un nuovo senso ai suoi occhi: davanti a sé vede il nuovo Valjean e quello passato. La consapevolezza di tale scissione lo sgoimenta, ma è proprio perché egli riconosce e accetta il *sensu* ed il *valore* del suo passato che per lui diviene possibile agire in vista di un *nuovo* futuro:

Di una cosa era certo [...] ed è che egli non era già più lo stesso uomo, che tutto era già cambiato in lui [...] Quando l'intelligenza si risvegliò, e vide quell'azione del brutto, Jean Valjean indietreggiò angosciato e mandò un grido di spavento [...] mise da un lato le tenebre e dall'altro la luce, ed egli agì sulla sua anima [...] Egli si contemplò [...] faccia a faccia [...] La sua coscienza esaminò volta a volta quei due uomini situati così davanti a lui [...] esaminò la sua esistenza, e gli parve orribile; esaminò la sua anima, e gli parve spaventevole. Eppure un mite raggio illuminava quella vita e quell'anima<sup>18</sup>.

Il pianto finale è accompagnato dalla consapevolezza ormai giunta al culmine: consapevolezza della vita passata e di quella futura. La scelta da lui compiuta troverà coerente testimonianza nella sua vita futura, narrata nel proseguo del romanzo: pentimento e promessa arginano ed alimentano la natalità stessa.

#### 4. *Maturità come capacità d'azione: "seelische Reifung"*

I risultati finora raggiunti hanno permesso di comprendere alcuni tratti identificativi dell'idea di maturità: è in base a questi tratti che Zweig descrive Ilona come matura ed Edith come immatura. Si è poi colto come fattore centrale dell'idea di maturità sia una doppia forza vettoriale rivolta al passato ed al futuro. La maturità si è quindi rivelata essere un fenomeno "multi-temporale": l'essere maturo di una persona non si esaurisce nel "qui ed ora", ma ingloba anche la capacità di conferire un nuovo senso e valore al proprio passato e, conseguentemente, di vincolare l'agire presente al futuro. Sulla base di questi risultati si trae la conclusione che la maturità è una capacità che si acquisisce nel tempo e con l'esperienza.

Se invece facessimo affidamento alla visione dominante della maturità, dovremmo ammettere che la maturità non sia una capacità, cioè qualcosa che si acquisisce nel tempo, bensì uno *status*, qualcosa che meramente si ottiene. La visione parziale della maturità, infatti, concepisce quest'ultima esclusivamente come il compimento di un ciclo – una compiutezza che non aspira al nuovo. Ecco quindi che la maturità è una sorta di *status* che si riceve automaticamente quando si completano certi cicli, come ad esempio quello scolastico o quello

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 51-52.

della crescita corporea e sessuale. Una simile concezione pare falsificata non solo dalle argomentazioni proposte nei paragrafi precedenti, ma anche dall'esperienza stessa, dalla convinzione che il diventare maturi dipenda in buona parte dalle persone stesse. È proprio per questa ragione che si dovrebbe descrivere la maturità in termini di *capacità* e non in termini di *status*. In quanto capacità, essa è il frutto di un percorso. In quanto *status*, essa sarebbe il risultato automatico del raggiungimento di determinati traguardi che segnano la fine di determinati cicli.

Descrivere la maturità in termini di *status* la priva del suo nucleo: una compiutezza che non si chiude in sé, ma che aspira a generare il nuovo. Ciò che rende possibile tale generazione è la natalità che, come sottolineato da Arendt, da un lato fonda l'agire e la libertà, dall'altro confina con il passato e con il futuro. Tutte queste osservazioni ci portano a concludere che la maturità è una *capacità d'azione*: è un sapere agire in un certo modo, è un sapere agire in modo maturo. Descrivere la maturità come capacità d'azione significa fare un passo in avanti rispetto ai risultati precedenti: non solo la maturità è una compiutezza che aspira al nuovo, ma è il *sapere agire in modo tale da generare il nuovo*. Se da un lato tale generazione confina con il passato e con il futuro, dall'altro lato è necessaria un'ulteriore considerazione che spieghi come *concretamente* possa darsi un agire maturo.

Posto che la maturità è una capacità d'azione – un modo d'agire che mira ad una compiutezza sporgente sul nuovo – com'è possibile, nella quotidianità delle nostre esperienze, agire in questo modo? Ancora una volta, le riflessioni di Scheler risultano di grande aiuto. La maturità – argomenta Scheler – consiste nel saper limitare ciò che si vuole a ciò che è fattibile:

Il poter fare [...] *esercita un'azione puramente selettiva* sul contenuto volitivo [...] facendo sì che buona parte di quel voluto *non sia più* "voluto"; che si "*rinunci*" alla sua realizzazione. Segue questa legge anche lo sviluppo tipico del volere [...] Il fenomeno primario che rivela la maturità psichica [*seelische Reifung*] è una costante *limitazione* [*Beschränkung*] del volere *alla sfera del "fare possibile"* [*Tunlich*]. L'adulto rinuncia ai progetti velleitari del bambino e dell'adolescente, ai fantastici "sogni" [...] al fanatismo della volontà si sostituisce progressivamente il "compromesso"<sup>19</sup>.

Ancora una volta si vede come il concetto di maturità si intersechi con il duplice vettore del vincolare e svincolare, legare e slegare: *un ciclo* (Reifen; Reif) *che continuamente si spezza* (reißen; rip) *per venire poi ricucito* (rope). La maturità (psichica) consiste nel vincolare ciò che si vuole a ciò che si può fare. Ecco perché ha senso affermare che l'adulto, rispetto al bambino, è maturo. Proprio perché l'adulto dovrebbe aver acquisito questa capacità di ponderare il volere rispetto al fattibile. Capacità che, come Scheler esplicita, si consegue nel tempo e tramite l'esperienza:

<sup>19</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Max Niemeyer, Halle 1916; ed. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013, p. 263.

Solo gradualmente dai fini originari *a priori* di volere si *distinguono* [...] i fini di volere realmente “possibili” [*tunlichen*] e, nella sfera del fattibile, quelli realizzabili per mezzo di questa o quella forma del fare. Qui il compito dell’ “esperienza”, nella misura in cui cresce, è quello di rendere “saggi” [...] Essa non agisce generando e creando, ma innanzitutto *negando* e *selezionando*, in riferimento al *campo d’azione*, il contenuto di volere *originariamente determinato* da certe qualità di *valore* inerenti alle materie<sup>20</sup>.

L’espressione scheleriana “maturità *psichica*” serve – ai fini di questa ricerca – a mettere maggiormente in risalto il versante “interiore” della maturità come capacità acquisibile nel tempo e con l’esperienza: una capacità d’azione che lega e slega, pondera e valuta. La maturità come capacità d’azione connette quindi il doppio vettore vincolare-svincolare all’idea d’equilibrio e misura. Ecco perché quando si pensa a come debba essere l’agire di una persona matura non lo si reputa certo imprudente e sconsiderato, bensì equilibrato e misurato: l’agire maturo è proprio di chi matura le proprie scelte e decisioni, proprio nel senso che le pondera mettendole in relazione al passato, al futuro ed a ciò che è fattibile nel presente.

### 5. Un nesso imprescindibile: maturità e Bildung

Dunque, essendo la maturità una capacità d’azione che si acquisisce nel tempo e grazie all’esperienza, il raggiungimento di una simile capacità consiste in un vero e proprio percorso, che è quindi un percorso e processo di maturazione. Un percorso, perciò, di formazione, in cui, cioè, la propria capacità di agire in modo maturo viene educata, tratta fuori per essere formata e plasmata. Il percorso che porta alla maturità, pertanto, chiama in causa il concetto fondamentale di *Bildung*: la maturità è una capacità d’azione che può essere acquisita gradualmente e tramite le proprie esperienze, cioè grazie ad un percorso che risulta essere formativo, o meglio, che forma chi lo intraprende alla capacità della maturità. Questo passaggio è fondamentale per rendersi conto di come l’idea di maturità si declini in modo differente a seconda del percorso formativo ed esperienziale di ogni persona.

Un’altra esemplificazione letteraria risulta utile per comprendere tale versante formativo implicato dalla maturità. L’esempio in questione riguarda il percorso di maturazione che è possibile rintracciare a partire da alcuni personaggi pirandelliani. Leggendo le opere di Pirandello, infatti, ci si rende conto di come il suo procedere sia un moto quasi circolare aggirantesi su se stesso: i diversi generi sono tra loro intercomunicabili e quasi tutti caratterizzati da quella medesima struttura che Sciascia denomina “dispositivo di sicurezza”: quel meccanismo «che di solito [...] scatta ad eludere la tragedia e a distrarre e concludere l’evento

<sup>20</sup> *Ibidem*.



nella beffarda e grottesca ricostruzione delle apparenze»<sup>21</sup>. Anche in merito ai personaggi si riscontra una simile persistenza e costanza:

A volte gli stessi, altre volte lievemente alterati, con qualche piccolo rilievo fisionomico, vanno e vengono: escono da una novella ed entrano in un romanzo, escono da un romanzo e vanno a finire in un saggio, e ancora scontenti, dalle silenziose pagine di un romanzo affrontano, nell'alterne vicende della loro vita di condannati, le scricchiolanti tavole di un palcoscenico<sup>22</sup>.

In ogni tassello della produzione pirandelliana i personaggi si presentano al lettore con un *grado di maturità* sempre diverso: c'è il personaggio che matura nel corso dell'opera o quello che ha raggiunto una propria maturità già prima di divenire parte dell'opera stessa. Accostando, confrontando e incrociando questi differenti percorsi di formazione personale – aventi un esito diverso in ogni romanzo, novella o quant'altro – diviene possibile delineare molteplici e distinti cammini di progressiva maturazione dei personaggi. È esattamente quello che si può riscontrare allineando su uno stesso piano e in gradi successivi le seguenti opere: *Il fu Mattia Pascal*; *Uno, nessuno e centomila*; *Così è (se vi pare)*; *L'uomo solo*.

#### 5.1. Percorsi di maturazione: *Mattia Pascal*, *Vitangelo Moscarda*, *Lamberto Laudisi*

Non era la prima volta che si sentiva invadere da un vago, ma profondo, senso di noia, di soffocante schifo e pesante disgusto. Provava orrore per quella sua vita, carente di una sana forma d'affetto e schiacciata dalla desolazione e dallo squallore che la rendevano priva d'ogni speranza di miglioramento.

Era forse lui a non avere abbastanza coraggio per sperare, a non avere la forza per cambiare il suo mondo? Questo non lo sapeva, e non si preoccupava di sapere se veramente non lo sapesse, ma di molte altre cose era certo di avere conoscenza. Era certissimo di chiamarsi Mattia Pascal e più volte lo ripeteva, con una sinistra sicurezza: non sapeva qual preciso valore potesse avere quel sapere, tuttavia sapeva che lo aveva e che era una stabile sicurezza, non trascurabile. Ma c'era qualcos'altro che sapeva, un'amara consapevolezza che lo riportava a quella sensazione di oppressione e folle rabbia: l'agghiacciante immobilità della sua esistenza, come il mare «così, sempre, fino alla morte, senz'alcun mutamento, mai»<sup>23</sup>. Era corroso da una pesante delusione e da un'angosciosa monotonia che progressivamente si trasformavano in una perenne inettitudine e in un agire tanto impreveduto, quanto impersonale. La tetraggine della sua esistenza si fece

<sup>21</sup> L. Sciascia, *La corda pazza. Scrittori e cose della Sicilia*, Einaudi, Torino 1970; Adelphi, Milano 1991, p. 152.

<sup>22</sup> E. Cecchi – N. Sapegno (a cura di), *Storia della Letteratura Italiana*, Garzanti, Milano 1970, vol. IX, p. 445.

<sup>23</sup> L. Pirandello, *Il fu Mattia Pascal*, ed. originale in *Nuova Antologia*, 1904; Newton Compton, Roma 1993, p. 223.

ancor più pesante quando si vide privato delle persone che sole lo amavano. Il dolore e la rabbia prevalsero. Si ribellò. Fuggì. La fortuna lo accompagnò nel suo viaggio a Montecarlo: vinse e, ricco ed indifferente, si sentì pronto a tornare. Ma era tardi: gli altri avevano agito, avevano annunciato la sua morte. Mattia Pascal era morto.

Egli non agì sul mondo, non rivendicò la sua esistenza, ma agì su se stesso: libero dalla famiglia e dai lacci del passato, diede inizio a una nuova esistenza, assolutamente libero. Intraprese la trasformazione in Adriano Meis, meticolosa e accurata. Ma la sua facciata era maledettamente condannata a mentire, per non confessare di stare mentendo. Non potendo con altri, si consigliava con lo specchio: che cosa fare? «Niente. Aspettare lì che ciò che doveva avvenire avvenisse»<sup>24</sup>. Mentre la nausea e l'odio per se stesso lo soffocavano, le fila che egli aveva arbitrariamente slegato dalla vita, si andavano ricongiungendo autonomamente.

Quella libertà illimitata che aveva tanto anelato e per la quale tutto aveva abbandonato, si rivelò un seducente autoinganno. «E che uomo dunque? Un'ombra d'uomo!»<sup>25</sup>. Non poteva agire, non poteva amare, non poteva morire, doveva mentire, doveva subire, in silenzio, in compagnia solo di sé. Chi era lui? Nessuno. Si nascose il volto tra le mani e, disperato, dialogava con la sua ombra. Si uccise, non uccidendo nessuno, e Mattia Pascal tornò a vedere la luce, pronto a farsi riconoscere vivo da chi lo credeva morto. Ma era ancora troppo tardi: gli altri avevano agito. Vagava, sperduto, solo, senza casa, senza meta, solo la sua ombra lo seguiva fedelmente. Nessuno tra quelli che lo avevano conosciuto lo riconobbe, forse perché era solo un'ombra d'uomo che un giorno, davanti allo specchio, aveva pensato: «se fosse in facoltà dell'uomo la scelta d'un naso adatto alla propria faccia»<sup>26</sup>.

E fu proprio a partire da un'analogia osservazione – pendente a destra, il suo naso non era certo adatto alla sua faccia – che Vitangelo Moscarda, fatto tesoro dell'esperienza di Mattia Pascal, raggiunse una consapevolezza sconosciuta al suo predecessore, ma fatale per una sana tranquillità e serenità: trovò se stesso e, in questo trovarsi, si perse. Finì con l'estraniarsi da sé, spegnendo per sempre quel lanternino che tanto aveva angustiato il suo predecessore: in questo “informe ed anonimo silenzio” trovò la sua pace. Resosi conto di non essere per gli altri quello che credeva essere per sé, egli voleva realizzare l'impossibile tentativo di vedersi vivere al fine di poter vedere come gli altri lo vedevano. Ma non potendo vedersi vivere, restava estraneo a sé, ossia uno che gli altri potevano vedere e conoscere, ciascuno a modo suo. Davanti allo specchio, attonito, cercava la solitudine: una condizione di assenza di sé e in compagnia di “estranei”, ossia quelle immagini che gli altri costruivano di lui e che non riflettevano l'immagine che lui si era fatto di sé. Consapevole della folle presunzione di chi pensa che la realtà quale sia per

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 300.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 322.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 199.

lui sia tale per tutti, comprese l'intima trappola dell'essere, che aveva incastrato anche Mattia: «volete essere? [...] In astratto non si è. Bisogna che s'intrappoli l'essere in una forma [...] E ogni cosa, finché dura, porta con sé la pena della sua forma, la pena d'esser così e di non poter essere altrimenti»<sup>27</sup>. Questo pensiero lo sconvolgeva e lo rendeva feroce: «la vita è il vento, la vita è il mare, la vita è il fuoco; non la terra che si incrosta e assume forma. Ogni forma è la morte [...] Noi siamo tutti esseri presi in trappola, staccati dal flusso che non s'arresta mai, e fissati per la morte»<sup>28</sup>. La sua felice vita coniugale non era vissuta da lui, ma da quell'uomo che la moglie vedeva in lui, e quando egli lo vide, lo riconobbe come estraneo. Un estraneo fra le braccia di sua moglie: orrore e disgusto.

Ma allora come stare tranquilli pensando che gli altri s'affannavano a persuadersi tra loro che egli era come ognuno di loro lo vedeva? E chi era lui per sé? Solo un insieme di "estranei" da lui inseparabili e quindi, per sé, nessuno. Voleva dimostrare che poteva essere per gli altri diverso da come essi credevano che fosse. Lo fece: ci riuscì, lo credettero pazzo. Non era più il marito che sua moglie vedeva in lui, non più l'usuraio che i compaesani vedevano in lui. Lo sguardo degli altri lo schiacciava, lo soffocava fino al tormento: per ogni altro era un altro e per sé e, a prescindere dagli altri, nessuno. E trovava una lampante conferma di ciò in quello che a Mattia era accaduto: «quand'uno pensa d'uccidersi, s'immagina morto, non più per sé, ma per gli altri»<sup>29</sup>.

Si prese la testa fra le mani e, disperatamente, gridò. Non si guardò mai più in uno specchio: il suo sguardo era rivolto unicamente a ciò che viveva per vivere, non a ciò che si sentiva vivere e da questo sentirsi era corroso. Aveva dimenticato la città, quel mondo che ha senso e valore solo per chi l'ha costruito. Aveva escogitato un'inquietante e paradossale via di liberazione della vita dalla forma, riscattando così l'invano tentativo di Mattia: «ah, non aver più coscienza d'essere, come una pietra, come una pianta! Non ricordarsi più neanche del proprio nome!»<sup>30</sup>, vivere per vivere, senza sapere di vivere. Alienato da sé, si identificava con la parvenza del mondo e in questo vuoto trovava la sua anonima tranquillità.

Certamente anch'egli sentiva i loro stessi tormenti, ma Lamberto Laudisi voleva essere, certo intrappolato in una forma, ma voleva essere la sua propria forma. E voleva essere con gli altri, sapendo che «questa che crediamo la cosa più intima nostra, la coscienza, vuol dire gli altri in noi»<sup>31</sup>. Abbandonata l'insensata presunzione per cui la realtà quale lui la vedeva dovesse essere tale per gli altri, di fronte a quella smaniosa e pettegola agitazione borghese si poneva come imparziale spettatore. Carico di questa semplice e tormentosa consapevolezza, non

<sup>27</sup> L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, ed. originale in Fiera Letteraria, 1926; Newton Compton, Roma 1993, p. 421.

<sup>28</sup> L. Pirandello, *L'uomo solo*, ed. originale: XV voll. editi tra il 1922 e il 1937 [postume] da Bemporad e Mondadori; Mondadori editore, Milano 1949, p. 173.

<sup>29</sup> Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, cit., p. 453.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 405.

<sup>31</sup> Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, cit., p. 454.

veniva da essa schiacciato; anzi, rideva, tranquillo, sapendo gestire ciò che sapeva rispetto a ciò che gli altri non sembravano vedere e tuttavia pretendevano di sapere. Non si prendeva, disperato, la testa fra le mani, non era annichilito dal suo sapere. Egli era pienamente consapevole dell'onnipresenza dello sguardo altrui: sapeva di essere guardato e di non potersi vedere, sapeva che ogni sguardo vedeva in lui una persona che lui non credeva d'essere, sapeva di non essere nessuno per se stesso e un altro per ogni altro. Non era soffocato dalla coscienza della propria frammentazione e dell'impossibilità di vivere al di fuori di una forma. Nessun minimo comune denominatore unificava quella sua continua ed inesorabile scissione. Conosceva l'inevitabile e il suo sguardo disincantato lacerava ogni umana illusione.

Seppur in questa lucida e pacata consapevolezza, anch'egli era solo. Un uomo solo che ricordava alcuni versi di una poesia dal titolo *Convegno*:

[...] or son qui solo; e, nella fredda, oscura  
notte, la solitudine paura

quasi mi fa [...].<sup>32</sup>

## 6. Il diritto al rispetto per il proprio grado di maturità

Giunti alla fine di questa breve ricerca, si sono compresi i tratti identificativi che caratterizzano la stratificata natura di quella peculiare capacità d'azione che è la maturità. Il metodo che si è impiegato per giungere a tale comprensione è stato duplice: da un lato, si è fatto appello ad un livello esperienziale – cioè a come l'idea che ci si è proposti di indagare è calata nell'esperienza – dall'altro lato ci si è basati su un modello di interdisciplinarietà – cioè sui contributi di molteplici approcci disciplinari (filosofico, etimologico, letterario) poiché utili a far luce sulla natura dell'idea in esame. La scelta di adottare questa duplice struttura è radicata nella convinzione che il tentativo filosofico di comprensione e chiarificazione è perseguibile se i) la filosofia stessa attinge ai contributi di altre discipline; ii) la filosofia sia intesa “da farsi” e non meramente “da studiarsi”; iii) il livello esperienziale venga primariamente chiamato in causa in quanto indispensabile punto di partenza per una comprensione che sia attinente al “mondo della vita”. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, le seguenti parole husserliane sarebbero proprio da considerarsi come cornice di una qualsiasi indagine filosofica: «non attribuire nessun valore all' “io lo vedo” nella questione del “perché” [...] sarebbe assurdo»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Pirandello, *Luigi Pirandello. Tutte le poesie*, cit., p. 246.

<sup>33</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Verlag von Max Niemeyer, Halle 1913; ed. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 45.

## Per un ritratto della maturità: sfumature, confini e orizzonti di un agire multivettoriale

Sulla scia dell'impianto multidisciplinare che ha caratterizzato l'intera ricerca, si conclude con un'interessante osservazione di un pedagogo:

Quando parlo o gioco con un bambino, un istante della mia vita si unisce a un istante della sua e questi due istanti hanno la stessa maturità<sup>34</sup>.

Korczak scrive queste parole in un testo dal titolo *Il diritto del bambino al rispetto*: quale nesso può intrecciare la maturità con il rispetto? La maturità è una capacità d'azione che si acquisisce grazie ad un percorso di formazione ed ogni persona, in quanto tale, costruisce il proprio percorso. Come precedentemente notato, l'adulto, rispetto al bambino, risulta quindi (in teoria) più maturo dato che il percorso che ha alle spalle è sicuramente più ampio di quello che può avere un bambino. Ecco dunque che la considerazione di Korczak si rivela molto rilevante: *ogni persona richiede di venire rispettata per il proprio grado di maturità*. Le nostre relazioni si nutrono di diversità e, analogamente, i diversi gradi di maturità di ciascuno non devono costituire un diritto alla rivalsa sul meno maturo, ma alimentare le relazioni stesse come "istanti che hanno la stessa maturità". Il percorso di formazione verso la maturità è sia individuale – si costruisce sulla base delle proprie esperienze – sia intersoggettivo – si costruisce sulla base delle relazioni interpersonali – mai fondato sulla gerarchia e sulla rivalsa. In merito al percorso di maturazione intersoggettivo, le relazioni interpersonali possono divenire occasioni di crescita e formazione reciproca solo nella misura in cui divengono istanti della medesima maturità.

In merito al percorso di maturazione individuale, tra le esperienze che contribuiscono attivamente alla propria maturazione si trova anche, tra le altre, la lettura di opere letterarie. E così si chiude il cerchio, comprendendo fino in fondo il motivo delle molteplici esemplificazioni letterarie che hanno contribuito alla comprensione dell'idea di maturità: non a caso, infatti, il "romanzo di formazione" ha segnato così profondamente la storia della letteratura e non solo. La lettura di opere letterarie contribuisce alla propria formazione e progressiva maturazione tanto energeticamente quanto le esperienze vissute in prima persona e le esperienze condivise.

Una capacità d'azione che si affina con il tempo e l'esperienza, che sa vincolarsi al futuro e svincolarsi dal passato, che fonda l'agire e la libertà, che aspira tanto alla compiutezza quanto alla novità, che chiede di essere coltivata individualmente e collettivamente, che pretende di essere rispettata, che è sempre da realizzarsi e mai è data interamente: ecco la natura stratificata che l'idea di maturità racchiude in sé.

<sup>34</sup> J. Korczak, *Prawo Dziecka do Szacunku*, T. Wydawnicze – J. Mortkowicz, Warszawa – Kraków 1929; ed. it. *Il diritto del bambino al rispetto*, Luni Editrice, Milano 1994, p. 60.



# Im-maturità: dalla liquidazione alla maturità dell'individuo nel pensiero di Th. W. Adorno - Im-maturity: from the liquidation to the maturity of the individual in Theodor W. Adorno's thought

di Valeria Ferraretto (Università di Pisa)

Abstract: In Adorno' and Horkheimer's interpretation of the *Aufklärung*, reason becomes irrational and individuals find there their liquidation. The example is Odysseus, the prototype bourgeois individual, who managed to go back home only sacrificing himself and his instincts, his world and his men. At the same way, the modern individual has to sacrifice its freedom, in order to become mature. Its maturity is its integration under late capitalism. However, near to a negative meaning of maturity as sacrifice, total integration and liquidation of the individual, Adorno seems to conceive another sense of it. Only becoming aware of it, it can improve its qualities and re-built a new anthropology, psychology and sociology. The new human type needs also a new social order, a social order of im-maturity as well as a social order of an Enlightenment not enlightened.

Keywords: Enlightenment, Reason, Irrational, Maturity, *Aufklärung*.

1. Premessa; 2. La figura di Odisseo: maturità come sacrificio; 3. L'individuo moderno: maturità come integrazione; 4. Una maturità dell'altre; 5. Conclusione: verso l'im-maturità

## 1. Premessa

Adorno decreta, nella sua filosofia, la fine dell'individuo moderno. Paradossalmente, è proprio nella società tardo-capitalista – cioè in quella società istituzionalmente e storicamente matura, dove l'individuo avrebbe dovuto svilupparsi nel pieno delle proprie forze – che trova la sua dissoluzione e la sua liquidazione. Così nel momento massimo del suo sviluppo, ovvero proprio quando esce dallo stato di minorità kantiana e approda alla sua maturità, l'individuo trova anche la sua morte. La sua vera maturità si dimostra sinonimo di integrazione e assoggettamento. Diventa maturo nella sua crisi. Lungi dal «togliere agli uomini la paura e di renderli padroni»<sup>1</sup>, l'illuminismo li ha incatenati ad un destino di sacrificio e di morte.

<sup>1</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in *Gesammelte Schriften* 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, p. 19; ed. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. 11.

Figura emblematica di tale situazione è Odisseo, colui che – per salvarsi e diventare “maturo” – deve sacrificare se stesso e gli altri. Si inizierà, infatti, ad indagare il tema della maturità adorniana a partire dal mito omerico, presente in *Dialettica dell'illuminismo*, dedicando particolare attenzione alla stesura originale del capitolo *Odysseus oder Mythos und Aufklärung*<sup>2</sup>, non dato alle stampe, dove Adorno individua il prototipo dell'individuo moderno nell'astuto Odisseo e nella sua *ratio* strumentale.

Poi ci si accosterà alla situazione dell'individuo contemporaneo ad Adorno, a colui che, uscito dallo stato di minorità nell'epoca illuministica, si trova liquidato fisicamente, oltre che concettualmente. Quindi sarà di fondamentale importanza la lettura sia di alcuni aforismi tratti da *Minima moralia*<sup>3</sup>, sia del saggio *Individuum und Gesellschaft*<sup>4</sup>, le cui ultime annotazioni avrebbero dovuto far parte di *Dialettica negativa*, in cui Adorno descrive e analizza il processo della liquidazione dell'individuo nel mondo moderno.

Quest'ultimo testo ci sarà utile anche nell'indagare il significato di maturità oggi, seguendo l'aforisma 83 dei *Minima moralia*, in cui Adorno sancisce che «la questione dell'individualità [...] deve essere impostata *ex novo*» proprio «nell'epoca della sua liquidazione»<sup>5</sup>. Maturità, quindi, non significa solo liquidazione e sacrificio, ma sembra aprire una nuova prospettiva. L'individuo liquidato è il vero individuo maturo, *chance* per se stesso e per gli altri. Dialetticamente, si cercherà di mostrare i due lati che sembrano prospettarsi nella nozione di “maturità” per Adorno, analizzando una maturità della liquidazione, detto altrimenti una maturità dell'im maturità: un'im-maturità.

## 2. La figura di Odisseo: maturità come sacrificio

Considerato il prototipo dell'individuo borghese, autonomo, consapevole e maturo, Odisseo riesce a tornare alla sua amata Itaca solo sacrificando e dominando la natura esterna, gli altri e addirittura se stesso.

La sua maturità si esplica nell'uso della sua astuzia, del suo ingegno e dei suoi inganni, tuttavia – nello stesso tempo – si capovolge in sacrificio, cadendo nel paradossale di dover sacrificare non solo l'ambiente circostante, ma anche se stesso per potersi salvare.

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee. Frühe Fassung von Odysseus oder Mythos und Aufklärung*, in *Frankfurter Adorno Blätter V*, Edition Text+Kritik, München 1998, pp. 37-88; ed. it. *Interpretazione dell'Odissea*, Manifestolibri, Roma 2000, pp. 31-106.

<sup>3</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in *Gesammelte Schriften 4*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980; ed. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.

<sup>4</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizze*, in *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Edition Text+Kritik, München 2003, pp. 60-94; ed. it., *Individuo e società. Abbozzi e schizzi*, in Th. W. Adorno, *La crisi dell'individuo*, Diabasis, Reggio Emilia 2010, pp. 55-99.

<sup>5</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 147; ed. it. *Minima moralia*, cit., p. 150.



## Im-maturità: dalla liquidazione alla maturità dell'individuo nel pensiero di Th. W. Adorno

Odisseo è un sacrificio: il Sé che si domina continuamente e perde così la vita che salva e ricorda solo come peripezia<sup>6</sup>.

Egli inizialmente riconosce e si adegua alle forze mitiche che ostacolano il suo ritorno a casa, ma poi, riuscendo a trovare una breccia al loro interno, toglie loro potere e le distrugge.

Dominio della natura mediante questo adattamento è lo schema dell'astuzia di Odisseo [...] lo spirito separato, strumentale, aderendo docilmente alla natura, dà ad essa quello che le appartiene e così facendo la inganna<sup>7</sup>.

Tuttavia, se astuzia e ingegno salvano la vita ad Odisseo, implicano anche necessariamente come contropartita un triplice dominio sacrificale.

Gli uomini si emancipano dal mito solo in quanto si estraniavano da sé, dalla natura e dagli altri uomini<sup>8</sup>.

Innanzitutto il primo sacrificio è di se stesso, dei propri istinti, come è evidente nell'episodio dei Lotofagi<sup>9</sup> e di Circe<sup>10</sup>, e della propria identità, fino addirittura a negarsi nell'episodio di Polifemo<sup>11</sup>. Come se, per poter diventar maturo, l'uomo debba negare la natura e gli impulsi che gli sono propri. Si deve auto-distruggere per potersi auto-conservare.

Il secondo sacrificio, presente già da Polifemo, è quello della natura esterna e, terzo sacrificio, degli altri uomini, i suoi compagni, come succede nell'episodio delle Sirene, dove Odisseo

<sup>6</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., p. 56; ed. it. *Interpretazione dell'Odisea*, cit., pp. 58-59. Presente anche in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 74; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 62-63.

<sup>7</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., pp. 58-59; trad. it. *Interpretazione dell'Odisea*, cit., pp. 64-65. Presente anche in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 76; ed. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 64-65.

<sup>8</sup> S. Petrucciani, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno, Roma 1984, p. 260.

<sup>9</sup> Quella dei Lotofagi è la tentazione di un ritorno ad una completa fusione con la natura, ad una vita in cui l'uomo non possiede alcuna capacità tecnica, ma si limita a godere di ciò che viene a lui offerto spontaneamente dalla natura. L'individuo qui non rischia la morte fisica, ma la dissoluzione della sua stessa individualità. Mangiando il loto si torna infatti ad una fase pre-sociale della vita.

<sup>10</sup> Anche da Circe a rischio non è la vita fisica, quanto la vita come soggettività autonoma. La magia di Circe, infatti, trasformando gli uomini in animali, li induce ad abbandonarsi all'istinto e quindi ad una sorta di nuova fusione con la natura in cui l'individuo cessa di essere tale e si ritrova ad essere sottomesso a forze a lui superiori.

<sup>11</sup> In Polifemo il sacrificio è sia della natura estera – Polifemo infatti personifica la natura vera, feconda, idealizzata dell'età dell'oro in cui la terra dà spontaneamente i suoi frutti, senza che si conosca la fatica del lavoro; è il gigante buono, che si rivolge amorevolmente al montone che non esce dalla grotta per primo, come d'abitudine; ma è anche la natura selvaggia e barbara dello straniero e dell'empio, che non si cura degli dèi, mangia carne umana cruda, beve vino puro fino a ubriacarsi – sia del proprio io – Odisseo deve infatti negare letteralmente la propria identità.

tappa le loro orecchie [dei compagni] con la cera, e ordina loro di remare a tutta forza [...] È ciò a cui la società ha provveduto da sempre. Freschi e concentrati, i lavoratori devono guardare in avanti, e lasciar stare tutto ciò che è a lato. L'impulso che li indurrebbe a deviare va sublimato – con rabbiosa amarezza – in ulteriore sforzo. Essi diventano pratici. [...] Odisseo, il signore terriero, che fa lavorare gli altri per sé<sup>12</sup>.

Solo a costo di questa triplice *Herrschaft*, l'uomo può costituirsi come soggetto autonomo. La ragione mostra così un volto bifronte. Da un lato, libera il genere umano dai vincoli della natura, dall'altro, impone il dominio della propria natura interna ed esterna.

L'emancipazione che l'illuminismo prometteva ha fatto bancarotta e dall'acceca-mento mitico si è passati a una sorta di accecamento da troppa luce<sup>13</sup>.

Maturità sembra dunque proprio non riuscire a scorgere più quello che si ha di fronte per un eccesso di illuminazione. Nella misura in cui il soggetto vuole conservare se stesso, distinguendosi da una natura reificata, trasforma la sua stessa esistenza in mezzo per assoggettare la totalità del mondo. E il dominio della natura esterna si rovescia nel dominio su se stessi e sugli altri: dominare la natura significa non solo sacrificare quella, ma anche sacrificare se stessi.

La riflessione nella quale egli si determina come libero, in quanto sopravvissuto alla necessità naturale, è quella sulla sua propria illibertà, che infrange la sua resistenza<sup>14</sup>.

E addirittura quando la ragione – che aveva strappato la coscienza dal mondo – cerca di rimediare mediante una logica del sacrificio, nel tentativo di restaurare simbolicamente la dipendenza dell'uomo dal tutto della natura, riconoscendo la nullità della coscienza nei confronti della totalità, quello stesso sacrificio si trasforma in un vero e proprio «atto di violenza subito insieme dagli uomini e dalla natura»:

La costituzione del Sé recide proprio quel nesso fluttuante con la natura che il sacrificio del Sé pretende di restaurare<sup>15</sup>.

E così l'eroe si sacrifica continuamente per non essere sacrificato alle forze mitiche che incontra lungo il suo cammino, rinunciando non solo alle sue pulsioni istintuali, ma anche i suoi sogni e ai suoi desideri, e, quindi, in ultima analisi,

<sup>12</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., p. 50; trad. it. *Interpretazione dell'Odissea*, cit., p. 41.

<sup>13</sup> R. Genovese, *Soggetto e mito. Per una rilettura della Dialettica dell'Illuminismo*, in «Aut Aut», 243-244, 1991, pp. 43-55, qui p. 49.

<sup>14</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., p. 62; trad. it., *Interpretazione dell'Odissea*, cit., p. 67.

<sup>15</sup> Ivi, p. 52; ed. it. p. 52. Presente anche in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 69; ed. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 59.

abbandona la propria vita<sup>16</sup>. Egli diventa una cosa per se stesso, anticipa la sua morte proprio per mantenersi ancora vivo. L'illuminismo invece di rischiarare, si rivela ancora mitico: «l'autoaffermazione si paga con l'autosacrificio, il dominio sulla natura col dominio sugli uomini, l'emancipazione dalla natura con la costituzione della stessa società in seconda natura»<sup>17</sup>.

Tuttavia le disposizioni razionali di Odisseo, che comportano questo sacrificio, sono per lui una necessità per la sopravvivenza: deve costantemente superare se stesso, al fine di aggirare le giurisdizioni mitiche che minacciano il suo ritorno a casa. Infatti, Odisseo acquisisce la piena misura della propria facoltà razionale solo di fronte alla minaccia che i miti gli pongono: aguzza il suo ingegno e diventa razionale solo di fronte al pericolo e alla morte.

Il sacrificio risulta fondamentale per la formazione della soggettività moderna e il viaggio omerico attraverso il Mediterraneo è l'allegoria della storia della civiltà, che ne anticipa le contraddizioni e i paradossi. Il volto impassibile di Odisseo rappresenta per Adorno la faccia di pietra della civiltà, che esprime la violenza che l'uomo civilizzato perpetra su se stesso e sugli altri suoi simili, al fine di divenire padrone del mondo.

La storia della civiltà è la storia di questa trasmigrazione del sacrificio negli uomini. In altre parole: la storia della rinuncia<sup>18</sup>.

La civiltà non è solo una storia di autoconservazione e di emancipazione dalla paura mitica della natura, ma anche una storia di rinuncia pulsionale, forma moderna del sacrificio. Il sacrificio diventa così astratto, non più legato al mondo, ma razionale ed efficace, pervasivo e totalizzante.

Odisseo, come gli eroi di tutti i romanzi successivi degni di questo nome, fa getto di sé per ritrovarsi: l'estraneazione dalla natura, che egli compie, si realizza nell'abbandono alla natura, con cui egli si misura ad ogni nuovo episodio<sup>19</sup>.

Odisseo, così come l'individuo borghese, diventa ciò che è, e, diventandolo,

<sup>16</sup> «Proprio egli non può mai avere il tutto, deve sempre saper aspettare, aver pazienza, rinunciare; non deve cibarsi di loto o dei buoi del sacro Iperione, e, pilotando attraverso lo stretto, deve scontare la perdita dei compagni che Scilla gli strappa dalla nave. Egli sguscia e sgattaiola, è questo il suo modo di sopravvivere, e ogni fama accordatagli da se stesso e dagli altri non fa che ribadire che la dignità di eroe si acquista solo con l'umiliazione dell'impulso alla felicità intera, universale, indivisa» (Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., p. 58; ed. it. *Interpretazione dell'Odissea*, cit., pp. 61-62. Presente anche in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 76; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 65).

<sup>17</sup> S. Petrucciani, Introduzione a Th. W. Adorno, *Interpretazione dell'Odissea*, cit., p. 22.

<sup>18</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., p. 55; ed. it. *Interpretazione dell'Odissea*, cit., p. 58. Presente anche in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 73; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 62.

<sup>19</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., pp. 47-48; ed. it. *Interpretazione dell'Odissea*, cit., pp. 45-46. Presente anche in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 66; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 55-56.

trova la sua distruzione. Nel momento in cui il soggetto prende coscienza di sé e afferma la propria individualità e autonomia razionale, trova la sua alienazione.

La catastrofe della modernità risiede nella dimenticanza del proprio sé nel processo di civilizzazione e nella perdita della memoria di essere parte della natura, separata ma ancora fondamentalmente dipendente da essa. Così la tragica ironia della storia consiste nel fatto che, per quanto per gli uomini sia difficile cercare di superare i loro istinti e diventare più civili per mezzo di auto-disciplina e abnegazione, ricadono ripetutamente nella barbarie, continuando a combattere contro la natura e il mito, senza riuscirne a riconoscerne il nesso inestricabile che li lega alla ragione.

*Mythos* e *logos* si compenetrano, ragione e natura sono inscindibili. L'uomo è anche – oltre a ragione – natura. Negando questo suo lato, l'essere umano sacrifica la propria dimensione irrazionale ed istintuale che viene proiettata fuori di sé e identificata in mostruose creature da sconfiggere. Scisso dalla natura, diviene uno strumento sottomesso agli altri e alle sue stesse produzioni.

La rinuncia e il sacrificio alla vita naturale ha portato l'uomo alla sua maturità, ma la natura permane, non sarà mai possibile eliminarla. La maturità di Odisseo sembra fermarsi solo al primo punto, ma sembra non aver ancora preso consapevolezza dell'irriducibilità della propria naturalità.

Adorno vede come unica possibile correzione della dimenticanza dell'uomo moderno di essere parte della natura un atto auto-riflessivo di rammemorazione della natura. Non è l'alienazione dell'uomo dalla natura di per sé, ma piuttosto il «momento in cui l'uomo si recide la coscienza di se stesso come natura»<sup>20</sup>, che è il punto critico della civiltà moderna, secondo Adorno. Tuttavia, ciò non significa cancellare la civiltà, poiché il ricordo della natura può avvenire solo all'interno del processo della civiltà stessa, attraverso un soprappiù di illuminismo, così come Odisseo può salvarsi solo sacrificandosi.

Adorno, da un lato, lo condanna per essere il rappresentante di una civiltà repressiva, altrettanto ostile alla sua propria vita che a quella degli altri. Tuttavia, dall'altro, trasforma immediatamente la sua condanna in scuse inaspettate per l'eroe. Quest'ultimo infatti si sacrifica per uno scopo più grande: la realizzazione di uno Stato veramente civile di esistenza, uno in cui il sacrificio sarebbe stato abolito una volta per tutte. Per Adorno, Odisseo non è soltanto un eroe sacrificale, ma anche un «sacrificio per l'assenza del sacrificio»<sup>21</sup>. La catastrofe reale del mondo moderno è l'introversione del sacrificio. Tuttavia, questa catastrofe può essere affrontata solo nel presente stato di civiltà. La realizzazione utopica di una condizione di esistenza priva di sacrificio richiede un ulteriore sacrificio: «Tutti

<sup>20</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., p. 55; trad. it. *Interpretazione dell'Odissea*, cit., p. 57. Presente anche in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 73; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 62.

<sup>21</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., p. 56; ed. it. *Interpretazione dell'Odissea*, cit., p. 59. Presente anche in M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 74; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 63, dove il termine «assenza» viene sostituito con quello di «abolizione».

## Im-maturità: dalla liquidazione alla maturità dell'individuo nel pensiero di Th. W. Adorno

questi sacrifici sono necessari perché i sacrifici possano divenire superflui»<sup>22</sup>. Il sacrificio di sé è sia la modalità della formazione del soggetto moderno sia, allo stesso tempo, condizione per la soppressione del sacrificio nella modernità.

La razionalità moderna è ancora strumentale e mitica, anche la civiltà più avanzata è mito e seconda natura, tuttavia con e in essa è possibile un salto di consapevolezza critica, può aprirsi ai suoi limiti.

Soltanto la ragione, il principio – volti nel soggetto – del dominio sociale, potrebbe essere capace di annullare quest'ultimo [...] Il concetto di progresso è dialettico, nel senso rigorosamente non metaforico del termine, in ciò: che il suo organo, la ragione, è unità; che nella ragione non sono giustapposti uno strato che domina sulla natura ed uno che si concilia con essa, bensì entrambi ne condividono le determinazioni. Il momento unitario si capovolge nel suo contrario, soltanto perché letteralmente si riflette, perché la ragione si applica alla ragione e nella sua auto-limitazione si emancipa dal demone dell'identità<sup>23</sup>.

### 3. *L'individuo moderno: maturità come integrazione*

Cosa ne è di Odisseo nel mondo moderno? Come si evolve la maturità come sacrificio di Odisseo nella società tardo-capitalista? Che significa essere maturi oggi?

Adorno vede nell'età a lui presente, quella dell'immediato dopoguerra, il momento storico in cui il concetto di individuo «raggiunge i suoi limiti storici»<sup>24</sup>: l'uomo si trova in una situazione di disorientamento e i valori dell'individualità vengono via via cancellati. L'individuo raggiunge la sua maturità e, con essa, la sua dissoluzione.

L'individuo sembra ormai condannato a potersi mantenere in vita soltanto a patto di abdicare alla sua individualità, di cancellare i confini dell'ambiente, di rinunciare a parte consistente della propria autonomia e indipendenza<sup>25</sup>.

L'individuo si trova impotente sia esternamente sia internamente. La liquidazione dell'individuo è, quindi, espressione della decadenza del mondo esterno e, allo stesso tempo, il mondo amministrato lungi dal voler preservare l'individuo, ne accelera la sua morte.

<sup>22</sup> Th. W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee*, cit., p. 56; trad. it. *Interpretazione dell'Odisea*, cit., p. 58.

<sup>23</sup> Th. W. Adorno, *Fortschritt*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, in *Gesammelte Schriften* 10.2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, pp. 617-638, qui pp. 627-628; trad. it., *Progresso*, in *Parole chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano 1974, pp. 35-64, qui p. 50.

<sup>24</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Organisation*, in *Gesammelte Schriften* 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, pp. 440-456, qui p. 450; trad. it., *Individuo e organizzazione*, in «La società degli individui», III, 9, 2000, pp. 125-139, qui p. 135.

<sup>25</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft*, cit., p. 62; trad. it., *Individuo e società*, cit., p. 57.

Le qualità, che il singolo aveva conquistato proprio entrando nell'epoca moderna – quali l'autonomia, l'identità e il carattere – diventano superflue e vengono superate da nuovi elementi che le svuotano di significato. Gli individui, così, da autonomi diventano «esecutori involontari delle leggi del mondo», tanto che quella presunta loro autonomia già alla sua nascita era potenzialmente negata, «in quanto era legata al funzionamento del sistema economico»<sup>26</sup>, con la sussunzione dell'individuo sotto la produzione.

Oggi giorno la maturità si riduce ad un «marchio della falsa emancipazione»<sup>27</sup>. La vita viene abbassata a manifestazione della produzione, «quella che un tempo i filosofi chiamavano vita, si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo»<sup>28</sup>. Il soggetto viene ridotto a ideologia e la società di scambio si trasforma in società di dominio: «socialmente, l'assolutizzazione dell'individuo segna il trapasso dall'universale mediazione del rapporto sociale [...] al dominio immediato, di cui si impadroniscono i più forti»<sup>29</sup>. Il soggetto regredisce allo stato di meri oggetti sociali. Gli uomini sono ridotti esclusivamente al ruolo di ingranaggi e la conseguenza più tragica e tremenda è stato il secondo conflitto mondiale.

Il «nuovo tipo umano» che viene a configurarsi viene nominato da Adorno con il termine di «radio-generation» (*Radio-Generation*), ovvero:

È il tipo dell'uomo la cui essenza è definita dall'incapacità di compiere esperienze personali, un uomo che si lascia imbandire le esperienze dall'apparato sociale, fattosi strapotente e impenetrabile, e che proprio per questo non riesce a spingersi fino allo stadio della formazione dell'io, fino alla «persona»<sup>30</sup>.

È un individuo che si adegua passivamente alla realtà e proprio perché senza un *ego* si integra senza alcun conflitto.

Si formano individui che non sanno più provare emozioni né felicità, tanto che quest'ultima si riduce ad essere un «adeguarsi, poter fare quello che fanno tutti, fare ancora una volta quello che fanno tutti»<sup>31</sup>; né dolore, «“induriti” (*abgehärtet*) in senso fisico e psicologico» e «freddi». Anestetizzati completamente, «come il paziente che si risveglia dall'anestesia, senza più sapere nulla delle sofferenze

<sup>26</sup> H.-H. Kappner, *Adornos Reflexion über den Zerfall des bürgerlichen Individuums*, in H. L. Arnold (ed), *Th. W. Adorno, Sonderband*, Text+Kritik GmbH, München 1977, pp. 44 -63, qui pp. 45-46.

<sup>27</sup> Th. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, in *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, in *Gesammelte Schriften* 10.1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, pp. 11-30, qui p. 14; trad. it., *Critica della cultura e società*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 3-23, qui p. 6.

<sup>28</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 13; trad.. it., *Minima moralia*, cit., p. 3.

<sup>29</sup> Ivi, p. 171; trad.. it. p. 177.

<sup>30</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft*, cit., pp. 65-66; trad.. it., *Individuo e società*, cit., p. 61. «Anche il concetto di “egoismo” non si applica al nuovo tipo, per via della mancanza di un ego» (ivi, p. 71; ed. it. p. 68).

<sup>31</sup> *Ibidem*. «Il tipo di felicità di cui godono i rappresentanti del nuovo tipo, che passano per privi di inibizioni, sta alla felicità vera come la disoccupazione sta all'eliminazione del lavoro» (ivi, p. 74; trad.. it. p. 72).

provate nel corso dell'operazione»<sup>32</sup>. Coscienze feticistiche, impotenti, non sanno nemmeno più sognare, né illudersi. «Vedono il mondo così com'è, ma a costo di non poterlo più vedere come potrebbe essere»<sup>33</sup>.

Tale impotenza dell'individuo, tuttavia, non suscita la sua ribellione, ma lo porta a considerare gli ordinamenti in cui è inserito come immodificabili e intrascendibili. L'individuo è atrofizzato, represso<sup>34</sup>, senza un proprio *ego* e incapace di fare esperienza, sostituita dalla «ripetizione del sempre uguale»<sup>35</sup>.

Gli individui diventano maturi diventando scambiabili, sostituibili,

[...] il fatto che ogni uomo sia sostituibile con ogni altro uomo e in fondo perciò sostituibile senz'altro; la sensazione perciò della superfluità e, se volete, della nullità di ognuno di noi per il tutto: questo è il fondamento, dato oggi nello sviluppo sociale oggettivo, di quella sensazione, anche nelle condizioni della libertà formale<sup>36</sup>.

«Ingranaggi di un esperimento seriale»<sup>37</sup>, «prodotti in serie come le chiavi di Yale, che differiscono fra loro per frazioni di millimetro»<sup>38</sup>.

Come viene detto in *Dialettica dell'illuminismo*: «anche dove la decisione sembra ancora affidata ai singoli, essa è già – nella sostanza – stabilita in anticipo»<sup>39</sup>, lo stesso è spiegato da Adorno nel saggio del '38 sulla *popular music*: «Con questo termine [pseudo-individualizzazione] intendiamo la dotazione, sulla base della standardizzazione medesima, della produzione culturale di massa con l'aura della libera scelta o del mercato aperto»<sup>40</sup>. Tanto più si livellano, tanto più la loro scelta deve apparire come personale. «I rappresentanti del nuovo tipo non sono più individui: l'unitarietà, continuità e sostanzialità del singolo è andata perduta»<sup>41</sup>.

L'individuo maturo si rivela estremamente immaturo.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 66; trad. it. p. 62.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> «L'indirizzo – determinate dall'economia – della società complessiva, che si è sempre imposto nella costituzione spirituale e fisica degli individui, atrofizza gli organi del singolo che agivano nel senso di un ordinamento autonomo della sua esistenza [...] l'uomo intero è diventato [...] il soggetto-oggetto della repressione. Nel progresso della società industriale, che pretende di avere esorcizzato la legge – da lei stessa prodotta – della pauperizzazione crescente, perisce l'idea stessa che giustificava il tutto: l'uomo come persona, come esponente della ragione» (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 230; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 219).

<sup>35</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft*, cit., p. 72; trad. it., *Individuo e società*, cit., p. 69.

<sup>36</sup> Th. W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, in *Nachgelassene Schriften 4*, vol. 14, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, p. 171; trad. it., *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006, p. 132.

<sup>37</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft*, cit., p. 76; trad. it., *Individuo e società*, cit., p. 75.

<sup>38</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 177-178; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 166.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 230; ed. it. pp. 219-220.

<sup>40</sup> Th. W. Adorno, *On popular music*, in *Current of Music. Elements of a Radio Theory*, in *Nachgelassene Schriften 1*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, pp. 411-476, qui p. 422; trad. it., *Sulla popular music*, Armando, Roma 2006, pp. 80-81.

<sup>41</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft*, cit., p. 69; trad. it., *Individuo e società*, cit., p. 66.

4. *Una maturità dell'altrimenti*

Oltre ad una maturità che porta alla dissoluzione dell'individuo, tuttavia, sembra profilarsi anche una maturità dell'altrimenti, una maturità altra che potrebbe aprire uno scenario diverso.

Con il capitalismo avanzato e l'accrescersi di tensioni economico-politiche e sociali, la società si irrigidisce e l'individuo viene sempre più ridotto a merce e articolo di massa. Tuttavia, si prospetta anche la nascita di un «nuovo tipo umano» e di una «nuova antropologia», che non guardino nostalgicamente al passato – dove sussistevano già i primi momenti della liquidazione e di una maturità distruttiva – né passivamente al futuro, ma che sappiano resistere alla realtà del dominio qui ed ora, riscoprendo proprio in quell'individualità, vittima del pensiero identificante della modernità, un potenziale critico che non deve essere sottovalutato.

L'individuo, infatti, diviene maturo anche nel momento in cui si rende consapevole della sua liquidazione, quindi raggiunge la sua maturità nella consapevolezza.

Nell'epoca del suo disfacimento [*Zerfall*], l'esperienza che l'individuo ha di sé e di ciò che gli accade contribuisce di nuovo ad una conoscenza a cui esso, viceversa, era di ostacolo finché si presentava – intatto e positivo – come la categoria dominante<sup>42</sup>.

Questa è l'altra faccia della maturità adorniana: da un lato integrazione al sistema, dall'altro consapevolezza della sua situazione. Consapevolezza che non si appiattisce in un atteggiamento passivo nei confronti della realtà, ma configurazione di un nuovo altrimenti.

Adorno parla del «nuovo tipo umano» anche nei termini di «generazione radiofonica», definendola come «bidimensionale» (*zweidimensional*)<sup>43</sup>. Proprio in questa sua doppia dimensione, si apre una nuova prospettiva tutta da indagare per una maturità – e più in generale una cultura – dell'altrimenti. «Quegli stessi uomini che si vietano il pensiero (e comportamenti affini come leggere libri, discutere di problemi teorici, ecc.) si sono fatti “scaltrit” [*sind “gewitzigt” geworden*] e non si lasciano più abbindolare da nessuno»<sup>44</sup>.

L'individuo educato ad essere freddo, anestetizzato e disilluso può trovare una via di salvezza nella sua stessa liquidazione. «L'atrofizzazione si accompagna alla liberazione [*Freisetzung*] di alcune facoltà che mettono queste persone in grado di operare trasformazioni che i vecchi “individui” non avrebbero mai saputo realizzare»<sup>45</sup>.

Vi è la possibilità, cioè, di un individuo che nel massimo punto della sua liquidazione, si rivela essere «scaltrito», in altri termini rivela aver, proprio nel momento della sua massima debolezza, raggiunto la possibilità di salvezza. «Si tratta di so-

<sup>42</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 16; trad. it., *Minima moralia*, cit., p. 6.

<sup>43</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft*, cit., p. 66; trad. it., *Individuo e società*, cit., p. 62.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 67; trad. it. p. 63.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 66; trad. it. p. 62 (corsivo mio).



spingere questo "essere scaltriti" [*Gewitzigt-Sein*] fino al punto in cui esso fa saltare la fissazione all'ambito di azione immediato e si trasforma in autentico pensiero»<sup>46</sup>.

L'aggettivo tedesco usato da Adorno, *gewitzigt*, significa farsi furbi, acquisire intelligenza, diventare saggio attraverso danni o situazioni spiacevoli<sup>47</sup>. Proprio dalla liquidazione dell'individuo, il danno più feroce per l'individualità, può scaturire un momento di saggezza e abilità, che bisogna quindi saper riconoscere e portare alle estreme conseguenze. «Se una simile operazione riuscisse, sarebbero proprio gli uomini "mutilati" a trovarsi nella condizione ideale per mettere fine alla mutilazione»<sup>48</sup>.

L'individuo ha dentro sé la possibilità di uscire dallo stato di mutilazione in cui si trova e da quell'intorpidimento a cui la realtà sociale lo costringe. Questa «combinazione di scaltrezza e demenza (*Schlaubeit und Schwachsinn*)»<sup>49</sup> è la nuova maturità del XX secolo.

Il nuovo tipo umano è astuto, avveduto, accorto, pensa e trova velocemente delle soluzioni, pianificando i suoi passi, ma è anche demente. Da un lato quindi ha gli strumenti per trasformarsi, ma dall'altro ricade sempre nella sua demenza. È ciò che Adorno e Horkheimer dicono alla fine di *Dialettica dell'illuminismo*, a proposito della chiocciola. L'antenna, simbolo della sua intelligenza, «si ritira subito, davanti all'ostacolo, nella custodia protettiva del corpo, torna a fare una sola cosa col tutto, e solo con estrema cautela si avventura di bel nuovo come organo indipendente. Se il pericolo è ancora presente, torna a sparire [...]»<sup>50</sup>.

Il terrore atrofizza alcuni muscoli, nel caso dell'individuo ha atrofizzato la sua libertà e la sua intelligenza, ma ciò non significa che non la possieda ancora. Bisogna solo allenarla, anche se ne rimarrà la cicatrice. «La stupidità è una cicatrice [...] Ogni stupidità parziale di un uomo segna un punto dove il gioco dei muscoli al risveglio è stato impedito anziché favorito»<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 67; trad. it. p. 63.

<sup>47</sup> L'aggettivo *gewitzigt* viene usato anche in altri testi da Adorno e tradotto in maniera sempre diversa dai curatori italiani: «L'istupidimento progressivo prodotto dall'industria culturale deve tenere il passo col progresso dell'intelligenza. Nell'epoca della statistica le masse sono troppo smalziate (*gewitzigt*) per potersi identificare sen'altro col milionario rappresentato sullo schermo, e troppo ottuse per potersi permettere anche solo la minima deviazione dalla legge dei grandi numeri» (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 167; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 155), ma anche «Ammaestrato (*gewitzigt*) da mille situazioni, egli sa già tutto ciò che si potrebbe consigliare» (Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 155; trad. it., *Minima moralia*, cit., 159).

<sup>48</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft*, cit., p. 67; trad. it., *Individuo e società*, cit., pp. 63-64.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 74; trad. it. p. 73 (trad. mod.). Manteniamo la traduzione di *Schlaubeit* con il termine «scaltrezza», quasi fosse un sinonimo di *gewitzigt*. Ci discostiamo, invece, dalla traduzione di I. Testa che rende *Schwachsinn* con «ottusità», preferendo la traduzione di R. Solmi di «demenza», in quanto il termine tedesco indica proprio un'invalidità mentale o fisica, che il termine «ottusità» non rende in italiano.

<sup>50</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 295; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 274.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

A una nuova maturità illuministica bisogna anche saper educare. «Che la cultura abbia finora fallito il suo compito, non è una buona ragione per promuovere questo fallimento [...]»<sup>52</sup>.

Nel momento storico in cui la *Bildung* è entrata in disfacimento e l'individuo deve accontentarsi di una *Halbbildung*, ovvero di una formazione incompleta e superficiale, divenendo così *Halbgebildete*, «semicolto», ovvero pseudoformato, formato a metà, «è giunto il tempo dell'anacronismo»<sup>53</sup>, di salvare ciò che sembrerebbe non più salvabile.

Anche per quanto riguarda l'educazione, non è un ritorno alla *Bildung* romantica la via prospettata da Adorno, cioè a quell'idea di formazione armonica, basata sulla cultura libera della *Kultur*, anche se il confronto col passato è estremamente importante<sup>54</sup>, quanto un rendersi consapevoli che il momento storico ha bisogno di una nuova *Bildung* che sappia formare alla disarmonia e rafforzare la riflessione critica, che non si fermi ad essere *halb*, ma si dispieghi per essere una formazione intera dell'uomo moderno, che lo protegga dalla reificazione. Cosa che la vecchia *Bildung* romantica non è riuscita a fare.

L'educazione deve divenire un'«educazione all'auto-riflessione critica»: non solo un'«educazione nell'infanzia», ma anche e soprattutto un

[...] rischiaramento universale, che dà origine ad un clima spirituale, culturale e sociale che non ammette alcuna reiterazione dell'orrore, un clima dunque in cui i motivi che hanno condotto all'orrore vengano in qualche modo conosciuti<sup>55</sup>.

Un'educazione che sappia educare l'individuo in modo che possa raggiungere la sua piena maturità. Solo così, infatti, può salvarsi. «Maggiorenne è colui che parla per se stesso, perché ha pensato per se stesso e non ha detto mere maldicenze, colui che non viene posto sotto tutela»<sup>56</sup>.

L'individuo maggiorenne pensa ed esce dal suo stato di minorità<sup>57</sup>:

<sup>52</sup> Ivi, p. 49; trad. it. p. 41.

<sup>53</sup> Th. W. Adorno, *Theorie der Halbbildung*, in *Gesammelte Schriften* 8, cit., pp. 93-121, qui pp. 115, 116, 117, 118, 121; ed. it., *Teoria della semicultura*, in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 85-114, qui pp. 108, 109, 110, 112, 114.

<sup>54</sup> «Né si desidera la restaurazione del passato, né la critica ad esso viene minimamente attenuata [...] Ma ciò che si verifica oggi nel campo della cultura (*Bildung*) non può essere compreso altrimenti che considerando la sua forma più antica, per quanto ideologica essa fosse» (Th. W. Adorno, *Theorie der Halbbildung*, cit., p. 102; trad. it., *Teoria della semicultura*, cit., p. 95).

<sup>55</sup> Th. W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, in *Stichworte. Kritische Modelle* 2, cit., pp. 674-690, qui p. 677; ed. it., *L'educazione dopo Auschwitz*, in *Parole chiave*, cit., pp. 119-143, qui p. 125.

<sup>56</sup> Th. W. Adorno, *Kritik*, in *Kritische Modelle* 3, in *Gesammelte Schriften* 10.2, cit., pp. 785-793, qui p. 785.

<sup>57</sup> Ciò corrisponde esattamente alla risposta kantiana pubblicata il 5 dicembre 1784, alla domanda su cosa sarebbe l'illuminismo: «Illuminismo è l'uscita da uno stato di minorità [*Unmündigkeit*] imputabile a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro» (I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, in *Werkausgabe*, vol. XI, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977, pp. 51-61). Anche se Adorno in *Dialettica negativa* ribadisce che: «La minorità che

## Im-maturità: dalla liquidazione alla maturità dell'individuo nel pensiero di Th. W. Adorno

[...] la natura delle modificazioni che hanno interessato un'amplissima porzione degli uomini oggi viventi è tale che l'imperativo pedagogico corrente – “coltivarli”, affinarli – non può più valere senz'altro<sup>58</sup>.

Vi è il bisogno di una nuova pedagogia che tenga in conto del carattere variabile degli uomini, dei «mutamenti reali» e del «potere che la civiltà esercita su di loro»<sup>59</sup>, nonché di un corpo ridotto alla stregua di merce. Educare alla ri-abilitazione delle capacità umane e del rapporto con la propria corporeità: questa è la sua nuova sfida. «Questa contraddizione ci sembra delimitare il problema veramente centrale di un'educazione riflessiva nell'attuale fase storica»<sup>60</sup>, la contraddizione secondo cui l'individuo da un lato è incapace di avere alcuno stimolo, freddo e indurito dal mondo esterno di un capitalismo monopolistico e dal mondo interno di un io oramai disintegrato, ma dall'altro può ancora essere «scaltrito».

È necessaria un'«educazione alla critica» (*Erziehung zur Kritik*)<sup>61</sup>, alla resistenza all'integrazione intellettuale: una formazione che neghi e rifiuti di piegarsi alle visioni del mondo socialmente imposte. Tale formazione deve essere combinata con l'auto-riflessione: in un'analisi critica della propria percezione e del rapporto con gli altri. Solo così si realizzerà una «svolta nel modo di porsi del soggetto» (*Wendung aufs Subjekt*)<sup>62</sup>, in cui il soggetto non deve più porre l'identità come costitutiva di se stesso, ma deve andare “oltre”. E tale svolta è innanzitutto educativa. È interessante notare che la stessa svolta rivolta al soggetto, di cui Adorno parla in *Educazione dopo Auschwitz*, sia ripresa in un altro saggio, *Che cosa significa rielaborazione del passato*. La dimensione educativa, di trasformazione del proprio sé, di formazione di un vivere altro, non più manipolato e manipolabile dalle forze esterne richiama – con la stessa necessità di rivolgersi verso il soggetto – anche una trasformazione del mondo esterno. Interno ed esterno, individuo e mondo, filosofia e sociologia si potrebbe dire, non sono ambiti avulsi gli uni dagli altri. «L'elaborazione del passato in quanto rischiaramento è essenzialmente una svolta in direzione del soggetto [*Wendung aufs Subjekt*], un potenziamento della sua autocoscienza e quindi del suo Io»<sup>63</sup>.

Tuttavia, le «riforme pedagogiche isolate da sole non servono»<sup>64</sup>.

ne è stata la causa [della degenerazione del materialismo] non può essere imputata all'umanità stessa, come pensava Kant» (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften* 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, p. 204; trad. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 183).

<sup>58</sup> Th. W. Adorno, *Individuum und Gesellschaft*, cit., p. 62; trad. it., *Individuo e società*, cit., p. 56.

<sup>59</sup> *Ibidem*; trad. it. p. 57.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 67; trad. it. p. 63.

<sup>61</sup> Th. W. Adorno, *Aktualität der Erwachsenenbildung*, in *Gesellschaft, Unterricht, Politik*, in *Gesammelte Schriften* 20.1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 327-331, qui p. 331.

<sup>62</sup> Th. W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, cit., p. 676; ed. it., *Educazione dopo Auschwitz*, cit., p. 123.

<sup>63</sup> Th. W. Adorno, *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, in *Gesammelte Schriften* 10.2, cit., pp. 555-572, qui p. 571; ed. it., *Che cosa significa elaborazione del passato*, in *Contro l'antisemitismo*, Manifestolibri, Roma 1994, pp. 21-36, qui p. 34, trad. mod.

<sup>64</sup> Th. W. Adorno, *Theorie der Habbildung*, cit., p. 93; trad. it., *Teoria della semicultura*, cit., p. 85.

Uno dei grandi impulsi che animarono il cristianesimo, non immediatamente identici al dogma, è ravvisabile nell'impegno ad eliminare in ogni modo il prevalere della freddezza. Ma questo tentativo fallì; certamente perché non toccò l'ordinamento sociale che di continuo produce e riproduce tale freddezza stessa.<sup>65</sup>

Il problema educativo dell'uomo deve trapassare in quello politico: è l'«ordinamento sociale» che deve essere toccato e trasformato. L'educazione all'eliminazione della freddezza non può nulla se non accompagnata da una trasformazione sociale: una sola trasformazione dell'individuo, pur essenziale, non è che una faccia della medaglia.

Adorno – e insieme a lui anche Horkheimer – per quanto in maniera cauta, si interroga sulla possibilità di opporsi al capitalismo non solo a livello puramente individuale, ma anche su quello politico-sociale, per creare una società degna del nuovo individuo e la teoria critica diviene un «momento inscindibilmente connesso con lo sforzo storico volto a creare un mondo adeguato ai bisogni e alle energie degli uomini», essa tende all'«emancipazione dell'uomo da rapporti che lo rendono schiavo», mantenendo chiara la consapevolezza che «il libero sviluppo degli individui dipende dall'organizzazione razionale della società»<sup>66</sup>.

Il passaggio da questioni politiche a quelle filosofiche «non va inteso come passaggio ad un livello più alto di astrazione»:

Si tratta, piuttosto, di determinare concretamente il momento unitario della politica e della filosofia. Noi vediamo questo momento unitario nell'adesione alle spinte radicali del marxismo, invero di tutto l'Illuminismo – poiché salvare l'illuminismo è il nostro fine [...]»<sup>67</sup>.

## 5. Conclusione: verso l'im-maturità

L'individuo liquidato diventa *chance* di se stesso, preludio di un nuovo tipo umano e di un nuovo illuminismo. È *chance* sia rivolta al suo interno che al suo esterno. È opportunità di sviluppare determinate caratteristiche – come quel *Gewitztig-Sein* e quella *Schlaubeit*, di cui Adorno parla in *Individuum und Gesellschaft* – che l'individuo tradizionale non conosceva, che possono aiutare il nuovo tipo umano a raggiungere e conquistare la sua piena maturità. Ma è anche

<sup>65</sup> Th. W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, cit., p. 688; trad. it., *Educazione dopo Auschwitz*, cit., p. 139.

<sup>66</sup> M. Horkheimer, *Nachtrag*, in *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Fischer, Frankfurt a. M. 1968, vol. 2, pp. 192-200, qui p. 194; trad. it., *Appendice*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino 1974, vol. 2, pp. 187-195, qui p. 189.

<sup>67</sup> Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Rettung der Aufklärung, Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik*, in M. Horkheimer, *Nachgelassene Schriften 1931-1949*, in *Gesammelte Schriften* 12, Fischer, Frankfurt a. M. 1985, pp. 593-605, qui p. 598; ed. it., *Salvezza dell'illuminismo. Discussioni sul progetto di uno scritto sulla dialettica*, in Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *I seminari della scuola di Francoforte*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 174-184, qui p. 177.

opportunità di ricostruire una nuova antropologia, psicologia e sociologia che mettano al centro l'individuo nella sua totalità e nella sua vera maturità: la maturità della propria immaturità.

L'*Aufklärung* non è solo un'epoca storica, l'epoca dei lumi, ma delinea anche un esercizio di pensiero che abbraccia l'intero pensiero occidentale, dall'uscita dello schiavo platonico dal buio della caverna all'uscita dallo stato di minorità dell'uomo kantiano. E, all'interno di quest'ultima accezione, Adorno e Horkheimer operano con due nozioni diverse di *Aufklärung*: una che si capovolge in mitologia totalitaria, basata sull'idea strumentale che qualsiasi mezzo sia lecito pur di giungere ad un determinato fine, in costante progresso verso il meglio e fedele all'idea di perfettibilità dell'uomo; l'altra è una *Aufklärung* vera e reale, è un illuminismo veramente illuminato, un illuminismo non-illuministico, nel senso di altro dall'illuminismo di prima specie eppure solo altra faccia di un medesimo concetto, è un illuminismo critico e consapevole dei limiti umani, che ha conosciuto il secolo di barbarie e di dolori, di guerre e totalitarismi. È quest'ultima *Aufklärung* che deve essere salvata, la prima, al contrario, deve venire superata. Ma i due movimenti sono tutt'uno. Superare l'illuminismo non significa tornare ai tempi antichi, ad una presunta età dell'oro, rivivere il sogno mitico di un passato autentico, vedendo nello sviluppo tecnico una minaccia catastrofica, ma nemmeno sottostare alla legge della società di massa contemporanea, che vorrebbe – illudendolo, questa volta, con una concezione della tecnica come portatrice di progresso e benessere per l'umanità – omologare tutti gli individui, fino al punto di sopprimerli e farli diventare meri ingranaggi ai suoi comandi. Così è per la maturità, una prima accezione negativa che la riduce a sacrificio e rinuncia, portando fino alla liquidazione dell'individuo, è la base per poter salvare una maturità immatura – nel senso che è altra rispetto alla prima nozione di maturità eppure a lei strettamente connessa – che mostri una nuova via. Salvare l'illuminismo non-illuministico, e con esso la sua maturità im-matura, significa salvare il vero lume, illuminare ciò che non è stato ancora illuminato, al pari del concetto che deve saper aprire l'aconcettuale. Quel movimento, che è degenerato portando alla tragedia del '900, se portava già dentro di sé quello che sarebbe accaduto, allo stesso modo conserva ancora la sua sfida infinita: rendere umano l'uomo.

Penso che – in questo senso – Adorno sia uno dei pensatori più im-maturi del XX secolo. È necessario smarcarsi da letture che dipingono solo il lato negativo e critico del pensiero adorniano, per poterlo criticare immanentemente. Un distaccarsi dal suo pensiero, pur facendolo nostro – diventa saper rileggere le sue pagine a partire dalla possibilità utopica. E quindi – per certi interpreti – essere immaturi. Un'immaturità che si trasforma in maturità filosofica, non riducendosi allo studio nostalgico della storia della filosofia né ad un elogio di un'epoca che progressiva non è. L'im-maturità sta nel confine, nel confrontare costantemente la realtà e il pensiero, il vissuto e l'utopico, il presente e il passato, per rompere la freddezza odierna anche a costo di scandalizzare. Il coraggio di essere immaturi non è un semplice ritorno a tutto ciò che non è adulto. Non è scappare da responsabilità o giustificarsi con falsi miti. L'im-maturità è l'arma di difesa dalla

maturità mercificante e, allo stesso modo, la consapevolezza dell'impossibilità ad una maturità, che ci liberi davvero. La condizione di colui che, seppur consapevole dell'acronisticità di una maturità, parla e vuole parlare di essa. Essere immaturi significa, seguendo la lezione di uno dei più autorevoli interpreti italiani di Adorno – Tito Perlini –, da un lato rifiutare di crescere, rimanere bambini, guardando alle cose come valori d'uso e non di scambio, eppure dall'altro lato significa anche diventare maturi, quindi superare l'essere dipendenti e subordinati proprio dell'infanzia, nella consapevolezza che rifugiarsi in un mondo infantile e ovattato non è la soluzione: «in equilibrio fra due negatività uguali e contrarie»<sup>68</sup>.

[...] solo nella rinuncia alla speranza questa può evitare di degradarsi al suo vuoto simulacro. Nella rinuncia a ciò che è stato si cela il riconoscimento che il presente avrebbe potuto essere diverso da quello che è se ciò, di cui si serba con gratitudine il ricordo, non fosse stato impedito a perpetuarsi<sup>69</sup>.

Bisogna, dunque, difendersi dal gioco del moderno, senza rinchiudersi però nel sogno nostalgico di un altrimenti, ma – attraverso le regole di quello stesso gioco – cercare di realizzare quell'altimenti. E di realizzarlo *insieme*. Accanto ad una educazione all'im-maturità, si apre così il bisogno di parlare di un'im-maturità politica. Il rischio è farsi fagocitare dall'enorme gioco del moderno, ma la vittoria, forse, vale la pena di correrlo.

<sup>68</sup> T. Perlini, *Infanzia e felicità in Adorno*, in *Attraverso il nichilismo. Saggi di estetica, teoria critica e critica letteraria*, a cura di E. Cerasi, prefazione di C. Magris, Aragno, Torino 2015, pp. 85-178, qui pp. 95-96.

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 114-115.

**Ermeneutica del sé ed ermeneutica biblica.  
Note intorno alla genealogia del soggetto  
moderno secondo Michel Foucault -  
Hermeneutics of the self and biblical hermeneutics. Notes  
about the genealogy of the modern subject according to  
Michel Foucault**

di Enrico Cerasi (Università Vita e Salute –  
san Raffaele, Milano)

According to Michel Foucault, the birth of Christianity is maybe the most important factor for the genesis of the modern subject. In particular, from the beginning the monk and in the modern epoch the subject in general have learned to confess completely oneself to the director or to the psychoanalyst, depending on the circumstances. To confess oneself and to be submitted: there are the main competences of the western subject, differently from the Hellenistic philosophers! Discussing at the first the connection between biblical Hermeneutic and Hermeneutic of the Self and then the kierkegaardian philosophy of the existence, this essay tries to examine the Foucauldian criticism of Christianity.

Keywords: Foucault, Subject, Hermeneutics, Christianity, Kierkegaard

*Surtout pas de journalistes!* (J. Derrida)

1. Archiviata la pubblicazione della *Genealogia della morale*, dall'autunno del 1887 al febbraio del 1888 Nietzsche torna agli aforismi che avrebbe dovuto costituire la *summa* del suo pensiero da raccogliere sotto il titolo di *Wille zur Macht*. Ma alcune letture sembrano cambiare il programma di lavoro. L'opera postuma di Baudelaire, *Ma religion* di Tolstoj, gli studi del semitista Wellhausen, la *Vita di Gesù* di Renan, *I demoni* di Dostoevskij in traduzione francese – ecco le “letture decisive” che lo inducono ad abbandonare l'antico progetto per immergersi, con crescente frenesia, quasi con esaltazione, in quell'epocale trasvalutazione di tutti i valori che avrebbe chiamato *der Antichrist*<sup>1</sup>. Piuttosto che alla *Volontà di*

<sup>1</sup> Cfr. M. Montinari, *Nietzsche*, Editori riuniti, Roma, 1981, pp. 58 s.

*potenza*, il filosofo sembra ormai unicamente interessato a ultimare la sua terribile dichiarazione di guerra al cristianesimo, compendiata nella secca alternativa: *Dioniso o il crocifisso*<sup>2</sup>.

Tutto ciò è noto. Ma forse non si è ancora valutato esattamente il fatto che anche Michel Foucault (il quale aveva concluso la sua lunga *Introduzione all'Antropologia* kantiana indicando nell'*übermensch* l'unica risposta alla questione epocale della modernità: *Was ist der Mensch?*<sup>3</sup>) dedicò gli ultimi anni della sua vita a uno scopo analogo, sebbene diverso nella forma. Pazientemente, tenacemente, insistentemente negli ultimi corsi al Collège de France, come in diverse conferenze pubbliche, torna sul progetto di tracciare «la genealogia del soggetto moderno»<sup>4</sup>. Dopo aver scartato l'ipotesi di lavoro adombrata nel corso 1978-79, che additava nell'*homo oeconomicus* liberale l'utopico progetto di limitare al minimo l'azione di governo<sup>5</sup>, Foucault s'immerge nello studio minuzioso delle tecniche di soggettivazione che si diffusero in età ellenistica e nel tardo impero<sup>6</sup>. Pur senza poter contare sull'approvazione di Pierre Hadot, che pure da anni insisteva nell'espore la filosofia antica quale modo di vivere<sup>7</sup>, Foucault è attratto

<sup>2</sup> Il 27 dicembre del 1888, da Torino, scrive queste parole a Carl Fuchs: «Tutto considerato, caro amico, d'ora in avanti non ha più alcun senso parlare e scrivere di me; con l'opera che è in stampa adesso, *Ecce homo*, ho messo *ad acta* per l'eternità la questione riguardante *chi sia io*» (F. Nietzsche, *Epistolario. 1885-1889*, testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, vol. V, Adelphi, Milano, 2011, p. 868). Non c'è bisogno di ricordare che *Ecce homo* termina con le seguenti parole: «Sono stato capito? – *Dioniso contro il Crocifisso*», ovvero contro Paolo e il paolinismo.

<sup>3</sup> Cfr. M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, ora in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Introduzione e note di M. Foucault, Einaudi, Torino, 2010.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Subjectivity and Truth. Christianity and Confession*, trad. it. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli, 2012, p. 33.

<sup>5</sup> Ecco come Foucault formula la sua ipotesi: «a partire dal XVIII secolo, con l'*homo aeconomicus*, non si è forse trattato di far valere contro ogni possibile governo un elemento che gli sarebbe essenzialmente e incondizionatamente irriducibile? Definendo l'*homo aeconomicus* [come colui che “obbedisce al proprio interesse”, “colui che non si deve toccare”], non si tratta forse di indicare qual è la sfera definitivamente inaccessibile all'azione di governo? L'*homo aeconomicus* non è forse un atomo di libertà di fronte a tutte le condizioni, le imprese, le legislazioni, gli interdetti di un governo possibile [...]?» (M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, 2004, trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2015<sup>3</sup>, pp. 220-221). La domanda viene presentata come retorica, benché non lo sia affatto, ma in ogni caso l'evidenza della risposta negativa condurrà Foucault allo studio delle tecniche del sé della filosofia ellenistica.

<sup>6</sup> Vera e propria epoca della «cultura del sé», l'età ellenistica è tuttavia preceduta da Platone. Contrariamente all'ipotesi di Derrida (notoriamente esposta ne *La farmacie de Platon*, pubblicato in prima edizione nel 1968) Foucault descrive il rifiuto platonico della scrittura non come «logo-centrismo» ma come «avvento della filosofia» quale «pratica di sé su di sé». «Qualcosa come il soggetto occidentale viene effettivamente impegnato in questo rifiuto simultaneo e congiunto della scrittura e del *logos*» (M. Foucault, *Le gouvernement du soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, 2008, trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 245).

<sup>7</sup> Un'interessante discussione delle critiche mosse da Hadot a Foucault, si trova in Agamben (*L'uso dei corpi. Homo sacer*, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza, 2014<sup>2</sup>, pp. 133-148). Rispondendo all'osservazione centrale di Hadot, ovvero che Foucault avrebbe frainteso l'etica stoica nel senso di



dai cinici ma soprattutto dagli stoici, che presenta in contrapposizione all'emergente soggettività cristiana. Specialmente in ambito monastico questa è costituita dall'obbligazione, da parte del monaco, a confessare al proprio direttore spirituale ogni pensiero, anche il più recondito<sup>8</sup>. Foucault sa bene che qualcosa di simile avveniva anche tra gli stoici, la cui tecnica di direzione di coscienza sembra per molti versi simile a quella monastica (o meglio: quest'ultima sembra riprendere molti elementi della prima); ma nel monachesimo cristiano la direzione spirituale non è finalizzata all'acquisizione dell'autonomia, come nel caso stoico in cui dall'alto della sua saggezza il maestro s'incarica di trasmettere al discepolo le competenze che lo rendano autonomo, ovvero finalmente non diretto<sup>9</sup>; al contrario, nel monachesimo il direttore spirituale non svolge altro ruolo che quello, diremmo, del "maestro esteriore", vale a dire di un ruvido, spesso addirittura rozzo e comunque non necessariamente saggio pungolo a confessare, vale a dire a verbalizzare i propri pensieri reconditi, nella persuasione che solo in tal modo, ossia venendo alla luce, essi diano prova di provenire non dal demonio, il quale notoriamente ama l'oscurità, ma dal Dio, che è e ama la luce.

Contrariamente all'allievo stoico, il monaco cristiano è obbligato a un'inesausta, interminabile ermeneutica del sé, scandagliando e al tempo stesso confessando l'origine ultima dei suoi pensieri, del tutto indipendentemente dal valore o meno degli atti compiuti. Ogni azione, anche quella apparentemente più pia, può rivelare la propria segreta origine diabolica. Un digiuno prolungato, ad esempio, potrebbe provenire dal segreto proposito di prevalere sui confratelli, allo scopo di rendere evidente la propria superiorità<sup>10</sup>. L'unico antidoto, la sola via da percorrere per non essere ingannati dal Diavolo è la confessione; vale a dire: l'obbedienza (al direttore e all'ordine) e la verbalizzazione di sé, del proprio

un'«estetica dell'esistenza», vale a dire un'estetizzante concezione della vita come opera d'arte, Agamben obietta che l'espressione, in Foucault, ha un ben altro significato: «L'espressione "estetica dell'esistenza" – e il tema, a questo congiunto, della vita come opera d'arte – è sempre usata da Foucault nel contesto di una problematizzazione etica» (ivi p. 136). La vera questione, ad avviso di Agamben, è il tentativo di Foucault di pensare il soggetto come processo di costituzione immanente di sé, per la qual cosa occorrerebbe un confronto con la questione ontologica.

<sup>8</sup> Nella direzione cristiana, si tratta «di legare insieme il principio del non voler niente per se stessi e del dire tutto di se stessi. Dire tutto di se stessi, non nascondere niente, non volere niente per se stessi, obbedire in tutto; il legame tra questi due principi mi sembra stia proprio al cuore non solo dell'istituzione monastica cristiana ma di tutta una serie di pratiche, di dispositivi che daranno forma a ciò che costituisce la soggettività cristiana e di conseguenza la soggettività occidentale» (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, 2012, trad. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 268).

<sup>9</sup> « È quindi lecito concludere che l'esame di sé e la confessione, nella filosofia antica, possono essere considerati come un gioco di verità – un importante gioco di verità. Ma l'obiettivo di questo gioco di verità non è di scoprire una realtà segreta all'interno dell'individuo; l'obiettivo è piuttosto di fare dell'individuo un luogo in cui la verità possa apparire e agire come una forza reale [...]» (M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 53).

<sup>10</sup> «Per esempio, mi viene l'idea che il digiuno sia una cosa buona. L'idea è certamente buona, ma forse mi è stata suggerita dal Diavolo e non da Dio, per farmi entrare in competizione con gli altri monaci [...]» (ivi p. 80).

intimo. *In summa*, non vi è che una competenza che il monaco deve apprendere – la disponibilità a essere perfettamente diretto, esponendo in forma verbale, senza nulla omettere, tutti i recessi della propria intimità.

2. Per chi, come Foucault, valorizzi soprattutto il Kant critico del proprio tempo, vale a dire l'autore della risposta alla domanda *Was ist Aufklärung?* (1784) rispetto al filosofo trascendentale<sup>11</sup>, non vi possono essere dubbi sul significato da attribuire alle considerazioni sopra esposte. Se l'*Aufklärung* è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità (*Unmündigkeit*: «età minore») che egli deve attribuire solo a sé stesso, manifestata nella necessità d'essere diretti (da un libro, da un direttore spirituale, da un medico), il cristianesimo, almeno quello sorto in ambito monastico, presenta un profilo decisamente minorile: un'inguaribile immaturità, che si esprime nel perenne bisogno di direzione, vale a dire l'incapacità (*Unvermögen*) d'usare la propria ragione, in ambito pubblico come in quello privato. Del resto non è indifferente che lo stesso Kant additasse nelle questioni religiose l'ambito in cui s'avverte con più urgenza il bisogno di *Aufklärung*; lo stato di minore età essendo in queste cose, per il filosofo, particolarmente umiliante e odioso.

Andrebbe notato, tuttavia, che per Kant non si trattava solo del rispetto della dignità umana, così cara all'*Aufklärung* nel suo complesso, né di una questione meramente politica. Un cristianesimo che perdurasse o ricadesse nella sua minore età rischierebbe di provocare quella «fine rovesciata di tutte le cose» che le Scritture esprimono allegoricamente con l'avvento dell'Anticristo, il quale – demitizzato – va compreso giustamente come la possibile, catastrofica perdita dell'amabilità del cristianesimo<sup>12</sup>. È quanto mai urgente, dunque, che il cristianesimo giunga alla propria maturità; che viva conformemente all'*Aufklärung* che è propria del nostro tempo: la catastrofica fine di tutte le cose (umane) sarebbe altrimenti alle porte.

Ma è dubbio che Foucault fosse disposto a seguire il vecchio Kant su questo punto. È pur vero che nelle considerazioni dedicate, nell'ultimo corso al Collège de France, alla *παρησία*, riconosce una vocazione parresiastica interna al primo cristianesimo<sup>13</sup>, ma è difficile non vedere nell'indifferenza, addirittura nel vero e proprio odio per la *παρησία* presente negli ambienti monastici, la sua forma più tenace e duratura. Anche il protestantesimo, che a prima vista sembrerebbe la confessione più apertamente parresiastica (si pensi in particolare al luterano *Hier stehe ich*, caro a Roland Bainton<sup>14</sup>), non si discosta in modo rilevante dal tipo di soggettivazione attestato in ambito monastico. Ciò che caratterizza

<sup>11</sup> Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 21 s.

<sup>12</sup> Sulla questione si veda A. Tagliapietra, *Kant e l'Apocalisse*, in I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, Berlin, 1794, trad. it. *La fine di tutte le cose*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

<sup>13</sup> Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984) a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2009.

<sup>14</sup> Cfr. R. Bainton, *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, Nashville, 1950, trad. it. *Lutero*, Einaudi, Torino, 2003<sup>2</sup>.

il protestantesimo è la richiesta d'interiorizzare il dogma; ma ciò non cambia in nulla la struttura della soggettività ereditata dal monachesimo! In altre parole, il Grande Inquisitore evocato da Ivan Karamazov non andrebbe circoscritto al papato romano (com'era nelle intenzioni di Dostoevskij) ma rivelerebbe l'essenza stessa del cristianesimo, o almeno del tipo di soggettività da esso inaugurata informata a un sé che raggiunge il proprio scopo nel sottoporsi alla più rigorosa e inflessibile direzione, a dispetto dello stesso Cristo e della libertà da lui portata nel mondo<sup>15</sup>. Il Grande Inquisitore incarna e al tempo stesso produce lo stato d'immaturità come la vera essenza del cristianesimo – cattolico, protestante od ortodosso che sia.

3. Con ciò il discorso potrebbe dirsi concluso, e l'irredimibile immaturità del cristianesimo definitivamente sancita. Già il vecchio Nietzsche, contro la religione del padre esortava i propri «pochissimi» lettori (forse ancora nessuno) a «mantenere compatta la propria forza»; il che significa: «Rispetto di sé; amore di sé; libertà assoluta verso di sé...»<sup>16</sup>. Forse non era così diversa l'intenzione che indusse Foucault a cercare nelle filosofie ellenistiche gl'elementi per il superamento, se non dell'uomo, almeno del soggetto moderno, a suo avviso quasi interamente costituito dal cristianesimo.

Ma se seguiamo un po' più dappresso l'argomentazione foucauldiana, le conclusioni appaiono meno perentorie. Varie sarebbero le questioni secondarie che, in sede storiografica, potrebbero essere discusse; penso ad esempio alla rilevanza attribuita al movimento monastico per la costruzione della soggettività cristiana; oppure alla mai discussa convinzione che lo gnosticismo (che Foucault tratta sempre come un fenomeno unitario) sia qualcosa d'altro dal cristianesimo, e quindi che la soggettività gnostica non abbia nulla a che fare con quella cristiana, ovvero che non complichino in alcun modo il modello costruito partendo quasi esclusivamente dagli ambienti monastici. Che gli gnostici non fossero cristiani ortodossi ma eretici sedotti dal Demonio era naturalmente la convinzione dei loro avversari, i teologi della Grande chiesa; ma un po' di magnanimità storica, aggiunta a qualche buona lettura, dovrebbero scongiurare di assumere senz'altro il punto di vista dei vincitori<sup>17</sup>. Resta da vedere che cosa comporterebbe la decisione d'includere il sé gnostico tra le tecniche cristiane di soggettivazione,

<sup>15</sup> «Cristo ci ha liberati [dalla legge] perché fossimo liberi; state dunque saldi e non vi lasciate porre di nuovo sotto il giogo della schiavitù» (*Gal. 5, 1*, trad. Nuova Riveduta). Va notato che poco sopra l'Apostolo aveva introdotto l'annuncio della libertà del cristiano dalla *Torab* con l'esempio del ragazzo che, lasciandosi alle spalle la minore età, non ha più bisogno di un tutore divenendo a tutti gli effetti figlio del padre (*Gal. 4, 1 ss.*).

<sup>16</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, trad. it. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, nota introduttiva di G. Colli, trad. di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1990<sup>10</sup>, p. 3.

<sup>17</sup> Il discorso sul carattere profondamente cristiano dello gnosticismo, negato da Jonas e dagli studi da lui stimolati, sarebbe lungo. In ogni caso, è il presupposto delle imprescindibili analisi di padre Orbe. Cfr. A. Orbe, *Estudios valentinianos*, 6 voll., Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1955-1966. ; Id, *Cristologia Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, I-II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976.

accanto a quelle di Cassiodoro, di Tertulliano, di Origene ecc. È probabile che conclusioni sarebbero almeno in parte diverse da quelle proposte da Foucault.

Ma il punto meritevole di discussione è un altro. Foucault ammette in più di un'occasione che l'ermeneutica cristiana è duplice. Ermeneutica del sé, certo, ma anche ermeneutica biblica, vale a dire esegesi del testo sacro, di cui finora si è del tutto taciuto. Foucault riconosce che occorrerebbe mettere in chiaro quale relazione vi sia tra le due, ma poi non se ne dà pena: le tecniche esegetiche dei primi cristiani non si discostano nell'essenziale da quelle praticate in ambito stoico e nel giudaismo ellenistico (Filone). La novità, la vera e propria rivoluzione ermeneutica introdotta dai cristiani non andrebbe cercata nell'esegesi del testo (né, del resto, nell'apparato dogmatico, di cui si sarebbe esagerata l'importanza storica) ma nell'introspezione, nell'ermeneutica del sé, senza la quale la stessa psicoanalisi (la cui genealogia sembrerebbe, a volte, la segreta intenzione di tutte queste ricerche) sarebbe incomprensibile<sup>18</sup>.

Confesso di non esser capace di seguire Foucault su questo punto. Originale o meno che fosse, l'ermeneutica del testo riveste un ruolo centrale, già nel primo cristianesimo e certamente fino alla Riforma e oltre; non sembra possibile minimizzarne il peso adducendo più o meno plausibili analogie storiche. Non è difficile concordare col giovane Ricoeur, il quale già nell'introduzione all'edizione francese dello *Jesus* di Bultmann indicava nell'ermeneutica (del testo) la dimensione essenziale del cristianesimo, dalla teologia dei Padri alla più recente *querelle* sulla demitizzazione<sup>19</sup>. Il *kérygma* cristiano è inseparabile dall'attività ermeneutica, intesa quale esegesi biblica. Per quanto derivi in primo luogo dall'esperienza del Risorto, già in Paolo l'annuncio è inseparabile dall'esegesi del testo sacro. Anche senza chiamare in causa la *Theologie des Neuen Testaments* di Rudolf Bultmann, la quale vede nel *kérygma* dell'Apostolo e poi negli scritti giovannei la prima, decisiva demitizzazione del dualismo gnostico come del messianismo ebraico, basti citare i più recenti lavori di Giuseppe Barbaglio, il quale espone l'evangelo paolino in termini essenzialmente, forse proprio esclusivamente ermeneutici.

Il suo è sempre e unitariamente un pensare ermeneutico, teso a comprendere le ricchezze nascoste nel credo protocristiano di cui evidenzia le implicazioni. In una

<sup>18</sup> Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 66 s. Ma prima ancora della psicoanalisi, è il potere psichiatrico a derivare dalle tecniche di direzione cristiana. «Si tratta di una nozione [quella di direzione (da parte dello psichiatra)] di cui sarebbe necessario fare la storia, dato che il suo luogo d'origine non è affatto la psichiatria; bensì tutt'altro ambito. Si tratta d'un concetto che, ancora nel XIX secolo, implica tutta una serie di connotazioni derivanti da un ambito religioso. [...] Ci sarebbe a questo proposito tutta una storia da scrivere. In ogni caso, abbiamo qui una pista: lo psichiatra è qualcuno che dirige il funzionamento del manicomio e gli individui rinchiusi al suo interno» (M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Seuil/Gallimard, Paris, 2003, trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano, 2015<sup>2</sup>, p. 163).

<sup>19</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Jésus: mythologie et demythologisation*, in R. Bultmann, *Jesus*, Edition du Seuil, Paris, 1968 ora in P. Ricoeur *Le conflit des interpretations*, Paris, 1969, trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1986<sup>2</sup>.

parola egli appare impegnato a far emergere le valenze recondite dell'evangelo<sup>20</sup>.

Per strano che possa sembrare, luterani e (alcuni) cattolici hanno infine trovato un tardivo consenso, facendo dell'ermeneutica l'anima originaria della loro fede. Contro ogni fondamentalismo, questo si votato alla perpetua immaturità (la quale, negli adulti, presenta un ghigno assai poco simpatico), fede ed ermeneutica sembrano inseparabili, anche se non identiche.

4. Replicare a Foucault tracciando una storia, sia pure approssimativa, del rapporto tra ermeneutica del sé ed esegesi biblica sarebbe, lo si può ben capire, un programma assai vasto e inadatto alle mie forze. Mi si scuserà se mi limiterò a pochi riferimenti. E in primo luogo a un autore indubbiamente decisivo sia per la storia del monachesimo sia per quella della spiritualità e della teologia cristiana, almeno in Occidente. Alludo ad Aurelio Agostino, nella cui opera le due ermeneutiche sembrano indissociabili. Pensiamo alle *Confessiones*, la cui rilevanza per l'affermazione dell'ermeneutica del sé è difficile sopravvalutare. Non vorrei sembrare polemico, ma prima ancora che agli oscuri esercizi monastici descritti da Cassiano, così cari a Foucault, è all'epocale svolta agostiniana cui si dovrebbe in primo luogo pensare, almeno dal punto di vista di colui che si è proposto di tracciare la genealogia del soggetto moderno. Agostino espone la propria vita nei termini d'una duplice confessione: del proprio testardo, addirittura perverso tentativo di fuga (dalla madre, dai manichei, da Tagaste ecc.), e della misericordiosa e irresistibile azione di grazia del Dio dal quale, in ultima istanza, voleva fuggire. Ma in fondo si tratta di un'unica confessione: Agostino confessa la chiusura del proprio cuore in sé stesso, l'ostinato *amor sui* della creatura perversamente serrata e ostile all'*amor Dei*, e al tempo stesso l'irresistibile azione della *caritas* divina, contro la quale nulla può nemmeno il suo ostinato egoismo<sup>21</sup>.

Tutto ciò, naturalmente, è ben lungi dall'esaurire la ricchezza dell'opera; ma per tornare alla questione posta da Foucault, andrebbe notato che la confessione (della divina azione di grazia, lo ripeto, e del proprio cuore *incurvatus in se*) è inseparabile dall'esegesi biblica. Esplicitamente o meno, l'autobiografia del santo è esemplata sulla storia sacra, al punto che l'una sembra l'illustrazione dell'altra, e viceversa. Si pensi all'episodio del furto delle pere. Non è difficile accorgersi che la bravata del ragazzo e dei suoi amici attualizza il peccato dei primi uomini. Come Adamo e Eva volsero le spalle alla legge di vita dell'Eterno, distorcendo e pervertendo la libertà che questi aveva donato loro, così Agostino trasgredisce il divieto di rubare, scritto da Dio nel cuore di ognuno, per null'altra ragione che per il desiderio di trasgredire, di compiere il male per amore del male stesso. Benché l'umanità decaduta non si trovi più nella condizione dei primi uomini, i quali – a differenza della *massa damnationis* – potevano non peccare, l'analogia è del tutto evidente.

Eppure non si tratta di una semplice ripetizione. Diversamente dall'anonimato

<sup>20</sup> G. Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2004, p.91.

<sup>21</sup> Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia*, Morcelliana, Brescia, 2002.

della *massa damnationis*, la storia di Agostino è unica e irripetibile, letteralmente eccezionale, perché tale è l'amore di Dio per la sua creatura<sup>22</sup>. La misericordia di Dio eccede la legge, la quale prevede la giusta punizione del peccatore. Il peccato va sanzionato; ma il suo amore, la sua incomprendibile *caritas* è sempre ulteriore, eccedente qualsivoglia norma. Di più: la sua giustizia si esercita – come direbbe Kierkegaard – *en masse*, ma il suo amore è sempre *pro me*, rivolto al singolo individuo che *io* sono. Ciò non autorizza a imboccare comode scorciatoie “esistenzialiste”. Solo rispecchiandosi nella storia sacra – giacché non vi è altro accesso alla rivelazione di Dio (se si eccettua l'estasi mistica vissuta con la madre a Ostia) – Agostino scorge l'amore di Dio *per lui*, per la creatura smarrita e destinata alla perdizione che egli era, o meglio sarebbe stato, senza l'irresistibile e perfetta grazia di Dio. La storia sacra, in altre parole (davvero le parole di un *altro* discorso!...), è al tempo stesso superata e conservata nella biografia del santo. Questa sarebbe incomprendibile senza quella, ma quest'ultima sarebbe priva di senso separata dalla biografia del santo. Agostino non avrebbe mai compreso il suo peccato se questo non gli fosse stato mostrato, come in uno specchio, dalla storia sacra – ovvero dalla legge dataci, giusto l'insegnamento paolino, per mostrarci il peccato; eppure questa sarebbe meta *lettera*, in sé mortifera, se non in riferimento alla vita del santo e alla *caritas* divina che in essa si realizza. Ciò vuol dire che l'ermeneutica del sé è inseparabile ma al tempo stesso irriducibile all'ermeneutica biblica. Non vi sarebbe l'una senza l'altra, e viceversa. L'ipotesi di una loro autonomia o anche soltanto d'una separazione, così ovvia per Foucault, sarebbe stata incomprendibile ad Agostino come alla gran parte della teologia occidentale che a lui si è ispirata. Biografia e Sacra Scrittura, ermeneutica del sé ed esegesi biblica, stanno in un circolo che non dovrebbe essere spezzato.

5. Come Karl Barth amava ripetere, *latet periculum in generalibus!* Parlare di “teologia occidentale”, sia pure con la prudente clausola limitativa: “ispirata da Agostino”, significa far uso di un'espressione sciatta e intollerabilmente vaga. In uno studio ormai classico nei paesi di lingua anglosassone, Hans Frei ha sostenuto con forza la tesi di una drammatica crisi ermeneutica avvenuta dopo la Riforma<sup>23</sup>. La cultura moderna uscita dalle guerre confessionali del XVI e XVII secolo sarebbe segnata dalla crescente incapacità di leggere la Scrittura come una grande narrazione. Cattolica o protestante che fosse, fino a tutto il Cinquecento la teologia cristiana era ancora in grado di leggere l'intero canone biblico (dalla *Genesi* all'*Apocalisse*) come un'unica, grande storia. Per far ciò era sufficiente il senso letterale della Scrittura, unificato e reso narrativamente coerente dall'esegesi tipologica: Adamo, tipo di colui che doveva venire (*Rm* 5, 17-19); le vicissitudini occorse a Israele nel deserto, monito per la chiesa di Corinto (*1 Cor.* 10, 1-6); Ismaele e Isacco, illustrazioni della schiavitù della legge e della libertà dei figli di Dio per fede (*Gal* 4, 21-26): sono alcuni esempi di come già per l'Apo-

<sup>22</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Le Seuil, Paris, 1955, p. 123.

<sup>23</sup> Cfr. H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven and London, 1974.

stolo l'Antico Testamento divenga profezia reale degli avvenimenti concernenti Cristo Gesù e le comunità convocate nel suo nome. Per il "rabbino Paolo"<sup>24</sup> e in seguito per l'intero cristianesimo, dal Medio Evo fino alla Riforma compresa, le scritture d'Israele narrano una storia avente come τέλος l'avvento di Cristo e la convocazione della Chiesa da parte dello Spirito.

Per tornare alla tesi di Hans Frei, dal Seicento in avanti nella Bibbia non si leggerebbe altro che l'allegoria dell'eterna condizione umana o la cronaca, non sempre attendibile e quindi sempre *sub iudice*, della storia d'Israele e delle prime comunità cristiane. L'eterna condizione umana o la piccola storia di un popolo e delle sue propaggini, almeno in linea di principio accertabile in separata sede, diventano ora la chiave di lettura della Sacra Scrittura. Piuttosto che la narrazione realistica dell'alleanza tra Dio e il popolo d'Israele, e in seguito con la Chiesa, la Scrittura diviene leggibile solo in riferimento a un criterio (l'uomo o la storia) a essa esterno, se non proprio estrinseco. Ancora nella *Religione nei limiti della sola ragione* Kant legge *Genesi* 1-3 come la trascrizione allegorica dell'eterna condizione umana, segnata dal rovinoso passaggio dalla sovranità della legge morale al male radicale (*mutato nomine de te fabula narratur*, commenta il filosofo, in un senso evidentemente del tutto diverso da quello agostiniano<sup>25</sup>); per lo Strauss della prima edizione della *Vita di Gesù* il Nuovo Testamento non è altro che un insieme di miti creati dall'immaginazione dei cristiani<sup>26</sup>. Del resto, già nel *Tractatus theologico-politicus* Spinoza fece appello a tutti gli argomenti scettici per dimostrare come le profezie non fossero altro che il prodotto della vivace immaginazione dei profeti nelle condizioni storiche determinate del popolo di Israele<sup>27</sup>. In altre parole, l'eterna condizione umana o la contingente storia empirica diventano il criterio di comprensione e di verifica della Scrittura.

Non si dovrà attendere molto per sentire Feuerbach, nel suo buon tedesco, scandire le note parole: *das Geheimnis der Theologie ist Anthropologie* («il segreto della teologia è l'antropologia»)<sup>28</sup>. Se così stanno le cose, dopo Freud sarà lecito attendersi che anche la Scrittura venga letta in termini psicoanalitici, applican-

<sup>24</sup> Per una più ampia analisi dell'uso da parte degli scrittori neotestamentari delle scritture ebraiche, cfr. Charles H. Dodd, *According to the Scripture*, 1952, trad. it. *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1972.

<sup>25</sup> «La legge morale precedette come proibizione (I Mosè, II, 16, 17) così come bisogna che sia nel caso dell'uomo, in quanto essere non puro, ma tentato dalle inclinazioni. Ora, invece di seguire esattamente questa legge come motivo sufficiente (come il solo incondizionatamente buono, e sul quale cessa ogni esitazione), l'uomo si curò pure di altri motivi (III, 6) [...] *Mutato nomine de te fabula narratur*» (I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di Marco M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari, 1994<sup>3</sup>, p. 44).

<sup>26</sup> Per l'esposizione e la discussione del capolavoro di Strauss: *Das Leben Jesu*, cfr. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Möhr, Tübingen, 1906, trad. it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, a cura di F. Cappellotti, Paideia, Brescia, 1986, pp. 158 ss.

<sup>27</sup> Sul rapporto tra Spinoza e lo scetticismo, cfr. Richard H. Popkin, *The History of Skepticism*, 1979, trad. it. *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.

<sup>28</sup> Per la problematizzazione di questo aspetto della filosofia di Feuerbach, cfr. E. Cerasi, *Verità dell'alienazione. Antropologia e religione in Feuerbach*, «Giornale critico di storia delle idee», 9/2013.

do al testo sacro gli strumenti d'indagine elaborati in sede clinica. Così facendo, tuttavia, l'ermeneutica moderna ha forse smarrito la cognizione dell'intreccio di ermeneutica del sé ed esegesi biblica di cui si è detto nelle pagine precedenti. La Scrittura, ormai, non è altro che un'illustrazione allegorica e in ultima istanza superflua dell'ermeneutica del sé. Quando Theodor Reik cerca nella psicoanalisi lo strumento per comprendere il mito bilico, ad esempio il racconto della nascita di Eva dalla costola di Adamo, ai suoi occhi altrimenti del tutto insensato<sup>29</sup>, più ancora dell'enorme e indubbiamente lodevolissima mole di dati etnografici e antropologici che si trova costretto a mobilitare, ciò che colpisce è un senso di vuoto, un'incapacità di comprendere il racconto per ciò che evidentemente intende dire. Ma ciò è tutt'altro che ovvio. Come nota George Lindbeck, che fu collega e amico di Hans Frei a Yale, ancora fino alla Riforma Carlo V era considerato, perfino tra i protestanti, come tipo di re David, per non parlare della complessa trama tipologica presente nella *Commedia* dantesca, come a suo tempo ha magistralmente mostrato Eric Auerbach<sup>30</sup>. Per il cristiano, osserva ancora Lindbeck, non è una presupposta cognizione generalmente umana del dolore a dar senso al simbolo della croce, piuttosto il contrario: solo alla luce della passione di Cristo i nostri privati dolori diventano comprensibili, così come è alla luce della fiducia nel prossimo avvento del Regno che le nostre speranze diventano formulabili. In una parola: «È il testo, per così dire, ad assorbire il mondo, piuttosto che il mondo il testo»<sup>31</sup>. In un'originale sintesi della filosofia del secondo Wittgenstein, dell'epistemologia di Thomas Kuhn e degli studi etnografici di Clifford Geertz, Lindbeck ritiene che sia giunto il momento di riproporre una concezione "intratestuale" della religione,

<sup>29</sup> «Non possiamo accettare la tesi [sostenuta dall'esegesi storico-critica] che il mito della creazione di Eva sia solamente una qualsiasi parte del folklore ebraico, un grottesco racconto di fate. E neppure possiamo condividere l'ingenua credenza dei fondamentalisti che accettano la storia del *Genesi* come letteralmente vera» (T. Reik, *The Creation of Woman*, 1959, trad. it. *Psicoanalisi della Bibbia. La creazione della donna. La tentazione*, Garzanti, Milano, 1978, p. 69.) Non è chiaro in quale delle due alternative Reik includesse *Scopfun und Fall* (*Creazione e caduta*) di Bonhoeffer, citato poco prima, ma è comunque significativo che ai suoi occhi si desse unicamente l'alternativa tra un'esegesi storica, incapace di dare altro senso al testo biblico, e il fondamentalismo letteralista, incapace di riflettere criticamente sul testo. Reik presenta la sua opera con la metafora della traduzione: «La nostra interpretazione del mito della nascita di Eva è simile alla traduzione di un arcaico linguaggio "dimenticato" in puro inglese» (ivi p. 150). Ma già Feuerbach notava che «il mio scritto è una traduzione fedele e corretta della religione cristiana dal linguaggio immaginifico orientale della fantasia in un buon tedesco comprensibile» (L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 13). Sul tema, cfr. E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Prefazione di A. Tagliapietra, Città Nuova, Roma, 2011, pp. 221 ss.

<sup>30</sup> Cfr. G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal age*, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1984, trad. it. *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, a cura di G. Campocchia e C. Versino, Introduzione di F. Ferrario, Claudiana, Torino, 2004. Sull'utilizzo della figura nella *Commedia*, cfr. E. Auerbach, *Studi su Dante*, Prefazione di D. Della Terza, Feltrinelli, Milano, 1995<sup>11</sup>.

<sup>31</sup> G. Lindbeck, *La natura della dottrina*, cit., p. 144.



giacché «le religioni, come le lingue, possono essere comprese soltanto nei loro stessi termini, e non traducendole in un idioma straniero»<sup>32</sup>.

6. Puntando l'indice sulla problematicità della metafora della traduzione, largamente invalsa nella filosofia e nella teologia moderne (gli esempi di Feuerbach e Reik, proposti in nota, si uniscono a un coro ben più ampio e polifonico, composto tra l'altro da una nutrita schiera di teologi<sup>33</sup>), e sostituendo a essa un modello di religione come gioco linguistico intraducibile, Lindbeck ha indicato il problema, ma non la soluzione. A far difficoltà, della filosofia postliberale della religione<sup>34</sup>, non è solamente l'ecclesiologia obiettivamente settaria, discretamente presente in Lindbeck<sup>35</sup> e radicalizzata da Stanley Hauerwas<sup>36</sup>; più grave è il dubbio se essa sia realmente praticabile. Nell'accezione postliberale, il cristiano è colui (o colei) la cui socializzazione primaria è esclusivamente interna all'universo linguistico della Scrittura. Solo a questa condizione è possibile interpretare la propria personale esperienza come l'intera storia profana alla luce della narrazione biblica. Eppure, piaccia o meno, è del tutto evidente che per tutti – ebrei, cristiani, islamici o liberi pensatori che siamo – la nostra comprensione della realtà è data dall'interazione di più “racconti” e non da un'unica storia o da un monotono mito<sup>37</sup>. L'esistenza di antiche (e *par hasard* scomparse) civiltà integralmente mitiche è forse uno dei principali miti moderni, fragile come ogni altro mito.

Tutto ciò, in fondo, è abbastanza ovvio. Ma ciò che più colpisce della teologia postliberale è che, in un modo in fondo uguale e contrario alla contro-teologia foucauldiana, appiattisce l'ermeneutica del sé sull'ermeneutica biblica. A dar retta a Lindbeck e compagni, la mia biografia, come del resto l'intera storia pubblica, non sarebbe altro che un frammento della storia sacra: una sua eco, una mera appendice... Per Foucault, costitutivo della soggettività cristiana è l'obbligo inescusabile d'obbedire e confessarsi al proprio direttore spirituale, come se l'esperienza del monaco non fosse in alcun rapporto con la storia biblica; Lindbeck,

<sup>32</sup> Ivi p. 158.

<sup>33</sup> Cfr. D. Kelsey, *Proving doctrine. The Uses of Scripture in Modern Theology*, Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania), 1999.

<sup>34</sup> Per una presentazione generale della teologia postliberale, cfr. F. Ferrario, *Introduzione a G. Lindbeck, La natura della dottrina*, cit.; E. Cerasi, *Verso un'ermeneutica post-critica. L'influenza di Karl Barth sulla teologia post-liberale*, Claudiana, Torino, 2009.

<sup>35</sup> «Il significato, più che distinguersene, è costituito dagli usi di un linguaggio specifico. Quindi, il modo corretto per determinare che cosa voglia dire, per esempio, “Dio”, è quello di esaminare il modo in cui la parola opera all'interno di una religione, modellandone realtà ed esperienza, invece di stabilire prima il significato proposizionale o esperienziale, reinterpretandone o riformulandone poi per conseguenza gli usi. È in questo senso che la descrizione teologica è, nel contesto cultural-linguistico, intrasemiotica o intratestuale» (G. Lindbeck, op. cit. p. 139)

<sup>36</sup> Cfr. S. Hauerwas, *The Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1981.

<sup>37</sup> Cfr. William C. Placher, *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky), 1989. Per quanto riguarda la mitologia greca, cfr. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, 1983, trad. it. *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Il Mulino, Bologna, 2005.

a sua volta, sembra ridurre la soggettività alla capacità di parlare la lingua della Scrittura, ad abitare esclusivamente il suo gioco linguistico.

Il dubbio suscitato da quest'ennesima riduzione dell'esperienza a *sola Scriptura* non è nella scelta dei prefissi, vale a dire se si tratti di una proposta post-liberale o di un reazionario regresso a un'epoca pre-liberale e illuminista. Pre- o post-liberale che sia, la teologia di Lindbeck e della scuola di Yale sembra incapace di dar conto della specifica paradossalità dell'esperienza cristiana. Ciò che qui è in questione non è l'*Aufklärung* né il progresso più o meno irreversibile della modernità. «La modernità è il nostro destino»<sup>38</sup>, amava ripetere Tito Perlini, il quale certamente non ne ignorava la dialettica, la problematicità, la sua drammatica tendenza regressiva, a suo tempo messa in luce da Horkheimer e Adorno. Ma forse la dialettica non è altrettanto destinale della modernità che essa vorrebbe comprendere. «[Che] cos'è la logica dialettica? – si chiedeva Foucault. – È una logica che mette in gioco dei termini contraddittori nell'elemento dell'omogeneo»<sup>39</sup>. A questa opponeva la «logica della strategia» quale «logica della connessione dell'eterogeneo, non quella dell'omogeneizzazione del contraddittorio»<sup>40</sup>. L'espressione potrà forse apparire enigmatica; ma credo che riceva la sua giusta luce dall'intera opera del filosofo, la cui produzione andrebbe letta come l'applicazione di questa logica, o di questo metodo, della strategia, di cui è evidente l'ispirazione anti-marxista. A entrambe il cristianesimo, o almeno quello di cui si è trattato in queste pagine, ha preferito la logica del paradosso, imposta al pensiero dalla rivelazione *sub contraria specie* del Dio onnipotente e giusto nella croce e nell'umiliazione del suo Santo. Per citare una tesi della *Disputa di Heidelberg*: «in Cristo crocefisso è la vera teologia», perché «Dio può essere trovato solo nella croce e nel dolore», giammai nella gloria e nella potenza<sup>41</sup>.

Sarebbe forte, a questo punto, la tentazione di tornare a Nietzsche e alla sua contrapposizione tra Dioniso e il crocefisso, che proprio la questione del dolore pone nel modo più drammatico<sup>42</sup>. Preferisco tuttavia concludere restando alla logica del paradosso, che in Lutero – ben più che in Agostino – sembra irriducibile a qualunque pretesa filosofica. Per tornare al punto che mi sta a cuore, la soggettività cristiana non può essere ridotta né all'ermeneutica del sé né a *sola Scriptura*. Si tratta, invece, della loro paradossale *convenienza*, nel senso letterale del termine, riproposta con forza, nel XIX secolo, da Søren Kierkegaard. Penso a quella che mi pare la sua questione fondamentale, che Johannes de Silentio evoca nella problematica di un'eventuale sospensione teleologica dell'etica; ovvero di

<sup>38</sup> T. Perlini, *L'arte si estingue?*, ora in *Attraverso il nichilismo. Saggi di teoria critica, estetica e critica letteraria*, a cura di E. Cerasi, Prefazione di C. Magris, Arago, Torino, 2015, p. 677.

<sup>39</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 49.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Cfr. M. Lutero, *La disputa di Heidelberg*, ora in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Utet, Torino, 1967, pp. 197-198.

<sup>42</sup>Cfr. E. Cerasi, *L'ermeneutica del dolore. Per un dialogo tra Nietzsche e Miguel de Unamuno*, in L. Candiotti-F. Gambetti, *Il diritto alla filosofia. Quale filosofia per il terzo millennio?*, Diogene multimedia, Bologna, 2016.

quella paradossale condizione che pone il padre della fede al tempo stesso *oltre* e *dentro* la legge morale.

Come sappiamo, se non vi fosse un rapporto assoluto con l'Assoluto, Abraham sarebbe semplicemente un (potenziale) assassino, giacché la sua intenzione di compiere il sacrificio del figlio non può essere in alcun altro modo giudicata all'interno di un modo etico di comprendere l'esistenza. Su questo, *Frygt og Baeven* è del tutto esplicito<sup>43</sup>. Ma andrebbe notata anche l'altra faccia della medaglia: se non vi fosse una norma universalmente valida, se la legge morale non fosse assolutamente vincolante, il gesto di Abraham avrebbe un significato del tutto diverso<sup>44</sup>. Quest'ultimo aspetto è forse meno ovvio; eppure senza quel momento che Johannes chiama «rassegnazione infinita», vale a dire senza la tragica ma incondizionata rinuncia al suo amore paterno per Jishaq, Abraham «avrebbe forse amato Dio, ma non creduto»<sup>45</sup>, mentre è solo la fede che fa del patriarca un Singolo di fronte a Dio. Il paradosso inesprimibile del patriarca consiste proprio nell'assurda convenienza di rinuncia e fede, di totale e incondizionata rassegnaione alla perdita del figlio che soprattutto amava e che Dio gli aveva donato come estrema realizzazione della promessa, e dell'altrettanto incondizionata fiducia nella misericordia di Dio che gli avrebbe ridato Jishaq. L'eccezionalità di Abraham è tutta in questo scarto, in questa differenza di sé da sé, ossia di sé in quanto padre di famiglia, moralmente irreprensibile, incondizionatamente dedito al figlio che Dio gli aveva in fine donato, e di sé in quanto chiamato da Dio a una dimensione irriducibilmente singolare, eticamente incomprensibile. Andrebbe notato che la singolarità non è uno dei due momenti del rapporto (la fede di contro alla rinuncia) ma il rapporto stesso, vale a dire lo scarto, il differire di Abraham da sé stesso.

7. Con le parole di Johannes de Silentio, il Singolo è dunque solo nel suo movimento, ovvero nello scarto da una norma presupposta. Potremmo anche dire che è il differire della norma stessa, la sua deflessione. Ciò significa che esso, il Singolo, è incomprensibile senza questa norma, pur essendo altrettanto irriducibile

<sup>43</sup> «Se la fede non trasforma in un'azione santa il voler uccidere il proprio figlio, allora vale per Abramo il giudizio come per qualsiasi altro uomo. Se forse manca il coraggio di svolgere fino in fondo il proprio pensiero e di dire che Abramo era un assassino, allora è meglio procurarsi questo coraggio senza sprecare il tempo in discorsi inutili» (S. Kierkegaard, *Frygt og baeven. Dialektisk lyrik of Iohannes de Silentio*, Copenaghen, 1843, trad. it. *Timore e tremore*, a cura di C. Fabro, Rizzoli, Milano, 2001<sup>7</sup>, p. 50).

<sup>44</sup> «L'etica è come tale il generale e, come tale, è valido per ognuno: ciò che in altro modo si può esprimere dicendo che vale a ogni momento. Esso riposa immanente in se stesso, non ha nulla fuori di sé che sia il suo τέλος, ma esso stesso è il τέλος di tutto ciò ch'è fuori di sé e quando l'etica ha assunto questo in sé, non si va più oltre. Il Singolo, concepito immediatamente come realtà sensibile e psichica, è il Singolo che ha il suo τέλος nell'universale: il suo compito etico è di esprimere se stesso nel togliere la sua singolarità per diventare generale» (ivi p. 79).

<sup>45</sup> Ivi p. 58. «La rassegnaione infinita è l'ultimo stadio che precede la fede, così che chiunque non abbia fatto questo movimento, non ha fede; è anzitutto nella rassegnaione infinita che mi diventa chiaro il mio valore eterno e che soltanto allora ci può essere questione di afferrare l'esistenza in forza della fede» (ivi p. 69).

a essa. Il «movimento della fede», per usare ancora le parole del filosofo danese, presuppone l'incondizionata validità della norma dalla quale il movimento differisce, e che a essa in effetti ritorna, benché non sia facile immaginare il rapporto tra padre e figlio *dopo* la prova, durante il ritorno a casa (ma la Scrittura, come ogni testo, è eloquente anche nei suoi silenzi, nelle omissioni, che andrebbero rispettate). In ogni caso il cavaliere della fede è paragonato a un abilissimo ballerino, che inceda esercitandosi in un continuo doppio salto mortale, ricadendo ogni volta sul punto esatto dal quale aveva spiccato il salto. Chi lo osservasse dall'esterno vedrebbe un ordinario, banalissimo procedere in orizzontale, come un borghese qualunque. Ma nell'interiorità ogni passo è l'esito di un pericolosissimo esercizio acrobatico. Pur senza distruggere la norma morale, tale «salto della fede» fa sì che viva in una situazione letteralmente utopica, ovvero del suo eccedere ogni norma, la quale, se non va abbandonata, se dev'essere sempre riproposta, ha tuttavia perso la sua assolutezza. La norma è al tempo stesso detta e disdetta, posta e revocata, eccepita e conservata.

Su questa particolare struttura della soggettività mi sono soffermato in altre occasioni. Ciò che vale la pena notare è che essa sembra disattivare le categorie di maturità e immaturità, almeno nell'accezione usuale dei termini. Se si può dire "matura" una persona finalmente emancipata dalla norma che la vincolava, dalla tradizione che la condizionava, dai confini domestici che la rendevano sempre, letteralmente, *ingenua*, in particolare nell'accezione religiosa del termine, il Singolo non sa nulla di tutto questo. Quella di Abraham non è certo un'emancipazione, a meno che non si prediliga un'ermeneutica banalizzante che s'ostini a leggere in *Genesi 22* null'altro che la presa di distanza della religione d'Israele dalla pratica dei sacrifici umani. Come abbiamo ripetuto ormai *ad nauseam*, tutto il *pathos* della storia sarebbe incomprendibile se egli non riconoscesse i sacri vincoli del legame tra padre e figlio. Eppure la sua fede non può risolversi in essi. Piuttosto, in essa si attua un differire del sé da sé stesso, che non emancipa ma nemmeno trattiene, che libera, sì, ma senza revocare la norma, eppure disattendendola.

Se tutto questo è vero, sembra difficile riconoscere la maturità del patriarca. Prendendo alla lettera la richiesta di sacrificare il proprio unico figlio (ma, naturalmente, una paternità più prolifica non avrebbe cambiato in modo significativo il problema), Abraham sembra assai distante dall'idea di maturità quale piena capacità di disporre di sé senza essere diretti da alcuno, tanto peggio se si tratta di una voce che ingiunga di compiere un'azione in totale contraddizione con la legge morale (per non dir nulla del codice penale). Vale la pena riportare per esteso il giudizio del vecchio Kant su questo punto:

È assolutamente impossibile che l'uomo possa coi suoi sensi afferrare l'infinito, distinguendolo dagli enti sensibili e *conoscerlo* da qualche segno. – Ma che *non* possa essere Dio quello di cui crede udire la voce, egli può certo, in alcuni casi, convincersene; poiché se ciò che quella voce gli impone contraddice la legge morale, pur apprendogli il fenomeno maestoso e superiore all'intera natura, egli lo deve considerare un inganno. Per chi non avesse inteso il riferimento, il filosofo lo esplicita in nota:

Può servire come esempio il mito del sacrificio che Abramo voleva compiere per comando divino, scannando e bruciando il suo unico figlio (e il poveretto, ignaro, portava anche la legna necessaria allo scopo). A questa presunta voce divina, per quanto essa risuonasse dall'alto del cielo (visibile), Abramo avrebbe dovuto rispondere: 'Che io non debba uccidere il mio buon figliolo è assolutamente certo; ma che tu che mi appari sia Dio, non ne sono sicuro e non posso neanche diventarlo'<sup>46</sup>.

Eppure non si dovrebbe stabilire il dissenso tra Kant e Kierkegaard troppo frettolosamente. Non senza ragioni la *Vulgata* traduce nel modo seguente l'incipit di *Genesi 22*: *Quae postquam gesta sunt, tentavit Deus Abraham et dixit ad eum...*<sup>47</sup>. Se per Abraham, ad avviso di Johannes de Silentio, la legge morale è una tentazione<sup>48</sup>, ciò non significa che egli sia esortato – niezscheanamente (o meglio: stirnerianamente) – ad andare al di là del bene e del male, liberandosi di ogni vincolo morale. Proprio perché la legge è assolutamente vincolante, e in nessun modo dev'essere disattesa, può esistere quel dovere assoluto verso l'Assoluto che, nel Problema II dell'opera, costituisce Abraham come un Singolo, il quale è paradossalmente più alto del generale a cui, in quanto uomo, anch'egli appartiene. Kierkegaard non esita a conferire alla legge morale l'assolutezza richiesta dalla filosofia kantiana, ma conosce anche qualcosa che l'eccede e la disattiva; qualcosa che lascia senza parole l'assessore Wilhelm al termine dello scritto sull'«equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità»<sup>49</sup>.

Se Abraham avesse dato la risposta consigliata dal filosofo dell'*Aufklärung*, avrebbe indubbiamente superato l'esame del tribunale della ragione, benché forse non a pieni voti. Ma la mancata risposta segnala forse la sua immaturità, la sua irredimibile *ingenuità*? «La sincerità mi vieta di parlare altrimenti da quel ch'io penso; [...] l'ingenuità muove a dire tutto quel ch'uno sente o che sa [...]; l'ingenuità talvolta va contro ai dettami della prudenza», annotava Niccolò Tommaseo<sup>50</sup>, accreditando un'accezione univocamente peggiorativa del termine.

<sup>46</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten Il conflitto delle facoltà* (1798), trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia, 1994, p. 133.

<sup>47</sup> *Genesi. Ebraico. Greco. Latino. Italiano*, a cura di P. Beretta, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2006, p. 120.

<sup>48</sup> «Una tentazione, ma cosa questo vuol dire? Vuol dire di solito ciò che vuol distogliere l'uomo da compiere il proprio dovere: ma qui la tentazione è la stessa etica che vuol distogliere l'uomo dal fare la volontà di Dio» (S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 86).

<sup>49</sup>Si tratta della predica «L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto» del pastore Jylland, pervenuta a Wilhelm quando ormai aveva terminato la sua lunga lettera all'amico, rispetto alla quale l'assessore non ha «nulla da aggiungere», se non che lo costringe a ripensare totalmente la precedente perorazione per l'aut-aut rivolta al giovane esteta (cfr. S. Kierkegaard, *Enten-eller*, Copenaghen, 1843, trad. it. *Enten eller*, a cura di A. Cortellessa, tomo V, Adelphi, Milano, 1989, pp. 253 ss).

<sup>50</sup> N. Tommaseo, *Dizionario dei sinonimi della lingua italiana*, Milano, 1870, ristampa anastatica Fratelli Melita editori, La Spezia, 1990, voce "Franco, Verace, Sincero, Schietto, Ingenuo, Schietamente, Candidamente". Per una storia dell'idea di sincerità, cfr. A. Tagliapietra, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino, 2003. È interessante che ancora fino al Cinquecento si discutesse la possibilità di accogliere la voce "ingenuo" nella lingua italiana: cfr. V. Borghini,

Ma *ingenuo*, il nativo del posto (*ingenui fontes*), colui che non ha esperienza del mondo, è anche colui che è nato da genitori liberi (*ingenuus civis Romanus*)<sup>51</sup>. L'ambivalenza, credo, è degna di nota. Kierkegaard riflette a lungo sul silenzio di Abraham e sull'evasiva risposta data a Jishaq, quando questi gli chiede dove sia l'agnello per l'olocausto (*ubi est víctima holocáusti?*). Conosciamo le ambigue parole del Patriarca: *Deus providébit sibi víctimam holocáusti, fili mi* (*Gen. 22, 7-8*). Parlare porta sollievo, annota Kierkegaard, poiché la parola trasferisce, diremmo metaforicamente, nel generale. Ma Abraham, in esso, non ha alcun luogo in cui stare. Ha rinunciato all'universale, alla legge – al linguaggio! Non può, dunque, parlare. Eppure, di fronte alla domanda del figlio, non può nemmeno tacere. Non può dire il singolare paradosso in cui si trova, ma non può nemmeno affidarsi al silenzio, altrettanto inadatto a lui, altrettanto menzognero. Dal punto di vista dell'autore di *Frygt og Bæven*, che nonostante il nome scelto da Kierkegaard per il suo pseudonimo non può comprendere il silenzio di Abraham, la risposta del patriarca gli pare l'unica possibile e a suo modo comprensibile:

Anzitutto e soprattutto egli non dice nulla e in questa forma egli dice quel che deve dire. La sua risposta a Isacco ha la forma dell'ironia, perché è sempre ironia quando io dico qualcosa e però non dico nulla. Isacco interroga Abramo nella supposizione che Abramo sappia. Ora se Abramo avesse risposto: non so nulla, avrebbe detto una falsità. Egli non può dire nulla, perché ciò che sa non lo può dire. [...] In questo senso egli non dice falsità alcuna, perché in forza dell'assurdo è sempre possibile che Dio faccia qualcosa di completamente diverso. Abramo non dice nessuna falsità, ma non dice neppure qualcosa, poiché egli parla in una lingua straniera<sup>52</sup>.

Tutt'altro che *ingenuo*, Abraham è lo straniero, colui che non ha terra, non ha luogo, parlante un dialetto che nessuna lingua può ospitare. Eppure non è nemmeno maturo, non ha raggiunto la prevista autonomia e di certo non ha conseguito alcun diploma. Come intendere, allora, la sua condizione?

«*Surtout pas de journalistes!*» Con queste parole, nel 1997, Jacques Derrida commentava il silenzio di Abraham, rielaborando in termini radicalmente non cristologici (e dunque al tempo stesso snaturando) la lezione kierkegaardiana.

Il tradimento supremo sarebbe stato dunque trasformare un simile segreto in una cosa pubblica, ovvero il fare venire terzi, il farne una *notizia* nello spazio pubblico, un'informazione archiviabile e leggibile a distanza, *televisionabile*. “Soprattutto niente giornalisti, e niente confessori, ovviamente, né psicoanalisti, non parlarne nemmeno con il tuo psicoanalista! [...] È necessario che la prova che ci tiene uniti non diventi una notizia. È necessario che questo evento non diventi una notizia. Né buona né cattiva”<sup>53</sup>.

*Studi inediti o rari sulla lingua*, Bologna, 1971 cit. in M. Cortellazzo-P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 2008<sup>10</sup>, voce “ingenuo”.

<sup>51</sup> Cfr. L. Castiglioni-S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino, 1984<sup>33</sup>, voce “ingenuus”.

<sup>52</sup> S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pp. 151-152.

<sup>53</sup> J. Derrida, *Surtout pas de journalistes!*, Paris, 2005, trad. it. *Quel che il Signore disse ad Abramo*,

Tra Elohim e Abraham non vi sono mediazioni, né etiche né linguistiche. Da qui la sua assoluta, paradossale e incomprensibile singolarità. Né matura né immatura, né illuministicamente scaltrita né religiosamente ingenua, quella di Abraham, padre dei credenti in Cristo (Rm 4, 13 ss.), è una condizione letteralmente utopica, che nessuna commissione d'esame sarebbe capace di accertare. La maturità sognata dall'*Aufklärung*, che indubbiamente costituisce il nostro destino (e la nostra cattiva coscienza), non dovrebbe tuttavia comprendersi come sforzo di lasciarsi alle spalle una condizione che, come abbiamo forse visto, non ha mai avuto né può avere alcun luogo. Né "radice" da conservare nel patrimonio politico e culturale europeo del XXI secolo, né genealogia di un soggetto che andrebbe finalmente superato, Abraham e i suoi strani discendenti – se mai vi può essere discendenza nella dimensione dell'utopia – ci stanno di fronte come coloro che mai hanno avuto né mai potranno aver "luogo".





## Critica della maturità.

### Giorgio Agamben, Aristotele e la nozione di compimento - Critique of maturity. Giorgio Agamben, Aristotle and the notion of fulfillment

di Luigi Sala (Università François Rebelais, Tours)

**Abstract** The article is divided into three main parts. In the first part, we show the reasons why the concept of maturity is relative and contradictory. In particular, we show that the greek-pagan civilization and industrial civilization does not really realize the person. On the contrary, they make it functional to the system. In the second part, through some concepts of Giorgio. Agamben, we demonstrate that the notion of achievement does not rule out the transformation. On the contrary, this concept reinforces the transformation because it makes the latter stable. Further, we show that the relationship between the act and the power is mutual and interdependent. In the third part, in order to remove the tautological logic of capitalism, we demonstrate the need to conceive a notion of opposition that is essentially affirmative and not negative or exclusionary .

**Keywords:** Agamben, maturity, achievement, capitalism, opposition

**Sommario.** 1. La maturità. 2. Giorgio Agamben e la destituzione della maturità: per (ri)pensare il complimento. 3. L'op-posizione.

#### 1. *La maturità*

Teoreticamente, pensare la maturità è compito assai arduo e difficile: non tanto per il fatto che il mondo attuale, dominato dall'illimitatezza del capitalismo, la esclude a priori; quanto piuttosto per il fatto che la teorizzazione della maturità implica la *relativizzazione*, e quindi l'indebolimento, della maturità stessa. Analizzando il significato etimologico di quest'ultima, non possiamo non notare che la radice *mâ*, presente in *ma-ne* (mattino), della parola latina *matûrus* si riferisce immediatamente al misurare: ciò significa che il processo del maturare (la maturazione), per divenire maturità effettiva, deve fondarsi su un *mètron* (un'unità di misura) il cui uso *conduca alla maturità* colui che utilizza il *mètron* predisposto.

Si giunge dunque a maturazione allorché ci si conforma a codesta unità di misura e la si applica diventando così maturi.

Detto ciò, è tuttavia opportuno rilevare che il *mètron* della maturità non è unico e incondizionato, bensì storicamente relativo: ad esempio, se per i greci e i romani « la maturità si raggiunge mediante una crescita di forza in cui rapidità e fermezza si sviluppano di pari passo »<sup>1</sup>, oggi tali condizioni di crescita e di maturazione sono al contrario irrealizzabili e irriproducibili sul piano sociale. Se nel mondo greco-romano-pagano la maturazione era concepita *in vista* della vecchiaia – ossia il momento della vita in cui si è *veramente* uomini e maturi –, nel mondo d'oggi la vecchiaia non è più il *mètron* per stabilire, o confermare, la maturità degli individui. A quel tempo la vecchiaia era attesa *pazientemente* per preparare in modo adeguato e ponderato l'individuo al momento fondamentale (autentico) della vita; oggi, invece, la vecchiaia non è più il *valore fondamentale* della vita, ma al contrario un anti-valore, un sintomo di debolezza e di parassitismo sociale.

Anziché maturare e accettare la vecchiaia come la fase principale della vita, l'uomo del XX<sup>e</sup> secolo la considera come un *momento regressivo* in cui la forze e le energie della giovinezza vengono meno, un momento il cui raggiungimento occorre ritardare il più possibile per restare *eternamente giovani*:

sono ormai scomparsi [...] gli adulti. [...] Sono saltate tutte le forme che incasellavano le varie età della vita [...]. Al posto di individui maturi, s'avanzano strani bambocci: adulti mostruosi e mai cresciuti che prendono la vita come un grande gioco, una parodia dei trastulli dei più piccoli. Oggi [...] la gioventù non è più una condizione biologica, ma una « definizione culturale ». Si è giovani non in quanto si ha una certa età, ma perché si partecipa di certi stili di consumo e si assumono codici di comportamento, di abbigliamento e di linguaggio. Ciò sfuma o cancella il confine biologico e crea figure ibride di adolescenti invecchiati, di adulti-adolescenti, di giovani permanenti. [...] Mancano momenti espliciti di passaggio che permettono la prova e l'incontro con il limite. Mentre gli adulti sono sempre più immaturi, i bambini, grazie alle nuove tecnologie, bruceranno sempre più velocemente le tappe dell'adolescenza. Ma, diventati fisicamente adulti, torneranno all'infanzia nell'animo e nei comportamenti. [...] [Nel] Novecento [...] il culto della fanciullezza si è trasformato e radicalizzato: gli adulti sono spinti a conservare la loro giovinezza [...], a comportarsi e vestirsi come ragazzi. Il fanciullo è stato imposto come paradigma di un essere ideale<sup>2</sup>.

L'uomo novecentesco appare così fundamentalmente *immaturato*, ovvero incapace di accedere all'età propriamente adulta. La differenza tra il giovane e l'adulto permane quindi unicamente *sotto il profilo fisico-quantitativo*, mentre in termini valoriali, esistenziali, qualitativi e sociali questa differenza decade completamente. A partire dal XX secolo, la vecchiaia cessa d'essere il *mètron* atto a valutare la maturazione effettiva degli individui: l'uomo saggio, anziano e canuto

<sup>1</sup> Francesco M. Cataluccio, *Immaturità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino, 2014, p. 10.

<sup>2</sup> *Ivi.*, p. 3-5-6.

non è più, quindi, il *termine di paragone* che stabilisce l'imaturità dei giovani in corso di maturazione, ma diventa piuttosto il termine di paragone dal quale l'individuo si separa (s'astrea) per *ridefinirlo* come il momento della vita la cui esclusione è necessaria (o, inversamente, la cui affermazione è continuamente rimandata) per stabilire, potenzialmente, *forme infinite di realizzazione* per l'individuo stesso. Oggigiorno, infatti, la vecchiaia non appare più come il momento in cui la vita è al suo apice intensivo, bensì come quello in cui le forze e le energie vitali dell'individuo sono ormai assolutamente compromesse e indebolite.

Sicché, l'individuo non si prepara più, con pazienza e ponderatezza, ad accogliere serenamente la vecchiaia, ma, al contrario, per mantenere costantemente attiva la possibilità di una vita multiforme e frenetica in cui ogni realizzazione personale è in realtà un mezzo per rimandare all'infinito il raggiungimento della vecchiaia, è costretto a concepire ognuna di queste realizzazioni in vista del presente immediato e non di un futuro possibile. Il che significa che l'individuo non *pensa* il presente per l'attuazione del futuro, bensì pensa ogni realizzazione del e nel presente come un'*eternizzazione* del presente stesso, eternizzazione che non ha futuro ma solo presente. Trattasi dunque di una *presentificazione* (o ri-proposizione) *incessante* del presente nella quale, e per la quale, l'individuo potenzia al massimo del possibile le possibilità/realizzazioni del presente a discapito di quelle future. In questo modo, l'individuo espande infinitamente il presente, ma, al contempo, lo consuma senza ponderazione, escludendo così che il presente si presenti, in futuro, come un altro (differente) presente possibile, ossia come futuro distinto dal presente in atto. In questa logica dell'eterna presentificazione del presente, la vecchiaia come valore in sé e *senso ultimo della vita* non può che essere esclusa, e questo perché la sua realizzazione secondo questi termini implicherebbe una pianificazione tale per cui ogni realizzazione di sé è concepita come atto/momento preparatorio alla vita autentica: la vecchiaia. Al contrario, nel mondo d'oggi, ogni realizzazione di sé, per dirsi tale, deve sospendere ogni proiezione futura, concentrandosi esclusivamente sulla riproduzione tautologica del presente.

Se l'individuo non *si vede mai vecchio*, e pertanto nemmeno come *un possibile vecchio*, è proprio perché, lungo il percorso *naturale* del suo inevitabile invecchiamento, ogni movimento o realizzazione dell'individuo non si adatta a codesto percorso, ma al contrario lo sconvolge sistematicamente. Anziché accettare l'invecchiamento naturale come fondamento per *una vita presente e futura morigerata e autentica*, l'individuo d'oggi si rimette unicamente alle esigenze del presente: chirurgia plastica, lifting, cure ossessive per il corpo, depilazione, lampade solari, *metrosessualità*, ecc., tutto ciò conferma la volontà, da parte dell'uomo, di *restare nel presente per renderlo eterno e immutabile*, volontà che quindi, di rimando, *vuole* che l'uomo stesso sia eterno e immutabile, ossia *semper iuvenis*. Ciò che conta è *esser sempre presenti con la presenza che si ha nel presente*, di modo che la presenza presente si riproduca e si ripeta nel futuro: l'essere-una-certa-presenza nel presente, per dirsi eterno e immutabile, non può dunque pensarsi come una presenza futura differente da quella presente; altrimenti, la

volontà di presentarsi, nonché di presenziare, sempre con lo stesso aspetto del presente (della presenza giovanile) svanirebbe immediatamente, ossia sarebbe costretta a pensare il presente in vista del futuro e non viceversa come accade nel mondo attuale, in cui, infatti, a ogni istante della vita presente, corrisponde un consumo anticipato della vita futura: il mondo presente non nega soltanto la possibilità della diversificazione del futuro rispetto al presente, bensì, perfino, la possibilità stessa dell'esistenza del futuro tout court.

Con l'avvento, o meglio l'imposizione, della civiltà industriale, il rapporto tra presente e futuro cambia, infatti, radicalmente: se nel mondo greco-romano-pagano il presente era concepito come un momento intermedio e transitorio in vista della costruzione di un futuro più importante del presente stesso (per esempio la vecchiaia), nel mondo d'oggi, invece, ogni momento del presente non fa che *restaurare* quest'ultimo per espanderlo illimitatamente. Benché l'apparato tecnico-industriale odierno sia finalizzato a produrre e a *costruire* secondo una logica d'accumulazione indeterminata, ciò non significa che codesta logica, accumulando mattoni e profitti, trasformi il presente; al contrario, lo consuma incessantemente e, in questo modo, mette in causa e la possibilità della sua diversificazione futura e, soprattutto, la possibilità del suo esser nel futuro (ovvero del suo divenire futuro). Ribadiamo quindi che il presente, in particolar modo nel concepimento che ne fa la civiltà industriale, *divora* il futuro in anticipo, riducendone così considerabilmente, a ogni momento di accumulazione del e nel presente, le possibilità d'essere.

Inevitabilmente, allora, nella civiltà industriale, non s'attende più la venuta della vecchiaia. Quest'ultima cessa così d'esser il *mètron* e il termine di paragone attraverso i quali l'individuo calibra e attua la sua realizzazione personale (la sua formazione). Come abbiamo affermato sopra, egli non mira più al raggiungimento della vecchiaia come valore in sé, bensì, considerandola come un limite per la propria realizzazione illimitata e multifunzionale, al suo rinvio continuo e sistematico. Le condizioni materiali della civiltà industriale impongono tuttavia, e *necessariamente*, un nuovo *mètron* per valutare la maturità o l'immaturità dell'individuo: il lavoro. L'uomo maturo non sarà dunque più colui che ha la forza e la fermezza di attendere la vecchiaia, ma colui che, *dandosi da fare e lavorando*, contribuisce al bene e al successo della società, ovvero colui che, sacrificandosi per essa, *la mantiene in vita*, la s-muove attivandone e riattivandone continuamente i meccanismi sociali di produzione e di riproduzione – la scritta *Arbeit macht frei* posta all'ingresso dei campi di concentramento nazisti condensa la logica capitalista fondata sul lavoro astratto e sulla produzione illimitata di valore. Potremmo perfino affermare che il capitalismo, ponendo il lavoro come unica ed esclusiva forma di realizzazione personale, potenzia il significato aberrante di quella scritta. Sicché, per il capitalismo, potremmo riformularla nel modo seguente: *solo il lavoro rende liberi!*

Ritornando al discorso sulla maturità, dobbiamo quindi rilevare che l'individuo, indipendentemente dal contesto storico-sociale, la realizza presupponendo un termine di paragone, o un *mètron*, che è invero il fine stesso dell'individuo *in*

*corso di maturazione*. Che si tratti della vecchiaia o del lavoro, l'individuo si conforma al modello di maturità pre-esistente e lo applica. Ma, in questo modo, poiché il modello è pre-supposto, l'individuo, prima di realizzare se stesso, realizza il modello implicato nella propria realizzazione. In altri termini, l'applicazione del modello di maturità pre-esistente include l'*applicatore* del modello stesso, ma, in questa dinamica, l'inclusione non concerne tanto la concretezza dell'applicatore quanto piuttosto la sua funzionalità astratta. In questo modo, l'individuo non produce *la propria maturità*, bensì conferma e potenzia la capacità del modello vigente di maturità di produrre la conformazione dell'*individuo in formazione* ad esso. Maturare significa dunque conformarsi al *mètron in vigore della maturità* e applicarlo. Il mezzo e il fine coincidono qui perfettamente. Tuttavia, detto ciò, la domanda seguente sorge spontanea: se la maturità o l'immaturità dell'individuo è stabilita in base alla conformazione, o alla non-conformazione, dell'individuo al modello in vigore di maturità, in che modo, secondo quali criteri oggettivi, è allora possibile stabilire la *maturità* del modello?

Il fatto che esso produca l'adeguamento dell'individuo, e che tale adeguamento corrisponda alla maturità del soggetto adeguantesi, non significa che *anche* il modello stesso sia *maturo in assoluto*, bensì che la sua maturità è proporzionale alla sua capacità di produrre quella dell'individuo, e che, dunque, la maturità del modello è assolutamente relativa. Ma se essa è relativa, lo sarà anche quella dell'individuo ricevente la maturità dal modello stesso. La maturità non è quindi, soltanto, la risultante dell'adeguamento dell'individuo al modello in vigore di maturità, ma anche, e in particolar modo, la risultante della relazione che il modello *intrattiene* con il mondo socio-economico circostante. Ciò significa che l'adeguamento dell'individuo a codesto modello implica, invero, l'adeguamento preliminare del modello stesso *al funzionamento e alla logica* del contesto sociale in vigore. Come abbiamo affermato sopra, la vecchiaia e il lavoro sono le due unità di misura per valutare e, al contempo, realizzare la maturità, rispettivamente, nella civiltà greco-romana-pagana e nella civiltà industriale.

Ora, è opportuno rilevare che sia la prima che il secondo non s'impongono *astrattamente* (cioè irrelati dal contesto sociale) come modelli della maturità, bensì, nella loro imposizione come modelli di maturità sociale, manifestano *concretamente* il funzionamento e la logica della struttura socio-economica cui appartengono: se la civiltà greco-romana-pagana *può* concepire la maturità come un'attesa al termine della quale la vita accede al suo momento d'autenticità assoluta, non è tanto perché la vecchiaia era *innatamente* un valore in sé quanto piuttosto perché il suo essere considerata come tale dipendeva dalle condizioni materiali dell'epoca, condizioni che, come è ormai noto<sup>3</sup>, non prevedevano l'accumulazione illimitata e

<sup>3</sup> Per una spiegazione esaustiva e perspicace della differenza tra l'economia capitalista e l'economia premoderna, rimandiamo il lettore a A. Jappe, *Les Aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*, Danoël, Paris, 2003. Secondo il filosofo tedesco, infatti, l'economia nel mondo greco e antico ha un aspetto essenzialmente *commerciale*: lo scambio di merci si esaurisce nello scambio stesso senza esser quindi finalizzato alla produzione e alle riproduzioni continue di

tautologica del capitale. A quell'epoca, lo scopo ultimo della vita non era, infatti, accumulare e consumare freneticamente per ri-stabilire, in modo interminabile, la stessa intensità elevata di produzioni, consumi e accumulazioni, bensì di cercare, e saper quindi attendere, la via per la saggezza – il che non significa però che *quella società* fosse più *giusta* della nostra. Come lo stesso Jappe afferma ne *Les Aventures de la marchandise*, i rapporti umani e *economici* nella civiltà greco-romana-pagana erano a ogni modo fondati sulla schiavitù.

La *via che conduce alla saggezza e alla vecchiaia* non esclude quindi la cosificazione (rappresentata nel mondo greco-romano-pagano dalla schiavitù), ma anzi la pre-suppone come elemento socio-strutturale, ossia come *fondamento materiale* del modo di produzione di codesto mondo. A dimostrazione della relatività assoluta del concetto di maturità, possiamo constatare che, in tali condizioni materiali, non *tutti*, di conseguenza, potevano accedere allo *status di saggio* (di uomo maturo): lo schiavo, per esempio, dovendo incessantemente provvedere ai fabbisogni materiali del padrone e essendo considerato un *essere non pienamente umano*, non poteva e non doveva pre-occuparsi della propria maturità e saggezza: esse non competevano in alcun modo alla natura sub-umana (quasi cosale) dello schiavo. La funzione sociale della maturità è allora essenzialmente esclusiva ed escludente al contempo: esclusiva, poiché la ricerca della maturità non compete che a chi è *veramente* uomo; escludente, poiché tale ricerca, attuandosi, sancisce la distanza incolmabile tra chi può ricercare la maturità (*i liberi*) e chi invece non può ricercarla (*gli schiavi*): il processo che conduce alla maturità esclude pertanto il raggiungimento della maturità per coloro i quali *serviranno* a farla raggiungere ad altri.

Lo stesso processo esclusivo/escludente si produce nella civiltà industriale attraverso il lavoro: *chi lavora più degli altri* – ossia chi accumula più capitali in assoluto –, manifesta una *maggior responsabilità* nei confronti del sistema e del suo benessere socio-economico rispetto a chi, invece, accumula meno o non lavora affatto. Se il primo produce e accumula *per il bene della società*, il secondo, al contrario, producendo meno o non producendo, ne mina continuamente il funzionamento e l'esistenza. *Chi si prodiga per il bene del sistema*, ottiene quindi una *posizione sociale di rilievo assoluto* la quale gli permette, in seguito, di assumere il *controllo* di quegli stessi meccanismi economici che determinano (producono) il suo prestigio sociale. In questo modo, egli non crea soltanto le condizioni del rinnovo continuo del suddetto prestigio, ma impone anche il suo stile di vita come *il più naturale e il più giusto per la sopravvivenza del sistema*<sup>4</sup>.

capitale e di valore.

<sup>4</sup> Dobbiamo quindi constatare che il controllo del *capitalista* sul sistema è in realtà fittizio: assumendo il comando dell'apparato di produzione, il capitalista diventa *parte integrata* del sistema di cui definisce le direttive generali di produzione. Ossia, definendole, *si consustanzia* con esso: il capitalista non domina quindi il sistema *dall'alto* e esternamente, bensì *dall'interno in qualità di funzione riproduttiva* del sistema stesso. *Dirigendo* quest'ultimo, il capitalista non preserva tanto, autonomamente, il suo ruolo (prestigio) sociale quanto piuttosto il *fondamento*, nel nostro caso il sistema, del suo ruolo/prestigio sociale. La dipendenza del capitalista rispetto al sistema che

Per potersi affermare socialmente e avere successo, occorre dunque *imitare* colui che lavora e accumula più degli altri; in altri termini, è necessario conformarsi al suo stile di vita produttivo-accumulativo e riprodurlo a ogni livello del sistema. Chi s'adega a questo modello di *vita activa* sarà dunque *maturato*; chi, al contrario, lo rifiuta o non lo mette in pratica adeguatamente (ossia in modo efficace) sarà *immaturato* (sarà quindi considerato alla stregua di un *bamboccione* o d'un fallito). Proprio come il *mètron* della vecchiaia, anche il *mètron* del lavoro risulta allora essere uno strumento esclusivo che, affermandosi attraverso la libera concorrenza, esclude invero, potenzialmente, dall'affermazione (o dal successo) coloro i quali si conformano al suddetto *mètron*. Il passo seguente, tratto da *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*<sup>5</sup>, riassume in modo esemplare ed eloquente questa logica esclusiva/escludente: «è già difficile per un sol uomo diventare ricco e saggio, e se ciò avviene è quasi sempre a spese degli altri»<sup>6</sup>. *Adeguandosi* al lavoro capitalista fondato sul funzionamento aleatorio e imprevedibile della libera concorrenza, gli individui rischiano infatti, paradossalmente, di ritrovarsi, al termine dell'*operazione economica, inadeguati* rispetto alle aspettative pre-supposte nell'operazione economica stessa: lo strumento che dovrebbe, *in teoria*, garantire loro un prestigio sociale assoluto (universale), li esclude, *in pratica*, dal suddetto prestigio (li fa fallire o li rende dei falliti). Constatiamo quindi che qui, esattamente come nel mondo greco-romano-pagano, il presupposto del conseguimento della maturità coincide con il presupposto del conferimento dell'immaturità: il *mètron* del lavoro conferisce pertanto, indistintamente e in modo imprevedibile, la maturità oppure l'immaturità del soggetto adeguantesi ad esso.

## 2. Giorgio Agamben e la destituzione della maturità: per (ri)pensare il compimento

Definire il concetto di maturità ci appare quindi un compito arduo: costantemente concepita in relazione a un *mètron* socialmente e storicamente mediato/condizionato (pertanto sempre variabile e relativo), la maturità non si presta mai ad essere definita come *concetto limite*. Abbiamo infatti constatato che le modalità del raggiungimento della maturità non sono tanto definite dal concetto preesistente di maturità quanto piuttosto dal funzionamento e dalla logica del contesto socio-storico-economico che, imponendole, ne esclude delle altre. Potremmo pertanto affermare che la maturità come concetto in sé (autonomo) non esiste,

dirige è dunque totale, tant'è che se egli lo negasse come principio fondativo della sua posizione sistemica di comando, negherebbe allo stesso tempo quest'ultima. Ciò dimostra che il controllo del capitalista sul sistema è fittizio: comandandolo, egli non fa altro che riprodurlo, e riproducendolo, dimostra la sua appartenenza consustanziale al sistema. Il capitalista si trasforma così in *funzione di direzione del sistema*, il che lo rende ingranaggio consustanziale di esso, ovvero parte inscindibile del sistema stesso.

<sup>5</sup> Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, Mondadori, Milano, 2013.

<sup>6</sup> *Ivi.*, p. 50.

e questo perché la sua concezione esiste, invero, esclusivamente, in relazione al contesto che la produce e la rende applicabile e quindi eseguibile. Il concetto di maturità è sempre un determinato (relativo) modo di essere concetto: se, per esempio, il concetto di capitalismo implica, sistematicamente, seppur con delle variazioni storiche minime, l'accumulazione illimitata e tautologica di capitali e valore, quello di maturità, invece, è *variabile in assoluto*: non si pone cioè mai come presupposto stabile e concreto della propria concezione e applicazione, bensì si adatta alla logica e al funzionamento del contesto che ne rende, per l'appunto, possibile, *hic et nunc*, la concezione e l'applicazione.

I *criteri di misurazione* della maturità di un individuo non sono dunque mai oggettivi e assoluti: quando valutiamo la sua presunta maturità o immaturità, non misuriamo infatti, come invece accade per la velocità o la forza di un corpo, una *sua realtà effettiva ed immediata*, bensì una *realtà assolutamente seconda*, ossia esistente in funzione del contesto che produce il criterio di misurazione della maturità stessa. Misurando la maturità dell'individuo secondo *questi* criteri socio-relativi, non valutiamo quindi il suo *compimento assoluto*, bensì la sua conformazione o non conformazione rispetto al modello vigente di maturità. Il compimento, *per essere autentico*, non dovrà allora essere (più) pensato come il raggiungimento di una meta prestabilita (per esempio, un determinato modello di maturità socialmente imposto), ma al contrario come il posizionamento (la stabilizzazione) della trasformazione a livello sistemico. Ciò che qui intendiamo, quindi, dimostrare è che il concetto di compimento non esclude il divenire e la trasformazione dell'essere, poiché esso, invero, pone le condizioni del loro potenziamento (quindi del loro continuamento). Tuttavia, non possiamo non notare che una parte rilevante della filosofia francese del secondo Novecento – in particolar modo Georges Lapassade, Gilles Deleuze e, oggigiorno più che mai, Edgar Morin –, ha concepito, e concepisce tuttora, l'*achèvement* (il compimento) o come una *chiusura ontologica definitiva* che escluderebbe ogni tipo di trasformazione, oppure come l'ideologia atta a giustificare e preservare lo status quo socio-politico. Secondo Lapassade, per esempio, *l'homme achevé* è, fondamentalmente, colui che, difendendo gli interessi della classe dominante, non *cambia* il sistema vigente e contribuisce così a renderlo immutabile.

Detto ciò, dobbiamo tuttavia constatare che la critica di Lapassade à *l'achèvement* si fonda, invero, su un presupposto teoretico erroneo; infatti, quando egli afferma che « la première philosophie systématique, celle d'Aristote, est fondamentalement une philosophie de l'achèvement – de l'“acte” opposé à l'indétermination de la “puissance” »<sup>7</sup>, non considera correttamente la relazione tra l'atto e la potenza in Aristotele. Il compimento (la realizzazione dell'atto) infatti, come è stato ben rilevato da Agamben, non *si oppone* mai all'indeterminatezza della potenza, ma anzi la implica per affermarsi:

<sup>7</sup> G. Lapassade, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement*, Les éditions de Minuit, Paris, 1963, p. 278.



### Critica della maturità. Giorgio Agamben, Aristotele e la nozione di compimento

[...] Aristotele ha [...] cura di ribadire ogni volta l'esistenza autonoma della potenza, il fatto per lui evidente che il suonatore di cetra mantiene intatta la sua potenza di suonare anche quando non suona, e l'architetto la sua potenza di costruire anche quando non costruisce. [...] Ciò che egli intende pensare [...] non è [...] la potenza come mera possibilità logica, ma i modi effettivi della sua esistenza. [...] Perché [...] la potenza non svanisca ogni volta immediatamente nell'atto, ma abbia una consistenza propria, occorre che essa possa anche *non* passare all'atto, che sia costitutivamente *potenza di non* (fare o essere), o, come dice Aristotele, che essa sia anche impotenza. [...] La potenza che esiste è precisamente questa potenza che non può non passare all'atto [...]. Essa si mantiene in relazione con l'atto nella forma della sua sospensione, può l'atto potendo non realizzarlo, può [...] la propria impotenza. Ma come pensare, in questa prospettiva, il passaggio all'atto? Se ogni potenza (di essere o fare) è anche, originariamente, potenza di non (essere o fare), come sarà possibile il realizzarsi di un atto? [...] Il potente può passare all'atto solo nel punto in cui depona la sua potenza di non essere [...]. Questa deposizione dell'impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su se stessa per donarsi a se stessa. [...] [Infatti] Egli [Aristotele] descrive il passaggio all'atto [...] non come un'alterazione o una distruzione della potenza, ma come un conservarsi e un "donarsi a se stessa" della potenza [...]<sup>8</sup>.

Sicché, contrariamente a quanto afferma Lapassade, il compimento (l'atto) non nega mai, in un'opposizione radicale escludente, la potenza, bensì la presuppone strutturalmente come forza che, deponendo la propria possibilità (o potenza) di non essere, si attualizza *conservandosi*, come potenza/possibilità di essere o non essere, nell'atto stesso. La potenza che diviene atto, *si compie* dunque autonomamente, ma, allo stesso tempo, in tale compimento, *si posiziona*, ovvero trova un posizionamento tale per cui *la potenza della potenza* si esprime e si manifesta (si concretizza come atto). Tra la potenza e l'atto non vi è dunque né opposizione né esclusione, bensì *co-implicazione immediata* (co-potenziamento, come vedremo in seguito). La loro relazione produce *uno scambio* in cui i due termini (la potenza e l'atto stessi) non si potenziano mai *a spese di uno o dell'altro termine* – ossia per superare, e quindi sovra-stare (stare sopra, trascendere, dominare), la forza dell'altro. In questo scambio, infatti, l'affermazione della potenza, benché indipendente dall'atto, lo implica per posizionarsi e manifestare la propria forza; allo stesso modo, l'atto, per non esaurirsi e *immobilizzarsi*, conserva la potenza e la sua possibilità di trasformazione – deponendo la possibilità di non essere, la potenza pone quindi le condizioni per *attuarsi secondo molteplici e differenti modi*. Potremmo così affermare che la potenza si compie come atto *potenzialmente* trasformabile, ossia come atto soggetto alla *potenza trasformante* della potenza stessa.

Se la potenza non si pone (posiziona) mai oltre l'atto, e se questo non esclude, al momento stesso dell'attuazione della potenza, la sua forza trasformatrice, va da sé che il loro scambio non è finalizzato al rafforzamento dell'una a disca-

<sup>8</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005, p. 52-53.

pito dell'altro, e questo perché il rafforzamento d'un termine dipende, invero, dal rafforzamento dell'altro. Infatti, senza codesto rafforzamento mutuale, i due termini esaurirebbero immediatamente la propria forza: la potenza non si concretizzerebbe come forza trasformatrice, e l'atto sarebbe assolutamente statico e invariabile, cioè privo della suddetta forza. La potenza e l'atto, dunque, non si trovano in una situazione di scambio per la quale ognuno dei due termini è disposto a *eliminare* l'altro per *monopolizzare* lo spazio dello scambio stesso e divenirvi così *l'unico attore*; infatti, nel loro scambio specifico, la potenza e l'atto rinunciano allo spazio dell'altro per rinforzare costantemente *la loro stessa relazione d'interdipendenza*, ovvero la loro mutualità necessaria.

In verità, anziché parlare di uno scambio reciproco tra la potenza e l'atto, dovremmo piuttosto affermare che questi ultimi *si s-cambiano continuamente nella relazione stessa che essi costituiscono come fondamento della loro possibilità d'essere sempre se stessi implicando l'altro come condizione necessaria di questo loro essere-se-stessi-con-l'altro*: la potenza e l'atto sono allora la stessa relazione che si pone come *inseparabilità necessaria* di un termine rispetto all'altro, o, in altri termini, come co-potenziamento in cui la potenza e l'atto non *superano* l'altro da sé, poiché al contrario lo includono e lo implicano come condizione necessaria della loro stessa affermazione. La forza dell'una dipende dunque dalla forza dell'altro: se la loro relazione tendesse infatti, strutturalmente, a escludere o indebolire uno dei due termini a vantaggio esclusivo d'un solo termine, anche questa stessa relazione che li struttura *come tali* – cioè come co-potenziamento o mutualità necessaria – cesserebbe d'esistere, e, di conseguenza, nemmeno i termini che la compongono esisterebbero. Se questi si configurano, infatti, come relazione in cui l'*altro* deve essere implicato per produrre l'affermazione dello *stesso* e viceversa, ciò significa che la potenza e l'atto non *superano* mai la dimensione della *relazionalità mutuale* che rende possibile la co-implicazione di questi due termini.

In questo modo, la potenza e l'atto rinforzano, rispettivamente, l'istanza dell'altro: se la potenza *stabilizza* la propria istanza trasformatrice nell'atto che, ricevendola (concretizzandola), la rende possibile come *differenziazione attuabile e sempre ripetibile*, l'atto, invece, conservando la forza trasformatrice della potenza, *si dinamizza* rendendosi, così, sempre trasformabile in un altro (diversa) atto. Semplificando, potremmo dunque affermare che mentre la potenza stabilizza la propria istanza di trasformazione *attualizzandosi* (o compendosi), l'atto dinamizza la propria stabilità includendo in sé la potenza come possibilità di differenziazione dell'atto stesso. Ma ciò che più importa è che, in questo modo, dinamismo (potenza) e stabilità (atto) si costituiscono come *un'unità relazionale* in cui essi affermano se stessi *per* affermare l'altro da sé, affermando, così, al contempo, quell'unità relazionale che li include e li afferma come termini/forze interdipendenti. Inoltre, poiché la potenza e l'atto non possono escludersi né mutualmente né, tantomeno, dall'unità relazionale che ne determina l'interdipendenza strutturale (o la mutualità), è allora necessario che codesta unità relazionale si concepisca immediatamente come *rinnovabile e necessaria* – se così

non fosse, la mutualità relazionale tra la potenza e l'atto sarebbe *contingente e debole*: la potenza non potrebbe infatti deporre la possibilità di non essere per attualizzarsi e importare nell'atto compiuto la forza della trasformazione; l'atto, a sua volta, non riceverebbe codesta forza e diverrebbe quindi tautologico e immutabile.

Occorre dunque che la potenza si compia *con* l'atto, e che questo, parallelamente, si trasformi *con* la potenza. In questo modo, la potenza e l'atto non soltanto si costituiscono come un'unità relazionale *necessaria* (insuperabile) per l'affermazione dei singoli termini che la costituiscono, ma altresì per il *rinnovamento continuo* dell'unità relazionale che include l'affermazione di questi singoli; l'affermazione del singolo (della potenza o dell'atto) dipende, dunque, dall'affermazione dell'unità relazionale da parte del singolo stesso. O meglio: l'affermazione del singolo termine include sempre quella dell'unità relazionale che, a sua volta, include la prima. Detto ciò, se la potenza non si esaurisce nell'atto, e se quest'ultimo non *distrukge* la potenza, è proprio perché la modalità d'essere (d'affermarsi) di questi due termini è immediatamente relazionale, ossia tesa a rinnovare, nell'affermazione del singolo termine, la relazione mutuale/interdipendente che, includendo i singoli termini, li afferma come inseparabili da essa stessa. Ne deduciamo, quindi, che né i termini precedono la relazione né quest'ultima i termini: la relazione *prodotta* dai termini produce, a sua volta, la dipendenza di essi dalla relazione. Sicché, per chiarire questo passaggio, potremmo affermare che l'interdipendenza della potenza rispetto all'atto dipende, invero, dalla dipendenza che questi termini intrattengono con l'unità relazionale che essi stessi pongono per esser interdipendenti (mutuali) nell'unità relazionale posta. Il rinnovo costante dell'interdipendenza tra questi termini dipende, pertanto, dal rinnovo costante della dipendenza di essi rispetto all'unità relazionale istituita per rinnovare l'interdipendenza e la mutualità di questi stessi termini.

Abbiamo così dimostrato che la continuità tra la potenza e l'atto è assoluta, e che essa è tale nella misura in cui questi due termini si concepiscono, immediatamente, come una relazione rinnovabile e mutuale. Sicché, in base a ciò che abbiamo finora sostenuto, ci sembra teoreticamente errato affermare che, in Aristotele, la compiutezza dell'atto s'oppone all'indeterminatezza della potenza; al contrario, il compiersi della potenza come atto, non esclude la forza trasformatrice di quest'ultima, ma al contrario la concretizza e la stabilizza. Possiamo così affermare che *l'achèvement* non nega, come invece vorrebbe Lapassade, la possibilità del cambiamento, e questo perché, invero, la rinforza posizionandola come componente invalicabile (o strutturale) dell'*esistente in atto*. L'atto non è, dunque, mai definitivo e immutabile, bensì costitutivamente soggetto alla forza trasformatrice della potenza che, deponendo la possibilità di non essere, si compie come atto trasformabile.

Per essere più precisi, l'errore di Lapassade sta nel fatto di concepire il compimento come *un momento insuperabile in sé* (assolutamente definitivo), e non, invece, come un momento che, al momento del proprio generarsi, genera anche la propria superabilità; *compiendosi* attraverso le categorie di potenza e atto, il

compimento *si compie* come sistematicamente trasformabile. Nel compimento, non vi è, pertanto, né stasi né immobilità, bensì posizionamento e stabilizzazione della trasformazione come modalità fondamentale d'essere del compimento stesso. Contrariamente a quanto afferma Lapassade, il significato ultimo del compimento non è il raggiungimento della maturità come momento (o apice) funzionale in cui l'individuo, adeguandosi agli imperativi del sistema sociale, si sottomette e si consegna *definitivamente* ad esso. Il compimento, come abbiamo visto sopra, non raggiunge alcuna meta prestabilita o indotta (quel *mètron* che è mezzo e fine allo stesso tempo): infatti, nel momento stesso del suo accadimento, *accade* (si posiziona) anche la possibilità della sua trasformazione.

Nel compimento, potremmo dire, *non si giunge a un termine per fermarsi*, bensì *si termina per avanzare verso altri termini che, a loro volta, saranno superabili o destituibili*, e così via. In questo senso, un uomo maturo non è *necessariamente* un uomo compiuto: poiché la maturità è, in generale, il risultato di un condizionamento sociale – il che la rende, per l'appunto, assolutamente relativa –, dobbiamo constatare che le *realizzazioni* adottate per il suo raggiungimento non compiono, secondo l'accezione di compimento da noi fornita, il soggetto *maturante*. Al contrario, esse confermano (o ri-compiono) le condizioni socialmente preesistenti della realizzazione della maturità a un momento storico dato. Compiersi in modo autentico non significa dunque *maturare* – dato che la maturità *non esiste* se non come imposizione di un *mètron* che appare incondizionato soltanto nella relatività storico-sociale che lo impone –, bensì costituire le condizioni di una *trasformazione effettiva e reale dell'atto*.

### 3. L'op-posizione

Dobbiamo quindi considerare quanto segue: benché, dal punto di vista ontologico, l'atto conservi l'istanza trasformatrice della potenza per modificarsi *potenzialmente*, ciò non significa però che esso la conservi per attuarla concretamente e *trasformarsi*. La conservazione di codesta forza potrebbe infatti anche restare *inespressa e apparente* (non effettiva) nell'atto: vale a dire che, in questo modo, i cambiamenti dell'atto non sarebbero che relativi e ininfluenti rispetto alla struttura (al modo d'essere) vigente dell'atto stesso. Detto altrimenti, un atto *può* trasformarsi o non trasformarsi in un altro atto, ma, allo stesso tempo, può anche apportare dei cambiamenti minimi tali per cui l'essenza o il funzionamento del suo assetto attuale restano fondamentalmente immutati. Non è dunque *necessario* che la conservazione della potenza nell'atto produca un atto differente rispetto al precedente; in tal senso, infatti, un atto può anche concepirsi come trasformabile soltanto *alla luce di stesso* (in modo cioè tautologico, come lo vedremo a breve), e non *in vista di un cambiamento strutturale* che ne destituisca la logica *in atto*.

Affinché la trasformazione sia effettiva e reale, occorre dunque che l'atto sia in grado d'*auto-destituirsi* per ricomporsi differentemente (*come un'altra e differen-*

*te sostanza*), ossia, per chiarire il concetto, esso deve poter destituire il proprio funzionamento per adottarne un altro, diventando così, *effettivamente*, un altro atto, un altro funzionamento in atto. Se ciò non avviene, l'atto riproduce tautologicamente se stesso e la propria logica vigente: le variazioni minime che esso apporta a sé non lo modificano, quindi, *in modo essenziale*, bensì ne conservano, funzionalmente, l'essenza in atto. I cambiamenti prodotti risultano, allora, essere illusori e apparenti nella misura in cui, invero, sono *indotti* dall'atto stesso per preservarlo *illimitatamente*. In questo modo, la forza trasformatrice della potenza non è pensata come un elemento interno e contiguo all'atto stesso, ma, al contrario, come un'entità esterna (cioè non immediatamente correlata) di cui è possibile appropriarsi per predefinirne il *sensu*. Qui, la potenza non *si è*, infatti, *stabilizzata o posizionata* nell'atto – o meglio *con* l'atto – per stabilire quella relazione unitaria e mutuale in cui i due termini (la potenza e l'atto) si co-potenziano per potenziare continuamente la loro stessa unità relazionale che li rende necessari l'una per l'altro e viceversa (o, detto altrimenti, non-superabili l'una rispetto all'altro e viceversa).

Detto ciò, dobbiamo ora porci la domanda seguente: *in quali condizioni* la relazione tra la potenza e l'atto si configura *a vantaggio esclusivo* dell'atto e del suo accrescimento tautologico e *a discapito*, invece, di quello della potenza? Tali condizioni sono, secondo noi, rappresentate dal capitalismo e dalla sua logica quantitativo-accumulativa. D'ora in poi, dovremo allora capire se quest'ultima è effettivamente destituibile oppure no alla luce di quel senso del compimento che abbiamo analizzato nel lavoro presente. In primo luogo, si tratterà quindi di comprendere come disinnescare la tautologicità del capitalismo; in secondo luogo, dopo l'eventuale disinnescamento, si dovrà sostituirla con una logica non tautologica, ossia effettivamente destituente e trasformativa. Prima di concepire teoricamente tale disinnescamento, nonché la corrispettiva affermazione di una logica non tautologica, dobbiamo però spiegare *in che modo* la tautologicità del capitalismo è quantitativo-accumulativa.

È un fatto ormai assodato che la configurazione sistemica del capitalismo sia fondamentalmente *contraddittoria*: la sua logica prettamente quantitativa – fondata sull'accumulazione *illimitata* del valore e del profitto che *si ripresenta* sistematicamente, al culmine di ogni processo di accumulazione del capitale, come valore agglutinantesi al valore preesistente (già in atto nel sistema) – non si concilia, infatti, con la natura *limitata* della terra, le cui risorse sono, per l'appunto, finite<sup>9</sup>. La *compiutezza* dell'una si scontra dunque, inevitabilmente, con l'*incompiutezza* dell'altro: se la terra appare, infatti, come un ente finito nella sua essenza, il capitalismo si concepisce, invece, come un ente essenzialmente illimitato.

<sup>9</sup> Citiamo qui, in nota, alcune delle opere più rappresentative nello spiegare la contraddittorietà del capitalismo: Anselm Jappe, *Crédit à mort : la décomposition du capitalisme et ses critiques*, Lignes, Paris, 2011, Anselm Jappe, Serge Latouche, *Pour en finir avec l'économie. Décroissance et critique de la valeur*, Libre et solidaire, Paris, 2015, Serge Latouche, *Vers une société d'abondance frugale*, Fayard, Paris, 2011.

Benché in mutazione costante, la struttura della terra non si espande continuamente per essere (in caso contrario, le sue risorse dovrebbero essere infinite); il capitalismo, al contrario, per poter essere, deve incrementarsi strutturalmente e in modo lineare: se così non fosse, l'accumulazione del valore e dei profitti – che è la sua essenza prima – non sarebbe infatti reiterabile all'infinito; di conseguenza, il capitalismo non esisterebbe come sistema tautologico-accumulativo – *ovvero non esisterebbe affatto*.

Rilevata questa contraddizione – le cui conseguenze distruttive, per il nostro pianeta, sono evidenti ma non analizzabili dettagliatamente nel conteso di questo lavoro –, si tratta finalmente di capire in che modo *sovvertire* la logica tautologico-accumulativa del capitalismo. Lasciando quindi da parte una critica di tipo etico-ecologico, concentriamoci, invece, sul *sensu eminentemente teoretico* del *nostro* sovvertimento del capitalismo. Negando la possibilità della sua trasformazione effettiva e apportando quei cambiamenti minimi che, invero, rinforzano e riposizionano incessantemente la sua logica accumulativo-espansiva – il che determina, per l'appunto, la sua tautologicità reale –, il capitalismo si configura come un ente fondamentalmente incompiuto nella propria struttura sistemica. In altri termini, non *potendo* concepire, in linea di massima, l'arresto del suo incremento di valore e di profitti, il capitalismo si costituisce come un sistema/atto i cui movimenti *vanno in una sola direzione*: quella del suo incremento illimitato in termini di valore e di profitti.

Esso non si concepisce, cioè, mai come *un ente concretamente trasformabile*: ciò che appare in movimento e in divenire nella sua struttura sistemica non si muove e non diviene autonomamente, bensì in concomitanza immediata con il suo falso (o illusorio), poiché tautologico, movimento/trasformazione. È pertanto evidente che il capitalismo, concependosi come strutturalmente in-trasformabile nel suo funzionamento sistemico tautologico, concepisce anche, al contempo, la non-trasformabilità effettiva degli elementi che lo compongono. *Negando per sé il compimento effettivo della trasformazione come possibilità sistemica del sistema stesso, esso lo nega altresì per i suoi sotto-elementi sistemici*. In queste condizioni, la trasformazione non è, per chiarire il concetto, una *posizione stabile* del sistema, bensì una *funzione* (tautologica) *di ri-conferma* dello stato attuale del sistema stesso. Affinché la trasformazione di questo sistema/atto (il capitalismo) sia effettiva e non tautologico-confermativa, è allora necessario che la prima *si posizioni* (o trovi una posizione stabile) *nel* secondo come *forza interna-destituente* del sistema stesso. *Internando* (o posizionando stabilmente) *a livello sistemico-strutturale* la trasformazione non intendiamo, contrariamente alle apparenze, de-potenziarla in funzione esclusiva della conservazione dell'atto (di ogni configurazione sistemico-attuale), ma al contrario potenziarla rispetto all'atto, dotandolo così, *internamente* – o nella sua struttura immanente –, della trasformazione.

Sicché, concepire, a livello sistemico, l'affermazione del compimento inteso come unità relazionale e co-originaria tra la potenza e l'atto significa, essenzialmente, porre le condizioni della *costituzione* di un sistema auto-destituentesi,

ossia un sistema la cui destituzione appartiene, strutturalmente, al sistema stesso che la include per potersi de-attualizzare e diventare così altrimenti (un altro atto auto-destituentesi). Un sistema non-tautologico è dunque un sistema che concepisce, autonomamente, la propria destituzione e la pone a livello sistemico (in sé) per trasformarsi allorché la forza interna della trasformazione è *messa sotto assedio o attaccata*. Tuttavia, *perfino* un sistema che si concepisce in questi termini auto-destituenti può essere soggetto a *forze opposte*, interne o esterne che siano: la sua forza auto-destituente può cioè, a ogni momento e a sua volta, essere destituita da forze e istanze tautologiche atte a ripristinare la preponderanza e la *definitività* dell'atto a discapito della relazione co-originaria tra l'una e l'altro. Per queste ragioni, bisognerà allora concepire, parallelamente al compimento sistemico, un'opposizione, sistemica anche essa, doventesi costituire come *posizione preliminare* per il posizionamento (l'affermazione) della forza trasformatrice-destituente del compimento stesso.

In tal senso, siamo ben distanti da una logica dialettica classica: l'opposizione non nega, o esclude, cioè, astrattamente, le forze sistemiche tautologiche opposte alla logica trasformativo-destituente del compimento *già potenzialmente* posizionato (presente) a livello sistemico, bensì si posiziona a sua volta, preliminarmente, come forza protettivo-affermativa di esso. In altri termini, l'opposizione tende qui a configurarsi come *op-posizione*: ovvero come posizione sistemico-interna che, anziché concepirsi immediatamente come forza escludente l'opposto del compimento, si concepisce, dapprima, come forza atta a fondare (o a preparare), nel sistema stesso, le condizioni della destituzione delle forze tautologiche mediante il compimento. Nell'*op-posizione*, l'affermazione viene quindi prima della negazione: le forze del compimento sono così posizionate dall'*op-posizione* per costituire le condizioni dell'affermazione della destituzione delle forze tautologiche, destituzione che *dovrebbe permettere*, a sua volta e in seguito, il posizionamento del compimento come forza auto-destituente e effettivamente trasformativa *per e in* ogni sistema-atto. Nel prossimo lavoro, dovremo allora cercare di dimostrare se i presupposti qui analizzati dell'*op-posizione* sono teoricamente validi per costituire una critica efficace della tautologicità del capitalismo, dato che quest'ultimo appare, oggi più che mai, *imbattibile*.





# La filosofia di Epicuro in *Immaturo* di Paolo Genovese - The philosophy of Epicurus in *Immaturo* by Paolo Genovese

di Luca Girardi (Università Vita e Salute –  
san Raffaele, Milano)

The aim of this paper is to analyze the philosophical quotations contained in *Immaturo* (2010), an Italian comedy film written and directed by Paolo Genovese. This movie is about a group of former high school fellows who are requested to repeat their high school graduation exam (in Italian, literally “maturity exam”) because of a bureaucratic hitch with their diplomas. The repetition of the exam will prove an occasion for them to come to terms with their past and to re-plan their future. The most interesting thing in the movie is that this process of maturation is supported by a constant confrontation with the moral thought of Epicurus and humanities in general, which shows the relevance of this field of knowledge from a moral and existential point of view.

Keywords: maturity exam, Epicuro, Paolo Genovese, high school, future

Sommario. 1. Introduzione; 2. Epicuro e Luisa; 3. Epicuro e Giorgio; 4. Conclusione

## 1. *Introduzione*

Consultando la voce «maturitas» del *Dizionario della lingua latina e delle voci moderne* di Giovanni Semerano, non è possibile ignorare la considerazione che «La notion de mûr [maturità] est exprimée de manières diverses suivant les langues; les expressions ne concordent pas... (Ernout-Meillet, s.v.)»<sup>1</sup>.

È, questa, una circostanza che complica l'itinerario di chi volesse indagare il concetto di “maturità” secondo un metodo genealogico. Nemmeno la pista etimologica, tuttavia, appare particolarmente agevole: alle spalle dell'ovvio *maturitas* si addensano fitte ombre, eccezion fatta per la corrispondenza basilare con alcuni termini accadici quali *matru*, *watru* («sporgente, grosso, emergente, ‘over-

<sup>1</sup> Cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, Olschki, Firenze 1994 (ristampa 2007), s.v. *Maturitas*. pp. 469-70.

size', hinausragend, überschüssig»), *mat ru, wat ru* («essere grosso, 'to exceed in size'»), da cui *mater, venter, uterus, uter*.

Che ciò che è «*maturato, che ha avuto il suo sviluppo, completo, adulto, che è a tempo debito* etc.» sia al tempo stesso caratterizzato da uno squilibrio costitutivo appare sorprendente. Più in particolare, gli ultimi quattro termini citati nel paragrafo precedente suggeriscono che qualcosa giunge a maturità o perfezione per generare qualcos'altro, lasciandogli spazio e facendosi da parte.

Questa tensione tra completezza e caducità non è l'unica insita nel concetto di maturità. Anche le valutazioni morali al riguardo possono essere molto discordanti, come mostrano chiaramente i titoli di alcune pubblicazioni recenti che affrontano l'argomento a partire, però, dall'opposto della maturità, l'immaturità. *Elogio dell'immaturità. Poetica dell'età irraggiungibile* è un libro del filosofo e scrittore Demetrio Duccio pubblicato nel 1998<sup>2</sup>, mentre Francesco M. Cataluccio diede alle stampe il suo *Immaturità. La malattia del nostro tempo* nel 2004 in prima edizione e nel 2014, dopo lo scoppio della grande crisi del 2007, in seconda<sup>3</sup>.

L'opposizione, a prima vista, appare netta. Duccio considera l'immaturità, o almeno quel tipo di immaturità che egli intende elogiare, «una condizione dell'esistenza; un tratto, umano e psicologico, tra i più fecondi»<sup>4</sup> e, si potrebbe aggiungere, filosofico, se l'etimologia del termine «filosofia» è da interpretare, come vuole la tradizione, nel senso che al sapere si può soltanto aspirare, senza mai possederlo veramente, perché appannaggio degli dei. A giudizio di Cataluccio, invece, l'immaturità è qualcosa in cui l'umanità del Novecento avrebbe cercato rifugio, inconfessabilmente stanca e insicura di se stessa, con esiti catastrofici. Soltanto con Harry Potter, alla fine del Ventesimo secolo e all'inizio del Ventunesimo, il mito di Peter Pan (personaggio la cui prima apparizione risale al 1904) avrebbe trovato un'antitesi e un «antidoto»<sup>5</sup>.

Nonostante le evidenti differenze di contenuto, i due scritti condividono una forma, per così dire, non convenzionale. Nel primo caso si ha a che fare con un testo diviso in un Prologo, in otto Elogi e in un Congedo, di tono prevalentemente letterario, mentre il secondo costituisce, per ammissione dello stesso autore, «un libro atipico: un po' saggio e un po' racconto autobiografico, una specie di «romanzo con le note»»<sup>6</sup>. Il rapporto tra autobiografia e riflessione sulla maturità (o sull'immaturità) è riconosciuto sia da Duccio, non a caso fondatore (1998) e direttore scientifico della Libera Università dell'Autobiografia di Anghiari, sia

<sup>2</sup> D. Duccio, *Elogio dell'immaturità. Poetica dell'età irraggiungibile*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

<sup>3</sup> F. M. Cataluccio, *Immaturità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino 2014. È l'autore stesso a descrivere la lunga vicenda editoriale dell'opera, iniziata nel 1992, nella sezione *Chiarimenti e ringraziamenti* (pp. 205-6).

<sup>4</sup> Cfr. D. Duccio, *Elogio dell'immaturità. Poetica dell'età irraggiungibile*, cit., p. 2.

<sup>5</sup> Cfr. F. M. Cataluccio, *Immaturità. La malattia del nostro tempo*, cit., p. 191.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 206.

esplicitamente da Cataluccio. Che il tema intorno al quale si concentrano i due autori possa essere fruttuosamente affrontato organizzando le proprie considerazioni per così dire in diatesi riflessiva trova una conferma anche nel fatto che la trama di un film del 2011 diretto da Paolo Genovese, dal significativo titolo *Immaturo*<sup>7</sup>, vede tra i suoi concetti fondamentali quello di ripetizione.

Il soggetto del film, dal quale sarebbe stato tratto un *sequel* firmato dallo stesso Genovese nel 2012<sup>8</sup>, è il seguente: nel 2010, a causa della mancanza del necessario titolo di studio di un membro della commissione esaminatrice, gli ex alunni trentottenni di una classe del liceo classico Giulio Cesare di Roma sono costretti, a meno di non vedersi annullare tutti i titoli conseguiti dopo il diploma, a ripetere l'esame di maturità, il più vistoso tra i "riti di passaggio" sopravvissuti nella società occidentale contemporanea. Per otto di loro, amici di gioventù che nel frattempo si erano persi di vista, la preparazione della prova costituirà l'occasione per fare i conti con se stessi, con il proprio passato e il proprio futuro (anche nel rapporto con gli altri).

È proprio intorno a quest'opera che verterà il presente contributo. Con esso, non si intende fornire un giudizio estetico, tecnico o artistico del film; quest'ultimo, infatti, sarà piuttosto considerato alla stregua di uno di quei documenti che costituiscono i materiali di lavoro prediletti dello storico delle idee. Il fatto che un'opera poetica destinata a un vasto pubblico come *Immaturo* metta al proprio centro il tema della maturità e soprattutto lo faccia richiamandosi più volte e convintamente al pensiero di un filosofo come Epicuro non può non sollecitare l'indagine di chi tale tema si trovasse a indagare: e poiché è proprio il film a prendere l'iniziativa e sfidare il campo della filosofia, il presente contributo è da leggere nell'ottica di uno stare al gioco, secondo il metodo di uno scavare intorno ai riferimenti filosofici disseminati nel film, allo scopo di approfondirne la portata e di meglio mettere in luce l'interesse delle intuizioni del regista. Non si pretende, quindi, di considerare *Immaturo* un'opera filosofica, come se il film potesse e peggio ancora dovesse assumersi il compito di far riferimento in maniera filologicamente corretta al pensiero di Epicuro o addirittura di fornirne una nuova aggiornata interpretazione.

Degli otto protagonisti del film, due saranno presi in particolare considerazione: il neuropsichiatra infantile Giorgio Romanini, interpretato da Raoul Bova, che nonostante la sua professione entra in crisi alla notizia che la sua compagna è rimasta incinta; e Luisa, *manager* di una grossa industria alimentare interpretata da Barbora Bobulova, divorziata con una figlia di nome Penelope, molto (fin troppo) matura per la sua età, circa otto anni. La ragione di ciò risiede nel fatto che sono proprio questi due personaggi, che condividono con i loro compagni

<sup>7</sup> P. Genovese, *Immaturo*, Medusa Film, 2011. Ecco una scheda del film: titolo originale, *Immaturo*; regia, Paolo Genovese; interpreti principali, Ambra Angiolini, Luca Bizzarri, Barbora Bobulova, Raoul Bova, Anita Caprioli, Paolo Kessiosglu, Ricky Memphis, Luisa Ranieri; distribuzione (Italia), Medusa Film (Milano).

<sup>8</sup> P. Genovese, *Immaturo. Il viaggio*, Medusa Film, 2012.

posizioni sociali molto favorevoli ma relazioni sentimentali e affettive incomplete, a confrontarsi direttamente con il pensiero di Epicuro. Ecco, in conclusione della presente introduzione, come il personaggio della Bobulova ne riassume il pensiero studiando con la figlia:

La teoria del piacere. La so. Allora, Epicuro paragona la vita ad un banchetto dal quale si può essere scacciati all'improvviso. Quindi, non dobbiamo aspettare le portate migliori o il dolce, ma godere di quelle che man mano ci vengono date, pronti ad alzarci in qualunque momento senza rimorsi. Per lui il piacere è sapersi accontentare della propria vita. Bisogna godersi ogni momento come se fosse l'ultimo<sup>9</sup>.

Per concludere, dopo un'esclamazione di approvazione da parte di Penelope, che «Non si è mai troppo giovani o troppo vecchi per essere felici».

## 2. Epicuro e Luisa

Come valutare la scelta di Epicuro come filosofo tutelare di un film come *Immaturo*? Le parole di Luisa ne piegano il pensiero morale in direzione di una filosofia di vita a metà strada tra Orazio e Seneca, all'insegna cioè di una cura di sé che si eserciti nel godimento (anche nella forma dell'accettazione) di ciò che sempre e solo è concesso con sicurezza, l'istante attuale. È noto che fu proprio il filosofo nativo di Samo, tuttavia, ad affermare contro l'edonismo dei Cirenaici che si rifaceva ad Aristippo discepolo di Socrate che le sofferenze peggiori e i piaceri migliori fossero quelli dell'anima, e non del corpo, argomentando che «la carne soffre le pene sconvolgenti soltanto del presente, mentre l'anima soffre quelle sia del passato, sia del presente sia del futuro»<sup>10</sup>; e scrivendo in punto di morte all'amico Idomeneo che a tutti i dolori della malattia «si è contrapposta la letizia dell'anima per il ricordo delle conversazioni che abbiamo avuto»<sup>11</sup>.

Questo rapportarsi dell'anima con il passato e con il futuro rende ragione dell'idea per cui «Non si è mai troppo giovani o troppo vecchi per essere felici». Il giovane deve occuparsi della filosofia perché «invecchiando possa essere giovane nei beni in grazia di ciò che è stato»<sup>12</sup>; il vecchio, invece, «per essere al

<sup>9</sup> Cfr. P. Genovese, *Immaturo*, cit., 53:52-54:14. Qui come sempre cito direttamente dal film, quindi la punteggiatura è mia.

<sup>10</sup> Cfr. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, X 137; p. 1291. D'ora in avanti, l'opera laerziana sarà sempre menzionata, in nota, secondo la sigla D.L. Il numero di pagina riportato di seguito all'indicazione del passo in questione fa riferimento, come sempre avverrà nel presente contributo, a Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2006<sup>2</sup>. La traduzione di tutti i passi delle *Vite* è quella che si può leggere in quest'ultima opera. L'edizione critica cui fanno riferimento i suoi curatori è: *Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum*, ed. M. Marcovich, «Bibliotheca Teubneriana», Lipsiae 1999.

<sup>11</sup> Cfr. D.L. X 22.

<sup>12</sup> *Ivi* 122.

contempo giovane e anziano, in virtù della mancanza di paura di quanto deve avvenire in futuro»<sup>13</sup>. Il giovane, in altri termini, deve costruirsi un passato che possa spendere come capitale di ricordi felici quando sarà anziano. Si tratta di un'idea che per certi aspetti torna ad accumulare Epicuro e i Cirenaici. È opinione di questi ultimi filosofi, infatti, che il fine sia soltanto il piacere parziale, e non la felicità, la quale non esisterebbe altrimenti che come la somma dei piaceri parziali, cioè degli istanti, che l'individuo è stato capace perché saggio o fortunato di sperimentare nel corso della sua vita<sup>14</sup>. La differenza è che per Epicuro il bagaglio di piaceri parziali che si è accumulato nel corso della vita può bilanciare eventuali sofferenze presenti, mentre i Cirenaici, ritenendo che il piacere sia movimento, e che questo si affievolisca nel corso del tempo, non possono contare sullo strumento terapeutico della memoria nei confronti del dolore<sup>15</sup>, condannandosi a concepire la felicità come un oggetto irraggiungibile nella sua integrità (perché è impossibile che nella vita di qualcuno capitino solo piaceri)<sup>16</sup> e inespugnabile (perché non è possibile avere esperienza di qualcosa come la somma di singoli istanti di piacere)<sup>17</sup>.

C'è, tuttavia, di più. La filosofia di Epicuro, infatti, non si limita a suggerire di godere il momento presente per farne buon uso in età avanzata; attraverso la dottrina della morte che è nulla per l'uomo, poiché consistente in una condizione in cui è impossibile provare qualsiasi sensazione<sup>18</sup>, essa priva di ogni elemento pauroso la fine del vivere cui gli anziani si trovano vicini. In questo modo, dice Epicuro, il vecchio è «al contempo giovane e anziano» perché non avendo nulla da temere per quanto riguarda il futuro può godere di ogni giorno non come se fosse l'ultimo, ma piuttosto il primo<sup>19</sup>. Per il giovane, invece, l'avvenire è pieno di speranza, perché sa che in futuro, guardandosi alle spalle, non proverà alcun rimorso.

A questo punto, occorre ricordare che anche il precetto di rinunciare ad alcuni piaceri e addirittura di accettare alcuni dolori al fine di procurarsi piaceri

<sup>13</sup> *Ibid.* Questo passo, così come il precedente, si trova nella prima parte della celeberrima *Lettera a Meneceo*, che nell'economia delle *Vite dei filosofi* occupa i paragrafi 122-35 del decimo e ultimo libro dell'opera.

<sup>14</sup> Cfr. D.L. II 87.

<sup>15</sup> *Ivi* 88.

<sup>16</sup> *Ivi* 90.

<sup>17</sup> *Ivi* 94. Non è un caso che le ultime due opinioni siano attribuite da Diogene Laerzio agli Egesiaci, cioè a quei filosofi riconducibili all'indirizzo dei Cirenaici che seguivano le dottrine di Egesia di Cirene (vissuto ad Alessandria in Egitto intorno al 300 a.C.), il celebre Persuasore di Morte la cui predicazione in favore del suicidio era tanto efficace da richiedere l'intervento di re Tolomeo I, che vietò al filosofo di insegnare. Sembra difficile negare, tuttavia, che dottrine come l'impossibilità di raggiungere una felicità piena e anzi l'inesperibilità della stessa si costituiscono come conclusioni coerenti con le premesse della morale cirenaica.

<sup>18</sup> Cfr. D.L. X 124

<sup>19</sup> A questo proposito, prendo in prestito un interessante concetto sviluppato dal sociologo, psicologo e psicoterapeuta Giorgio Piccinino nel corso di un'intervista inserita come "contenuto speciale" nel DVD del film *Immaturo* (Warner Home Video, 2012). Gli *ipsissima verba* di Piccinino sono: «vivi oggi come se fosse il primo giorno della tua vita». 14:18-15:08.

maggiori in futuro, precetto che peraltro consente a Epicuro di affermare la superiorità della *phrónesis* (cioè dell'«assennatezza») sulla stessa filosofia<sup>20</sup>, libera il pensiero morale del filosofo dalle pastoie dell'istante. La filosofia del Giardino, in questo modo, prevede che i suoi sostenitori si impegnino in piani di vita di più o meno lunga portata: il che vale soprattutto per il giovane che dovesse filosofare, se è vero che questi dovrà sì godere dei piaceri che si trovano immediatamente alla sua portata, ma anche essere in grado di fare alcune rinunce al riguardo. Che la vita del giovane possa spezzarsi prima che tali rinunce portino frutto, tuttavia, non è possibilità contemplata dal filosofo del Giardino. Ciò mostra come Epicuro consigli ai giovani di filosofare facendo leva sulla loro speranza nel futuro, lungo o breve che sia, poiché essi non possono contare su un passato nel quale trovare rifugio: il consiglio che egli ha da offrire loro, in effetti, consiste nel proprio nel costruirsi tale passato, con la conseguenza che la felicità che egli ha in mente per i giovani potrà da questi essere gustata «invecchiando», con diatesi riflessiva ma anche in modo dinamico, per così dire al gerundio.

Il giovane che si occuperà di filosofia potrà restare giovane invecchiando; il vecchio, invece, che non temerà più la morte diventerà al contempo giovane e anziano. L'identificazione delle due età è possibile nell'anziano perché, avendo «un tempo infinito e un tempo limitato»<sup>21</sup> per Epicuro un piacere pari, qualora si misurino i confini del piacere stesso con la ragione<sup>22</sup>, la fiducia nel futuro che l'anziano può godere è quantitativamente inferiore a quella di un giovane, ma non qualitativamente. Per quanto riguarda il passato, invece, non è detto che il vecchio ne abbia alle spalle uno tale che vi si possa trovare rifugio (a differenza di Epicuro che nella malattia ricorda le conversazioni con l'amico, Idomeneo); si può pensare, inoltre, che il timore della morte imminente sia tanto pressante da concentrare su di sé tutta l'attenzione dell'individuo, che in questo modo si troverebbe costretto a puntare sul futuro.

Gioventù e vecchiaia si identificano, invece, per il giovane che faccia filosofia? Ciò non è possibile per il giovane in quanto giovane, poiché egli, come si è avuto modo di notare, non ha un passato da ricordare. Egli può costruirlo man mano, e sempre perché un tempo infinito e un tempo limitato hanno lo stesso piacere, a ben considerare non è nemmeno necessario che egli accumuli numerose esperienze: un solo ricordo piacevole può bilanciare il dolore altrettanto bene quanto un'intera vita di piacere. Si potrebbe pensare, in effetti, che come l'anziano ha qualitativamente tanto tempo di fronte a sé quanto il giovane, così il giovane, certo invecchiando, ma in fondo soltanto un poco, possa avere qualitativamente tanto tempo alle spalle quanto un anziano. Ora, è interessante che il giovane sia chiamato a fare filosofia puntando sulla sua fiducia nel futuro ma promettendogli un passato da ricordare, mentre l'anziano sia invitato a filosofare concentrandosi sul futuro. Il punto fondamentale, in ogni caso, è che filosofando il vecchio è

<sup>20</sup> Cfr. D.L. X 132.

<sup>21</sup> *Ivi* 145 (= *Massime capitali*, XIX).

<sup>22</sup> *Ibid.*

al contempo giovane e anziano, mentre il giovane potrà diventarlo, contando sul suo passato man mano che invecchierà, e aggiungendo a questo suo bagaglio le stesse considerazioni sul futuro e sulla morte suggerite agli anziani se di diventare anziano anagraficamente avrà l'occasione. Quest'unione di giovinezze e senilità costituisce un risultato importante, se davvero, come scrive Cataluccio, «la forza sta proprio nell'unire il meglio della gioventù con il meglio dell'anzianità»: da questo punto di vista, si potrebbe dire che il modello dell'Epicureismo è il *paedegeron*, o *puer senex*, il giovane vegliardo «capace di far sfoggio contemporaneamente della propria vitalità e della propria cautela». La scelta di affidare un film come *Immaturo* a Epicuro si rivela, in questo modo, adeguata.

Che cosa ha da offrire Epicuro, invece, all'uomo maturo, non più giovane e non ancora anziano? Il filosofo non ne parla esplicitamente, ma si può immaginare che chi si trovi a metà strada rispetto alle due età "estreme", avendo già una vita alle spalle ma non essendo costretto a concentrarsi sul pensiero della morte imminente, si trovi nella condizione di equilibrio ideale per sperimentare quanto Epicuro attribuisce al saggio, il quale «né ricusa di vivere, né teme il non-vivere»<sup>23</sup> poiché «non gli dà noia il vivere, ma nemmeno ritiene che il non-vivere sia un male»<sup>24</sup>.

Tornando al personaggio della Bobulova, vale la pena riportare il testo di un dialogo tra Luisa e Lorenzo Coppetti, l'agente immobiliare interpretato da Ricky Memphis che considera l'amore un «castigo» che «ci punisce per non essere rimasti a casa con mamma e papà» e che in effetti per buona parte del film non appare per nulla disposto a lasciare la casa dei genitori:

Luisa: Goditela. Perché la vita è breve, dice Epicuro. No?

Lorenzo: Beh, non è esattamente così.

Luisa: Va beh, ora non fare il secchione, il senso è questo, dai.

Lorenzo: Beh...

Luisa: Ma noi, ce la stiamo godendo?

Lorenzo: Sinceramente io non me lo chiedo più.

Luisa: E neanche io, porca miseria. Cioè, ti rendi conto? A diciott'anni siamo dei ragazzini e ci interroghiamo sul senso della vita. A quaranta non ce ne frega più un [...]!<sup>25</sup>

L'ultima battuta è piuttosto interessante, perché affronta esplicitamente l'importante questione del momento opportuno per occuparsi di filosofia. Per Epicuro ogni età è buona per filosofare, dalla giovinezza alla vecchiaia, ma non si tratta certo dell'unica opinione circolante nel dibattito antico al riguardo. Ciò dipende, naturalmente, dal fatto che i vari filosofi concepiscono in maniera diversa la natura e gli scopi della filosofia. Platone, che nel settimo libro della *Repubblica* la definisce «un mutamento spirituale da un giorno tenebroso a quello vero, una

<sup>23</sup> Cfr. D.L. X 126.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cfr. P. Genovese, *Immaturo*, cit., 58:56-59:17.

effettiva ascesa verso l'essere»<sup>26</sup> e ne fa il momento culminante dell'educazione del filosofo-governante, ritiene che la dialettica debba essere insegnata a uomini e donne trentenni di natura disciplinata e costante, messa alla prova nel corso di un percorso di studio comprendente ginnastica e musica dai sette anni, e matematica, geometria, stereometria, astronomia e studio dell'armonia più avanti, con approfondimenti "sintetici" a partire dai venti. Si tratta di un tirocinio che supera certamente le forze di un anziano e necessario perché i giovani non si occupino di dialettica prematuramente. «Infatti», scrive Platone, «non si deve credere a Solone che invecchiando si possa imparare molto, anzi sarebbe peggio che imparare a correre: tutte le fatiche intese e molteplici spettano ai giovani»<sup>27</sup>. E poco oltre aggiunge:

Ma non è una grande cautela preservali dalla dialettica finché siano ancora giovani? Credo infatti che tu non abbia dimenticato che i ragazzi, non appena abbiano assaggiato la dialettica, la usano come un gioco per ribattere sempre, imitano i contraddittori ed essi stessi contraddicono altri, godendo di tirare e mordere, come fanno i cuccioli, chi si avvicina loro<sup>28</sup>.

Lo studio della dialettica, tuttavia, non esaurisce l'educazione del filosofo-governante. I trentenni si eserciteranno in essa per cinque anni; poi, per non essere da meno rispetto ai loro concittadini, saranno obbligati a «scendere in quella caverna»<sup>29</sup> e a sostarvi per quindici anni<sup>30</sup>. Soltanto a questo punto, arrivati a cinquant'anni, «debbono essere portati alla perfezione quei pochi che si siano segnalati in tutte le attività pratiche e in tutte le discipline»<sup>31</sup>: il loro occhio dell'anima deve essere aperto e guardare «verso l'essere che dà luce a tutto»<sup>32</sup>, in modo tale che possano servirsi dell'essenza del bene come modello per guidare lo Stato a turno, dedicando il resto del tempo (comunque la maggior parte) alla filosofia.

Come si è avuto modo di vedere, a giudizio di Platone la maturità filosofica può essere raggiunta soltanto da individui predisposti per natura, adeguatamente istruiti e in età piuttosto tarda, a cinquant'anni. È interessante notare, a questo punto, che al tempo del suo secondo viaggio in Sicilia tra il 367 e il 366 a.C., il tiranno di Siracusa Dionigi II dovesse avere circa trent'anni, cioè l'età indicata da Platone nella *Repubblica* per iniziare a occuparsi di dialettica. Il filosofo aveva deciso di ignorare che il tiranno non possedeva basi sufficienti per poter davvero improntare il suo governo ai dettami della filosofia, come più tardi avrebbe rico-

<sup>26</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 6, 521c. Per quanto riguarda la traduzione dell'opera, qui come sempre faccio riferimento a: Platone, *La Repubblica*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano 1990 (pp. 554-7). I numeri di pagina che si riporteranno dopo le citazioni dei passi della *Repubblica* sono tratti da tale traduzione.

<sup>27</sup> *Ivi*, 15, 536d (pp. 596-9).

<sup>28</sup> *Ivi*, 17, 539b (pp. 604-5).

<sup>29</sup> *Ivi*, 18, 539e (pp. 606-7).

<sup>30</sup> *Ivi*, 540a (pp. 606-7).

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.* (pp. 606-9).



nosciuto nella *Lettera VII*, descrivendo Dionigi come un uomo «rimasto per colpa del padre privo di una buona educazione e di amici adatti»<sup>33</sup>. Platone, in questo modo, visse un'amara esperienza, del tipo forse che si aspettava che i trentenni della *Repubblica* dovessero affrontare prima di diventare filosoficamente maturi.

Ora, è proprio il fatto che la visione dell'essenza del bene, grado supremo e fine dell'educazione filosofica, richieda anche una dose notevole di esperienza pratica, è interessante. Se, secondo l'adagio virgiliano, è lecito paragonare le cose piccole alle grandi, anche la battuta di Luisa in cui quest'ultima afferma che ci si interroga sul senso della vita a diciotto anni, per poi trascurare la questione del tutto a quaranta, implica considerazioni non banali. Il personaggio della Bobulova è lungi dal pensare, con Platone, che nelle mani dei giovani la filosofia (almeno nella forma della dialettica) possa condurre solo a esiti negativi; il suo pessimismo riguarda piuttosto il fatto che diciott'anni è un'età troppo fragile perché il seme della filosofia (questa volta intesa come capacità di cogliere l'attimo) possa attecchire. Per questo motivo, l'esame di maturità può essere superato soltanto la seconda volta, nella sua ripetizione e quindi con consapevolezza e riflessione, mentre il primo tentativo avviene a un'età matura biologicamente, ma non filosoficamente. Come per Platone, anche per Luisa è necessaria un'esperienza del mondo piuttosto lunga prima di afferrare il senso della vita e tradurlo in pratica con decisione, se non nel governo dello Stato, almeno in quello della propria vita. Senza un passato alle spalle non è possibile essere filosofi, e lo stesso Epicuro, che pure consiglia anche ai giovani di occuparsi della filosofia, in realtà consiglia loro di farsi un passato, essendo i giovani ingenui, cioè letteralmente "nativi del posto", privi di viaggio: per quanto Luisa, contro il suo filosofo preferito, probabilmente ammetterebbe che è forse poco persuasivo promettere a un giovane una felicità che questo potrà godere soltanto «invecchiando». Tanto è vero che il rischio di dimenticare tutto, a quarant'anni, nell'età filosoficamente più ricettiva per Luisa, è molto forte.

Del resto, anche nel tempo in cui a suo giudizio ci si interroga sul senso della vita, Luisa non è stata in grado di mettere in pratica i precetti della filosofia di Epicuro, per come sono da lei intesi. Luisa e Lorenzo, a diciott'anni, erano attratti l'uno dall'altra, ma non sono stati capaci di cogliere l'attimo e scambiarsi un fatidico bacio sotto la Torre Eiffel nel corso della gita a Parigi nell'ultimo anno di liceo: Luisa era troppo intenta a cercare di far ingelosire Lorenzo, mentre il personaggio di Memphis rifiutava di credere ai segnali che Luisa di tanto in tanto gli inviava convinto che non fosse possibile alcuna relazione tra i due che andasse oltre l'amicizia. Una costante delle future scelte di vita di Lorenzo sarebbe stata sempre improntata al non soffrire (vivendo nell'oasi sicura della casa dei genitori, per esempio); e se si considera che a giudizio di Epicuro il piacere più grande consiste nell'assenza di dolore nel corpo e di turbamento nell'anima (condizione, questa, in cui lo stesso piacere scompare), si può pensare che il «secchione»

<sup>33</sup> Cfr. Platone, *Opere complete*, IX, 332c-d, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 112.

Lorenzo, non convinto della ricostruzione del pensiero del filosofo offerta da Luisa, sia più Epicureo di quella che, nel corso del film, diventerà la sua compagna (ricostituendo il discorso interrotto vent'anni prima). Prima di scoprirsi nuovamente innamorato di Luisa, egli si regolava nel seguente modo: «Me scelgo sempre donne brutte. Così quando finisce non soffro, capito?». Per confessare subito dopo: «Adesso c'ho il terrore di partì e di rimanè a piedi».

E Luisa? Giunte rispettivamente a trentotto e otto anni circa, Luisa e la figlia Penelope hanno già avuto modo di sperimentare ciò di cui Lorenzo ha tanta paura, la sofferenza dell'abbandono. Luisa, divorziata, è già rimasta «a piedi». Si potrebbe pensare, così, che la sua esperienza di vita deludente, dall'attimo non colto sotto la Torre Eiffel al divorzio, non l'abbia soltanto messa in grado di abbracciare pienamente il pensiero di Epicuro, già affrontato per motivi di studio a diciott'anni, una volta concessa la possibilità di riaffrontarlo con un passato alle spalle, ma che ne abbia addirittura dettato l'interpretazione. L'esperienza e il passato di Luisa sarebbero stati, in questo modo, proiettati sul pensiero del filosofo, lo studio del quale avrebbe fornito alla donna un'occasione di rielaborazione della propria esperienza e di cura di sé. Si tratta di un'interpretazione che forse contiene qualcosa di vero, se si considera che affrontando l'esame di maturità, e dovendo rispondere a una domanda su Kant, il personaggio della Bobulova a un certo punto esclama: «Però io vorrei parlare di Epicuro perché mi piace di più come pensiero, come...». Ottenendo, come giusta risposta, che «Epicuro è il programma del primo anno».

Come si può vedere, per Luisa l'esame di maturità (ripetuto) non è più questione di nozioni e competenza ma di effettiva maturazione. Il suo secondo esame era già stato superato *in vivo* prima di essere affrontato "burocraticamente": tanto più che tutti e otto gli amici otterranno, come risultato finale, un magro sessanta: il punteggio minimo ma che loro scambiano per il massimo, e che nelle parole di indifferenza delle professoressa che commentano l'equivoco verso il finale del film, lasciano spazio al dubbio che possa trattarsi di una valutazione d'ufficio: il che, rende bene il contrasto tra una prova che forse non è stata una vera prova, ma che tanto benefica è stata a livello esistenziale. Senza che ciò comporti una svalutazione di nozioni, competenze e del primo esame di maturità, se si concorda con Platone che le «fatiche intense molteplici» spettano ai giovani, e con Platone e Luisa che a queste nozioni e competenze dovrà comunque sommarsi l'esperienza del mondo perché possano dar frutto. Piuttosto, sarebbe bene aggiungere un secondo esame al primo; il che, fuori dalla finzione filmica della ripetizione dell'esame di maturità (avvenuta, per altro, «per colpa di un cretino che si era finto laureato», come afferma il neuropsichiatra infantile Giorgio Romanini), invita ad assumere un punto di vista riflessivo sulla propria vita, «invecchiando».

A questo punto, occorre osservare che se l'interpretazione per cui nell'Epicureismo di Luisa il rapporto tra esperienza e competenza è sbilanciato a favore della prima è plausibile, nel senso che sono state le vicende personali della donna a influenzare la lettura del pensiero del filosofo, e non il contrario, non è però

legittimo affermare che Luisa legga il pensiero di Epicuro come un invito a cogliere l'attimo come reazione rispetto a un passato deludente. L'Epicureismo di Luisa è, infatti, prevalentemente propositivo: se non ha saputo cogliere l'attimo sotto la Torre Eiffel, la vicenda che ha portato alla nascita della figlia Penelope e che poi l'ha lasciata «a piedi» non è vissuta con rimpianto o autocommiserazione, tutt'altro. Ecco, infatti, come prosegue il dialogo tra lei e Lorenzo, che le aveva confessato la sua strategia difensivista, che impone di evitare ogni situazione che possa sfociare nella sofferenza, se è vero (ma Luisa lo contesta) che tutto ha una fine e che quando il piacere finisce resta un'amarezza tanto maggiore quanto più intensa era stata la gioia:

Lorenzo: Me scelgo sempre donne brutte. Così quando finisce non soffro, capito? Adesso c'ho il terrore di partì e di rimanè a piedi.

Luisa: Vale comunque la pena. E te lo dice una che a piedi ci è rimasta veramente. Anzi noi a piedi ci siamo rimaste in due. Ma io ho capito che non è così importante dove arrivi, ma cosa provi mentre vai. Io mentre andavo ero felice<sup>34</sup>.

Lorenzo, che non appare convinto dell'interpretazione del pensiero di Epicuro di Luisa («Beh, non è esattamente così»), e che coglie un aspetto essenziale dell'Epicureismo, la concezione del piacere come assenza di dolore, ne trascura tuttavia un altro, meno scontato e forse più difficile, che Luisa dimostra invece di aver compreso, e messo in pratica, molto bene: l'idea che il ricordo del piacere trascorso dona e deve donare piacere nel presente, e non procurare dolore.

C'è, in conclusione, un ultimo tema caro all'Epicureismo che trova corrispondenza in alcune parole pronunciate da Luisa. Il gruppo di amici intorno al quale ruotano le vicende del film decide di trascorrere gli ultimi due giorni prima dell'esame a Sabaudia, nella casa al mare dei genitori di uno di loro. È in questo contesto che una sera, a cena, Luisa interrompe le conversazioni che si stanno svolgendo a tavola e coglie l'attimo:

Luisa: Scusate. Si possono dire adesso quelle cose un po' malinconiche, sdolciate sull'amicizia? O si deve per forza la sera tardi, buttati sul divano, con una canna in mano che non va a nessuno?

Giorgio: Ma dai, si può dire, no?

Luisa: Vi voglio bene<sup>35</sup>.

Si tratta di un istante che Luisa e i suoi amici ritrovati potranno conservare come consolazione di fronte a eventuali dolori futuri e sofferenze, così come le conversazioni intrattenute con l'amico Idomeneo addolcivano la malattia a un Epicuro già sdraiato sul letto di morte. Per quanto riguarda l'amicizia, il filosofo afferma che essa nasce da considerazioni di utilità, come da un seme, ma che in

<sup>34</sup> Cfr. P. Genovese, *Immaturo*, cit., 39:35-39:59.

<sup>35</sup> *Ivi* 1:17:16-1:17:29.

seguito può diventare molto importante per la vita del saggio, tanto che i piaceri a essa legati sono quelli che meglio degli altri assolvono a questo compito consolatorio, fornendo alla causa della felicità una sorta di possesso per il sempre. Ecco come recita la ventottesima tra le *Massime capitali* epicuree:

La considerazione che ci ha incoraggiato nel ritenere che nulla di temibile è eterno e neppure durevole per molto tempo, è la medesima che ci attesta che anche in queste condizioni limitate della vita, c'è la sicurezza dell'amicizia.

## 2. Epicuro e Giorgio

Come anticipato, si tratta ora di prendere in esame la vicenda di Giorgio Romanini, il neuropsichiatra infantile interpretato da Raoul Bova. Come tutti i suoi compagni, il personaggio può vantare una posizione sociale molto favorevole, ma a differenza di loro, anche dal punto sentimentale e affettivo la sua vita appare molto soddisfacente: Giorgio è felicemente fidanzato con Marta, interpretata da Luisa Ranieri, con la quale porta avanti una convivenza all'insegna di vacanze, «cinemino» e «cenetta fuori». L'intesa tra i due è tale da consentire alla coppia di preparare e consumare la colazione eseguendo un vero e proprio balletto sincronizzato.

Il balletto, tuttavia, è destinato a interrompersi. Ci sono almeno due punti di tensione, infatti, che promettono di mettere in crisi la vita di coppia a prima vista perfetta dei due personaggi: il primo è il malcelato desiderio di Marta di avere un bambino, che corrisponde a un altrettanto malcelato desiderio di Giorgio di non affrontare una simile responsabilità; il secondo è l'evocazione dello spettro di Eleonora, personaggio interpretato da Anita Caprioli e fidanzata dei tempi del liceo di Giorgio, che la ripetizione dell'esame di maturità potrebbe rimettere in contatto con gli antichi compagni, Giorgio compreso (così almeno teme Marta; Eleonora, infatti, con le parole di Giorgio «sta a Milano»).

Di questi due punti di tensione per così dire potenziali, il più grave è certamente il primo: Marta, infatti, nel corso del film rimane incinta, e le opposte reazioni al riguardo del personaggio di Bova e della Ranieri rischieranno di spezzare la loro relazione. La crisi sarà superata soltanto una volta che Giorgio avrà affrontato il secondo punto di tensione, quando avrà modo di chiarire le ragioni (prima di tutto di fronte a se stesso) che vent'anni prima avevano portato alla rottura della relazione tra lui ed Eleonora.

A ogni modo, per ora conviene soffermarsi sulla scena che per prima lascia intravedere la disparità di opinioni di Giorgio e Marta sull'opportunità di avere un figlio. Ecco un estratto del dialogo telefonico in cui Giorgio e Marta commentano un altro dialogo telefonico andato in scena poco prima, quello tra Giorgio e la madre, nel corso del quale quest'ultima aveva chiesto al personaggio interpretato da Bova quando lui e Marta avrebbero messo al mondo un bambino:

Giorgio: Ah, a proposito, lo sai che mi ha detto mia madre oggi?

Marta: Eh, quando ci sposiamo.

Giorgio: No, quando facciamo un figlio.

Marta: E cosa le hai detto?

Giorgio: Eh, che era tardi.

Marta: Come, tardi?

Giorgio: Ma no, che era tardi e dovevo andare in ospedale, dai.

Marta: Cretino<sup>36</sup>.

A questo punto, è curioso osservare come secondo la tradizione situazioni di questo tipo abbiano coinvolto anche i primi filosofi. A chi gli domandava perché non generasse figli, Talete rispondeva che non faceva ciò «proprio per amore dei figli»<sup>37</sup>, mentre alla madre che lo sollecitava a sposarsi il filosofo rispondeva che non era ancora il momento opportuno, salvo poi ribattere, una volta che ebbe oltrepassato tale momento, che non era più il momento opportuno.

Anche a prescindere da testimonianze di questo tipo, occorre osservare che il tema dell'opportunità per il filosofo di prendere moglie e generare figli era molto dibattuto nell'ambito del pensiero antico. Un pensatore ed erudito cristiano attivo tra il II e il III secolo dell'era comune, Clemente Alessandrino, nell'opera intitolata *Stromati* traccia il seguente punto della situazione:

Ma seguiamo in breve l'elenco storico [delle opinioni]. Platone pone il matrimonio fra i beni esteriori. Egli vuole assicurare l'immortalità della nostra stirpe, e cioè una sorta di perpetuità che si trasmette ai figli dei figli come una fiaccola. Democrito invece rifiuta il matrimonio e la procreazione a causa delle molte beghe che ne derivano e distraggono dai compiti necessari. Si allineano con lui Epicuro e quanti pongono il bene nel piacere e nell'assenza di molestie, nonché nella mancanza di dolore. Secondo gli Stoici indifferente è tanto il matrimonio quanto la procreazione dei figli, che invece sono un bene per i Peripatetici<sup>38</sup>.

Alcune note sulle parole di Clemente Alessandrino paiono necessarie. Che per i Peripatetici i figli siano un bene suona del tutto naturale, se si considera che la distinzione di beni dell'anima, del corpo ed esteriori era considerata già da Cicerone caratteristica della Scuola che ebbe origine da Aristotele, e questo nel senso forte per cui beni dell'anima, del corpo ed esteriori sono per l'appunto beni, cioè oggetti o stati di cose che posseduti da qualcuno contribuiscono alla sua *beatitudo*, mentre perduti sono causa di *miseria*.

Gli Stoici vedevano bene quale pericolo si celasse nell'assumere un punto di vista di questo tipo: considerare beni anche i beni esteriori significava mettere la

<sup>36</sup> *Ivi* 21:32-21:44.

<sup>37</sup> Cfr. D.L. I 26 (pp. 28-31).

<sup>38</sup> Cfr. Clemente Alessandrino, *Stromati*, II, 23, 138 2-6; pp. 290-1. Qui come sempre nel corso del presente contributo, i numeri di pagina citati in nota e le traduzioni dei passi del passo riportati nel testo fanno riferimento a Clemente di Alessandria, *Gli stromati. Note di vera filosofia*, introduzione di M. Rizzi e traduzione e note di G. Pini, Paoline Editoriale Libri, Milano 2006.

felicità del saggio in balia di oggetti la cui esistenza non dipendeva da lui, costringendolo a uscire da sé per procurarseli e, peggio ancora, a riconoscere la correttezza dell'opinione di chi avesse ritenuto di patire un male non possedendoli. Il dolore conseguente a una tale opinione sarebbe stato consolabile soltanto molto difficilmente. Non è forse un caso, quindi, che proprio il "pessimista" Teofrasto avrebbe affermato che la *fortuna* era un elemento decisivo perché anche il saggio potesse dirsi felice<sup>39</sup>, traendo una conclusione tanto coerente con le premesse della sua scuola, quella Peripatetica, che proprio al termine del *De finibus bonorum et malorum* Cicerone si ritroverà a dubitare della qualità della dottrina morale aristotelica (assimilata a quella platonica e "antica" in generale) che fino allora, nell'economia del dialogo, aveva difeso contro l'Epicureismo prima e lo Stoicismo poi.

Le ragioni della preferenza di Cicerone per la morale peripatetica, del resto, non erano infondate. Nel tentativo di assicurare l'autonomia del saggio, infatti, gli Stoici erano giunti al punto di ammettere come unico bene la virtù e come unico male il vizio. Questa conclusione non è meno coerente di quella di Teofrasto, ma Cicerone osserverebbe che la virtù, per essere tale, deve necessariamente esercitarsi nel mondo, in difesa di oggetti cioè che per gli Stoici non sono né beni né mali (non identificandosi questi né con il vizio né con la virtù), cioè indifferenti.

Ecco quindi chiarita la ragione per cui Clemente Alessandrino scrive che «Secondo gli Stoici indifferente è tanto il matrimonio quanto la procreazione dei figli». La risposta degli Stoici all'obiezione di chi, come Cicerone, avrebbe trovato una simile opinione paradossale è non solo nota, ma costituisce un aspetto tra i più caratteristici della loro dottrina morale: vero è, infatti, che beni esteriori come moglie e figli non sono beni; tuttavia, occorre considerare che tra gli indifferenti alcuni sono in accordo con la natura perché la conservano e fortificano (come la ricchezza, la salute o la vita stessa), mentre altri le si oppongono (come la povertà, la malattia o la morte). Tra tutti gli indifferenti, quelli appartenenti alla prima classe sono da considerare *aestimatione digna*, e l'azione tendente a realizzarli è considerata un dovere o meglio un *kathékon*, cioè un atto "adeguato"<sup>40</sup>. Questa idea, combinata con la concezione ciceroniana per cui la natura si mostra più interessata alla sopravvivenza delle specie piuttosto che dei singoli individui, poteva agevolmente giustificare l'impegno degli Stoici nel mondo e quindi anche la doverosità, si potrebbe aggiungere, di prendere moglie e di generare figli. Nonostante ciò, Cicerone non poteva non trovare paradossale una dottrina che da una parte suggerisse ai suoi adepti di prodigarsi per la realizzazione di alcuni oggetti, e dall'altra li costringesse ad ammettere l'indifferenza di quegli stessi oggetti ai loro occhi: la *beatitudo* degli Stoici, infatti, dipende soltanto dalla consapevolezza della propria buona coscienza; il fatto che i propri sforzi colgano o non colgano il segno non ha molta importanza.

<sup>39</sup> Cfr. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, V 12, in cui Cicerone menziona un *liber* di Teofrasto, il *De vita beata*. Sull'opera e sulla dottrina in essa contenuta, cfr. anche V 77 e V 85.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, III, 15.

Chi a giudizio di Clemente Alessandrino appare meno convinto dell'opportunità di prendere moglie e generare figli sono i due filosofi atomisti Democrito ed Epicuro. Per quanto riguarda quest'ultimo, in particolare, occorre osservare che Diogene Laerzio è meglio informato e forse meno malevolo dello scrittore cristiano. In un passo delle *Vite* si precisa che «il sapiente non si sposerà e non genererà figli, come dice Epicuro nei *Casi dubbi* e nei libri *Sulla Natura*; però se, nel corso della vita, le circostanze lo impongono, si sposerà e allevierà figli»<sup>41</sup>. Questo precetto non è, del resto, l'unico di questo tipo. Il sapiente, per esempio, non dovrà dedicarsi alla politica ma nemmeno vivere come il Cinico o fare il mendicante<sup>42</sup>; inoltre, «dedicherà anche statue votive, ma sarà per lui indifferente che ne abbia una egli stesso»<sup>43</sup>, sarà il solo «in grado di conversare correttamente sulla musica e sulla poesia, ma non si impegnerà a scrivere poemi di persona»<sup>44</sup> e si sforzerà anche di guadagnare denaro, ma solo se si trovasse in difficoltà economiche<sup>45</sup>.

L'elenco potrebbe continuare; in generale, si può affermare che Diogene Laerzio attribuisce a Epicuro una serie di paradossi che possono essere ricondotti all'atteggiamento spirituale del saggio che, come si è già ricordato, «né ricusa di vivere, né teme il non-vivere». Il pensiero morale del filosofo appare così attraversato da una forte vena situazionista: nulla, nemmeno la vita, e con essa i figli, il denaro, le statue e qualunque altro bene è davvero tale, se non sono il tempo e il luogo a renderne necessaria la presenza. La stessa giustizia, per Epicuro, non è un'idea immutabile come per Platone, ma una «certa convenzione nei rapporti reciproci, che ha per scopo il non arrecare danno e il non subirlo, in qualsiasi luogo e tempo»<sup>46</sup>: per quanto le medesime singole leggi possano essere giuste in un tempo o in un luogo e ingiuste in un altro tempo o in un altro luogo, a seconda che esse si adattino all'utile della società<sup>47</sup>.

Tornando al caso di Giorgio, si può affermare che la sua reazione alla notizia della gravidanza di Marta sia di carattere piuttosto epicureo. Da un lato, egli preferirebbe che il bambino non fosse stato concepito per continuare la vita spensierata e perfettamente sincronizzata con la sua compagna; dall'altro, è da riconoscere in lui un certo senso di inadeguatezza di fronte a una responsabilità di cui avverte la grandezza, nonché il timore di perdere Marta nel caso in cui si rifiutasse di prenderla su di sé. È proprio questo timore, in effetti, che lascia Giorgio in dubbio sul da farsi; certamente, egli non può seguire il consiglio sbrigativo di «rimandare la pratica» suggeritogli da Piero, il conduttore radiofonico interpretato da Luca Bizzarri. Ciò significherebbe per l'appunto perdere Marta, anche se al riguardo Piero osserverebbe, più profondamente, che non si può «mettere al mondo una persona per la paura di perderne un'altra».

<sup>41</sup> Cfr. D.L. X 119.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Cfr. D.L. X 121b.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Cfr. D.L. X 150 (= *Massime capitali*, XXXIII).

<sup>47</sup> *Ivi* 152 (= *Massime capitali*, XXXVII).

Non è quindi un caso che nel monologo che testimonia la fine della crisi che aveva determinato la vicenda di Giorgio nell'economia del film fino a quel momento, il personaggio di Raoul Bova faccia sì menzione di Piero, ma anche di Epicuro. Ecco le sue decise parole:

È giusto fare un figlio solo perché non si vuole perdere una persona? Sì, è giusto. Ora l'ho capito. È giusto, amore mio. È giusto se quella persona la ami più di te stesso. È giusto se sei sicuro di volerci passare il resto dei tuoi giorni. E anche se la tua vita non sarà più la stessa, va bene. Perché magari sarà migliore. Con qualche viaggio in meno e qualche piantarello in più. Piero aveva ragione, i figli si fanno con la pancia. E quando vi dicono, goditela che la vita è breve e magari domani finisci sotto un autobus non ci credete, perché la vita è lunga e le possibilità di finire sotto un autobus sono veramente poche. 'A Epicuro, sei un [...]!<sup>48</sup>

Come si è giunti a ciò? Come si è già avuto modo di osservare, attraverso la soluzione del secondo punto di tensione nella relazione tra Giorgio e Marta, il chiarimento delle ragioni della fine della relazione tra l'uomo e il suo amore liceale più importante, Eleonora.

La vicenda è in sé piuttosto semplice e rivela forse una certa fragilità di sceneggiatura, oltre che del personaggio di Bova. Al tempo del quinto anno di liceo o poco dopo, subito prima che Giorgio ed Eleonora partissero per la Grecia, il loro comune amico e compagno di classe, Virgilio (interpretato da Paolo Kessiosoglu), una sera tenta di baciare Eleonora. La ragazza si dimostra perfettamente fedele a Giorgio, non concedendo al rivale nemmeno un «bacetto». Il problema è che tale non sarà la versione di Virgilio, il quale vanterà che il bacio mai scambiato sia stato in realtà scambiato, e anche qualcosa in più. Giorgio, credendo immediatamente alla versione di Virgilio, lascerà Eleonora senza fornire alla ragazza nessuna spiegazione, anzi uscendo dalla circolazione, senza nemmeno inviarle un "messaggio" (cosa, puntualizza Francesca, interpretata da Ambra Angiolini, all'epoca impossibile).

Nello stesso ritiro di Sabaudia in cui Luisa e Lorenzo colgono l'attimo che era loro sfuggito durante la gita a Parigi, Giorgio ed Eleonora hanno finalmente l'occasione di chiarirsi, di nuovo di sera, su una spiaggia. Giorgio ritiene che la causa della fine del loro amore siano state innanzi tutto la menzogna di Virgilio e quindi il fatto, più in generale, che egli non aveva mai avuto occasione di scoprire la verità. Eleonora, tuttavia, lo corregge: se la avesse amata abbastanza, Giorgio non avrebbe creduto alla menzogna o avrebbe almeno cercato attivamente un chiarimento. È questo colloquio con il suo amore giovanile che spinge Giorgio a tornare da Marta e determina il tono e i contenuti del monologo citato più sopra.

Questo concetto del "non amare abbastanza" è piuttosto interessante. Giorgio, all'inizio del suo monologo, si chiede se sia giusto fare un figlio solo perché non si vuole perdere una persona. Il «solo» rivela una certa profondità morale

<sup>48</sup> Cfr. P. Genovese, *Immaturi*, cit., 1:33:29-1:34:06.



del personaggio ed è al contempo l'elemento la cui rimozione segna il superamento della crisi e l'apertura di Giorgio alla maturità, almeno per l'idea che ne propone il film. L'implicito del discorso, evidentemente, è che a giudizio Giorgio fare un figlio sia molto più importante dello stare con una persona. Ciò potrebbe essere vero in ogni caso; certamente lo è se si condivide l'idea di stare con una persona fino a quel momento abbracciata da Giorgio: vacanze, «cinemino» e «cenetta fuori», come si è avuto modo di ricordare.

Detto in altri termini: il fatto di non perdere una persona, se la si ama abbastanza, è una buona ragione per mettere al mondo un bambino, dal momento che una persona del genere è per definizione tale che con essa si possa progettare una vita lunga, ciò che Giorgio sembra considerare condizione indispensabile appunto per fare un figlio. Una vita lunga, del resto, si configura per Giorgio come l'opposto di una vita spezzettata in singoli attimi da cogliere, così come la persona amata non può essere considerata un mero tramite per cogliere tali istanti.

È proprio per questo motivo che la proposta morale di Epicuro, tanto salutare per Luisa, non può non essere rifiutata con grande decisione da Giorgio. I due personaggi le cui vicende sono state prese in esame nel corso del presente contributo appaiono, del resto, speculari. Luisa è madre di una figlia fin troppo matura senza compagno; Giorgio, invece, è un uomo felicemente fidanzato ma spaventato all'idea che tale rapporto possa evolversi in qualcosa che lo metta in gioco davvero e non si limiti a essere causa di piacere in fondo per lui solo. Partendo da una comune concezione del pensiero di Epicuro come filosofo dell'istante, Luisa e Giorgio devono necessariamente dividersi sul valore per le loro vite dei suoi suggerimenti. Con questo, il film intercetta con buona precisione il situazionismo che si è riscontrato nel pensiero del filosofo: anche se ciò che più conta, probabilmente, è il fatto stesso che la proposta morale di quest'ultimo sia indicata come un punto riferimento imprescindibile, sia pure da rifiutare come nel caso di Giorgio, per uomini e donne quasi quarantenni chiamati tardivamente ad affrontare la prova della maturità.

#### 4. *Conclusion*

Resta ora soltanto da svolgere alcune considerazioni conclusive intorno all'operazione svolta nel presente contributo. In sede introduttiva si è scritto che si sarebbe scavato intorno ai riferimenti filosofici disseminati nel film, allo scopo di meglio mettere in luce l'interesse delle intuizioni del regista. A questo punto, occorre chiedersi che cosa si sia trovato così scavando; oppure, fuor di metafora, in che cosa questo interesse propriamente consista.

Una risposta pertinente al quesito potrebbe passare attraverso la seguente considerazione, non priva di risvolti notevoli. *Immaturo* è un film che, attraverso l'artificio dell'imposizione della ripetizione dell'esame di maturità, comincia come una commedia dal tono surreale, per poi evolversi in chiave nostalgica e chiudersi indicando un futuro da affrontare con una maturità almeno parziale.

Poco importa, forse, che tale maturità sia intesa, in definitiva, come la capacità di conservare relazioni sentimentali stabili; il punto davvero notevole è che per raggiungere tale maturità il riferimento alla cultura umanista appare decisivo.

È evidente: Epicuro e la sua filosofia giocano un ruolo importantissimo nell'economia del film, in particolare per quanto riguarda le vicende di Luisa e di Giorgio. Ciò avviene soprattutto perché la ricetta morale di Epicuro, configurandosi appunto come una filosofia, possiede gli attributi della chiarezza e della distinzione, nel senso gli agenti, sol che lo volessero, potrebbero regolare la propria condotta di vita servendosene, per così dire, come un canone. È tuttavia da osservare che i riferimenti a Epicuro e alla sua filosofia, nonostante questa loro importanza, costituiscono soltanto l'espressione più esplicita di un sentimento che permea in realtà l'intera pellicola, e che potrebbe essere definito nei termini di una fiducia nella classicità. A questo riguardo, una scena collocata tra il sesto e l'ottavo minuto del film appare indicativa. Piero (il personaggio interpretato da Luca Bizzarri) prima declama «a terzine», come le formazioni di calcio, i nomi dei poeti latini («Catullo, Lucrezio, Tibullo»), e poi è costretto da Lorenzo (il personaggio interpretato da Ricky Memphis) a una traduzione dal Greco (si tratta di Esopo) tanto maldestra da meritare il biasimo scherzoso dell'amico: «*Alopei kai stafile è La volpe e l'uva*, Piero! È la base». Gli immaturi del film sono tanto concordi con questo giudizio di Lorenzo che invano si cercherebbe di sorprenderli alle prese con materie di studio diverse da greco, latino, e naturalmente filosofia.

Che un'opera dello spirito destinata a un pubblico tanto vasto quale *Immaturi* sottolinei con così profonda naturalezza l'importanza di questa tradizione quando si tratta di affrontare un secondo esame di maturità, quello cioè che impone di fare i conti con un tratto di vita piuttosto ampio che ci si è lasciati alle spalle, e che quindi richiede risposte decise che possano rindirizzare al meglio il tempo che resta, appare davvero sorprendente e in un certo modo confortante, tanto più se si considera che forse non si tratta di un tentativo isolato nel cinema italiano posteriore alla grande crisi del 2007<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Per quanto riguarda quest'ultimo punto, si può pensare a una considerazione svolta da Roberto Mordacci nel corso della puntata del 18 aprile 2015 della rubrica *Al cinema con il filosofo* (in onda su TgCom24) a proposito del film *Mia madre* di Nanni Moretti. Il filosofo ritiene che uno dei maggiori punti di interesse del film risieda nel fatto che l'unico «barlume» di speranza nella dolorosa situazione in cui si trovano i due protagonisti, la regista Margherita (interpretata da Margherita Buy) e l'ingegnere Giovanni (interpretato da Nanni Moretti), cioè l'elaborazione del lutto della madre Ada (interpretata da Giulia Lazzarini), sia rappresentato dalla «classicità», o più concretamente dall'affetto che gli ex alunni di Ada, che di professione era stata insegnante di greco e latino, portano alla memoria della donna.

**Il rito di passaggio come strumento di maturità.  
Contributi dell'antropologia culturale  
antica e contemporanea -  
The rite of passage as an instrument for maturity.  
Contributions of ancient and contemporary cultural  
anthropology**

di Chiara Dolce (Università di Cagliari)

Abstract. The history of Anthropology, from Arnold Van Gennep to Marco Aime insists on the importance of the rite of passage as a universal instrument of growth of the human person. As an “invitation to the choice,” publicly acknowledged, the ritual includes men in a defined system of limits and responsibilities, accompanying him in the assumption of these duties and protecting it against the difficulties of these assumptions. But what happens if society ceases to resort to ritual instrument? In the following work we will try to shed light on the relationship between the difficulty of human maturation and the disappearance of the rites, increasingly common condition of the contemporary generations.

Keywords: anthropology, rite of passage, limits, responsibilities, maturation.

Sommario: Introduzione; 2. Van Gennep e la struttura teleologica del passaggio rituale; 2.1 Il fenomeno del margine. Rottura e continuità col mondo naturale. 2.2 Il “significato essenziale” del rito come occasione di studio per altri campi d'indagine; 3. Marco Aime e la necessità permanente del rito di passaggio nella società umana; 3.1 Universale necessità culturale della gerarchia e della distinzione temporale; 3.2 Indifferenza della gerarchia (“generazione confusa”); 3.3 Indifferenza del tempo (istantaneizzazione del presente); 4. Conclusioni.

*Te ne andrai alla tomba in piena maturità,  
come si ammucchia il grano a suo tempo.*

(Gb, 5, 26)

### 1. Introduzione

Ad un'analisi superficiale appare forse bizzarro il fatto che la parola “mattino” e la parola “maturità” condividano la medesima radice etimologica. E infatti *matutinum* e *maturus* sorgono, diramandosi, dall'etimo *mâ-*: misurare, da cui *mâta*, tempo, ma anche *mètron*, come misuratore di questo, e *mòdus*, con significato

morale della “misura”: maniera, regola, usanza, ordine. Vi è dunque un rapporto intimo e originario tra il maturare e lo spuntare del primo sole che ha a che vedere con il tempo e la morale, quasi come se senza uno scorrere del tempo non possa giungere a compimento (a maturazione) il bene di un qualcosa o qualcuno, il suo essere ordinato e regolato alla pienezza della propria natura. Ad un’analisi più profonda, così, la semanticità di “maturità” e “mattino” comincia a farsi una cosa sola nel tema unificatore del tempo che è passaggio cosmico e morale: il tempo del mattino che inaugura le opere della vita e quello della maturità che realizza quell’operosità promossa dal sorgere del sole. «La mattina semina il tuo seme e la sera non dar riposo alle tue mani, perché non sai qual lavoro riuscirà, se questo o quello o se saranno buoni tutt’e due» (*Qoelet* 11,6). In entrambi i casi è un tempo di fatica e passaggio di questa fatica: dal buio alla luce, dal seme al “lavoro buono”. Incarna bene il senso del passaggio come fonte di luce e di maturazione la figura della dea italica preromana *Mater Matuta* (il cui nome, di nuovo, deriva dallo stesso etimo *mâ-*): essa era dea del Mattino e della nascita, ovvero stava a custodia di due passaggi liminali cosmici e individuali, verso la luce e la vita; essa garantiva la maturazione di due fondamentali processi: il passaggio solare nell’orizzonte d’Oriente e la conclusione della gestazione per cui un seme diviene un “buon lavoro”. In entrambi i passaggi è implicita la morte come condizione: il buio e la non vita; motivo per cui questa figura, rifunzionalizzata come “Grande Madre”, fu implicata nel ciclo naturale morte\rinascita del grano, piantato e mietuto, dove il chicco deve morire per maturare a nuova vita, per divenire qualcosa di superiore, di realizzato. Per maturare, dunque, bisogna “morire”, distaccarsi da uno stato che più non conviene, e per morire bisogna “passare”. Ma in che senso il passaggio, il distacco, è nell’uomo preludio di maturità? È l’istituto rituale, suggerisce la storia del pensiero antropologico, che risponde a un tale quesito; dove i riti conservano a tutt’oggi, pure se depotenziati rispetto al ruolo che godevano in passato nelle comunità a cosiddetto “regime tradizionale”, la loro catarsi pedagogica. Necessario, allora, conoscerne la struttura e il valore educativo in ordine al processo di maturità. L’antropologo sensibile per eccellenza al tema del passaggio – e ancora detiene il dominio per importanza e specificità d’analisi in tal senso- è Arnold Van Gennep, studioso franco-tedesco la cui opera più importante del 1909 individua nel processo del passaggio rituale la necessaria epifania di una struttura sociale. Su esempio degli studi di Émile Durkheim e Marcel Mauss che intendono la società come una classificazione continua<sup>1</sup> – il passaggio

<sup>1</sup> «Società, per Van Gennep, vuol dire divisione: le società umane non sono tali se non collocano gli individui in qualche comparto, ottenuto appunto mediante operazioni di divisione. E’ indubbio che Van Gennep abbia tratto da Durkheim e Mauss il tema della classificazione. [...] Questa stessa idea di classificazione [...] assumerà il valore di un tratto sociale universale. La classificazione è una “necessità” o un “bisogno sociale”, e il totemismo non è altro che uno dei possibili sistemi di classificazione. È la classificazione la base logica (e sociologica) fondamentale, non il contrario. Occorre dunque rovesciare il nesso stabilito da Durkheim, secondo il quale la classificazione cosmica degli esseri e delle cose “era una conseguenza del totemismo”. [...] “I popoli i quali non hanno totemismo possiedono purtuttavia un proprio sistema di classificazione, il quale è comunque uno

## Il rito di passaggio come strumento di maturità

è qui considerato come esigenza del vivere sociale e starà a noi, successivamente, rinvenirlo come esigenza pedagogica della persona umana.

### 2. Van Gennep e la struttura teleologica del passaggio rituale

Scrivono dunque lo studioso che in qualsiasi forma di società, pure lontana nel tempo e nello spazio, la vita dell'uomo «consiste nel passare successivamente da un'età all'altra e da un'occupazione ad un'altra. [...] È il fatto stesso di vivere che rende necessario il passaggio successivo da una società speciale a un'altra e da una situazione sociale a un'altra, cosicché la vita dell'individuo si svolge in una successione di tappe nelle quali il termine finale e l'inizio costituiscono degli insiemi dello stesso ordine»<sup>2</sup>. In generale l'uomo compie passaggi rispetto al ciclo biografico («nascita, pubertà sociale, matrimonio, paternità, progressione di classe, specializzazione di occupazione, morte»)<sup>3</sup>; rispetto alla società particolare che ogni società generale comprende (ovvero caste, clan, fratrie, gruppi totemici, certe classi professionali, la famiglia, l'unità politico-amministrativa, ecc.); e rispetto ai singoli avvenimenti circostanziati e temporanei da affrontare («gravidezze, malattie, pericoli, viaggi», eccetera)<sup>4</sup>. Questo ordinarsi è il processo fisiologico di vita e, potremmo dire, di maturazione del corpo sociale. Così per le comunità umane – «vivere significa disaggregarsi e reintegrarsi di continuo, mutare stato e forma, morire e rinascere; in altre parole si tratta di agire per poi fermarsi, aspettare e riprendere fiato per poi ricominciare ad agire, ma in modo diverso»<sup>5</sup>. Il tutto sempre entro due divisioni universali che, secondo l'antropologo, «solcano tutte le società, da un capo all'altro del mondo e della storia»<sup>6</sup>: quelle su base sessuale e magico-religiosa, distinzioni a fondamento del «mondo complesso dei vivi» a cui sempre universalmente si aggiunge «il mondo che precede la vita e quello che viene dopo la morte»<sup>7</sup>. Detto ciò, è a questo processo di passaggio incessante da uno stato a un altro, pur entro il corpo sociale, che Van Gennep (concependola come «risultato di una sorta di illuminazione») riferisce la fortunata nozione «riti di passaggio», «impiegata ormai come espressione tipica del gergo antropologico e come categoria dall'indubbio valore strumentale»<sup>8</sup>, in quanto finalmente introduce «un'organizzazione concettuale là dove prima esisteva soltanto disordine o descri-

degli elementi primordiali del loro sistema di organizzazione sociale». Per sopravvivere ogni società deve soddisfare due requisiti fondamentali: la coesione interna e la continuità temporale del gruppo. La classificazione è uno dei modi principali con cui si cerca di garantire coesione e continuità» (F. Remotti, «Van Gennep tra etnologia e folklore», in A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. XIV-XV).

<sup>2</sup> A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909, trad. it. *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 5.

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

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>8</sup> F. Remotti, op. cit., p. VII.

zioni più o meno dettagliate di riti difficilmente classificabili»<sup>9</sup>. E infatti nonostante diversi antropologi, storici e sociologi prima di lui (come Sidney Hartland, Fustel de Coulanges, James Frazer, Robert Hertz, Goblet d'Alviella) si fossero già occupati dei riti nei loro dettagli e varietà, sorprendendosi pure delle tante analogie tra l'uno e l'altro, Van Gennep fu il primo studioso a individuare «il legame profondo che intercorre tra questi riti e la loro ragion d'essere»<sup>10</sup>, che è appunto l'esigenza umana (ma anche cosmica e naturale, egli dirà) del passaggio e del tempo di necessario riposo (margine) tra il cambiamento di uno stato e un altro. Il fine generale del rito, spiega dunque lo studioso, è – considerate sempre le dovute specificità di ogni sistema rituale – sempre il medesimo, ovvero “invitare alla scelta”, che nell'uomo è fisiologicamente morale: «Far passare l'individuo da una situazione determinata ad un'altra anch'essa determinata. Essendo identico il fine, è perciò necessario che i mezzi per conseguirlo siano, se non proprio identici nei particolari, almeno analoghi»<sup>11</sup>, sempre comunque orientati ad assistere l'uomo che avanza nell'esistenza adulta o come direbbe Van Gennep che “si viene modificando” «giacché ha superato parecchie tappe e ha oltrepassato molte frontiere»<sup>12</sup>, tutte orientate al suo sempre più completo sviluppo. «Di qui la somiglianza generale delle cerimonie della nascita, dell'infanzia, della pubertà sociale, del fidanzamento, del matrimonio, della gravidanza, della paternità, dell'iniziazione alle società religiose e dei funerali»<sup>13</sup>. Ora, il fatto che vi sia un fine generale in ogni comportamento rituale, «quello di assicurare un cambiamento di stato»<sup>14</sup>, non esclude che ogni rito abbia un proprio fine: il fine fecondativo del matrimonio non si può confondere di certo con quello di protezione della nascita o con quello di propiziazione dell'iniziazione o, ancora, con quello di appartenenza al divino dell'ordinazione. Bisogna dunque pensare al rito di passaggio come a uno strumento della crescita umana per tappe in ordine ad una sorta di gerarchia di fini: dei fini particolari inclusi e ricapitolantisi in un fine generale, questo operante a distanziare dall'immediatezza istintiva propria dell'animale un cambiamento che nell'uomo dev'essere mediato nel valore, dove tale distanziamento: e produce una formazione umana più alta, e attutisce il trauma del cambiamento di stato proprio di ogni rito. Questa teleologica struttura rituale è esigenza permanente dell'umanità in quanto l'uomo per natura è mediatezza, cioè continuamente deve “passare”:

Sono sempre nuove le soglie da valicare: soglie dell'estate o dell'inverno, della stagione o dell'anno, del mese o della notte; soglia della nascita, dell'adolescenza o della maturità; soglia della vecchiaia; soglia della morte e soglia dell'altra vita (per coloro che ci credono)<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. XIII-XIV.

<sup>10</sup> A. Van Gennep, op. cit., p. 1.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 5.

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

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 166.

## Il rito di passaggio come strumento di maturità

Proprio perché la società è un'incessante classificazione, di fronte a queste soglie l'uomo deve in qualche modo adoperarsi per autoincludersi – non senza il supporto comunitario già predisposto affinché ciò avvenga – in uno stato definito: «È obbligato a sottomettersi, dal giorno della sua nascita a quello della sua morte»<sup>16</sup> a dei sistemi sociali (i riti, appunto) che gli consentano di «poter passare da un compartimento all'altro, al fine di riuscire ad aggregarsi a individui classificati in compartimenti diversi»<sup>17</sup>. Così, che sia complesso o semplice, religioso o laico, il rito manifesta sempre la medesima struttura: anche nei riti moderni e desacralizzati come la discussione di laurea o la dipartita per il servizio militare, si trova il medesimo schema, una sorta di struttura trascendentale composta da: una fase preliminare o “di separazione”, una liminare o “di margine” (uno stadio intermedio) e una post-liminare o “di aggregazione” in un medesimo dispositivo mitico-rituale. Mediante una separazione sociale, un margine (più o meno lungo) e una riaggregazione sociale, così, «l'individuo passa in tutte le circostanze importanti della sua vita»,<sup>18</sup> in un continuo e pubblicamente sostenuto “morire e rinascere”, superare qualcosa di vecchio per diventare qualcosa di nuovo. E benché ognuna di queste fasi sia individuabile come “rito a sé”, ad esempio il matrimonio come rito aggregativo e il funerale come separativo, è bene ricordare che tutte e tre insieme sono coesistenti in un medesimo comportamento rituale che sottilmente divide, fa “riposare” e aggrega; dunque separa, “dà tregua” per un nuovo inizio e unisce, sempre con la mediazione di un margine, che spesso (si pensi al fidanzamento, alla gravidanza o all'iniziazione) «è abbastanza sviluppato per costituire una tappa autonoma»<sup>19</sup>.

### 2.1 *Il fenomeno del margine. Rottura e continuità col mondo naturale*

E dunque proprio il margine, come ben precisa Francesco Remotti, «costituisce la chiave di volta della struttura formale dei riti di passaggio»<sup>20</sup>. E lo è – osserviamo noi – per due ordini di motivi: da un lato il margine realizza l'uomo nella sua specifica condizione umana, contribuendo mediamente a distanziarlo dall'immediatezza animale che si è vita ripetente ma non per questo ritualizzante (cioè la ripetizione non è atto culturale, decisione); dall'altro – e può apparire paradossale – il margine è ciò che produce una compartecipazione tra umanità e animalità, essendo un'attività primordialmente biologica. Iniziamo a comprendere in che senso il margine è una struttura che “umanizza l'umano”. Il margine è ciò che occorre all'uomo affinché possa morire per rinascere, dare morte ad uno stato immaturo per conquistare quello maturo; e ciò rallentando il passaggio, con la tipica gradualità rituale, in un lavoro altamente culturale e sempre

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

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

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>20</sup> F. Remotti, op. cit., p. XIX.

meno naturale – benché mai totalmente indipendente dal piano biologico – che sottrae l'uomo alla immediata, inesorabile ciclicità dell'istinto animale. «È il margine, in altre parole, che impedisce la coincidenza tra il movimento di separazione (da una situazione A) e il movimento di aggregazione (a una situazione B)»<sup>21</sup>, laddove tale coincidenza sarebbe *tout court* l'immediatezza animale: l'animale passa nell'immediato da uno stato di necessità ad uno di soddisfazione, mentre l'uomo media questo passaggio, lo decide valorosamente insomma, nel trascendimento della natura nella cultura e, in questa pedagogia del distacco, matura e si compie. Ovviamente il margine sarà tanto più elaborato quanta più distanza vi è tra il prima e il dopo: ed ecco perché rituali come quelli matrimoniali o di iniziazione sono stati altamente codificati nella storia umana. In linea di massima quanto più le due situazioni di origine (A) ed arrivo (B), sono distanti, tanto più il rito è strutturato. Ad esempio, «tra il mondo sacro e il mondo profano c'è un'incompatibilità tale»<sup>22</sup> che il margine tra questi due mondi è universalmente complesso. E in generale appaiono come fortemente ritualizzate (dotate cioè di margine fortemente istituzionalizzato) quelle civiltà dove il sacro «ingloba pressappoco tutto», tanto che in tali casi «nascere, partorire, cacciare ecc. sono azioni che attengono, per la maggior parte dei loro aspetti, al sacro»<sup>23</sup>, dunque sono azioni ritualizzate anche negli aspetti che oggi diremmo più banali. Per quanto, però, possa essere complesso il margine, esso mai conduce l'uomo a sopprimere totalmente quell'immediatezza animale che sempre lo richiama nei suoi abissi istintivi.

Né l'individuo né la società, d'altra parte, sono indipendenti dalla natura, dall'universo; il quale peraltro, è esso stesso soggetto a ritmi che hanno le loro ripercussioni sulla vita umana. Persino nella vita dell'universo esistono tappe e momenti di passaggio, avanzamenti e fasi di arresto relativo, interruzioni<sup>24</sup>.

Ritmi rituali e ritmi naturali si compenetrano e, come Remotti ben sottolinea, lo stesso margine non è «un fatto meramente rituale». «I riti di passaggio non sono dunque del tutto separati dal mondo naturale. Oltre al fatto che molto spesso questi riti concernono le vicende biologiche degli individui, essi trovano nell'universo una serie di spunti e di indicazioni»<sup>25</sup>. L'uomo ha trascorso nella storia le tappe cosmiche più evidenti ed è così che sono stati ritualizzati i passaggi naturali mensili con cerimonie di plenilunio, quelli stagionali con riti di equinozio e solstizio, quelli annuali con ancora attuali cerimonie di Capodanno. «È necessario perciò anche riconnettere le cerimonie dei passaggi cosmici alle cerimonie di passaggio umane»<sup>26</sup>, facendo emergere, spiega Van Gennep, come «imponendo

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> A. Van Gennep, op. cit., p. 4.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>25</sup> F. Remotti, op. cit., p. XX.

<sup>26</sup> A. Van Gennep, op. cit., p. 6.



particolari ritmi alla vita sociale, i riti di passaggio collegano la società alla natura, ovvero introducono nella vita sociale un aspetto o una dimensione naturale; ma nello stesso tempo avvicinano la natura alla società»<sup>27</sup>. Così potremmo dire che tra il regno animale e quello umano sta la ritualità come segno di condivisione umana del piano naturale e, al medesimo tempo, come segno di rottura da questo. Si comprenda bene, dunque, che quello di Van Gennep non è affatto un tentativo di identificare il rito in un impulso biologico-cosmico; egli al contrario «è molto consapevole della trasformazione che le vicende e i ritmi biologici subiscono nei processi di valorizzazione»<sup>28</sup>. La consanguineità biologica, ad esempio, non è la parentela sociale; l'unione fisica non è il matrimonio sociale, eccetera. «Per il fatto stesso di riprodurre su un piano simbolico un evento naturale (nascita, morte, unione sessuale e così via), il processo di ritualizzazione pone in essere una serie di “eventi” parallela a quella naturale, ma non del tutto coincidente»<sup>29</sup>. Se fosse coincidente, non vi sarebbe realizzazione né maturazione della natura umana. Per dirlo concretamente, non è la relazione sessuale che matura l'uomo come tale ma la scelta sponsale; non è il mangiare in sé che matura l'uomo ma il suo convivio socializzato. «Là dove si producono riti, inevitabilmente si determina una divergenza rispetto alla natura»<sup>30</sup> ed è proprio entro tale divergenza realizzata dal rito che l'essere umano si compie come tale e, per questo, matura. Insomma il comportamento rituale «è la creazione – attraverso riferimenti naturali – di eventi sociali: è – per dirla in termini più moderni – un linguaggio sociale che impiega termini naturali»<sup>31</sup>. Si rifletta, in proposito, sull'intimo rapporto tra esigenza ideale e realizzazione materiale del passaggio, laddove per Van Gennep «soltanto di rado si tratta di un “simbolo”»<sup>32</sup>. Il passaggio ideale è nell'uomo anche materiale (es. l'entrata in una casa, il passaggio da una stanza a un'altra, l'attraversamento di una strada), cioè «si tratta dell'identificazione del passaggio attraverso le differenti situazioni sociali con il passaggio materiale»<sup>33</sup> per cui ad una maturazione morale corrisponde una modificazione fisica; «il cambiamento di categoria sociale implica un cambiamento di domicilio», generalmente.

### 2.2 Il “significato essenziale” del rito come occasione di studio per altri campi d'indagine

Sappiamo fin qui, con Van Gennep, che nei riti umani, pur nella molteplicità delle forme e dei ruoli («che si tratti della nascita o della morte, dell'iniziazione o del matrimonio») <sup>34</sup>, è inscritta una struttura teleologica volta al “pas-

<sup>27</sup> F. Remotti, op. cit., p. XX.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. XXI.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> A. Van Gennep, op. cit., p. 168.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 167.

saggio” biologico e morale che «si ritrova sempre, espressa consapevolmente o potenzialmente»<sup>35</sup>; si tratta di una medesima “tendenziale disposizione” universale che manifesta nella sua strutturale sequenza di separazione, margine e aggregazione, un “significato essenziale”, una disposizione umana «in vista di un fine ben determinato»<sup>36</sup>, che nella sua universalità è quello della maturazione per tappe di crescita, dell’acquisizione di stati più completi. Prima di Van Gennep nessuno studioso sembrava «aver colto la generalità»<sup>37</sup> del margine, che genera un’acquisizione di maturità in ordine a più esigenti responsabilità morali, attuando il dramma del mutamento in atto. Una spiegazione, questa, che nello studio dell’uomo consente, ad esempio, di «orientarsi facilmente nella complessità dei riti preliminari al matrimonio e comprendere la ragion d’essere delle loro sequenze»<sup>38</sup>. Ma anche di studiare la natura umana nella sua esigenza insopprimibile di trascendimento. Proprio per la sua doppia natura biologica e culturale, nell’uomo il comportamento rituale si trova in qualche modo ricompreso in quello naturale, tanto che «il fenomeno del margine [...] si ritrova nell’attività biologica generale, nelle applicazioni dell’energia fisica, nei ritmi cosmici»<sup>39</sup>. Il margine appare come una “necessità fondamentale” per la crescita umana; una necessità ancora più ampia che nei fenomeni fisici. Poiché, precisa Van Gennep,

se un corpo può muoversi circolarmente nello spazio con una velocità costante, non è però più la stessa cosa quando si tratti di attività biologiche o sociali. Infatti queste si logorano e devono, ad intervalli più o meno ravvicinati, rigenerarsi. È proprio a questa necessità fondamentale che, in definitiva, rispondono i riti di passaggio<sup>40</sup>,

così da costituire un vero e proprio processo di “morte e rinascita” per l’esistenza dell’uomo. L’intuizione ultima dell’antropologo franco-tedesco, in fondo, è un’idea di studio che a lui, che considera il passaggio rituale un “pezzo della sua carne”, pare “grandiosa”: ovvero finalmente poter «ricollegare le tappe della vita umana a quelle della vita animale e vegetale e poi, quasi per una specie di divinazione prescientifica, ai grandi ritmi dell’Universo»<sup>41</sup>. Si ripensi, in proposito, alla comune radice etimologica di “mattino” e “maturità”; essa non appare più bizzarra, se interpretata per entro il rito, ma coerente e ragionevole. Come Remotti suggerisce, «naturalizzazione della società umana e socializzazione o umanizzazione della natura possono essere considerate (interpretato Van Gennep al di là delle sue scarse indicazioni in proposito) come gli effetti convergenti dei riti di passaggio: i quali si configurano dunque come un ponte, un termine

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 170.

di mediazione tra i due regni»<sup>42</sup>. Una mediazione che si direbbe una “struttura”. «Frutto di una ricerca comparativa che non conosce limiti etnografici, geografici o cronologici»<sup>43</sup>, la somiglianza e la diffusione dei riti tra le civiltà non è sintomo di coincidenza casuale o di superficialità dell’indagine ma «è invece l’espressione della loro struttura fondamentale»<sup>44</sup> insita nella natura dell’uomo. Ecco perché Van Gennep esorta ciascuno studioso ad applicare tale struttura «ai fatti del suo personale campo di indagine»<sup>45</sup>. E così ci è sembrato utile fare, orientando il problema del “passaggio” al nostro problema della umana maturità. Quasi cent’anni dopo Van Gennep, l’antropologo contemporaneo Marco Aime fa suo (supponiamo implicitamente) il consiglio vangenepiano di applicare lo studio dei riti al proprio campo d’indagine e osserva la società contemporanea italiana in merito alla fatica giovanile di “diventare grande”. Egli sostiene come la secolarizzazione dei riti di passaggio (sostanzialmente la loro privatizzazione e il loro depotenziamento catartico) e la loro graduale scomparsa vada a costituire la spiegazione della difficoltà che hanno oggi le giovani generazioni nell’affrontare il processo di maturità e compiere scelte responsabili. Si assiste oggi, rileva l’antropologo piemontese, a una soppressione o a uno sclerotico allungamento del margine, non più promosso dal rito di passaggio che gradualmente viene abolito da due fattori: l’indifferenza gerarchica tra adulti e giovani in una dominante generazione di postadolescenti (dove senza l’adulto viene a mancare il “custode” del passaggio) e l’indifferenza temporale tra il passato e il futuro in una imponente istantaneizzazione del presente (dove senza un “prima” e un “poi” alcun passaggio può prodursi).

### 3. Marco Aime e la necessità permanente del rito di passaggio nella società umana

Anzitutto Aime ribadisce la necessità del rito di passaggio nella storia della civiltà come strumento di attribuzione di responsabilità per precise fasce anagrafiche, a cui corrispondono precisi doveri, quindi gradi di maturità. «Quale che sia la nostra cultura di appartenenza [...] tutti noi umani veniamo al mondo, cresciamo, ci sviluppiamo, poi, più o meno lentamente, iniziamo a declinare fino al termine del nostro cammino. Si tratta di un processo naturale [...] al quale siamo

<sup>42</sup> F. Remotti, op. cit., p. XX.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. XXIII.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. XXIII. Precisa quindi Remotti: «Il fatto di non aver selezionato –secondo l’insegnamento di Durkheim– uno specifico materiale etnografico, proveniente da un numero ristretto di società, e persino il fatto di non aver approfondito certe linee interpretative attribuiscono a questo libro un carattere di non specializzazione, di ampia generalità, che lo rende oggi disponibile per diverse interpretazioni e discussioni sul rituale» (*ivi*, p. XXVII).

<sup>45</sup> A. Van Gennep, op. cit., pp. 1-2. Qui ovviamente, precisa Remotti, «non si tratta di proporre assimilazioni immediate, ma di adottare una prospettiva che sia in grado di collocare le diverse manifestazioni della cultura umana –quindi anche i suoi riti– in un quadro di riferimento più ampio ed esplicativo» (*ivi*, p. XXVII).

inevitabilmente sottoposti»<sup>46</sup>. Questa maturazione biologica, prosegue lo studioso, viene riplasmata nella società umana secondo una determinazione culturale di fasi, ciascuna della quali è atta ad attribuire all'uomo ruoli e doveri. Così,

tutti i sistemi inventati per scandire la vita umana non sono solamente codici comuni finalizzati a definire più o meno approssimativamente l'età di un individuo»,<sup>47</sup> ma in qualche modo ne assegnano diversi gradi di doverosa maturità, tutti «relativi allo sviluppo intellettuale, morale e sociale. Ci si aspetta che le persone cambino il loro comportamento e assumano di volta in volta un ruolo considerato consono al periodo dell'esistenza che stanno vivendo»<sup>48</sup>.

Ora, si trovano delle comunità a regime tradizionale in cui in modo pregnante l'invecchiamento biologico coincide con una formazione continua che matura l'uomo fino alla pienezza della sua persona e ad una sempre più stabile integrazione in società. Gli Oromo (Etiopia, Kenia) i samburu (Kenia), Taneka (Benin), Tallensi (Ghana) ne sono validi esempi. «Per esempio, tra i *tallensi* del Ghana, chi muore prima di aver completato tutti gli stadi normali della vita è una persona in senso meno pieno rispetto a chi li ha invece portati a compimento»<sup>49</sup>. Ma in generale, regimi tradizionali a parte, «ogni società riconosce ai momenti della vita di un individuo un valore di tipo sociale. Quindi, il valore attribuito all'età non è più legato al singolo ma diventa collettivo, e il passaggio da una fase all'altra viene spesso ritualizzato»<sup>50</sup>. Così, universalmente nella storia dell'uomo «si ritiene che gli individui di una determinata età siano adatti a particolari funzioni sociali: sposarsi, combattere, guidare un'auto, governare»; e affinché queste funzioni possano essere soddisfatte, sempre «occorre predisporre meccanismi che vincolino in qualche modo l'aspetto biologico a quello sociale»<sup>51</sup>, come ancora oggi il festeggiamento della maggiore età, della carriera sociale, o del pensionamento ad esempio. Il rito di passaggio, diversamente da ciò che si può pensare, non è dunque una faccenda esclusiva delle società arcaiche o tradizionali in senso stretto. Questi sono «riti che, nonostante le riformulazioni e talvolta in forma depotenziata, sono previsti anche in società come la nostra»<sup>52</sup>. La funzione, ancora oggi, resta sempre la medesima: separare e riaggregare, mediante una «frattura» e una «continuità». «Frattura, perché spezzano un percorso altrimenti lineare, creando un angolo laddove ci sarebbe stata una linea continua. Continuità, perché lo fanno all'interno di un quadro sociale condiviso, tanto da chi al rito si sottopone quanto da coloro che ci sono già passati»<sup>53</sup>. Come già Van Gennepe as-

<sup>46</sup> M. Aime, *La fatica di diventare grande. La scomparsa dei riti di passaggio*, in M. Aime, G. Pietropoli Charmet, Einaudi, Torino, 2014, p. 8.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

### Il rito di passaggio come strumento di maturità

seriva «questo momento di interruzione, di sospensione della regola e della linea di sviluppo costante, rappresentato dai riti di passaggio, è previsto dalla società stessa»<sup>54</sup>. Società che universalmente si adopera per predisporre degli strumenti, i riti appunto, «che assolvono al compito comune di evidenziare e di drammatizzare l'importanza del momento, ma allo stesso tempo di attenuare l'angoscia del nuovo, della sospensione, della trasformazione, non lasciando soli i soggetti coinvolti e facendoli, al contrario, sentire parte della comunità»<sup>55</sup>. Ogni società insomma, sostiene Aime, anche se con modi e gradi differenti, ritualizza il rimo fungente dell'esserci, del passare da un cosmo a un altro, con eventi comunitari atti «a fare acquisire un nuovo status sociale in seno a una società, che presenta un sistema strutturato e gerarchico di posizioni e associa gruppi di individui che si riconoscono negli stessi principi»<sup>56</sup>. È essenziale che sia l'adulto a esercitare nei confronti del giovane una pedagogia del passaggio, col ricorso alla regola (al senso del limite, sostanzialmente) non certo finalizzata ad escludere il giovane dalla società adulta, bensì per condurlo «a farne parte nel modo più pieno»<sup>57</sup>. Ma, si domanda Aime, *perché è così importante evidenziare le differenze tra giovani e adulti?*

#### 3.1 *Universale esigenza culturale della gerarchia e della distinzione temporale*

L'adolescenza, stato di transizione tra l'infanzia non decidente e la vita adulta doverosamente decidente, è «una rapida trasformazione biologica, in cui l'individuo inizia a prendere coscienza di se stesso e del fatto che deve decidere per conto suo»<sup>58</sup>. L'adolescente è un giovane uomo che va costruendo in un tempo relativamente breve la sua identità personale. Ora, per il fatto stesso che «qualunque identità si fonda e si erige sulla differenza, è quanto mai necessario che la comunità da un lato stabilisca in modo chiaro il confine tra il mondo dei giovani e quello degli adulti, e dall'altro ne “protegga” il passaggio, collocando segnali, punti di riferimento ben visibili. Le differenze devono essere ben chiare per entrambe le parti: bisogna porre limiti evidenti, netti, distinguere ciò che è lecito e giusto fare in una condizione e ciò che lo è in un'altra»<sup>59</sup>. I riti, come regole rafforzate e maggiormente protettive, sono gli unici dispositivi culturali in grado di porre “limiti evidenti”. Tra i riti molto diffusi nella società italiana fino a qualche decennio fa Aime ricorda il servizio militare quando ero d'obbligo che, trasformando il ragazzo in uomo «comportava una rottura delle abitudini e una ridefinizione dei rapporti tra il giovane e la società»<sup>60</sup>; ma anche l'ingresso nel mondo del lavoro, nel recente passato di norma «preceduto da un periodo di

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 45.

apprendistato, che dava vita a un percorso prestabilito, seguendo il quale un apprendista diventava un artigiano vero e proprio»<sup>61</sup>; e anche il matrimonio che «fa diventare due giovani marito e moglie e potenziali genitori»<sup>62</sup>. In particolare

il servizio militare presentava molti tratti tipici del rito di passaggio, come definito dallo schema di Van Gennep. [...] Sotto l'aspetto formale c'è una separazione con l'uscita dalla casa e l'ingresso in caserma; segue una fase liminale, rappresentata dall'intero periodo di reclutamento; e infine si ha la riaggregazione, con il ritorno a casa in veste di adulto di chi ha superato la prova<sup>63</sup>.

Allo stesso modo, nel matrimonio cattolico «i due futuri sposi entrano in chiesa, ciascuno a braccetto di un genitore, come a segnare l'appartenenza alla famiglia di origine. Poi si staccano dai genitori (separazione) per partecipare, insieme, al rito vero e proprio (liminalità). Infine lasciano l'altare a braccetto, per rientrare nel gruppo di amici e parenti (riaggregazione) con uno status nuovo, quello di individui sposati»<sup>64</sup>. In questi riti è evidente il processo maturativo del “morire e rinascere” vangennepiano. Evocando un'espressione di V. W. Turner, il rito di passaggio è per Aime una vera e propria “prova di morte”. Si deve morire per attingere a una qualità superiore di esistenza. Si muore allo stato indifferenziato per rinascere maggiormente individuati. Spesso anzi in certi rituali si esaspera l'indifferenza per meglio ribadire l'identità: si pensi ai riti carnevaleschi con la celebrazione dell'indifferenza (maschi vestiti da femmine e viceversa, ricchi vestiti da poveri, infanti da adulti, ecc.) o a quelli dell'ordinazione religiosa dove la novizia suora si prostra a terra ricoperta da un velo bianco che sottrae alla vista altrui la sua identità passata, corporea anzitutto, in attesa della nuova. Per questo saper affrontare “morte e rinascita” ogni rito conserva in sé un qualcosa di sacro. «Per certi versi potremmo paragonare il rito a una liturgia. Infatti, le caratteristiche essenziali che trasformano un evento in un rituale sono la regolarità di esecuzione e la ripetitività formale»<sup>65</sup>. Ora, Aime si sofferma sulla importanza di rimarcare la differenza tra giovani e adulti perché è proprio nella assenza di questo fondamentale confine che intravede una sempre più problematica possibilità di maturazione identitaria dei giovani d'oggi, figli di una società in cui «il passaggio all'età adulta avviene sempre più tardi e in modo spesso affievolito»<sup>66</sup>. In passato, ricorda, non era così. Con riferimento agli studi di Philippe Ariès (*Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*) Aime si accorge che oggi non vi è più quell'“unica distinzione più o meno netta” tra adulti e giovani – ancora priva del concetto ambiguo di “adolescenza”- che un tempo in tutte le società veniva marcata da riti di passaggio collettivi. Viene meno, oggi, quel carattere iniziatico

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 16.

## Il rito di passaggio come strumento di maturità

che si rinveniva, per esempio, nei riti ebraici del *Bar Mitzvah* per maschi e del *Bat Mitzvah* per femmine che consentiva di accedere all'età adulta già all'età di tredici anni. «Con la secolarizzazione sono scomparse le fondamentali fasi di liminalità che costituivano il cuore del rito di passaggio. Tale mancanza è dovuta [...] al venir meno di sistemi strutturati e di ruoli gerarchici ben definiti»<sup>67</sup>, confusi i quali si allenta il limite tra giovani e adulti in una lunga e sempre più confusa adolescenza. Nella società moderna il passaggio all'età adulta è in genere “celebrato” da una festa dei diciott'anni, per lo più affidata ad adolescenti e poco partecipata dagli adulti, esclusi dal festeggiamento; e infatti il diciottesimo anno non celebra in realtà la vita adulta ma le “libertà” di quella adolescente, che ha già dei diritti (guidare, votare, acquistare alcoolici, ecc.) ma non ancora dei doveri (quindi delle responsabilità) definiti. Si può dire che oggi l'esame di maturità «affrontato collettivamente e contemporaneamente da centinaia di migliaia di ragazzi in tutto il Paese»<sup>68</sup>, resti l'unico importante rito di passaggio alla vita matura del giovane; rito ancora vivente perché ancora funzionante la gerarchia docente\discente nell'ambito dell'istruzione pubblica. Insomma per Aime, il problema della maturità è un problema di margine e la crisi del margine (del passaggio, del limite) è anzitutto crisi gerarchica.

### 3.2 Indifferenza della gerarchia (“generazioni confuse”)

Aime tratta la caduta del ruolo gerarchico dell'adulto, dipingendone una breve storiografia. Ebbene, se nelle epoche premoderne il concetto di giovinezza era sconosciuto o si limitava alla fase liminale del rito di passaggio dalla vita d'infanzia a quella adulta (per cui la ribellione del giovane non era formalizzata), a partire dall'Ottocento la gioventù è celebrata dal Romanticismo come condizione positiva e categoria definita che agisce in modo proprio. Lo fa in chiave militare soprattutto, si pensi alla retorica estetica nazista e fascista: la gioventù che si immola per la patria o un ideale. Nel secondo Dopoguerra si assiste ad una vera frattura tra genitori e giovani, dove la “gioventù” non solo è categoria a sé ma si oppone a quella adulta, sostanzialmente ai suoi riti e alle sue regole. Ne è emblema la Rivoluzione degli anni '60 nel mondo Occidentale. «L'irrequietezza e il desiderio di insubordinazione tipico dei giovani si trasformarono da sentimento individuale in aspirazione collettiva e condivisa»<sup>69</sup>. Nasce in questi anni la società dei consumi, che segna la distinzione tra giovani e anziani già sul piano estetico (minigonne, jeans, capelli lunghi, poprock). In quest'ottica «i nuovi gusti non erano più quelli dominanti, dei genitori e degli adulti: erano gusti nuovi, volutamente trasgressivi. [...] Un sentimento di rifiuto dello status quo e un anelito al nuovo pervadevano quelle generazioni come mai prima era accaduto»<sup>70</sup>. Nel

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 52.

mondo dei giovani che reclama diritti irrompe, quindi, la politica trasformandosi in azione, con le rivolte americane ed europee del Sessantotto. E mentre in questi anni l'ambiente giovanile occidentale vive una scelta di campo antagonista rispetto agli adulti, nel decennio appresso «inizia in Italia (ma non solo) il cosiddetto “riflusso”, che vede la fine dell'epoca delle grandi ideologie collettive e l'affermarsi di una sempre maggiore attenzione al privato, fino a quella forma estrema di individualismo passato alla storia come “edonismo reaganiano”»<sup>71</sup>. Messe da parte le utopie di ugualitarismo e terzomondismo, il giovane «si ripiega sul privato, nel nuovo culto del corpo strettamente legato a quello dell'apparire, meta quanto mai ambita in una società che si sta sempre più connotando come società dell'immagine. L'anticonformismo non è più un valore»<sup>72</sup>. Con sempre meno oppositori, il mercato riveste allora un ruolo di forza rinnovatrice. Il giovane torna alla famiglia, al privato; resta solo, senza più la speranza di cambiare il mondo e ritrovandosi ad essere figlio di quei genitori «che da giovani erano stati i protagonisti della lotta contro il sistema e la famiglia»<sup>73</sup>, gli oppositori della gerarchia adulta e delle loro regole. Ed è per questo, osserva Aime, che i genitori di oggi con molto più pudore e molta meno fermezza e autorevolezza sono in grado di attuare la necessaria “pedagogia del distacco”. La satira di Gaber *I padri miei\I padri tuoi* –osserva l'antropologo – coglie il mutamento antropologico della famiglia italiana.

Tradizionalmente i genitori, il padre in particolare, rappresentavano la legge, la regola, che veniva trasmessa e imposta verticalmente di generazione in generazione. Il ruolo di educatori faceva sì che i genitori non tendessero a “familiarizzare” con i figli, ma che mantenessero un certo atteggiamento di distacco, che rifletteva la superiorità gerarchica. Questo è un dato comune a molte popolazioni<sup>74</sup>.

Ed in proposito si pensi al “voi” dato un tempo ai genitori o al titolo di “signora” dato alla maestra. Oggi questo distacco è debole o assente: i genitori sono amici dei figli, «e la verticalità, su cui reggeva l'assetto gerarchico, si è via via inclinata, fin quasi ad appiattirsi»<sup>75</sup>. La conseguenza di non percepire un sano e fisiologico distacco da colui o colei deputato alla pedagogia del passaggio è quello di non riconoscere più il confine tra regola e crisi di questa. Ciò che per maturare si rende necessario «è che quel confine tra il lecito e il non lecito sia ben chiaro: devo sapere che sto facendo qualcosa che la società reputa sbagliato e che, se mi “beccano”, ne pagherò le conseguenze»<sup>76</sup>. Oggi l'adulto, al contrario, è complice dell'assenza di regole tra i giovani. Attenuate autorità dell'adulto e ribellione del giovane, vi è l'alleanza tra le parti. Così il figlio si confida col padre, perfino per

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 68-69.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 70.



le esperienze amorose più intime. Il dialogo prende il posto del distacco. «E un dialogo implica necessariamente un riconoscimento di parità o almeno di semi-parità. All'ordine indiscutibile, al comando dato senza possibilità di ribattere, si è sostituita una negoziazione, che testimonia il maggior potere contrattuale acquisito dai ragazzi nei confronti dei genitori e il conseguente assottigliamento del divario gerarchico»<sup>77</sup>, da cui a sua volta deriva la perdita di quella “solidarietà gerarchica” con cui gli adulti cooperavano, da diversi “fronti”, per la maturità del giovane. Ad esempio nell'ambito scolastico, dove «la solidarietà intergenerazionale fa prevalere il legame familiare rispetto al principio etico della valutazione. Sembra sempre più difficile ammettere che i figli possano avere sbagliato o possano dimostrare qualche carenza. Fatte le debite proporzioni, tali atteggiamenti richiamano il noto “familismo amorale” descritto da Banfield»<sup>78</sup> per cui gli interessi della propria famiglia annientano quelli della collettività. Ciò avviene perché tra genitori e figli c'è fusione, indifferenza, secondo una dinamica educativa orizzontale, senza più quella fisiologica e rispettosa distanza gerarchico. «In passato il modello era di tipo verticale e veniva trasmesso da una generazione all'altra in modo gerarchico. Erano gli adulti a detenere il sapere: i genitori, un insegnante esperto. [...] Inoltre il sapere era più condiviso»<sup>79</sup>.

### 3.3 Indifferenza del tempo (istantaneizzazione dell'eterno presente)

All'indifferenza gerarchica si deve aggiungere – conseguenza di questa – il problema di un'indifferenza temporale (opposta alla temporalità scandita del rito), cioè di una sempre più prolungata condizione di infanzia, dovuta anche al fatto che nel terzo millennio la società si fa precaria sotto molti aspetti; liquida, come direbbe Zygmunt Bauman, a partire dall'inserimento nel mondo lavorativo sempre più spostato in avanti, con la conseguenza di una maggiore e soffocante dipendenza dai genitori. Sorpassati quei riti che un tempo decretavano sia moralmente che materialmente l'uscita del giovane dalla famiglia d'origine (matrimonio, servizio di leva) ne deriva «una prolungata dipendenza dalla famiglia, tanto sul piano economico quanto su quello emotivo-relazionale, che impedisce un vero distacco e anche la possibilità di crescere e maturare nell'affrontare i problemi della vita»<sup>80</sup>. Aime parla di “persistente prossimità” tra genitori e figli che si traduce in “scambi molto intensi”, fusionali, fra le generazioni. Qui il problema non è tanto il margine rinnegato (cioè l'immediatezza istintivo\soddisfazione tipico del rifiuto della regola) quanto il margine prolungato ad oltranza, sclerotizzato, eternamente presente senza passato e futuro, altro immane ostacolo al processo di maturità del giovane. Non si tratta di famiglia allargata ma di “famiglia allungata”, dove ciò che viene allungato e quindi deformato è proprio il margine,

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 71-72.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 59.

il passaggio che di fatto non avviene. «Si tratta di un prolungamento dello stato liminale: se fisicamente il giovane ha assunto tutte le caratteristiche che segnano la fine dell'infanzia, socialmente non ha ancora ricevuto il marchio dell'adulto, di colui che lavora, è indipendente, può decidere per proprio conto»<sup>81</sup>. Vi è un intimo rapporto tra indifferenza gerarchica e temporale, tutta interna alla crisi rituale in quanto il rito assicurava che fossero «distinte e non interscambiabili le diverse generazioni, e in particolare quella dei genitori e quella dei figli»<sup>82</sup>, e lo assicurava proprio sulla base di quell'iscrizione formalizzata nella temporalità di un ieri, un oggi e un domani rispetto ad una distribuzione di ruoli e doveri riconosciuta pubblicamente. La conseguenza dell'indifferenza gerarchica e temporale, in ordine allo sviluppo morale del giovane, è la fragilità identitaria della generazione non adulta che, per stare in piedi, si completa e fonde in quella dei padri. Il giovane, impreparato alle responsabilità del mondo, oscilla tra due atteggiamenti: si ripiega affettivamente e logisticamente sulla famiglia o si allontana anche geograficamente da questa nell'impotenza fallimentare di realizzare ciò che il genitore ha realizzato. «Così molti giovani scelgono di essere eremiti urbani, non perché insensibili al mondo, ma perché troppo sensibili alle differenze che dal mondo li separano»<sup>83</sup>. La grande metropoli europea, meno esigente rispetto alla comunità d'origine, è meta ambita dal giovane perché in grado di “nascondere” rispetto a ruoli definiti e responsabilità piene. Ma un altro orizzonte mondano esime il giovane da potenziali assunzioni di scelte definitive: il mondo del web, che decreta definitivamente, secondo Aime, la scomparsa della gerarchia e dell'iscrizione nella temporalità, generando a tutti gli effetti quella che egli definisce una “generazione confusa”. La rete, «veicolo principale con cui molti giovani comunicano tra loro, aggirando talvolta (almeno parzialmente) l'incontro diretto con la società»<sup>84</sup>, è uno spazio non controllato, senza regole, di cui di norma il giovane è detentore. I social network (si pensi a *Facebook* o *Twitter*) mettono in un medesimo spazio di condivisione giovani e adulti, annullando non solo il passaggio ma – così ben descritto da Van Genneep – quella materialità che sempre il passaggio esige.

Nella rete le gerarchie scompaiono. Il web è un piano orizzontale, su cui le relazioni corrono parallele. Svincolato dalla fisicità, che rivela inevitabilmente età, forza, superiorità fisica, camuffato dietro a una possibile finta identità, l'incontro sul web, se non si sviluppa completamente, almeno parte alla pari<sup>85</sup>.

Uno spazio adimensionale e deterritorializzato non può generare gerarchie, ruoli, doveri, scelte, sostiene Aime. Ciò scoraggia le necessarie occasioni di maturità. Si pensi a coloro che hanno molte relazioni in rete (dietro un avatar) perché

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 78.

## Il rito di passaggio come strumento di maturità

incapaci di mantenerle nella realtà. Aime parla di relazioni telematiche “leggere”, scarsamente impegnate, effimere, “che costano poco in termini umani”. L’uso superficiale del termine “amicizia” sul web è emblematico. «L’aggregazione tende ad essere di breve respiro e senza prospettive, il presente ci seppellisce sempre di più»<sup>86</sup>. Gli eventi, nella dimensione cyber, non si metabolizzano e non hanno il tempo di diventare “storia”. «Apprendimento orizzontale e immanenza del presente hanno in qualche modo modificato la percezione delle coordinate spazio-temporali»<sup>87</sup>. Ne consegue un indebolimento della percezione cronologica e del senso del limite con il risultato di un grande presente davanti a noi, divoratore dei ricordi e delle speranze, e di un’onnipotenza senza limiti:

Tutto avviene sotto i nostri occhi, in tempo reale, e la dimensione del presente sembra dilatarsi sempre di più. La rapidità con cui tutto viene consumato, anche i sentimenti, comprime il tempo, e ogni attimo sembra comprendere intervalli temporali sempre più lunghi. L’ora e i qui diventano preponderanti rispetto al tempo passato e a quello futuro. È questa la surmodernità, un’accelerazione della storia in cui la rapidità ha annullato le distanze, e pertanto il tempo prevale sullo spazio. [...] Dai nonluoghi si passa al nontempo, e si brucia la tradizionale fatica dell’attraversare il presente, su cui sembriamo scivolare senza attrito alcuno<sup>88</sup>.

L’attrito che manca oggi è, appunto, quello dei riti, e dunque delle regole e dei limiti che queste sempre esprimono. Al loro posto resta quella “ebetudine indifferenziata” tra infanzia, giovinezza e maturità che Émile Zola – ricorda Aime – evocava come “volgare” e “dolorosa”. «Si assiste a un lento svanire delle barriere generazionali, delle divisioni e degli stili che le connotavano. Un progressivo avvicinamento delle due parti, con una rapidità, e forse una volontà, sicuramente maggiore per gli adulti rispetto ai giovani»<sup>89</sup>. L’abbigliamento dei bambini sempre più si somiglia a quello adulto, e viceversa. Il comportamento adulto, specie nell’uso tecnologico, spesso appare frivolo e autoreferenziale. Aime pensa all’uso del cellulare di alcuni adulti osservati in treno «con i videogame, trastullandosi con le suonerie del cellulare, digitando freneticamente per inviare e ricevere sms»<sup>90</sup>. Con la scomparsa dei riti scompaiono anche le virtù proprie di ogni ruolo definito. «La seriosità degli adulti non è più una virtù, l’adeguarsi ai modelli del passato viene vissuto come un’impostazione inutile»<sup>91</sup>, fino all’inversione dei ruoli per cui l’autorevolezza è propria del figlio che dirige, come può, il padre nelle scelte mondane. Tale “appiattimento generazionale” o “equivalenza tra giovani e adulti” non esige fratture e confini, ma all’opposto, sostiene Aime, promuove «un

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 83-84.

rifiuto dei limiti posti a tutto l'esistente»<sup>92</sup>. Vi è, di fronte a tutto questo, un rischio di cronica immaturità. «Il rischio è che l'adolescente si trovi privato di punti di riferimento definiti. Tale osservazione riguarda la famiglia prima di tutto, ma anche la società nel suo insieme»<sup>93</sup>; e questo rischio oggi è sempre più reale in quanto manifesto nella mancanza di veri e propri riti di passaggio. «La scomparsa del limite, o almeno la sua forte attenuazione simbolica rendono pertanto inutili i riti di passaggio»<sup>94</sup>. Certamente ancora l'attuale società, chiarisce l'antropologo, offre dei riti di passaggio ed ancora ne riconosce, a suo modo, il bisogno. Ma questi non sono più centrali e pubblici come nelle società altamente tradizionali (legati al sacro) e hanno per questo meno forza "di passaggio". Privati e depotenziati, s'individuano, perciò, con più difficoltà. Possiamo pensare al rito molto diffuso di imprimere sul proprio corpo un tatuaggio, che vuol significare un passaggio esclusivamente privato e certamente poco definitivo, benché indelebile; al rito domenicale della partita allo stadio; all'iscrizione a *Facebook* come acquisizione di una nuova, benché scarsamente impegnativa, identità. Ma questi sono tutti riti che ci si autoamministra quando si vuole, che non conferiscono nuove qualità agli iniziandi, occasioni di doveri e quindi di maturità incrementabile. Del resto, «questo può avvenire solo se c'è un potere che custodisce la "soglia" e impedisce di valicarla a chiunque non sia stato nominato»<sup>95</sup>. Insomma nessun rito di passaggio, per soddisfare la sua natura, «può essere autoamministrato, ma richiede un'autorità superiore che non vi si manifesta: Chiesa, Stato o rappresentante laico del potere. I riti di passaggio richiedono pertanto una struttura solida, definita e poco negoziabile»<sup>96</sup>. Fondati su pubblici ed evidenti "punti cardinali", «hanno il compito di rappresentarli e ribadirli»<sup>97</sup>.

#### 4. Conclusioni

Così per Aime è realistico, sebbene duro, il giudizio del sociologo Edward Shils per cui il pensiero razionale non ha saputo creare riti degni di quelli del pensiero religioso.

Se nelle società tradizionali i riti segnavano un passaggio a uno stadio superiore della vita in modo collettivo ed egualitario, nelle società contemporanee non esiste più un solo modello di passaggio. I rituali che devono necessariamente avere carattere pubblico oggi sono stati in gran parte privatizzati, e la loro portata è diminuita<sup>98</sup>.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 87.

## Il rito di passaggio come strumento di maturità

Aime pensa, ad esempio, al rito matrimoniale oggi. Deritualizzato parzialmente a fronte di una “cerimonialità sobria”, il matrimonio «è stato depotenziato della sua valenza di rottura, perché spesso è preceduto da una convivenza più o meno prolungata, che crea una continuità tra il prima e il dopo. Il rito presuppone un tempo e uno spazio distinti, dati sempre più difficilmente reperibili da noi, poiché si è verificata una disgiunzione dei luoghi in cui avvengono i passaggi»<sup>99</sup>. E allora nemmeno il matrimonio è oggi vero e proprio rito di passaggio e «forse l'esame di maturità rimane uno dei pochi eventi che hanno conservato la loro forza simbolica e le caratteristiche rituali classiche»<sup>100</sup>, conclude l'antropologo. Per il resto, nella società contemporanea pare dominare – così egli la definisce – una sorta di “postadolescenza” non definita né temporalmente né territorialmente (Aime parla di una “situazione di ambiguità” e di una “terra di mezzo”) per la quale «il passaggio si prolunga indefinitamente, senza che si possa stabilire con chiarezza un “prima” e un “dopo”, perché i diritti alla sessualità, all'indipendenza economica e a quella abitativa –in generale allo status di adulto – non si acquisiscono più nello stesso momento»<sup>101</sup>. È dunque *la fine dei riti*, si domanda Aime? Certamente è la crisi del margine più profonda che l'umana civiltà abbia mai vissuto, potremmo concludere. «Oggi è proprio questo spazio liminale a risultare meno marcato»<sup>102</sup>. E proprio questo è a fondamento di mancate occasioni di maturità.

L'indifferenza gerarchica e quella temporale che Aime ritrova nella società contemporanea occidentale non possono che riportarci alla antica Mater Matuta che troneggia, all'opposto, sulla differenza temporale (in quanto aurora) e su quella gerarchica (in quanto madre), regina del faticoso passaggio da morte a vita, da buio a luce. Insomma, senza dolore (buio, morte) non si matura. Elifaz il Temanita annunciava a Giobbe – evocato al principio di questo scritto – che proprio perché “piagato e fasciato”, “ferito e risanato” da Dio allora avrebbe finito i suoi giorni in “piena maturità”, come il grano a suo tempo. Le piaghe e le ferite del Giobbe sofferente vogliono qui stare a metafora dei limiti esistenziali, necessari alla maturità dell'umano. Oggi il margine culturale pare avere esaurito la sua catarsi in quanto, conclude Aime, «c'è un'insofferenza sempre maggiore nei confronti dei limiti»<sup>103</sup>. Ogni limite è morte ma ogni morte è necessaria alla vita, così come il giorno è giorno perché vi è la notte che lo precede, che lo annuncia in qualche modo. Ribellarsi al limite e ai custodi della sua soglia è come il chicco di grano che vuole diventare spiga senza morire affondato nel buio umido della terra: e allora così il grano muore davvero; muore come bionda spiga, come morbida farina ma soprattutto muore come pane maturo e quindi, essendo il pane opera umana, muore infine come umanità. Perfino, potremmo dire, muore

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 83.

come Dio, essendo questo il massimo trascendimento etico che l'uomo attribuisce al grano. E certo la tentazione di non voler morire resta nell'animo umano che, nel suo anelito trascendente ad aprirsi illimitatamente al mondo, vorrebbe essere tutto, divenire tutti, cullarsi in questa illusione di essere disordinatamente vita e morte in una medesima scelta morale, una cosa e il suo contrario. Ma, appunto, è illusione. Perché per maturare, «per comprendere chi siamo, dobbiamo conoscere dov'è il nostro confine»<sup>104</sup>.

<sup>104</sup> *Ibidem.*

# **Maturità e spontaneità nella Cina antica: una conquista della semplicità difficile a farsi - Maturity and spontaneity in ancient China: a conquest of simplicity difficult to achieve**

di Amina Crisma (Università di Bologna)

In certain widely popular uses of the ancient Chinese thought, it is almost a commonplace the antithesis between “maturity” and “spontaneity”, which points to the polarization between “Confucianism” and “Taoism” such as has been radically revisited by contemporary critics. Easy post-modern consumption of Oriental thought uses such schematics to sustain its fundamental assumption: the celebration of an individualistic and narcissistic egotism, oblivious of any sense of limits and responsibility. On the contrary, a careful examination of the ancient sources allows us to discover the original co-implication of the notions of “spontaneity” (*ziran*) and “maturity”, and to grasp deeper connections between the traditions commonly defined as “Confucian” and “Taoist”. Both traditions, albeit with different focuses, present a mature moral and political instance to order the *tianxia*, i.e. “everything is under heaven.”

Keywords: Chinese thought, spontaneity, egotism, maturity, Confucianism, Taoism.

Sommario. 1. Stanchezza dell'Occidente e riluttanza a un rapporto maturo con il Grande Altro. 2 L'ambigua popolarità di una presunta “primitiva innocenza” cinese. 3 Maturità e spontaneità nelle fonti classiche.

## *1. Stanchezza dell'Occidente e riluttanza a un rapporto maturo con il Grande Altro*

Da vari indizi, si potrebbe oggi presumere che sia finalmente giunto il tempo per una relazione matura fra la cultura occidentale e «il suo Grande Altro che è la Cina», per riprendere la celebre e pregnante espressione di Simon Leys<sup>1</sup>; e

<sup>15</sup> Leys, *L'Humour, l'Honneur, l'Horreur*, Robert Laffont, Paris, 1991, pp. 60-61. Colgo l'occasione per rendere omaggio alla memoria di questo grande sinologo, saggista e critico dalle letture e dagli interessi multiformi, morto l'11 agosto 2014, il cui vero nome era Pierre Ryckmans, che è stato accostato per il suo vigore di polemist a Orwell e a Pasolini (A. Lancelin, “Simon Leys, le fléau des

tuttavia, in quest'ambito ci si trova di fronte a un panorama per molti aspetti frastagliato, non privo di ambivalenze e di contraddizioni. Certamente, il protagonismo della Cina nello scenario globale contribuisce a determinare una maggior attenzione per la sua civiltà, la sua cultura, la sua storia a cui corrispondono ragguardevoli iniziative editoriali<sup>2</sup>, ma nel senso comune si è in ogni caso ben lungi da un'autentica consapevolezza della cruciale importanza di un confronto di cui già qualche secolo fa Blaise Pascal additava l'esigenza, fin dai tempi della prima scoperta della Cina da parte della cultura europea<sup>3</sup>. Il crescente interesse di un vasto pubblico per il pensiero cinese – a cui spesso non è estranea quella caratteristica ricerca post-moderna di spiritualità individuale descritta da Ulrich Beck<sup>4</sup> – può avvalersi oggi dei sofisticati strumenti di una divulgazione di qualità<sup>5</sup>, ma non di rado si assiste invece al proliferare di un facile consumo d'Oriente che preferisce avvalersi di fonti inaffidabili e di risorse corrive<sup>6</sup>. La grande espansione delle ricerche sinologiche negli ultimi decenni ha generato uno straordinario aumento delle conoscenze e l'acquisizione di un'ingente quantità di testi sinora ignoti; si sono prodotte radicali innovazioni di metodi e di prospettive ermeneutiche<sup>7</sup>, e in particolare si è riproposta con forza all'attenzione del dibattito interdisciplinare una rinnovata riflessione sulla funzione critica della filologia<sup>8</sup>. Tutto ciò peraltro non è finora valso a restituire alla sinologia il fondamentale ruolo euristico che essa rivestiva all'epoca dei Lumi, allorché Voltaire scopriva il Paese di Mezzo per il tramite delle opere dei primi sinologi, i gesuiti della missione in Cina<sup>9</sup>, e la filosofia occidentale, salvo rare eccezioni fra le quali in Italia si annoverano segnatamente Giangiorgio

idéologues. Entretien avec J.C. Michéa”, « Le Nouvel Observateur », 31 août 2014).

<sup>2</sup> Ne offre un cospicuo esempio la poderosa opera collettanea *La Cina*, Einaudi, Torino 2009-2013, vasto affresco della civiltà cinese dalle origini ai nostri giorni, diretta da M. Scarpari e frutto del lavoro di un team internazionale di studiosi, sul modello della *Cambridge History of China*.

<sup>3</sup> B. Pascal, *Pensées*, Flammarion, Paris 1993, 593; ed. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 2004, p. 507.

<sup>4</sup> U. Beck, *Der Eigene Gott*, Verlag der Weltreligionen, im Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 2008; trad. it. *Il Dio personale*, Laterza Roma-Bari 2009.

<sup>5</sup> Tenta di offrirne un sintetico panorama in A. Crisma, *Confucianesimo e taoismo*, EMI, Bologna 2016 (in corso di stampa).

<sup>6</sup> Per un esame critico, v. ad es. K.H. Pohl, “Play-Things of the Times: Critical Review of the Reception of Daoism in the West”, *Journal of Chinese Philosophy*, 30, 3/4, 2003, pp. 469-486.

<sup>7</sup> Per un quadro riassuntivo, si veda A. Crisma, *Tradizioni del pensiero cinese, storia degli studi*, in A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 1705-1729; Ead., *E se già non significasse 'scuola'? Nuove prospettive di ricerca sul linguaggio e sul pensiero della Cina antica*, in M. G. Busà, S. Gesuato (ed), *Lingue e contesti. Studi in onore di Alberto M. Mioni*, Cleup, Padova 2015, pp. 61-70.

<sup>8</sup> A. Andreini, “Filologia e demistificazione”, *Inchiesta* ([www.inchiestaonline.it](http://www.inchiestaonline.it)), 20 febbraio 2016.

<sup>9</sup> A. Crisma, “Il confucianesimo: essenza della sinità o costruzione interculturale?”, *Prometeo*, anno 30 n. 119, settembre 2012, pp. 68-81; A. Cheng, “Morality and Religiousness: The Original Formulation”, *Philosophy East and West*, 41, Special Issue, December 2014, pp. 587-608.



Pasqualotto<sup>10</sup> e Giacomo Marramao<sup>11</sup>, non sembra particolarmente disponibile ad attribuirvi una parte significativa, né risulta in genere proclive a seguire le esortazioni all'«usage philosophique de la Chine» provenienti dal prolifico cantiere di François Jullien<sup>12</sup>: come si può evincere, ad esempio, dalla vasta ricognizione delle tendenze contemporanee effettuata nel recentissimo *Da fuori* da Roberto Esposito, in cui il riferimento a tale tematica compare soltanto in una nota marginale<sup>13</sup>.

Molte e complesse ragioni fanno sì la Cina rimanga tuttora pervicacemente respinta *hors de la philosophie*, e indubbiamente la difficoltà di misurarsi con un distante orizzonte di linguaggio e di pensiero vi gioca un ruolo non sottovalutabile<sup>14</sup>; nondimeno, non andrebbe forse trascurata l'ipotesi che tale esclusione si deva, quanto meno in parte, ascrivere a specifiche modalità di produzione del sapere, ossia alla rigida compartimentazione delle discipline accademiche che a far tempo dall'Ottocento si è ovunque imposta<sup>15</sup>.

Come che sia, il persistente divorzio fra sinologia e filosofia produce, in tutte le direzioni, deleteri effetti, e rappresenta un ostacolo cospicuo sulla via del conseguimento di una relazione finalmente adulta con la Cina, ossia «capace di rendere giustizia alle sue grandi esperienze», per riprendere una bella espressione di Paul Ricoeur di molti anni fa<sup>16</sup>. Certo non giova alla filosofia, in quanto ne accresce le tentazioni autoreferenziali; ma al tempo stesso nuoce alla sinologia, in quanto finisce per accreditarne una rappresentazione riduttiva, deformata e caricaturale, quasi che essa coincidesse con una mera pratica erudita, e non fosse invece «une école d'humilité», come la definisce Anne Cheng<sup>17</sup>, ossia un eserci-

<sup>10</sup> Per una sintesi della vasta produzione di Giangiorgio Pasqualotto, cfr. A. Crisma, *Dao ossia cammino*, in M. Ghilardi, E. Magno (ed), *Sentieri di mezzo tra Occidente e Oriente*, Mimesis, Milano 2006, pp. 15-31; Ead., “*Il Tao della filosofia: l'esigenza del confronto con i pensieri orientali*”, *Inchiesta* ( [www.inchiestaonline.it](http://www.inchiestaonline.it) ), 11 maggio 2015.

<sup>11</sup> G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 56 sgg.

<sup>12</sup> È ovviamente impossibile richiamare qui la vasta letteratura di e su François Jullien, al cui proposito cfr. A. Crisma, “L'indifferenza alla felicità nel pensiero della Cina antica: dialogo con François Jullien”, *Cosmopolis*, 2, 2006, pp. 87-97; R. Weber, “Controversy over Jullien, or where and what is China, philosophically speaking?”, *Journal of Chinese Philosophy*, 41:3-4 (September-December 2014), pp. 361-377.

<sup>13</sup> R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 201, nota 86.

<sup>14</sup> A. Crisma, *Per una reconnaissance de l'autre: prospettive ermeneutiche sul pensiero della Cina antica nel dibattito filosofico contemporaneo*, in G. Samarani, L. De Giorgi (ed), *Percorsi della civiltà cinese fra passato e presente*, Cafoscarina, Venezia 2007, pp. 181-200; Ead., *Pensare la Cina in un orizzonte interculturale: prossimità e distanza di un altrove*, in G. Pasqualotto (ed), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano 2008, pp. 179-211.

<sup>15</sup> A.-L. Dyck, “La Chine hors de la philosophie: essai de généalogie à partir des traditions sinologiques et philosophiques françaises au XIX siècle », *Extrême Orient-Extrême Occident* n. 27, 2005, pp. 13-47.

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, pp. 19-22 ; ed. it. *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 26-29.

<sup>17</sup> A. Cheng, *La Chine pense-t-elle? Leçon inaugurale du Cours d'Histoire intellectuelle de la Chine*, Collège de France/ Fayard, Paris 2009, p. 33.

zio di rigore che rappresenta la premessa ineludibile dell'apertura ermeneutica, come ci mostrano esemplari esperienze di lettura di un maestro quale PierCesare Bori<sup>18</sup>. Ciò che soprattutto importa è che tale separazione impoverisce il dibattito pubblico e la cultura comune, poiché rischia di affidare le percezioni e le rappresentazioni collettive della Cina a un diletterismo proclive non alla maturazione di pensieri, ma all'indeterminatezza di non pensieri: ossia a debordanti affabulazioni in cui, come osserva Giangiorgio Pasqualotto, «il consumo dei segni rischia di non lasciar spazio alla vita dei significati»<sup>19</sup>, a suggestioni vaghe in cui l'uso e l'abuso della densa parola *Dao* diventa una merce *kitsch* – e sarebbe opportuno ricordare in proposito quanto affermava il grande commentatore del *Laozi* Wang Bi, vissuto nel III secolo d. C: «colui che meglio aderisce al Dao è colui che *non* ne parla...»<sup>20</sup>.

Nei facili consumi di esotico la sostanziale finalità è fare della Cina un confortevole divano su cui possa comodamente sdraiarsi un Occidente stanco, trasformarne la multiforme ricchezza in un piatto schermo su cui proiettare l'aspirazione narcisistica a un'evasione dalla ruvida complessità del mondo presente. Un tema certo non nuovo, quello della *lassitude de l'Occident*, a cui si connette la propensione – anch'essa non nuova – a fare della Cina un mero strumento delle proprie *rêveries*<sup>21</sup>. Quest'antica tentazione non è per nulla estinta, anzi sembra farsi più pressante oggi, quasi a voler eludere il disagio di confrontarsi con una Cina meno che mai disposta ad assumere un ruolo passivo e inerte rispetto alle altrui fantasie, e che anzi rivendica fieramente la propria centralità, in un riaffermato protagonismo che vuol essere non solo materiale ed economico, ma che aspira a configurarsi anche come primato spirituale<sup>22</sup>.

La presenza di questa inedita sfida potrebbe rappresentare per la cultura europea una grande occasione per un'assunzione di responsabilità adulta, uno stimolo a ripensare e a ripensarsi, in una duplice prospettiva: da una parte, per compiere un riesame radicale di un declino dell'Occidente che non va compreso solo sul piano geopolitico o geoeconomico, ma che andrebbe soprattutto investigato, ad esempio, nella direzione suggerita da Paolo Prodi ne *Il tramonto della rivoluzione*, come *crisi antropologica*, ossia come perdita della capacità di progetto e di trasformazione che ne ha animato la storia<sup>23</sup>; dall'altra, per procedere finalmente a un maturo riconoscimento delle mature esperienze del Grande Altro, ponendo

<sup>18</sup> P. C. Bori, *Per un consenso etico fra culture*, Marietti, Genova-Milano 1991 (1995), cap. VII; Id. *Incipit*, Marietti, Genova-Milano 2005. Per un sintetico profilo di questo maestro, morto di mesotelioma da amianto il 4 novembre 2012, v. A. Crisma, "Il silenzio e le parole.

<sup>19</sup> G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003. p.103.

<sup>20</sup> R. Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, SUNY, Albany 2000, pp. 33-35.

<sup>21</sup> Per una prospettiva critica, cfr. J. Levi, *Réflexions chinoises*, Albin Michel, Paris 2011, pp. 197-218.

<sup>22</sup> Cfr. M. Scarpari, *Ritorno a Confucio. La Cina d'oggi fra tradizione e mercato*, Il Mulino, Bologna 2015, e il relativo dibattito a cura di A. Crisma in "Osservatorio Cina" di *Inchiesta*, gennaio/aprile 2016 ( [www.inchiestaonline.it](http://www.inchiestaonline.it) ).

<sup>23</sup> P. Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 7-38.

fine al teatrino stucchevole della sua presunta infanzia pre-filosofica e all'utilizzazione ludica delle *chinoiseries* come leziosi giocattoli o come soprammobili innocui e decorativi.

Tale maturo atteggiamento consentirebbe finalmente di riconoscere la maturità del grande pensiero cinese dell'età assiale, la sua potenza, il suo senso di responsabilità verso il *tianxia* ("tutto quanto sta sotto il Cielo"), la sua demiurgica audacia nel reinventare un rinnovato ordine del mondo, traendolo dalle cruenti viscere del caos degli Stati Combattenti<sup>24</sup>.

## 2 L'ambigua popolarità di una presunta "primitiva innocenza" cinese

Un aspetto che si presta particolarmente a esemplificare la riluttanza diffusa nella cultura occidentale a intrattenere un maturo rapporto con la matura Cina è rappresentato da una peculiare utilizzazione della tematica della "spontaneità" e della "naturalità" che si ritrova nei testi classici. A dire il vero ve ne sono anche altre e diverse – ad esempio, quella dell' "umano artificio" (*wei*) che produce la civiltà e la cultura (*wen*) di cui è energico paladino un grande e polemico pensatore del III secolo a.C., il confuciano Xunzi<sup>25</sup> – ma tale genere di narrazione preferisce ignorare sistematicamente tutto ciò che non si confà a diventare ingrediente del suo schema prestabilito. Essa trasferisce dunque la "spontaneità" su un piano astratto e atemporale, totalmente decontestualizzato, ritenendola espressione di una presunta "primitiva innocenza" cinese, beatamente ignara di lacerazioni e di conflitti, e procedendo quindi a giocarla in una prospettiva di antitesi speculare rispetto al dicotomico e conflittuale Occidente. In tale prospettiva, alla maturità di quest'ultimo e alle sue scomode complicazioni si oppone così la favola bella e riposante di una spensierata infanzia esotica in cui immergersi, secondo le gratificanti modalità di un narcisistico consumo d'Oriente il cui marketing è quanto mai fiorente<sup>26</sup>.

Non è forse poi così *naïve* questa celebrazione della *naïveté*. Un aspetto particolare da segnalare in questa seducente visuale è la sua totale espunzione di quella costitutiva dimensione politica che è così intensamente presente, in declinazioni le più varie e diverse, nel pensiero della Cina antica (e su questa depoliticizzazio-

<sup>24</sup> H. Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, SUNY, Albany 1993; A. Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica*, Unipress, Padova 2004.

<sup>25</sup> Su questo maestro, non a caso pervicacemente misconosciuto dalla *common view*, sono agevolmente accessibili al lettore italiano, oltre al capitolo che vi dedica A. Cheng in *Storia del pensiero cinese*, cit., pp. 207-230, le pagine che vi riserva M. Scarpari in *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Einaudi, Torino 2010, e inoltre specifiche monografie: Id., *Xunzi e il problema del male*, Cafoscarina, Venezia 1997; A. Crisma, *Il Cielo gli uomini*, Cafoscarina, Venezia 2000; Ead., *Conflitto e armonia*, cit.

<sup>26</sup> Cfr. Liu Xiaogan, "Classical and Modern Readings of Laozi's *Ziran*", in Tian Yu Cao, Xueping Zhong, Liao Kebin (eds.), *Culture and Social Transformations In Reform Era China*, Brill 2010, pp. 75-96.

ne vengono in mente le riflessioni proposte su altri versanti da Wang Hui in tema di *Depoliticized Politics, from East to West*<sup>27</sup>: la neutralizzazione della politica a quanto pare è una tendenza diffusa). Certo, vi sono anche i saggi che si ritirano a vivere nella natura, come in celeberrimi episodi narrati nel *Zhuangzi*<sup>28</sup>: ma essi appaiono per vari versi più affini agli antichi stoici con il loro *amor fati* che agli odierni fautori dell'antinomico individualismo post-moderno<sup>29</sup>. In antiche fonti di recente riscoperte come il *Neiye*, databile al IV secolo a.C., emerge nettamente la convergenza fra il perseguimento della *neisheng* (la santità interiore) e l'obiettivo della *waiwang* (la regalità esterna, ossia il governo); non diversamente da quanto si può riscontrare negli scritti confuciani, in questo testo taoista, che si può paragonare al *Laozi* per la sua densità di riflessione, le pratiche di coltivazione personale, volte a riordinare se stessi, sono concepite come premessa per riordinare il mondo e per governarlo tramite la pura esemplarità che promana dalla condotta del Santo (*shengren*)<sup>30</sup>.

### 3 Maturità e spontaneità nelle fonti classiche

“Spontaneità” è in effetti una nozione cruciale del pensiero cinese, e in particolare della tradizione che si suole denominare taoista<sup>31</sup>. Anziché affidarsi a vaghe e astratte generalizzazioni, è in proposito opportuno rivisitare le fonti antiche, a partire dal seguente passo del *Laozi* o *Daodejing*, di cui qui si riproduce la traduzione offerta da Attilio Andreini nella sua fondamentale edizione del grande classico:

L'uomo fa della Terra il suo modello (*fa*),  
 La Terra lo fa del Cielo (*Tian*),  
 Il Cielo lo fa della Via (*Dao*),  
 E la Via ha per modello la naturale spontaneità (*ziran*)<sup>32</sup>.

In questo celebre luogo il termine cinese reso con «naturale spontaneità» è *zi-*

<sup>27</sup> Wang Hui, “Depoliticized Politics, from East to West”, *New Left Review*, 41, September-October 2006.

<sup>28</sup> *Zhuangzi*, 17.

<sup>29</sup> Jiyuan Yu, “Moral Naturalism in Stoicism and Daoism”, *Philosophical Inquiry*, vol. 40, issue 1/2, Winter/Spring 2016, pp. 95-112.

<sup>30</sup> Ho offerto traduzione integrale e commento di quest'opera in A. Crisma, *Neiye, il Tao dell'armonia interiore*, Garzanti, Milano 2015, che ne costituisce la prima edizione italiana.

<sup>31</sup> Per il dibattito su questa denominazione, che non compare in età pre-imperiale, e il cui problematico impiego si iscrive nella più vasta questione delle “scuole” della Cina antica, rinvio a Ead., *E se jia non significasse scuola?*, cit. Per qualche quadro sintetico della vasta letteratura sul taoismo, v. Ead. *Confucianesimo e taoismo*, cit.; A. Andreini, M. Scarpari, *Il daoismo*, Il Mulino, Bologna 2007; E. Bianchi, *Taoismo*, Electa, Milano 2009; M. Paolillo, *Il Daoismo. Storia, dottrina, pratiche*, Carocci, 2014.

<sup>32</sup> A. Andreini, *Laozi. Genesi del Daodejing*, Einaudi, Torino 2004, pp. 138-139.

ran, letteralmente «ciò che va da sé così», ossia «spontaneità, naturalezza». «Tale di per sé, *sponte sua*» la rende Anne Cheng nella sua *Histoire de la pensée chinoise*<sup>33</sup>. Come «*what is so of itself, spontaneous*» la definisce Zhang Dainian nel suo autorevole *Key Concepts in Chinese Philosophy*<sup>34</sup>: La spontaneità naturale si identifica con la Via (Dao), ossia con il procedere del corso della totalità: come ben sottolinea Attilio Andreini, «*ziran* non è disgiunta dal Dao, poiché ne esprime la logica interna, il principio autogenerativo che ne detta l'estrinsecarsi»<sup>35</sup>.

Per un'adeguata comprensione della densità di questa nozione, è necessaria una precisa e rigorosa contestualizzazione<sup>36</sup>, che non è un dettaglio secondario e accessorio ma, come chiarisce Jack Goody in *The Theft of History*, rappresenta l'ineludibile premessa per uscire dai pregiudizi eurocentrici e per trattare l'Altro con il rispetto che gli si deve<sup>37</sup>. È restituendo a tale idea la corposità della dimensione storica in cui si è generata che si può comprendere appieno come essa non sia l'emanazione irriflessa della sempiterna armonia di una pre-filosofica infanzia, bensì il frutto maturo di un pensiero quanto mai adulto («post-conventional», come lo definisce Heiner Roetz) che emerge da un mondo dominato dalla brutalità, dal disordine e dalla disarmonia – i cruenti campi di battaglia degli Stati Combattenti – e che vi contrappone audacemente un proprio progetto di rifondazione dell'ordine e dell'armonia del *tianxia* («tutto quanto sta sotto il cielo») <sup>38</sup>.

Questa spontaneità non è un dato originario, ma un risultato: il risultato di un pensiero potente, che non si fa succube della sopraffazione, e che osa rifiutare la sfrenata *hybris* del mondo che gli è contemporaneo nella piena consapevolezza di doversi opporre alla violenza: alla violenza delle guerre e dei massacri, e anche alla violenza della lacerazione che si è consumata fra gli uomini e il cosmo, attestata da una vasta letteratura che fin da tempi remoti denuncia una sistematica devastazione della natura<sup>39</sup> (non casualmente una delle immagini più memorabili che appare nel *Mengzi*, sommo classico confuciano del IV secolo a.C., è quella della montagna desertificata dalla deforestazione<sup>40</sup>).

Come sanare la frattura, come ripristinare l'armonia: questo è l'interrogativo che si pone il dibattito degli Stati Combattenti, figlio di *polemos*, e a cui si offro-

<sup>33</sup> A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, Paris 1997, p. 125-129; *Storia del pensiero cinese*, trad. e cura di A. Crisma, Einaudi, Torino 2000, p. 117-121.

<sup>34</sup> Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Foreign Languages Press, Beijing 2002, pp. 162-169.

<sup>35</sup> Andreini, *Laozi*, cit., p. 139.

<sup>36</sup> Id., "Qualità naturali, condizionamenti, virtù: alla ricerca del significato di *qing* attraverso le fonti manoscritte", in Id. (a cura di), *Trasmetto, non creo. Percorsi tra filologia e filosofia nella letteratura cinese classica*, Cafoscarina, Venezia 2012, pp. 45-103.

<sup>37</sup> J. Goody, *The Theft of History*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 22-49; tr. it. *Il furto della storia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 11-37.

<sup>38</sup> H. Roetz, *Mensch und Natur im Alten China*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1984, pp. 65-149.

<sup>39</sup> Id., "Chinese 'Unity of Man and Nature': Reality or Myth?", in C. Meinert (ed), *Nature, Environment and Nature in East Asia*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 23-39.

<sup>40</sup> *Mengzi* 6 A 8; cfr. M. Scarpari, *Studi sul Mengzi*, Cafoscarina 2002, pp. 106 sgg.

no risposte diverse<sup>41</sup>. Nella tradizione di pensiero che si suole chiamare taoista, il rifiuto della violenza si esplicita non opponendo la forza alla forza, bensì nella modalità del *wuwei*, il «non agire» ossia «l'agire che non forza», che si modella sulla spontaneità del corso della natura. *Wuwei* configura, in particolare, il governo non oppressivo, che evita di imporre norme e metodi coercitivi. Ben lungi dal celebrare una concezione dell'individuo come atomo irrelato, si disegna qui una visuale che pone in risalto la costitutiva interazione dell'essere umano con la totalità, e si definisce un'idea interdipendente del sé, che include mutualità, relazionalità, simbiosi, capacità di rispondere ai Diecimila esseri<sup>42</sup>.

L'idea della spontaneità non è ascrivibile dunque a un orizzonte di egotismo o di antinomica irresponsabilità<sup>43</sup>: piuttosto, essa si configura, come si può constatare nel notissimo episodio del nuotatore del *Zhuangzi*, che «aderisce alla corrente senza cercare di imporvi il proprio io»<sup>44</sup>, nei termini di un'aderenza/obbedienza alla sovranità di una norma suprema, diversa da quelle prodotte dall'arroganza e dalla sopraffazione umane e di queste infinitamente più potente: qualcosa che Simone Weil ci può aiutare a comprendere, laddove ne *L'engracement* parla di una «perfetta obbedienza» al sovrano ordine del mondo «come unica saggezza eterna», la cui infinita potenza è incommensurabile rispetto alla tracotanza di uomini divenuti assassini<sup>45</sup>.

In questa chiave va letta l'esortazione tutt'altro che infantile del *Laozi*, il «vecchio maestro» o il «vecchio bambino», a rifarsi piccoli, a «tornare a succhiare il latte al seno della Madre»; quella spontaneità perduta da ritrovare è una relazione con la totalità che si configura con fisica immediatezza e che si acquisisce attraverso un training assiduo, un percorso rigoroso di autodisciplina e di autocoltivazione: «ridiventare come il legno grezzo» è una semplicità difficile a farsi, che richiede il dominio delle proprie passioni e l'espunzione delle pulsioni egoistiche<sup>46</sup>.

In altri termini, questo genere di spontaneità è il frutto maturo di un'arte di vivere talmente interiorizzata da risultare del tutto naturale, e in questo le fonti delle origini taoiste e confuciane rivelano, pur nelle reciproche differenze, significativi elementi di prossimità<sup>47</sup>. C'è un famoso passo dei *Lunyu*, i *Dialoghi* di

<sup>41</sup> Crisma, *Conflitto e armonia*, cit., pp. 3-68.

<sup>42</sup> K. Lai, "Ziran and wuwei in the *Daodejing*: An Ethical Assessment", *Dao*, December 2007, vol. 6, Issue 4, pp. 325-337; E. Slingerland, *Effortless Action: Wu wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford, Oxford University Press 2003, pp. 77-143.

<sup>43</sup> D. E. Cooper, "Daoism, Nature, and Humanity," *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 74, July 2014, pp. 95-108; XU Jianliang, "The Universal Sentiment of Daoist Morality", *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 4 issue 4, 2009, pp.524-536.

<sup>44</sup> *Zhuangzi*, 19.

<sup>45</sup> S. Weil, *L'engracement*, Gallimard, Paris, 1949; *La prima radice*, Ed. di Comunità, Milano-Ivrea 1954, pp. 244-245.

<sup>46</sup> Crisma, *Neiye*, cit., pp. 75-100.

<sup>47</sup> J. Miller, "Authenticity, Sincerity and Spontaneity: Mutual Implications of Nature and Religion in China and the West", *Method & Theory in the Study of Religion*, 2013, vol. 25, issue 3, pp. 283-

### Maturità e spontaneità nella Cina antica: una conquista della semplicità difficile a farsi

Confucio, la cui conclusione ben si presta ad esser letta in una direzione affine: la spontanea immediatezza di un cordiale rapporto con il mondo al quale nulla più fa ostacolo vi rappresenta la ricca e preziosa conquista elaborata da una piena maturità.

Il Maestro disse: “All’età di quindici anni, allo studio rivolsi la mia volontà. A trenta, ero fermo in me stesso. A quaranta, non conoscevo più incertezze. A cinquanta, compresi il Mandato Celeste (*Tianming*); a sessanta, il mio orecchio gli obbediva, e a settanta, potevo seguire i desideri del cuore senza trasgredire le norme<sup>48</sup>.”

307.

<sup>48</sup> *Lunyu*, 2.4, trad. Crisma, *Il Cielo, gli uomini*, cit., p. 31. Nel training che qui si delinea si parla di *xue*, l’apprendimento; va precisato che, oltre allo studio delle *humanae litterae*, esso includeva l’educazione rituale e gli esercizi fisici quali il tiro con l’arco e la guida dei carri che Confucio, uomo d’azione e sportivo completo oltre che letterato di grande raffinatezza, assiduamente praticava (cfr. S. Leys, “Confucius, les voies de la sagesse”, *Le Magazine littéraire*, 491, Novembre 2009, pp. 62-67).





## La materialità dell'ideale - The materiality of the ideal

di Sebastiano Ghisu (Università di Sassari)

This essay situates and analyzes in the context of last century's Soviet thought the philosophy of action of Evald Ilyenkov, who conceived of the individual as relating to reality through the lens of an ideal (social) dimension which is no less objective than reality. Cognitive and practical contact with reality is achieved through the unavoidable filter of the ideal, which in turn is the product of the social activity of men. In this perspective, the ideal is in the things themselves in so far as they are known, produced, and transformed *in* and *by* this activity. However, questioning the centrality that Marx attributes to the practical activity of men will turn out to an unavoidable endeavor.

Keywords: soviet thought, ideal, objective reality, human action, Marx.

Sommario. 1. Presente e Passato; 2. I presupposti; 3. Materialità dell'ideale; 4. Questioni aperte

### 1. *Presente e passato*

I lavori che la storia della filosofia o la storia delle idee producono nel loro percorso di ricerca squarciano talvolta il presente, ricordandoci episodi, dinamiche di pensiero, posizioni teoriche o contesti che paiono sepolti nel passato. Certo, nelle tensioni che nutrono la nostra memoria, o che la nostra memoria produce, il passato lontano e irraggiungibile ci appare, nella sua consolidata classicità, quasi sempre attuale, compagno del nostro presente, mentre quello più vicino ci risulta assai spesso più fortemente datato: troppo vicino a noi per apparire del tutto diverso, troppo distante per sembrarci attuale.

È ciò che può accadere di fronte ad un lavoro che tratta della filosofia sovietica e, più specificatamente, di un suo importante esponente (anche se non proprio di un suo esponente ufficiale): Evald Ilyenkov. Stiamo parlando di un volume, curato da Alex Levant e Vesa Oittinen, che ha come contenuto centrale un importante contributo dello stesso Ilyenkov al concetto marxiano e marxista di ideale (*Dialettica dell'ideale*) e come contenuti addizionali saggi critici, interpretativi e contestualizzanti: *Dialectics of the Ideal, Evald Ilyenkov and Creative*

*Soviet Marxism* (edited by Alex Levant and Vesa Oittinen, Haymarket Books, Chicago 2014)<sup>1</sup>.

Ora, perché affrontare tali tematiche? Non solo perché nell'epoca storica appena adiacente alla nostra sono state assai dibattute e, va senz'altro aggiunto, vissute con tutto il suo pesante carico politico e morale, ma anche perché quelle stesse tematiche pongono un problema che, oggi, a mio avviso, va senz'altro affrontato: in che senso si può parlare di un carattere materiale delle idee (delle ideologie, della filosofia, del pensiero di tutti)?

Diamo innanzitutto uno sguardo al volume. Esso – si annuncia nella prefazione – «apre una finestra sul mondo sotterraneo del marxismo sovietico “creativo”, un corpo di pensiero che si è sviluppato precedentemente, accanto e talvolta in opposizione al marxismo sovietico “ufficiale”, la dottrina del Diamat sancita dallo Stato» (p. VII)<sup>2</sup>. Quella finestra viene quindi aperta soffermandosi su colui che di quel «marxismo creativo» fu forse il principale esponente: Evald Ilyenkov, nato nel 1924 a Smolensk e morto tragicamente, per propria scelta, nel 1979 a Mosca.

Possiamo dire che la sua attività filosofica ebbe già un inizio problematico, quando, ai primordi dell'età poststaliniana, nel 1953, appena addottorato, fu espulso dall'Università di Mosca per aver sostenuto presso la cattedra di Materialismo dialettico, contro la “vulgata” ufficiale, che, in effetti, nel marxismo non vi è qualcosa come il materialismo dialettico, ma solo una concezione materialistica della storia. Da allora fu per così dire relegato in una dimensione extra-universitaria, all'Istituto di Filosofia di Mosca. Ciò nonostante e nonostante le continue tensioni con la direzione dell'Istituto (e in generale con la nomenclatura filosofica sovietica) ebbe un forte influsso sulle generazioni successive di filosofi (non mancando peraltro qualche riconoscimento ufficiale). Scriveva ancora Backhurst nel 1991 (l'anno stesso in cui l'URSS concluse la propria parabola storica):

*Ilyenkov is widely esteemed in the USSR as a scholar of great integrity who made an important contribution to the renewal of Soviet Marxism after Stalin. Many who worked with him personally [...] describe him as the leading philosopher of his generation, a brilliant orator, and inspiring teacher. Some would say his finest writings are unparalleled in Soviet philosophy*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> È bene precisare fin da subito che cosa s'intende in questo contesto per *ideale*. Potremmo definirlo la rappresentazione che il mondo genera di se stesso ovvero il mondo in quanto rappresentato, laddove questa rappresentazione del mondo è il mondo quanto il mondo rappresentato.

<sup>2</sup> In una corrispondente nota si precisa che il termine «marxismo sovietico creativo» è stato utilizzato da alcuni teorici russi contemporanei «per distinguere certe correnti nella teoria marxista dal marxismo sovietico “ufficiale” sotto forma di Diamat» (p. VII). Lo si può rintracciare in diverse discipline accademiche (non solo in filosofia, dunque) soprattutto negli anni '20 (quando l'egemonia staliniana non si era ancora fatta totalizzante) e negli anni '60 (nel periodo, in senso stretto, poststaliniano). Tali correnti “creative” si distinguevano dal pensiero ufficiale «per la loro presa di distanza dalle concezioni positiviste della soggettività» (p. VII).

<sup>3</sup> David Bakhurst, *Consciousness And Revolution In Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*, Cambridge University Press, 1991, p. 4.

La sua prima opera, e quella probabilmente più rilevante e nota, è *Dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, del 1960<sup>4</sup>. Tra gli altri lavori va ricordato la stesura della voce *Ideale* per la *Filosofskaya Entsiklopediya*, nel 1962, dove si mostra un interesse proprio per quel concetto su cui rifletterà a lungo negli anni successivi sino alla stesura del saggio tradotto per l'appunto nel volume da cui qui prendiamo spunto: *Dialettica dell'ideale*, del 1974, lo stesso anno in cui pubblica a Mosca *Logica dialettica*, una sorta di contestualizzazione storica ed una approfondita analisi del concetto di ideale – quasi una *summa* del suo pensiero<sup>5</sup>, di quel pensiero che pensa la dimensione dell'ideale (potremmo anche dire del modo in cui il soggetto si rappresenta il mondo e lo vive) fondamentalmente come *attività*.

Ed è proprio in questa teoria dell'attività che si può ben cogliere l'effetto prodotto da Ilyenkov sul contesto problematico nel quale egli ha operato o, se si vuole, nel campo conflittuale in cui, da filosofo, ha combattuto. Essa, infatti, come riconoscono Oittinen e Levant nella prefazione al volume oggetto di questo nostro saggio, «è stata letta come differente sia dal materialismo grossolano – che comprende il pensiero umano come un fenomeno essenzialmente biologico, un prodotto del cervello fisico – sia dalle concezioni idealiste – che comprendono il pensiero come qualcosa di indipendente dalla materia...» (p. VII). Piuttosto, «il concetto innovativo di Ilyenkov dell'*ideale*, che si richiama alla filosofia classica (Marx, Hegel e Spinoza) come anche alla scuola storico-culturale della psicologia sovietica (Vygotsky, Leontyev e Mesheryakov), pone il pensiero non come prodotto dell'attività del cervello umano, ma... come un prodotto dell'attività umana» (pp. VII sg.). Vale a dire, «il pensiero individuale, come il sé individuale, è compreso nella sua essenza come un fenomeno sociale», il che significa che esso «non sorge spontaneamente dallo sviluppo di un bambino individuale, ma solo nel contesto di un insieme di pratiche sociali che sono interiorizzate dal bambino» (p. VIII). Sono proprio queste pratiche sociali che danno vita ad un «mondo di significati, un mondo ideale, ma un mondo che non di meno affronta l'individuo con la piena oggettività di un bastone». In tal senso, il concetto ilyenkoviano dell'ideale fornisce, agli occhi dei curatori, «un modo originale di comprendere l'oggettività dei fenomeni immateriali» (p. VIII), originale, per lo meno, aggiungeremmo noi, rispetto al quadro istituzionale e teorico nel quale è emerso (su questo punto avremo modo di tornare più avanti).

<sup>4</sup> Vi è stata anche una traduzione italiana di un anno appena successivo: Evald Ilyenkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx* (traduzione di Vittorio Strada e Alberto Sandretti, con Introduzione di Lucio Colletti) Feltrinelli, Milano 1961 (con una seconda edizione nel 1975).

<sup>5</sup> Anche di quest'opera vi è stata una traduzione italiana: *Logica dialettica. 11 saggi di storia e teoria*, Traduzione di Filippo Frassati, Edizioni Progress, Mosca 1978.

## 2. I presupposti

In effetti, il marxismo ufficiale con cui Ilyenkov doveva fare i conti, il cosiddetto Diamat (o, se si preferisce, il marxismo-leninismo<sup>6</sup>) concepiva la materia come la realtà oggettiva esistente al di fuori della coscienza e la materialità della coscienza, ovvero di quella dimensione che rispecchia il reale esterno, nella sua sola dimensione fisiologica. In tal senso, l'ideale è materiale soltanto in quanto fenomeno cerebrale, mentre il sociale lo è solo in quanto oggettivamente collocato al di fuori della coscienza e indipendentemente da essa. Questa, semmai, può solo rispecchiare il sociale (e in generale il reale ad essa esterno). Ne consegue che i fenomeni ideali non sussistono al di fuori della coscienza e dunque non hanno una valenza sociale (la coscienza è per l'appunto sociale solo in quanto *rispecchia* il sociale).

Come rileva Alex Levant nel saggio introduttivo al testo di Ilyenkov, questo schema teorico si è stabilizzato e, per così dire, solidificato in Unione Sovietica a partire dagli anni Trenta nel XIX secolo, con l'imporsi dello stalinismo, ma prolungandosi oltre lo stalinismo (in senso stretto) sino agli anni in cui Ilyenkov redige il suo saggio.

Negli anni Venti, al contrario, il marxismo sovietico era (ancora) attraversato da un conflitto tra due grandi correnti di pensiero: i cosiddetti "Deboriniti" da una parte e i "Meccanicisti" dall'altra. La linea di demarcazione tra loro riguardava, tra l'altro, la tematica che Ilyenkov riprenderà nelle sue riflessioni sull'ideale. I primi, chiamati anche "Dialettici", vicini a Abram Deborin, non intendevano ridurre la materialità del pensiero all'oggettività dei processi fisiologici, i secondi (tra i quali spiccavano Bogdanov e Bukharin) ritenevano invece che *tutti* i fenomeni (inclusi quelli sociali e psichici) possano ed anzi debbano essere ridotti a fenomeni fisici e fisico-chimici (quindi a rapporti meccanici quantificabili) o interpretati comunque come tali. Se poi i Deboriniti ebbero la meglio nel 1929, poco dopo, a partire dal 1931, anche la loro posizione fu oggetto di critica e censura, venendosi quindi a imporre il classico corpus dottrinale del Diamat.

Si può dire che la posizione di Ilyenkov si riallaccia a quella formulata da Deborin (per il quale appunto la materialità del pensiero non è riducibile alla materialità del suo supporto fisiologico). È questa, ricorda Levant, la lettura proposta da Bakhurst, Oitinnen e Dillon<sup>7</sup>. Di contro, Sergey Mareev, allievo di

<sup>6</sup> Certamente, lo stesso Ilyenkov si considerava senz'altro un marxista-leninista – del resto era quasi uno scontato obbligo presentarsi come tale (nei Paesi del socialismo reale, ma anche, almeno sino agli anni Sessanta, in gran parte dei partiti comunisti). Bisogna ricordare, tuttavia, che dello stesso Lenin, proprio in relazione al tema del materialismo, Ilyenkov forniva una lettura differente rispetto a quella ufficiale. Sarebbe in ogni caso storicamente riduttivo equiparare tutte le espressioni del marxismo-leninismo al corpus dottrinale ufficiale (come riduttivo sarebbe ricondurlo direttamente a Lenin). Sul marxismo-leninismo (inteso tuttavia come Diamat) resta centrale l'ormai classico lavoro di Georges Labica, *Le marxisme-léninisme (Éléments pour une critique)*, Editions Bruno Huisman, Paris 1984.

<sup>7</sup> Si veda di Bakhurst, *Consciousness And Revolution In Soviet Philosophy*, cit., p. 26sg.; Vesa Oit-

Ilyenkov, contesta tale continuità (cfr. p. 13) e ritiene piuttosto che il pensiero di Deborin abbia fortemente contribuito a fornire al Diamat ufficiale le sue basi teoriche. Colui che semmai, secondo Mareev, prese certamente le distanze dal nascente Diamat e dai suoi presupposti, e colui, quindi, a cui Ilyenkov può venir ricondotto, è György Lukács (cfr. p. 14) – il Lukács critico del determinismo della seconda Internazionale (rilanciato peraltro da Plekhanov, maestro di Deborin) e della *Dialettica della natura* di Engels; il Lukács sostenitore del carattere autonomo e dinamico del soggetto e della coscienza; il Lukács, ancora, che può senz'altro essere annoverato (insieme a Korsch e Gramsci) tra gli iniziatori del cosiddetto “marxismo occidentale”, ovvero di quell’insieme di pensatori marxisti – alquanto eterogenei tra loro, in verità – accomunati tuttavia da una comune e forte interesse per la dimensione filosofica e di critica all’ideologia (e meno per l’analisi economica)<sup>8</sup>.

In tal senso, l’autore di *Storia e coscienza di classe* sarebbe alla base sia del marxismo occidentale che del cosiddetto marxismo creativo sovietico (ed in particolare per l’appunto, del pensiero di Ilyenkov). Ed effettivamente, da un punto di vista prettamente teorico (al di là dunque degli effettivi influssi), le affinità sono rintracciabili. Va detto, tuttavia, che il campo problematico e istituzionale nel quale Ilyenkov si muove lo induce ad esplicitare ciò che nel cosiddetto marxismo occidentale (e qui effettivamente da Lukács a Gramsci, da Bloch ad Althusser, da Adorno a Benjamin e così via) era (ed è, se si assumono gli sviluppi successivi) implicitamente assunto come un dato scontato: la materialità della dimensione ideologica e il suo carattere sociale, comunque inteso (è semmai all’interno di tale presupposto che si profilano le differenze, assai marcate, tra i vari autori). In altri termini, nel contesto dominato dal Diamat, Ilyenkov si sentiva indotto a precisare ciò che in un altro contesto era semplicemente presupposto e condiviso. Proprio questo è, a nostro avviso, il principale apporto di Ilyenkov al pensiero marxista, la sua originalità – laddove, certamente, in quella estesa esplicitazione del significato di ideale egli prende comunque posizione, non limitandosi ad affermarne la materialità, come meglio vedremo in seguito.

Un altro autore che, come ricorda ancora Levant, potrebbe poi aver influito sul pensiero di Ilyenkov è – al di fuori del campo filosofico (ma evidentemente in forte connessione con esso) – Lev Vygotsky, fondatore, proprio negli anni Venti del XX secolo, della psicologia storico-culturale. Per certi aspetti – tenendo anche conto degli sviluppi che essa promosse in Unione Sovietica (in particolare la psicologia dell’attività di Leontiev), si può dire che di un unico e articolato com-

tinien, *Paradoxes of Ilyenkov and the Soviet Philosophy*, in Vesa Oittinen (ed.), *Ewald Ilyenkov's Philosophy revisited*, Kikimora Publications, Helsinki 2000, p. 10; Paul Dillon, *Review of Ewald Ilyenkov's Philosophy revisited*, in *Historical Materialism*, 13.3, 2005, p. 285.

<sup>8</sup> È ben noto che il termine è stato introdotto come tale da Merleau-Ponty (il secondo capitolo del suo *Le avventure della dialettica* reca proprio questo titolo) e poi rilanciato (in termini critici, in verità) da Perry Anderson nella sua opera del 1976 *Considerations on Western Marxism* (Verso, London/New York 1976); trad. it., *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Bari, 1977.

plesso teorico che afferma la dimensione materiale e sociale dell'ideale, Ilyenkov espone il significato filosofico, mentre la linea (non sempre continua) che va da Vigotsky a Leontiev ne ricostruisce e analizza l'aspetto psicologico. In tal senso, è corretto sottolineare che il pensiero di Ilyenkov è stato più osteggiato dalla (e nella) filosofia che in altri campi del sapere e della ricerca.

Ed è quel che accadde. Alex Levant, a conclusione del suo saggio, riassume proprio le difficoltà che il testo redatto da Ilyenkov incontrò sulla via della sua pubblicazione: nel 1976 era previsto il suo inserimento in una raccolta in due volumi di saggi di diversi autori curata dal Dipartimento di materialismo dialettico presso l'Istituto di filosofia. Ma prima della pubblicazione alcuni contributi furono rimossi, tra i quali quello di Ilyenkov. E così per sei volte consecutive, fino alla morte dello stesso Ilyenkov. Poco dopo, nel 1979, ne fu pubblicato una versione tronca nella rivista di filosofia *Voprosy Filosofii* (Questioni di filosofia) con il titolo *Il problema dell'ideale* e quindi delle versioni ridotte nel 1984 e nel 1991. La prima pubblicazione integrale si avrà soltanto nel 2009.

### 3. Materialità dell'ideale

Il saggio di Ilyenkov comincia con una presa di distanza da quelle impostazioni legate ad una concezione “fisiologista” dell'ideale. Vi si citano alcuni suoi esponenti (nel panorama sovietico): Igor Narsky e David Dubrovsky. Secondo il paradigma cui essi si fanno portatori, l'ideale coincide esclusivamente con la coscienza individuale: «i fenomeni ideali non possono esistere al di là e al di fuori della coscienza» (Narsky, cit. p. 26) mentre Dubrovsky ribadisce: «l'ideale è un fenomeno puramente individuale, ottenuto per mezzo di un certo tipo di processo neurodinamico cerebrale» (Dubrovsky, cit. p. 27).

A tale impostazione Ilyenkov rimprovera innanzitutto l'incapacità di cogliere il significato di una certa categoria di fenomeni che, pur non essendo sensibilmente tangibili, posseggono un loro oggettività ed esistono quindi, a loro modo, al di fuori della coscienza individuale: «il problema dell'ideale è sempre stato un aspetto del problema dell'oggettività (“valore di verità”) della conoscenza, cioè il problema precisamente di quelle forme di conoscenza che sono condizionate e spiegate non dai capricci della fisiologia mentale dell'individuo, ma da qualcosa di molto più pesante, qualcosa che si colloca al di sopra della mente individuale ed è interamente indipendente da essa. Per esempio, le verità matematiche, le categorie logiche, gli imperativi morali e le idee di giustizia, che sono “cose” aventi un certo significato per qualsiasi mente ed aventi anche il potere di limitare i loro capricci individuali» (p. 29).

L'oggettività di queste idealità è *indipendente* dalla coscienza dei singoli (come, seguendo il paradigma cui fanno capo gli autori presi di mira da Ilyenkov, solo la materia dovrebbe essere). Vi è allora un ideale che ha effettivamente le stesse caratteristiche della materia (e infatti Ilyenkov costruisce anche su tale considerazione la sua teoria della materialità dell'ideale). Storicamente, peraltro, ricorda

Ilyenkov, una tale dimensione può venir fatta coincidere con il modo con il quale Platone concepiva il mondo delle idee (ciò che nella tradizione filosofica viene chiamato il mondo intelligibile, inteso come la verità del mondo sensibile).

Vi sono tuttavia altri fenomeni che mettono in discussione la tesi secondo cui l'ideale coincide esclusivamente con i processi fisiologici del cervello e il materiale esclusivamente con ciò che è indipendente dalla coscienza<sup>9</sup>. Che ne è delle produzioni letterarie, artistiche, culturali in genere? In che senso sono materiali e in che senso *non* sarebbero ideali? Se fosse materiale soltanto ciò che ha una tangibilità cosale indipendente dalla coscienza, allora, sostiene Ilyenkov, «colui che assegnasse, diciamo, *Il lago dei cigni* o *Re Lear* alla categoria dei fenomeni *materiali* commetterebbe un fondamentale errore teoretico-filosofico» (p. 32). Infatti una rappresentazione teatrale, precisa Ilyenkov, «è per l'appunto una rappresentazione. Nel senso più preciso e stretto del termine – nel senso che al suo interno vi è *rappresentato* qualcos'altro, qualcosa *di diverso*» (p. 32). Che cos'è questo qualcos'altro?

Rispondendo a questa domanda Ilyenkov mette in gioco Hegel (prima di richiamarsi a Marx). Questi infatti risponderebbe che quel qualcos'altro sarebbe «il contenuto sostanziale di un'epoca», ovvero «una formazione intellettuale nella sua reale essenza» (p. 32). Una tale risposta, aggiunge il filosofo sovietico, «nonostante il suo sottostante idealismo, sarebbe stata più fedele, più profonda e la più significativamente vicina alla prospettiva materialista...» (p. 32). Si tratta semmai di cogliere quel contenuto sostanziale di un'epoca nella sua materialità. In tal senso il qualcosa rappresentato «può solo essere *un altro oggetto materiale*» (p. 32). Risulta allora una prima esposizione del significato di ideale, la rilevazione di un suo aspetto decisivo: «con "idealità" o "ideale" il materialismo deve aver in mente proprio quella specifica relazione stabilitasi strettamente tra almeno due oggetti materiali (cose, processi, eventi, situazioni), entro la quale un oggetto materiale, restando se stesso, esercita la funzione rappresentativa di un altro oggetto» (p. 32). Quest'altro oggetto, del quale l'ideale viene a costituire la forma universale, è il mondo reale.

L'ideale è esattamente questo «mondo di rappresentazioni» (p. 33). In altri termini, è «il mondo reale (materiale), *com'esso è rappresentato* nella *coscienza sociale (collettiva)* storicamente determinata e storicamente modificantesi, nella impersonale "ragione collettiva", nella forma di espressione storicamente determinata di questa ragione» (p. 33). In tal senso, esso è, «in parte, nel linguaggio – nel suo vocabolario, nella sua grammatica e nei modelli sintattici che legano il mondo insieme. Oltre al linguaggio, esiste anche in tutte le altre forme di *espressione* di rappresentazioni socialmente significanti, in tutte le altre forme di *rappresentazione*. Inclusa [e qui ritorniamo all'esempio da cui la riflessione di

<sup>9</sup> Precisiamo che secondo tale prospettiva la coscienza, in quanto non direttamente riconducibile a processi fisico-chimici del cervello (in mancanza di conoscenze adeguate) non è materiale, mentre l'ideale è materiale solo in quanto riducibile a quei processi.

Ilyenkov era partita] la forma di un balletto, che opera, come è ben noto, senza un testo verbale» (p. 33).

Una tale concezione dell'ideale è senz'altro materialistica, riconosce Ilyenkov. Ma non di meno è stata introdotta dalla filosofia classica tedesca. Questa avrebbe compiuto un grosso passo avanti nella comprensione della natura dell'ideale. Con essa, infatti, «per la prima volta da Platone in poi, la filosofia ha cessato di comprendere l'idealità come qualcosa di strettamente mentale, come nell'empirismo inglese, e ha compreso sufficientemente bene che in nessun modo l'*ideale in generale* può essere ridotto ad una semplice somma di "stati mentali individuali"» (p. 33), ma costituisce, per l'appunto un insieme che è nel contempo indipendente dalla coscienza individuale e ad essa interno. Trascende, per così dire, l'individualità, pur essendo ad essa immanente (ed anzi, per certi versi, costituendola)<sup>10</sup>.

La soluzione materialista, prospettata secondo Ilyenkov da Marx, s'inserisce in questa impostazione e pone alla base dell'ideale l'attività umana: si tratta di un processo «attraverso il quale l'attività di vita *materiale* dell'uomo sociale comincia a produrre non solo un prodotto materiale, ma anche un prodotto *ideale*, comincia a produrre l'atto di *idealizzazione* della realtà (il processo di trasformazione del 'materiale' ne 'l'ideale')» (p. 36). L'ideale diviene in tal modo «una componente critica dell'attività di vita materiale dell'uomo sociale, e comincia allora il processo opposto – il processo di *materializzazione* (oggettivazione, reificazione, "incarnazione") dell'ideale» (p. 36). In altri termini, l'uomo pensa il mondo che fa e fa il mondo che pensa: idealizza il reale e materializza l'ideale. Si opera insomma una trasformazione dell'ideale nel materiale e del materiale nell'ideale. È ciò che Ilyenkov definisce un circolo o una spirale, una dinamica nella quale la fine del processo di idealizzazione coincide con l'inizio del processo di materializzazione (e viceversa). Ciò significa, tuttavia, che non vi è un ideale che non sia materiale (proseguimento di un processo di materializzazione) e un materiale che, nell'esser fatto o trasformato o conosciuto dall'uomo, non sia ideale. Come scrive Marx (citato da Ilyenkov) nel poscritto del 1873 alla seconda edizione del primo libro del *Capitale*, «l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nella testa degli uomini (*Menschenkopf*)» (cit. p. 37)<sup>11</sup>. Ma questa trasposizione non è riducibile a processi fisiologici – o meglio

<sup>10</sup> È interessante notare l'accostamento suggerito da Ilyenkov tra la posizione propria alla filosofia ufficiale sovietica e l'impostazione tipica dell'empirismo classico. Entrambe le prospettive, riducendo la dimensione ideale a semplice contenuto *mentale* (che possiede come tale, inevitabilmente, solo carattere individuale) ci si priva della possibilità di cogliere il suo carattere collettivo (e sociale) irriducibile alla semplice somma di stati mentali individuali. Secondo Ilyenkov, in tal senso, l'empirismo coerente «è fino ad oggi incapace di superare l'impasse del solipsismo» (p. 34). il problema consiste nel cogliere la dimensione materiale del supporto (e delle determinanti) dell'ideale nella sua natura collettiva e sociale.

<sup>11</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, in: *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1956-1990, Vol. 23, p. 27 (citerò di seguito dai volumi delle *Marx Engels Werke*, come di consueto, con l'acronimo MEW, indicando quindi volume e pagina); trad. it. (modificata): Karl Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 44. È il passaggio in cui Marx precisa la propria posizione rispetto a Hegel: «per



la loro trasposizione “fisiologica”, che comunque in qualche modo avviene (in ciascun individuo che ne partecipa), non ne spiega la peculiarità e la materialità (sociale), ovvero il carattere ideale in senso materialistico.

Certo, non vi è ideale senza gli uomini, senza la loro testa, senza la loro mente. Ma l'individuo sociale, per così dire, “eccede” l'individuo “fisico”. È quel che intende Ilyenkov quando riporta ciò che egli stesso chiama la «formula leninista» (p. 40): «*l'uomo pensa con l'aiuto del cervello*». In altri termini: «non è il cervello che pensa, ma un individuo» e questo individuo «è intrecciato in una rete di relazioni sociali, sempre mediate da oggetti materiali, creato dall'uomo per l'uomo. Il cervello non è nient'altro che l'organo materiale, anatomo-fisiologico di questo lavoro, lavoro mentale, vale a dire lavoro intellettuale. Il prodotto di questo speciale lavoro è precisamente l'ideale. E non le modificazioni materiali all'interno del cervello» (p. 41)<sup>12</sup>.

Ora, come non è il cervello a pensare, ma si pensa *attraverso* il cervello, così, la dimensione ideale di un prodotto culturale non è spiegabile dalla “cosalità” (o, in senso stretto, la materialità) che la veicola. Ha insomma un significato non riducibile a tale cosalità. Allo stesso modo, «quando un teorico *scrive un libro* con carta e penna o con l'aiuto di una macchina da scrivere, egli produce un prodotto *ideale* indipendentemente dal fatto che il suo lavoro si realizza in forma di ghirigori percepibili dai sensi e visibili sulla carta. Egli compie un lavoro *intellettuale* e in nessun modo un lavoro materiale» (p. 42)<sup>13</sup>.

Senza tale distinzione non si comprenderebbe neppure, continua Ilyenkov, il concetto di forma-valore, centrale nella teoria marxista della merce. Attraverso la forma-valore, in effetti, una merce arriva a *rappresentare* un'altra merce. La sua semplice “materialità” rappresenta insomma un'altra materialità (e la merce-denaro le rappresenta tutte). Il valore del denaro, socialmente riconosciuto, non è allora intrinseco al materiale che lo costituisce (sia esso la carta o il metallo). E come la sua materialità non coincide con il materiale che lo compone, così la sua idealità non è riconducibile ai processi fisiologici attraverso i quali esso

Hegel il processo di pensiero, che egli trasforma sotto il nome di idea in un soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, che diviene solo il suo fenomeno esteriore». Segue la frase già citata. Eccone l'originale: «*Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle*».

<sup>12</sup> Si potrebbe anche dire che il cervello non costituisce il soggetto del pensiero. Ciò suggerisce un accostamento, almeno parziale, con una importante formulazione teorica di Althusser: Nella sua teoria dell'ideologia questi aveva già sostenuto, in riferimento a Lacan (e in generale alla psicanalisi, nel suo rapporto strutturale con il materialismo storico), che il soggetto è *decentrato* rispetto all'individuo (cfr. Louis Althusser, *Freud e Lacan*, in: Louis Althusser, *Freud e Lacan*. Editori Riuniti, Roma 1977, p. 30). Tuttavia, nel contesto in cui si muove il filosofo francese un ruolo determinante è svolto dal psichico, la cui struttura – o topica, potremmo anche dire – non è integralmente riducibile alla dimensione sociale. In altri termini, se il decentramento ha in Althusser una base psichica autonoma rispetto al sociale, in Ilyenkov l'eccedenza (dell'individuo sociale rispetto a quello fisico) ha un carattere interamente sociale. Ci torneremo.

<sup>13</sup> Sia chiaro: il lavoro dello scrittore è non di meno materiale, ma in un senso sociale che non corrisponde alla materialità della “cosa” su cui e con cui il lavoro diviene percepibile dai sensi.

viene riconosciuto come tale. In altre parole, scrive Ilyenkov, «la forma-valore è ideale, sebbene essa esista al di fuori della coscienza umana, indipendentemente da essa, nello spazio al di fuori della mente, nelle cose, vale a dire nelle stesse merci» (p. 43)<sup>14</sup>.

È su questa base, del resto, che Marx, già nella dissertazione dottorale del 1841 (*Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*), analizzava criticamente il celebre passo in cui Kant, nella *Critica della ragion pura*, adducendo l'esempio dei cento talleri, distingue tra il reale e il solo pensato (in altri termini tra il reale e l'ideale). Il filosofo di Königsberg pone tale distinzione nell'ambito della sua critica alla dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio (riproponendo la concezione, già formulata nel periodo precritico, secondo la quale l'esistenza non costituisce un predicato e non si può quindi dedurre il reale dal possibile). Ilyenkov la riprende come punto di partenza della teoria dell'ideale formulata dalla filosofia classica tedesca (e che Marx, rileggendola materialisticamente, rilancia).

Scriva Marx (ci sia concessa la lunga citazione, in parte ripresa anche da Ilyenkov):

le prove dell'esistenza di Dio in parte non sono che *vuote* tautologie. La prova ontologica, per esempio, non significa altro che: "ciò che io mi rappresento realmente (realiter) è una rappresentazione reale per me", ha un effetto su di me, ed in questo senso *tutti gli dèi*, sia quelli pagani che quelli cristiani, hanno posseduto un'esistenza reale. Non ha forse dominato l'antico Moloch? Non era forse l'Apollo delfico una potenza reale nella vita dei Greci? Qui non significa nulla neanche la critica di Kant. Se uno pensa di possedere cento talleri, se questa non è per lui una rappresentazione arbitraria, soggettiva, se egli crede in essa, allora i cento talleri immaginati hanno per lui lo stesso valore di cento talleri reali. Egli, per esempio, contrarrà debiti su questo suo dato immaginario; esso avrà un'*azione effettiva*: è così, del resto, che tutta l'umanità ha contratto debiti sui suoi dèi. Anzi, l'esempio di Kant avrebbe rafforzare la prova ontologica. Talleri reali hanno la stessa esistenza che hanno dèi immaginari. Ha forse un tallero reale esistenza al di fuori della rappresentazione, sia pure di una rappresentazione universale o, per dir meglio, comune degli uomini? Portate carta moneta in un Paese in cui quest'uso della carta non si conosca, ed ognuno riderà della vostra soggettiva rappresentazione. Recatevi con i vostri dèi in un Paese dove siano adorati altri dèi, e vi si dimostrerà che siete vittime di immaginazioni ed astrazioni. E con ragione. Chi avesse portato ai Greci antichi un dio dei Vendi avrebbe trovato la prova della non esistenza di questo dio, ché per i Greci esso non esisteva. *Ciò che un determinato*

<sup>14</sup> Ilyenkov rimanda al celebre passaggio di Marx (tratto dal capitolo III del primo libro del *Capitale* riguardante la circolazione delle merci): «il prezzo, ossia la forma di denaro delle merci, è, come la loro forma di valore in generale, una forma distinta dalla loro forma corporea tangibilmente reale, quindi è solo forma ideale, ossia rappresentata. Il valore del ferro, della tela, del grano, ecc., esiste, sebbene invisibile, in queste stesse cose; esso viene rappresentato mediante la loro eguaglianza con l'oro: relazione con l'oro, che, per così dire, s'aggira fantasmagoricamente solo nelle teste delle merci (*die sozusagen nur in ihren Köpfen spukt*)» (MEW 23, 110; trad. it. cit., p. 128). Ovviamente le merci non hanno "testa": la loro testa è la proiezione su di esse del loro valore di scambio socialmente riconosciuto.

*Paese è per determinati dèi stranieri, il Paese della ragione lo è per Dio in generale: una regione nella quale la sua esistenza cessa*<sup>15</sup>.

Come si vede, per Marx (che qui, secondo lo stesso Ilyenkov, segue Hegel) l'ideale è reale e non solo pensato o possibile. Ma è reale nel momento in cui è costituito socialmente e non è dato dalla semplice somma delle coscienze individuali. L'ideale, tuttavia, è reale *come ideale* e non necessariamente come potrebbe essere reale un oggetto. Più specificatamente, riprendendo l'esempio di Kant, la realtà dei cento talleri è data, *in quanto talleri*, non dal loro essere degli oggetti di metallo di una forma particolare, ma dall'essere idealmente pensati *come talleri* (come denaro). D'altra parte, il pensiero che li pensa in tal modo è il pensiero che emerge in un particolare contesto (per cui quei cento talleri non sarebbero tali in un contesto differente)<sup>16</sup>. È l'ideale che conferisce agli oggetti pur posti al di fuori della coscienza una loro realtà e se una particolare forma ideologica vede in essi dei talleri, un'altra vi vedrà dei semplici metalli o chissà cos'altro (dei simboli)<sup>17</sup>.

In tal senso, precisa Ilyenkov commentando la critica di Marx a Kant

un sistema filosofico che denota come “reale” e “attuale” qualsiasi cosa l'uomo percepisce come esistente al di fuori della propria coscienza e ideale ciò che non è percepito sotto tale forma [ma “dentro” la coscienza] – un tale sistema è incapace di distinguere criticamente le più fondamentali illusioni e i più fondamentali errori del genere umano» (p. 45).

<sup>15</sup> Karl Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEW (EG1), 371; trad. it. in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, Vol. I, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 100sg.

<sup>16</sup> In realtà anche per Kant è il soggetto (della conoscenza) che dà (non arbitrariamente, ma secondo la struttura a priori) realtà all'oggetto percepito dai sensi. Ma il soggetto kantiano della conoscenza ha carattere universale e non storico (o sociale). Ciò garantisce una piena coincidenza tra coscienza individuale e coscienza sociale (una distinzione che ovviamente Kant non poneva). Potremmo anche dire, con una certa forzatura che rischia (terminologicamente e concettualmente) l'anacronismo, che se nella prospettiva aperta da Marx (che rilegge qui senza dubbio Hegel) la dimensione fisiologica del cervello (e più in generale la struttura mentale “naturale”) è sempre “sovradeterminata” dal contesto sociale, in Kant non è così. La struttura mentale ha una sua naturale universalità; ad essa anzi bisogna, per così dire, far ritorno per accedere correttamente, sul piano cognitivo, nei limiti della ragione, al reale. La ragione del resto è in Kant una facoltà del soggetto da proiettare sul reale. In Hegel diventa il reale stesso, così come esso è fatto, conosciuto, vissuto dagli uomini.

<sup>17</sup> In tal senso, l'oggetto non si dà, *per come esso realmente è*, nella sua semplice percezione “fisiologica” né, del resto, la percezione “interpreta”. Esso possiede delle caratteristiche (quelle che lo rendono tale), che sono oggettive, ma non coincidenti con le caratteristiche “fisiche” (queste semmai rappresentano quelle). La sua realtà è dunque – se vogliamo tener fede al tradizionale dualismo – soggettiva e oggettiva insieme. Possiamo anche dire che la realtà di un oggetto è anche dentro il soggetto, ma il soggetto che la contiene non è l'individuo fisico quanto ciò che Ilyenkov ha chiamato l'individuo sociale. D'altra parte, allo stesso modo, questo soggetto è dentro l'oggetto. Se invece il realismo in senso filosofico pone come criterio di realtà l'autonomia del reale *dal* soggetto della sua percezione (di contro alla cosiddetta deriva ermeneutica o costruttivista), esso parte dall'astratta identificazione dell'individuo fisico (sede della pura dimensione fisiologica) con l'individuo che *realmente* percepisce – parte, insomma, da un individuo che in realtà non esiste (o, di nuovo, esiste solo nell'immaginazione ideologica del realismo stesso, che come tale è senz'altro reale).

Infatti ci si illude, in linea generale, quando si assume come reale ciò che è solo immaginario (e non ci si potrebbe illudere né si potrebbe sbagliare se ciò non potesse accadere). Ma l'illusione, del resto, è come tale, come illusione, storicamente e socialmente reale (peraltro, potremmo aggiungere, lo è anche nelle biografie individuali e non solo su scala collettivo-sociale). L'illusione è reale perché agisce, fa, produce, non meno della (sempre presunta o possibile) verità.

Al di là dell'illusione, tuttavia, l'agire degli uomini e il loro rapportarsi al mondo (al mondo naturale e al mondo sociale) è comunque mediato dalle rappresentazioni che essi, facendo il mondo, si fanno del mondo. È dunque mediato dalla dimensione ideale, intesa come il prodotto dell'idealizzazione del reale presupposto della realizzazione dell'ideale. È la circolarità cui si è già accennato e sulla quale Ilyenkov ripetutamente insiste. Questa circolarità coincide esattamente con l'attività sociale degli uomini. Si percepisce la realtà sociale attraverso la rappresentazione che la produce, ma la realtà genera la sua rappresentazione soggettiva non meno di quanto la rappresentazione soggettiva produca la realtà. Nel mezzo, per così dire, di questa circolarità sta proprio l'attività umana – un concetto che assume, nella lettura di Marx operata da Ilyenkov, una funzione centrale. In questa lettura, infatti, l'ideale è inteso come generato dall'attività materiale, sociale, dell'uomo (che fa il suo mondo rappresentandoselo e se lo rappresenta facendolo).

Nel precisare il concetto di attività – e dell'ideale come suo prodotto – Ilyenkov mette in gioco la «contemporanea psicologia materialista» (p. 49). In essa, scrive, «la categoria di idealità o “l'ideale” caratterizza non l'attività mentale in generale, ma un certo fenomeno che è connesso, ma nient'affatto tutt'uno, con l'attività mentale» (p. 49). Cita quindi, di seguito, un importante esponente di quella psicologia, Sergei Rubinstein: «*idealità* caratterizza principalmente l'idea o immagine in quanto esse – oggettivandosi in parole, introducendosi nel sistema di conoscenza socialmente prodotta, esistendo per l'individuo come una data “realtà oggettiva” – acquisisce così una relativa indipendenza, separandosi, per così dire, dall'attività mentale dell'individuo» (cit., p. 49), che non può del resto che confrontarsi con l'ideale ed accedere al reale attraverso di esso.

In effetti, nella psicologia della scuola storico-culturale, cui Ilyenkov si rifà e con la quale legge Marx, la dimensione psichica è interamente ridotta ad attività (e dunque alla dimensione sociale). Come scrive Leontiev: «l'attività umana costituisce la sostanza stessa della sua coscienza»<sup>18</sup>. Ugualmente, secondo Ilyenkov, in Marx «coscienza e volontà appaiono nell'uomo solo perché egli già possiede un piano speciale di attività vitale che è assente nel mondo animale – un'attività diretta al padroneggiare forme di attività vitale specificatamente sociali, puramente sociali nell'origine e nell'essenza» (p. 69 sg.).

In tal senso, ribadisce Ilyenkov,

la psicologia deve necessariamente procedere dal fatto che tra la coscienza individuale e la realtà oggettiva esiste un “legame di mediazione” della cultura storicamente

<sup>18</sup> Aleksej N. Leontiev, *Attività, coscienza, personalità* (1975), Giunti Barbera, Firenze, 1977, p. 138.

costituita, che agisce come prerequisito e condizione dell'attività mentale individuale. Questa [cultura storicamente costituita] comprende le forme economiche e legali delle relazioni umane, le forme della vita quotidiana, del linguaggio e così via. Per l'attività mentale dell'individuo (coscienza e volontà dell'individuo) questa cultura appare immediatamente come un "sistema di significati" che sono stati "reificati" e che egli affronta del tutto obiettivamente come una realtà "non-psicologica", extrapsicologica (p. 72).

Ciò significa che l'individuo (in senso stretto, il mentale) si rapporta al reale attraverso la dimensione ideale (sociale), che è oggettiva non meno del reale. L'accesso cognitivo e attivo ad esso avviene inevitabilmente attraverso questo ideale, prodotto, del resto, come sottolinea più volte Ilyenkov, dall'attività sociale degli uomini. In tal senso, l'ideale è nelle cose in quanto esse sono conosciute, prodotte, trasformate *in e da* questa attività. La *dialettica* dell'ideale consiste proprio nel suo esser nel contempo oggettivo (esterno alle menti individuali e indipendente da essi) e soggettivo (dato che condiziona le menti individuali ed è prodotto collettivo degli individui e dunque, in un certo qual modo, dipendente da essi – pur non essendo, ricordiamo, la semplice somma delle loro attività).

Come si vede e come si è già sottolineato, la categoria dell'attività diviene centrale nella lettura che Ilyenkov opera di Marx e del marxismo. Si tratta semmai di precisarla – e differenziarla – rispetto all'uso che di essa ha fatto l'idealismo (che pone pur sempre il primato dell'attività). Qui Ilyenkov compie due operazioni: la prima consiste nel distinguere Hegel-Marx da Kant-Fichte; la seconda nell'individuare la diversità di Marx rispetto a Hegel.

Se allora Kant e Fichte «cercano di risolvere il problema della "idealità" (attività) restando "dentro la coscienza" senza avventurarsi nel mondo corporeo sensibilmente percepibile, il mondo delle forme e relazioni tra cose corporee tangibili» (p. 60), sia Hegel che Marx depositano l'ideale nelle stesse cose esterne al pensiero (è il pensiero che si esteriorizza, alienandosi o recuperandosi). D'altra parte, Hegel, pur collocando l'ideale anche al di fuori del pensiero, continua a porre nel solo pensiero la sua origine, mentre per Marx l'attività che produce la dimensione ideale è, direttamente o indirettamente, lavoro, produzione materiale, interna ai rapporti sociali.

L'ideale appare allora come una cosa data, pur essendo prodotto sociale (ed in effetti viene percepita come una cosa, realmente esterna alle coscienze individuali). Descrivendo tale impostazione, Ilyenkov assume come paradigmatico il concetto di forma-valore (già citato). Come la merce ha un valore (di scambio) che *appare* come una cosa data dalla cosa stessa, mentre è il prodotto del lavoro umano, allo stesso modo l'ideale ha le sembianze di un dato oggettivo (sia esso una legge, una morale, un'istituzione, ma anche un'opera d'arte, una concezione del mondo e così via), essendo invece, per l'appunto, *prodotto* dell'attività sociale degli uomini.

Per tutte queste ragioni, si può ben affermare, conclude Ilyenkov, che l'ideale

esiste solo nell'uomo. Al di fuori dell'uomo e al di là di lui non può esserci alcun "ideale". L'uomo, in ogni caso, va compreso non come un individuo con un cervello,

ma come un insieme di uomini reali che realizzano collettivamente la loro attività vitale specificatamente umana, come “l’insieme di tutti i rapporti sociali” [...]. L’ideale esiste “dentro” l’uomo così compreso, poiché “dentro” l’uomo così compreso vi sono tutte le cose che “mediano” tra gli individui che producono socialmente la loro vita: parole, libri, statue, chiese, associazioni, torri della televisione e (soprattutto!) gli strumenti del lavoro, dall’ascia di pietra e l’ago di osso alla moderna fabbrica automatizzata e alla tecnologia dei computer (p. 77).

Insomma, «la forma ideale è forma di una cosa, ma al di fuori di questa cosa, vale a dire nell’uomo...» (p. 77).

#### 4. *Questioni aperte*

L’ideale è dunque una cosa al di fuori di questa cosa. In altri termini, esso è nel soggetto, ma al di fuori del soggetto (di fronte ad esso come una cosa). In tal senso, vi è, con l’ideale, una cosa pensante, o, per utilizzare il termine cui ricorre lo stesso Ilyenkov nella ricostruzione della filosofia di Spinoza – autore a cui egli si sentiva particolarmente legato (e che egli vede, per certi aspetti, come un precursore di Marx) – un «corpo pensante»<sup>19</sup>.

Andrey Maidansky, in un saggio della raccolta (*Reality of the Ideal*), descrive questa posizione e la confronta sia con quella propria di Dubrovsky, esponente di quel materialismo meccanicista contro il quale Ilyenkov polemizza, che con quella caratteristica di un autore che è invece vicino a Ilyenkov, Michail Lifshitz: «se Dubrovsky ha considerato l’ideale come un fenomeno *puramente soggettivo*, e Lifshitz afferma l’assoluta oggettività dell’ideale, nient’affatto dipendente dalla soggettività umana (non dalla coscienza né dall’attività pratica materiale degli uomini), allora Ilyenkov vede nell’ideale una “*immagine soggettiva della realtà oggettiva*”» (p. 138)<sup>20</sup>.

Allo stesso modo, Alex Levant, nel saggio finale della raccolta (nel quale si confronta il marxismo di Ilyenkov con il “marxismo aperto”<sup>21</sup>), ritiene che Ilyenkov con il suo concetto di ideale abbia operato un superamento del dualismo cartesiano (tra pensiero e corpo) precisando che la cosa pensante richiamata

<sup>19</sup> Correttamente Oitinnen in un saggio della raccolta nel quale si analizza la lettura di Spinoza operata da Ilyenkov (*Evald Ilyenkov, the Soviet Spinozist*) ricorda come il concetto di corpo pensante, come esso viene proposto dal filosofo sovietico, è incompatibile con la filosofia spinoziana, che esclude l’interdeterminazione tra i due attributi dell’unica sostanza (v. p. 116).

<sup>20</sup> Scrive Ilyenkov ne *La logica dialettica*: «l’ideale è l’immagine soggettiva della realtà oggettiva, cioè il riflesso del mondo esterno nelle forme di attività dell’uomo, nelle forme della sua coscienza e della sua volontà». Evald Ilyenkov, *La logica dialettica*, cit., p. 368.

<sup>21</sup> Si tratta di una lettura del marxismo proposta, tra gli altri, da Werner Bonenfeld, Richard Gunn, John Holloway, con la pubblicazione tra il 1992 e il 1995 dei tre volumi recanti per l’appunto il titolo *Open Marxism* (Pluto Press, London 1992-1995). È un progetto che intende rimarcare, nella comprensione delle dinamiche sociali, il fattore soggettivo del conflitto e della lotta (ha qualche radice, tra l’altro, nell’operaismo italiano).

dal filosofo sovietico «non è l'individuo con il suo cervello, ma il collettivo come esso idealizza il materiale e materializza l'ideale» (p. 199).

Effettivamente Ilyenkov, come abbiamo più volte ricordato, sottolinea il rapporto di circolarità che si istituisce tra il meccanismo di materializzazione dell'ideale e quello di idealizzazione del materiale, l'uno implicante l'altro. Con questa circolarità egli rappresenta (e spiega) il primato dell'attività. Ma proprio affermando tale primato, assolutizza, a nostro avviso, tale circolarità e la autonomizza dalle circostanze (materiali, complessive) che la istituiscono. Se si dovesse confrontare tale schema circolare con la nota formulazione marxiana tratta dall'*Ideologia tedesca*, secondo la quale «le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze»<sup>22</sup>, si direbbe che, con il porre il primato dell'attività si evidenzia la seconda parte di quella formulazione (gli uomini fanno le circostanze), omettendo la prima (le circostanze fanno gli uomini) e il legame tra loro, sgretolandone quindi l'intero, che ne costituisce il reale significato e che caratterizza il materialismo storico – quel materialismo *parzialmente* enunciato da Marx nella *VI Tesi su Feuerbach*: «l'essere umano (...) è l'insieme dei rapporti sociali»<sup>23</sup>.

Perché “parzialmente”? Perché questa tesi segnala un limite della stessa impostazione marxiana che anche Ilyenkov, a nostro avviso, fa suo. Nell'operare quel decentramento dell'umano dal soggetto alle sue condizioni materiali di esistenza, Marx – certo, coerentemente al contesto storico nel quale operava – si limita alla sola dimensione sociale (sarà Freud a porre, con la psicanalisi, tra le condizioni di produzione dell'umano l'opacità dell'inconscio e a completare in tal modo l'operazione inaugurata da Marx). Ilyenkov, piuttosto, anche nel suo richiamarsi alla psicologia dell'attività di Rubinstejn e Leontiev, riduce esattamente la dimensione psichica alla dimensione sociale, *esponendo integralmente la prima alla seconda*. Il psichico (identificato con il mentale) viene inteso fondamentalmente come volontà e coscienza e il fare umano concepito di conseguenza come pienamente trasparente a se stesso. Tarja Knuuttila, in un saggio della raccolta recante il titolo *Metamorphoses of Meaning: The Concept of the Ideal from a Semiotic Perspective*, può ben scrivere che per Ilyenkov «il mentale stesso è sociale all'origine» (p. 157).

In tal modo il psichico viene schiacciato, fino al suo annullamento, tra il fisiologico (nei termini che abbiamo già visto) e il sociale: è questo, sotto forma di ideale, che “riempie” integralmente il mentale. Le istanze dell'inconscio, la dimensione pulsionale, i conflitti che proprio l'internalizzazione delle norme e dei codici culturali generano nel soggetto, i meccanismi stessi attraverso i quali egli si riconosce in un'identità, disconoscendo quel se stesso che egli non è mai,

<sup>22</sup> MEW 3, 38; trad. it.: Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 30.

<sup>23</sup> MEW 3, 6; trad. it. (modificata): Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, Vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 4.

vengono meno. Viene meno, in breve, la specifica materialità del psichico, indispensabile a cogliere la materialità dell'ideale.

Questa, insomma, diversamente da quanto sostiene Ilyenkov, non risiede nella sua sola dimensione sociale, ma anche nel suo essere ancorato al psichico, depositato nelle lingue e nei codici simbolici che istituiscono l'umano e ne abitano la soggettività. Vi è la materialità del psichico come vi è la materialità del sociale; vi è la materialità della lingua come vi è quella del corpo e dei dispositivi che lo rivestono e attraversano; vi è la materialità dei sistemi simbolici come vi è quella delle cose che essi significano. Si tratta, per l'appunto, di rilevare l'articolazione di tali istanze e il loro intreccio.

Il materialismo, tuttavia, non consiste nell'affermare la natura di tali istanze o entità (materia anziché... spirito? Idea?): sarebbe allora solo un'ontologia e, per giunta, una cattiva ontologia. Consiste piuttosto nel ricondurre ciò che si pretende e si presenta come staccato da quell'articolazione e intreccio a quell'articolazione e a quell'intreccio. È questa la sua forza demistificante.



## Filosofie del “più Europa”: sovranismo di *coscienza* e sovranismo *scientifico*

### Philosophies of “more Europe”: sovereignty of consciousness and scientific sovereignty

di Domenico Cortese (Università di Dundee)

Abstract: In this study I will present two approaches to the issue of sovereignty. The first one is the “Bataillian” approach. This “non-do-ut-des” logic should avoid the utilization of the energy in excess in destructive initiatives such as wars and it can paradoxically facilitate a long term recovery to ordinary economic logic – as the Marshall plan did. Among the federalists’ proposals, similarly, there are transfer of “energy” from better-off countries to worse-off ones by means of fiscal transfers and the centralized sharing of credit risk. However, the problem with this type of general economy is that the factors quoted to justify the unsustainability of traditional economic reciprocity are not inherent to human nature but produced by historical and contingent asymmetries, due to political decisions. This means that Bataille’s “general economy” would simply be the expression of the awareness of contingent needs, distorted by historically determined relations of force which is not necessarily able to aim at a maximization of well-being within an exchange economy.

Keywords: sovereignty, Bataille, general economy, exchange economy, excess

Sommario. 1. Due tipologie di “sovranismo”; 2. Bataille: economia ristretta ed economia generale; 3. Non-strutturalità dei presupposti Batailliani. 4. Metodologia e assiomatica del sovranismo scientifico

Dal nucleo dei full members che sanciscono un patto indissolubile, può nascere il federatore che manca all’appello, sotto forma di un’Europa libera, di un’unione sovrana, di un Stato federale costituito da quegli Stati membri dell’Unione europea che hanno il realismo di considerare il progetto iniziale più attuale che mai e dai loro cittadini di una prima democrazia europea (non nazionale) a pieno titolo, chiamata a federare, passo a passo, l’insieme del continente.

Bernard Barthalay, The Federalist

## 1. Due tipologie di “sovranismò”

Scopo del presente saggio è provare a identificare due diversi approcci analitici che stanno recentemente emergendo all’interno del dibattito politico circa la reazione che la classe dirigente Europea dovrebbe assumere per andare oltre un sistema monetario ormai palesemente insostenibile. Entrambi gli approcci si richiamano a un’idea di sovranità politica dei popoli coinvolti nell’Eurozona, per la quale tali popoli hanno il diritto-dovere d’identificarsi in una comunità che coopera, secondo i criteri ad essa più consoni, verso l’espressione più alta delle proprie aspirazioni e potenzialità. Tutto questo sarebbe in contrasto con l’attuale assetto che dimostra sia una dipendenza da regolamenti macroeconomici astratti rispetto alle reali esigenze dei popoli, sia una mancanza della necessaria cooperazione che solo può assicurare il successo di una rete di agenti economici con caratteristiche asimmetriche tra loro.

Evidenzio da una parte quello che chiamerò *sovranismò scientifico*, entro il quale è prevalente la tendenza a calcolare, tramite rilevazioni di regolarità storico-empiriche e conseguenti teorie, gli strumenti monetari più adeguati per massimizzare la capacità produttiva di ogni agente economico. Nonostante si basi sulle analisi di regolarità empiriche, tale atteggiamento non può essere inteso come finalizzato semplicemente a modificare o a “riformare” lo stato di cose esistente. Non tratta lo status quo come una base di partenza sulla quale esaminare desideri e bisogni attuali da soddisfare; il sovranismò scientifico individua implicitamente una struttura “a priori” del comportamento umano nei rapporti economici grazie alla quale sostenere teoreticamente una tipologia d’istituzioni che avrebbero l’effetto di massimizzare le buone aspettative reciproche (le più importanti di tali istituzioni coincidono con una banca centrale politicamente utilizzabile per finanziare spesa pubblica anti-ciclica, un sistema bancario pubblico, una forte politica industriale, eventuali misure protezionistiche, salari alti e flessibilità di cambio)<sup>1</sup>.

Dall’altra parte è da evidenziarsi un approccio, che chiamerò *sovranismò di coscienza*, secondo cui una vera sovranità politica e una forte identità comunitaria possono essere coltivate nel momento in cui si rinunci a basare l’azione economica su di una logica ristretta (quale, ad esempio, il mero controllo dell’inflazione e la libertà di circolazione di merci e lavoro) e si riconosca l’esistenza di una struttura economica più ampia da gestire (coincidente, per esempio, con un’esigenza di redistribuzione di risorse e potenzialità tra i vari Stati, tipica di chi propone il passaggio verso la federazione politica Europea)<sup>2</sup>. La differenza

<sup>1</sup> Questa tendenza può essere riconducibile, ad esempio, ai testi di Alberto Bagnai (A. Bagnai, *Il Tramonto dell’Euro*, Imprimatur, Reggio Emilia 2012), Marco Mori (M. Mori, *Il tramonto della democrazia*. Analisi giuridica della genesi di una dittatura Europea, Agorà & Co, Lugano 2016.), Diego Fusaro (cfr. ad esempio D. Fusaro, *Il futuro è nostro. Filosofia dell’azione*, Bompiani, Milano 2014) e a diverse riviste non accademiche di orientamento politico, come ad esempio Appello al Popolo (<http://appelloalpopolo.it/>).

<sup>2</sup> Riferimenti significativi per questo approccio possono essere considerati Richard A. Musgrave,

maggiore rispetto al primo approccio consiste nel fatto che la consapevolezza di tale più profonda struttura viene ottenuta considerando “strutturali” delle esigenze umane che sono, invece, *già* frutto di asimmetrie e gerarchie di potere non-necessarie, provocate dall’arbitraria logica ristretta dell’esistente *status quo*. Cercherò di mostrare l’insufficienza di questa semplice presa di coscienza di desideri e bisogni contingenti.

### 2. *Bataille: economia ristretta ed economia generale*

L’approccio tipico del sovranismo di coscienza è culturalmente ben rappresentato dal pensiero dello scrittore e filosofo francese attivo all’inizio ‘900 George Bataille, la cui opera ha combattuto diverse forme di omologazione culturale ed economica, influenzando importanti autori del secolo scorso quali Blanchot, Foucault e Derrida. In uno dei suoi scritti più suggestivi, *La parte maledetta*, Bataille fonda la sua critica alla nozione semplicistica di “economia” proprio sul concetto di sovranità dell’uomo. Fa notare, in buona sostanza, come lo schema di un’economia fondata sulla pura e semplice attività di produzione di un bene utile e funzionale allo scambio reciproco – oppure funzionale all’accumulo di capitale in funzione di tale produzione – sia antropologicamente insostenibile. La ragione sta nel fatto che, considerando le fattezze dell’uomo e del suo ambiente naturale e biologico, tale schema evolverà sempre fino a un punto in cui l’ulteriore crescita di tale produzione si rivelerà impossibile e l’energia in eccesso del sistema, impossibilitata ad essere usata a scopi “produttivi”, dovrà essere dispersa senza aspettative di profitto ma per puro gusto di dispersione<sup>3</sup>. Nelle società preindustriali ciò sarebbe equivalso a dire che oltre l’energia necessaria per la nutrizione e la sopravvivenza vi è un resto, un eccesso che non solo può, ma deve essere usato per organizzare feste e bacchanali. La repressione di questo eccesso di energia, l’ignorare il bisogno di sfogo di questa sovrabbondanza porta alla sua esplosione in eventi catastrofici quali, *in primis*, le guerre di conquista. Ed è proprio nella dispersione, nell’utilizzo “non utilitaristico” di questa energia in eccesso che l’uomo raggiunge la sua massima espressione di sovranità, poiché è il momento in cui si trova liberato dalle catene delle convenzioni che il mero sopravvivere impone a esso, in cui può dar voce alla sua autentica volontà ed istinto<sup>4</sup>. Una logica ristretta dell’economia, che costringe l’uomo a pensare se stesso entro schemi circolari che ignorano tutte le conseguenze della sua natura, porta a sottovalutare gli effetti di questa necessaria esplosione di energia in eccesso e, perciò, non è in grado

*The Theory of Public Finance*, McGraw-Hill, New York 1959); Wallace E. Oates, *An Essay on Fiscal Federalism*, in «Journal of Economic Literature», Settembre 1999; IMF, *Toward a Fiscal Union for the Euro Area*, Imf Staff Discussion Note, September 2013.

<sup>3</sup> Si veda G. Bataille, *La nozione di dépense, – La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 33-53

<sup>4</sup> Cfr., ad esempio, F. Botting, S. Wilson (ed.), *The Bataille reader*, Blackwell, Oxford 1997, Parte V.

di guidarla verso le maniere più benefiche del suo “utilizzo”<sup>5</sup>. In effetti, una piena consapevolezza di questo stato di cose può favorire un impiego socialmente preferibile di questa potenza che non può essere utilizzata per la produzione ed il mutuo scambio tradizionali. Bataille mostra come l’elargizione generosa di tale energia possa anche, in modo apparentemente paradossale, essere sfruttata per mantenere in vita una ulteriore crescita industriale benefica per la società e come gli americani abbiano preso coscienza di ciò nella decisione di dare avvio al piano Marshall<sup>6</sup>. Vi è così l’apparente contraddizione per cui una crescita sostenibile del meccanismo di accumulazione–produzione di plusvalore-scambio proficuo capitalistico può essere mantenuta solo se questa stessa logica ristretta al *do ut des* tradisce se stessa in determinate circostanze, dando spazio al puro *dare*.

È necessario però chiedersi perché, secondo Bataille, vi sia un punto nello sviluppo della società oltre cui una crescita industriale del tipo tradizionale si riveli impossibile. Vi sono alcune ragioni che darebbero alla società umana tale intrinseca caratteristica e che sono riscontrabili entro l’argomentazione di Bataille. Una è la limitazione data a un gruppo o un individuo dall’incontro o dallo “scontro” con un altro, quindi dall’eccessiva competizione. Questa è l’occorrenza empirica più diffusa e spontanea da ipotizzare come spiegazione del fatto che «la materia vivente trova dei limiti dati dallo spazio che le è accessibile» e che «la limitazione immediata, per ogni individuo, per ogni gruppo, è data dagli altri individui, dagli altri gruppi»<sup>7</sup>. Un’altra ragione è la limitazione delle capacità e delle risorse umane distintamente produttive, data dalla finitudine della natura. Alla spontanea necessità di dissipazione di energia in sovrabbondanza data da questo stato di cose si accompagna la necessità di essa nel senso della volontà dell’individuo o del gruppo di godere della propria potenza senza sentirsi schiavo di una logica economico-sociale predefinita<sup>8</sup>. Tutto questo renderebbe strutturale la non sostenibilità della crescita, almeno nei suoi canoni tradizionali.

### 3. Non-strutturalità dei presupposti Batailliani

È necessario notare, adesso, una contraddizione logica nel concetto stesso di sovranità che esce così delineato dalla visione sociale di Bataille. Questo concetto, in effetti, è stato apprezzato dai pensatori dell’ultimo secolo perché emblematico di un bisogno, da parte dell’uomo, di liberarsi dai vincoli, dalle catene dell’univocità del senso e dei meccanismi sociali alienanti, non problematizzati sotto i quali si trova a vivere. La sovranità raggiungibile dal pensiero di Bataille è messa in contrasto con lo sviluppo dialettico di Hegel, per il quale ogni contraddizione, ogni cambiamento sociale e culturale è concepibile solo se viene incluso,

<sup>5</sup> G. Bataille, *La nozione di dépense – La parte maledetta*, cit., pp. 33-53.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 163-183.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 35-37.

plasmato e quindi annullato da una successiva “sintesi”, che perciò lo riporta sui binari di un percorso logico già deciso<sup>9</sup>. Un percorso in cui lo spirito umano non si riapproprierebbe mai della propria naturalezza e continuerebbe a essere alienato sotto una logica accettata solo perché convenzionale. Ma l’accento sulla dispersione di energia che non sottostà a una logica convenzionale non offre una soluzione, e proprio per il fatto che ogni direzione che tale energia potrà prendere, ogni scopo del suo utilizzo (detto impropriamente “non utilitaristico”), ogni ragione economica che la guiderà sarà conseguenza di una serie di bisogni e incentivi creati unicamente dalla logica alienata e contingente precedente e, perciò, sarà anch’essa frutto di una “convenzionalità”.

Si prenda in considerazione, ad esempio, l’ossatura portante delle maggiori proposte di unità federale Europea come soluzione degli squilibri oggi evidenti. Vi si rilevano soprattutto tre tipologie di misure: la prima si riferisce alla teoria federale di Richard A. Musgrave del 1959 e sviluppata più tardi da Wallace E. Oates. Ripresa da una relazione di Emma Bonino e Marco De Andreis, essa è

incentrata sull’incidenza dei benefici nello spazio: coloro che traggono un beneficio dalla fornitura di beni pubblici a un determinato livello di governo dovrebbero essere, per quanto possibile, anche coloro che ne sostengono l’onere di finanziamento. Pertanto, funzioni quali la sicurezza nazionale (difesa), la rappresentanza esterna (diplomazia) e la giustizia dovrebbero essere funzioni riservate al governo centrale, mentre i trasporti, la sanità, ad esempio, sono funzioni che possono essere assegnate ai livelli di governo inferiori<sup>10</sup>.

La seconda misura, ripresa dalla stessa relazione nonché periodicamente da diversi esponenti politici, propone che il Tesoro centrale attui anche «una funzione di stabilizzazione macroeconomica a livello federale. Bruxelles avrebbe a questo punto la possibilità di trasferire una parte corposa di risorse dagli stati in condizioni migliori agli stati con una situazione più critica, tassando maggiormente i primi e spendendo di più nei secondi»<sup>11</sup>.

La terza misura, proposta ad esempio da un’analisi del FMI del 2013 (*Toward a Fiscal Union for the Euro Area*) coincide con la condivisione del rischio dei titoli di Stato (tramite Eurobond o altri eventuali strumenti) e del rischio di determinati investimenti pubblici o privati, tramite un’unione bancaria che collettivizzi la “rete di sicurezza” per i fallimenti bancari e il controllo di trasparenza sui capitali delle banche<sup>12</sup>.

La prima misura elencata va nella direzione di rafforzare uno schema di *do ut des*, sistematizzando i doveri di scambio per un ottenimento condizionato di

<sup>9</sup> Cfr., ad esempio, J. Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1967, pp. 325-358.

<sup>10</sup> Cfr. E. Bonino, M. De Andreis, *Gli Stati Uniti d’Europa, una federazione leggera*, in <http://www.europe-solidarity.eu/>, Dicembre 2011.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>12</sup> Cfr. IMF, *Toward a Fiscal Union for the Euro Area*, cit., pp. 14-16.

un servizio. Le successive due, le più importanti per la sostenibilità del sistema, sembrano invece rispettare le previsioni di Bataille sulla necessità di dispersione di energia senza profitto (immediato) in vista. L'elargizione di potere in eccesso da parte delle aree «in condizioni migliori», tramite trasferimenti fiscali ed assunzione “incondizionata” di rischio debitorio, si rivela necessaria – e, soprattutto, appare essere *la migliore soluzione oggi possibile* – soltanto dal momento in cui, come direbbe il pensatore francese, la crescita del sistema è pensata come strutturalmente arginata a causa del fatto che una parte consistente di esso non possa più aumentare «i suoi utensili», con i quali operare la produzione e lo scambio. E questo sarebbe dovuto alla naturale limitazione dei gruppi più forti verso i più deboli (competizione “recessiva”), o alla naturale tendenza degli ultimi a mancare di sufficienti risorse umane e materiali o, ancora, alla tendenza di questi stati più deboli di “scialacquare” energia che potrebbe essere usata per la produzione.

Le tre letture *mainstream* degli squilibri dell'Unione Europea coincidono, con buona approssimazione, con la lettura di Bataille sull'inevitabilità della spesa incondizionata di risorse da parte del sistema. Questa è vista, proprio come ne *La parte maledetta*, come la logica dell'economia “generale” – e non ristretta –, per la quale incanalare energia in eccesso nel tentativo di perpetrare direttamente scambi produttivi sarebbe sterile o distruttivo come incanalarla in scontri bellici. Una vera autoconsapevolezza e, quindi, sovranità d'azione vuole invece che essa sia diretta al sostegno temporaneamente disinteressato degli stati più deboli – sebbene in vista, paradossalmente, della possibilità di utilizzarli per ulteriore crescita reciproca futura, come fu per il piano Marshall. La consapevolezza della struttura “in generale” della società porta a sostituire una logica ristretta ad una logica più comprensiva.

Ma come abbiamo detto, se questa “economia generale” si limita a impostare riforme economiche che rispondono a bisogni e squilibri non intrinseci nella “natura sociale” umana, ma prodotti da asimmetrie storiche e contingenti, essa finisce con l'essere poco “generale” ma anch'essa “ristretta” a una catena di valori tendenziosa, parziale. Confondere effetti contingenti e arbitrari con comportamenti strutturali fa sì che un approccio politico inconsapevolmente ispirato alla filosofia di Bataille rischi di trascurare la possibilità di un sistema di riforme che potrebbero essere *più* attinenti al concetto di sovranità, se questo concetto significa essere padroni di raggiungere l'espressione più alta delle aspirazioni e potenzialità di una comunità.

In effetti, gli stessi fattori che dobbiamo sopporre per rendere “necessaria” la struttura descritta da Bataille e l'inevitabilità della dissipazione incondizionata di energia, non possono descrivere un aspetto inevitabile del rapporto tra gruppi sociali quanto, piuttosto, delle conseguenze di scelte politiche storiche. La “limitazione data ad un gruppo o un individuo dall'incontro o dallo scontro con un altro, quindi dall'eccessiva competizione”, per quanto possa essere considerata una costante storica, non può essere considerata come una condizione *strutturale* della società umana, bensì una conseguenza di una certa contingente distribuzione di potere che può essere causata o mantenuta da determinate scelte politiche. Ciò è più evidente se si considerano soprattutto le “limitazioni” che portano a una

soppressione così accentuata del potere di negoziazione – e, quindi, dell’incentivo a produrre – di determinati gruppi al punto che la stabilità e l’equilibrio delle aspettative e degli scambi reciproci dell’intera comunità risulti compromessa, con i “vincitori” che vanno incontro a una crisi di domanda dopo, ad esempio, una crisi di debito privato. Si può citare, a mo’ d’esempio, il fatto che la competitività può derivare dal *dumping* salariale o dalla maggiore efficienza produttiva di un avversario commerciale. Pur assumendo che sia prevalente la seconda opzione, una politica di libero scambio incondizionato potrebbe avere l’effetto opposto a quello, sperato, d’incentivare il *catching-up* tecnologico. Infatti, a meno d’impostare una generalizzazione della naturalità umana, la crescita delle abilità e dell’impulso a innovare non può essere considerato automatico neppure se il gruppo più debole ha un potenziale vantaggio comparato negli stessi campi. Infatti, nel momento in cui i *competitor* di tale gruppo elaborano prima di esso un’innovazione al punto di estrometterlo dal mercato, esso semplicemente può non avere più le risorse o l’incentivo per provare a competere, per fare investimenti di grossa portata e a medio-lungo termine che migliorino la sua efficienza, dato un contesto in cui domina l’incertezza sulle vendite e sulla reale possibilità di arginare il gap competitivo con un avversario che continua a migliorare. In casi come questo una valutazione contingente della necessità o meno di politiche di protezione può essere efficace per tutelare la crescita equilibrata del sistema intero<sup>13</sup>.

La teoria della “limitazione delle capacità e delle risorse umane data dalla finitudine della natura”, poi, presuppone una conoscenza talmente precisa e scientificamente esatta delle risorse umane e naturali che non ci si può concedere, da un punto di vista teoretico, l’azzardo di distinguere quando tale limite sia causato da un’effettiva scarsità strutturale oppure da una limitazione non strutturale di aspettative, incentivi e risorse materiali dovuta allo squilibrio di potere sopra descritto. Infine, la tendenza intrinseca di alcuni gruppi a “sciacquare”, come espressione della strutturale volontà dell’individuo di “godere della propria potenza senza sentirsi schiavi di una logica economico-sociale predefinita” può essere teorizzata solo facendo supposizioni così idealizzate sulla natura umana o di un popolo che si dovrebbe *in primis* fornire una ragione articolata sul perché tale tendenza, se esiste, non possa provenire anch’essa da congiunture culturali e storiche. Non si dà, infatti, alcuna ragione a priori per cui l’essere umano debba preferire questo tipo di soddisfazione rispetto all’autorealizzazione che è possibile entro gli schemi “circolari” dell’economia di mercato classica.

<sup>13</sup> Una teorizzazione ed illustrazione empirica dei meccanismi secondo cui la crescita e la produttività di un gruppo economico è in funzione della quantità di domanda aggregata e della quantità di esportazioni può essere individuata in A. P. Thirlwall, *Kaldor’s 1970 Regional Growth Model Revisited*. University of Kent, School of Economics Discussion Papers 1311 (2013); A. Bagnai *Unhappy families are all alike: Minskyan cycles, Kaldorian growth, and the Eurozone peripheral crises*, chap. 6 in O. Dejuan, E. Febrero, J. Uxó (eds.), *Post-Keynesian views of the crisis and its remedies*, Routledge, Londra-New York 2013.

4. *Metodologia e assiomatica del sovranismo scientifico*

A che cosa ci porta la decostruzione degli assunti impliciti e teorici sui quali si basano le riforme economiche fondamentali per un *sovranismo di coscienza* applicato all'Unione Europea? Di certo questa decostruzione non è sufficiente, da sola, a suggerire il contenuto di misure alternative. È però sufficiente per suggerire che, se una filosofia sovranista deve mirare a fornire alle comunità tutti gli strumenti adatti a massimizzare il benessere dei propri membri, non può basarsi sulla *presa di coscienza* di necessità sociali contingenti, poiché le reazioni e le riforme che ne seguono non assicurano necessariamente il raggiungimento di tale massimizzazione e, quindi, dell'equilibrio, ma solo di una soddisfazione di desideri e bisogni che potrebbero essere iscritti in una più ampia (e meno visibile) cornice d'iniquità e sotto-utilizzazione delle possibilità di espressione umane. È da qui che nasce la necessità metodologica di ciò che ho chiamato *sovranismo scientifico*, il quale anela a calcolare la distribuzione e il possesso degli strumenti che assicurino questa ottimizzazione di potenzialità, partendo possibilmente dall'unica costante della "natura umana" che sembra emergere, paradossalmente o meno, dalle esposizioni di Bataille, ovvero l'inevitabile contesto di reciprocità tra agenti tramite il quale ogni ottimizzazione economica è possibile.

Il riferimento alla *coscienza* del primo tipo di sovranismo descritto è servito a sottolineare la contraddizione secondo cui, nonostante Bataille richiami di continuo la mancanza di "coscienza del proprio agire", cioè la mancanza di logica univoca e di calcolo utilitaristico tradizionale che caratterizza atti di "sovranità" quali gli eccessi dei banchetti, degli eventi orgiastici, il dono incondizionato, le misure economiche come il piano Marshall e così via, è chiaro che qualsiasi decisione d'intraprenderli presuppone una presa di coscienza, nel senso di 'consapevolezza', di un più ampio e complesso contesto rispetto allo schema logico sul quale ci si era basati. Questa consapevolezza contraddittoria, della quale parlano anche studiosi come Mete Aksoy<sup>14</sup>, mette questi atti di sovranità in funzione di una logica che è derivata dalla precedente logica arbitraria. Ma mette anche in luce che non vi è via d'uscita, in ogni atto sociale, da un certo calcolo circa il tipo di reciprocità umana che esso apporterebbe e da una stima della convenienza, del benessere che questa reciprocità produrrebbe. Se il senso "trascendentale" di ogni ricerca di sovranità è la massimizzazione del benessere nella reciprocità, vi sono allora almeno quattro postulati da tenere in conto nella struttura formale della relazionalità umana.

Se un atto di reciprocità è uno scambio di beni o servizi in vista di un miglioramento della qualità della vita attesa da parte di entrambi i soggetti coinvolti,

Il motore di crescita del benessere sociale è la spinta alla creazione di potere di negoziazione da parte di un soggetto al fine di essere percepito il più possibile utile da parte dei suoi pari.

<sup>14</sup> Cfr. Mete Aksoy, *Hegel and Georges Bataille's Conceptualization of Sovereignty*, in «Ege Academic Review», n. 11:2, 2011, pp. 217-227, §6.



L’incentivo a incrementare questo potere tramite innovazioni e investimenti è in funzione dell’esistenza di una concorrenza sia ampia che sostenibile (quindi la polarizzazione in monopoli e oligopoli può essere, come già accennato, regressiva, in quanto atrofizza le aspettative di guadagno)

Soprattutto, questo incentivo è in funzione dell’aspettativa di un buon ritorno (un agente economico messo fuori mercato dallo strapotere commerciale di oligopoli non percepisce convenienza ad investire, lo stesso se vi è una crisi di domanda)<sup>15</sup>.

Ogni abbassamento degli incentivi a migliorare o mantenere un certo potere di negoziazione porta ad una percezione di un abbassamento dell’utilità reciproca. L’espansione di tale abbassamento non può essere calcolato vista l’enorme complessità delle interazioni commerciali umane, per cui un certo abbassamento di aspettative da parte di un gruppo di agenti economici può portare ad un contagio di aspettative negative e ad un generale abbassamento della qualità della vita. La conseguenza di ciò è la preferenza per una società di agenti eguali nel loro potere di negoziazione per evitare la tendenza all’impoverimento di alcuni gruppi dovuta all’“estorsione” ricevuta dal maggiore potere di negoziazione di altri (si pensi all’abbassamento dei salari sotto implicita minaccia di licenziamento), con tutte le conseguenze in incentivi ed aspettative reciproche che questo potrebbe comportare<sup>16</sup>.

Si può sostenere che determinati approcci sovranisti al problema degli squilibri europei hanno il merito di tenere implicitamente conto di questi postulati, se consideriamo che gli strumenti in cui si traducono *de facto* nel mondo di oggi questi fenomeni di equilibrio e squilibrio di incentivi-aspettative siano il comportamento del flusso di credito e del flusso di moneta.

La preferenza per un sistema bancario pubblico e d’investimenti e incentivi pubblici, che abbia settori distinti ognuno in funzione di diversi settori industriali ed economici, si fonda abbastanza univocamente sul fatto che le politiche anticicliche che uno strumento pubblico è capace di attuare – al contrario delle tendenze pro-cicliche del semplice libero mercato – sono più coerenti con il fine di massimizzazione delle potenzialità reciproche sopra esposto. Tale preferenza si fonda anche sulla capacità, in cui un sistema creditizio pubblico è specialista,

<sup>15</sup> L’opera più celebre che mette in luce la dipendenza dell’incentivo a produrre dall’aspettativa di domanda è, naturalmente, J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Prometheus Books, New York 1997 (1936).

<sup>16</sup> Un esempio pregnante e storicamente attuale dell’imprevedibile grado di diffusione collettivo dell’abbassamento di aspettative economiche in seguito ad una polarizzazione del potere di negoziazione e della ricchezza può essere considerato il ciclo euforia-depressione delle bolle finanziarie. La significatività di questo meccanismo è ben sintetizzata da H. P. Minsky come riportato da S. Keen (cfr. S. Keen *Instability in financial markets. Sources and remedies*, paper read at INET Conference, Berlin. 12-14 April 2012.; see also S. Keen *Debunking Macroeconomics*, in «Economic analysis & policy», vol. 41 n. 3, 2011; H. P. Minsky, *Can ‘It’ Happen Again?*, in D. Carson, *Banking and Monetary Studies*, Homewood, IL: R. D. Irwin, 1963, pp. 101-111; H. P. Minsky, *Stabilizing an unstable economy*, McGraw-Hill Professional, New York 1986.

d'investire in progetti che abbiano potenzialità di produrre buone esternalità sociali e tecnologiche ma che non sarebbero convenienti rispetto al rischio per un investitore individuale<sup>17</sup>. La predilezione per un forte statuto dei diritti dei lavoratori e per un alto livello dei salari si basa, anche, sulla necessità di evitare casi di crisi di domanda che compromettano l'incentivo a produrre, o per evitare che la domanda sia trainata da un aumento di debito privato insostenibile nel lungo termine, per i motivi accennati prima. La possibilità di abbassare i salari in luogo dello sforzo finanziario e organizzativo d'incrementare gli investimenti innovativi può essere anche letta come una diminuzione del potere di negoziazione "concorrente", in funzione del quale vi è incentivo a incrementare questo potere tramite innovazioni produttive<sup>18</sup>. Sono, queste, due misure centrali per la politica dei nuovi movimenti sovranisti: sebbene siano in qualche modo accennate anche da alcuni fautori dell'Europa federale, molti di essi – come si evince dai testi che sono stati citati – le considerano in modo tiepido e meno sistematico.

Ma la politica valutaria manifesta forse la maggiore differenza tra un approccio fondato sulla cauta verifica di regolarità storico-empiriche e la loro applicazione in un sistema che si avvicini il più possibile a massimizzare aspettative e incentivi reciproci tra i gruppi economici, ed un approccio basato sulla consapevolezza di necessità contingenti. Si è visto come la preoccupazione per gli Stati in condizione peggiore sia fondamentale per il progetto federalista. Questo progetto non tende però a calcolare la distribuzione migliore degli strumenti (ovvero del comportamento del flusso di credito e di moneta) che darebbe la migliore condizione possibile in termini di massimizzazione-equalizzazione di incentivi e aspettative reciproche. La logica usata è quella del *sostegno*, sia quando si tratta della condivisione del rischio d'investimenti (i più forti assumono sulle proprie spalle il rischio dei meno forti), sia quando si tratta di trasferimenti di capitale e di reddito. Il "riequilibrio" macroeconomico citato è ricercato tramite una politica di sostegno piuttosto che di una politica di massimizzazione di incentivi e aspettative reciproche.

Quest'ultima politica si può meglio apprezzare se s'istituiscono alla radice sia strumenti di ottimizzazione di investimenti produttivi, come un sistema banca-

<sup>17</sup> Emblematica l'illustrazione dell'economista Francese J. Sapir sulla necessità di direzione da parte dello stato di incentivi e credito nel quadro di una politica industriale (J. Sapir, *Politique industrielle et privatisations*, Blog post, in <http://russeurope.hypotheses.org/2433>, 21 Giugno 2014). Le necessità appena descritte sono rilanciate anche da J. Stiglitz (J. E. Stiglitz and B. C. Greenwald, *Industrial Policies, the creation of a learning society, and economic development*, paper presented to the International Economic Association/World Bank Industrial Policy Roundtable in Washington, DC, May 22-23, 2012.). Le differenze tra un sistema bancario che è diretto a politiche collettivistiche ed a lungo termine ed uno concentrato su necessità individualistiche che si limitano ad agire pro-ciclicamente è ben spiegato da R. Costi (R. Costi, *L'ordinamento bancario*, Il Mulino, Bologna 2012).

<sup>18</sup> Cfr. A. Bagnai, *Produttività, salari, crisi, logaritmi, marziani, onestà*, Blog Post, si veda <http://goofynomics.blogspot.it/2013/11/produttivita-salari-crisi-logaritmi.html>; A. Bagnai *Declino, Produttività, Flessibilità, Euro: il mio Primo Maggio*. Blog post, si veda <http://goofynomics.blogspot.co.uk/2013/05/declino-produttivita-flessibilita-euro.html>.

rio pubblico (al quale il concetto di condivisione degli investimenti e dei rischi indicato nei testi sopra può, in mancanza di altro, essere avvicinato) sia, contemporaneamente, strumenti che ottimizzino e bilancino nel modo più immediato possibile le aspettative di tutti gli stati in gioco in caso di asimmetrie di mercato. La ricerca di tali strumenti giunge, al livello delle conoscenze attuali, a considerare la leva del cambio valutario come meccanismo non prescindibile per ottenere un recupero il più completo e veloce possibile della domanda percepita dagli imprenditori di una nazione in caso di perdita di competitività, il che porta a un nuovo aumento delle loro aspettative e, quindi, della loro produttività. Ci si può richiamare, ad esempio, agli studi di Thirlwall, il quale afferma che la differenza nelle potenzialità di crescita tra le nazioni può essere spiegata dai vincoli della bilancia dei pagamenti, e che svalutare la valuta di un paese «renderebbe l'export più attraente e ridurrebbe l'elasticità della domanda di importazioni al reddito, così che la domanda può essere espansa senza produrre difficoltà nella bilancia dei pagamenti». Entro certi limiti, «questa domanda può generare la sua propria offerta incoraggiando gli investimenti, riducendo la disoccupazione, incentivando la crescita della produttività e così via»<sup>19</sup>. Una teoria simile è anche richiamata da Bagnai, il quale sottolinea che la fissazione dei rispettivi tassi di cambio sia deleteria per la crescita della produttività di paesi che, per qualche ragione, hanno differenti tassi di crescita nella loro competitività<sup>20</sup>. Un mero sistema di sostegno e trasferimenti rischierebbe quindi di alleviare soltanto una perpetua discrepanza di ricchezza (cioè discrepanza di potere di negoziazione e, quindi, un sempre possibile abbassamento aggregato della ricchezza totale) dovuta alla continua formazione di differenziali di competitività e di aspettative (non immediatamente scaricati sui tassi di cambio). Solo una ricerca focalizzata sui migliori strumenti monetari oggi disponibili per ovviare a questa discrepanza può assicurare un'attenzione “scientifica” al concetto di sovranità.

<sup>19</sup> Cfr. A. P. Thirlwall, *Kaldor's 1970 Regional Growth Model Revisited*; vedi anche A. P. Thirlwall, *Emu is no cure for problems with the balance of payments*, in *Financial Times*, 9 Ottobre 1991; M. Setterfield, *Endogenous Growth: A Kaldorian Approach*, in G. C. Harcourt and P. Kriesler (eds.), *Handbook of Post Keynesian Economics*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 231-256; E. Brancaccio, *Deficit commerciale, crisi di bilancio e politica deflazionista*. In «Studi Economici», n. 96, 2008.

<sup>20</sup> Cfr. A. Bagnai, *Declino, Produttività, Flessibilità, Euro: il mio Primo Maggio*; A. Bagnai, *Un External Compact per Rilanciare l'Europa*, Dipartimento di Economia, Università Gabriele d'Annunzio & a/simmetrie, Maggio 2014. Si veda <http://www.sinistrainrete.info/europa/3801-alberto-bagnai-un-external-compact-per-rilanciare-leuropa.html>.



## Michel Foucault, *Illuminismo e critica*

Nota critica di Antonio Moretti

(Università Vita e Salute, san Raffaele, Milano)

Il nucleo originario della critica rinvia  
a quel fascio di rapporti in cui si intessono  
i problemi del potere, della verità e del soggetto.

Michel Foucault, *Illuminismo e critica*

*Illuminismo e critica*<sup>1</sup> è il resoconto della conferenza tenuta alla Sorbona da Michel Foucault nel maggio del 1978 in seno ad una seduta della *Société Française de Philosophie*. La conferenza viene annunciata senza titolo ed è l'autore stesso a spiegarne la motivazione: Foucault non osa attribuirle quello che, ai suoi occhi, sarebbe parso un titolo «immodesto»<sup>2</sup>, ossia *Che cos'è l'Aufklärung?*, limitandosi ad affermare che l'argomento di cui si tratterà può essere conchiuso nella formula: *Che cos'è la critica?*; tema che, a dire il vero, non risulta meno vasto, pluristratificato e complicato storicamente del primo. Ad ogni modo, in questa ritrosia di Foucault si intravede già messo in evidenza il rapporto che si propone di stabilire tra la critica intesa come «progetto che non smette di formarsi, di prolungarsi, di rinascere ai confini della filosofia, nelle sue immediate vicinanze, contro di essa, a sue spese, in direzione di una filosofia a venire, in luogo forse di ogni possibile filosofia»<sup>3</sup> e l'*Aufklärung* come epoca, come evento storico determinato.

Per dipanare questa complicata matassa storico-concettuale, occorre seguire il ragionamento di Foucault, il quale chiarifica l'accezione con cui intende approcciare il discorso sulla critica. Essa è presa in considerazione come un fenomeno variegato; anzi, è nello scorgere prospetticamente la plurivocità del problema che egli propone di intendere la critica come un fenomeno tipico dello svolgersi storico dell'età moderna, un *atteggiamento*: «una certa maniera di pensare, di dire e anche di agire, un tipo di rapporto con l'esistente, con ciò che si sa, con ciò che

<sup>1</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, Bulletin de la Société Française de Philosophie, avril-juin 1990, 2, pp. 35-63 ; tr. it., *Illuminismo e critica*, a c. di Paolo Napoli, Donzelli, Roma 1997.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 34.

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

si fa, un rapporto con la società, con la cultura, con gli altri, che potremmo definire l'atteggiamento critico»<sup>4</sup>. Tale atteggiamento viene costituendosi a partire dal XV e XVI secolo, prendendo piede nei più diversi campi del sapere, nei più disparati ambiti della società, eppure sempre costituendosi ed identificandosi come critica di qualcosa di diverso da se stessa. Se pure, quindi, appare problematico e singolare ricercare un'univocità di questa critica, è pur vero che essa è sempre venuta mostrandosi come uno strumento strutturato al fine di ottenere una differente configurazione di ciò che, di volta in volta, è criticato; essa è «uno sguardo su un campo in cui intende mettere ordine senza poter dettare legge»<sup>5</sup>. Appare, dunque, ancora più chiaro come la storia dell'atteggiamento critico sia indissolubilmente legata alla storia di ciò che essa critica: ed è in quella dinamica di progressiva espansione, onnipervasività e capillarizzazione delle pratiche di governo che Foucault intravede il fuoco prospettico in rapporto al quale la critica potrà esercitarsi e dove quindi ricercarla nella genesi delle sue pratiche storiche effettive. Non è un caso che Foucault concentri la sua attenzione sul concetto di governo: due eventi testimoniano come questo tema fosse pregnante nei suoi interessi contemporanei. Innanzitutto, è di quegli anni l'avvicinamento del filosofo al buddhismo zen, le cui pratiche rivestono per lui particolare importanza in rapporto alle procedure elaborate invece dalla mistica occidentale. Mentre le prime prevedono che il rapporto col sé miri alla graduale mitigazione della presenza dell'individuo a se stesso, il fine delle pratiche della tradizione cristiana consiste nell'esaltare la presa sul soggetto, presupponendo che la sua verità possa essere guadagnata esclusivamente mediante strategie di governo e conduzione della vita dell'uomo. In secondo luogo, il 1978 è l'anno in cui il tema della governamentalità è preso direttamente ad oggetto del corso tenuto al *Collège de France*, (*Sécurité, territoire et population*)<sup>6</sup> e attraverserà la produzione foucaultiana ancora negli anni successivi (*Naissance de la biopolitique*<sup>7</sup>, 1979), caratterizzando in vario modo i corsi universitari fino a *Le gouvernement de soi et des autres*<sup>8</sup> (1983-84). Per proseguire il discorso sulla genesi della critica, occorre allora seguire il percorso della genesi della governamentalità e delle forme di governo, consentendoci a un tempo di svolgere, divellere i gangli concettuali

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris 2005; tr. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris 2004; tr. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil, Paris 2008; tr. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Feltrinelli, Milano 2009. Id., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Seuil, Paris 2009; tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1983-1984*, Feltrinelli, Milano 2011.

che si aggruppano intorno a questi temi e mostrarne la pregnanza all'interno della produzione foucaultiana degli ultimi anni.

Il percorso suggerito da Foucault, tra i vari possibili, è quello che si innesta sul filone battuto e a un tempo aperto dalla pastorale cristiana, ossia dalla Chiesa cristiana nella sua attività eminentemente e specificamente pastorale. Tale attività ha sortito l'effetto di sviluppare un'idea del tutto estranea alla cultura antica, idea secondo la quale ciascun individuo, indipendentemente dalla età, dalla condizione sociale e dalle sue abitudini – e cioè nella stessa misura in cui è individuo –, necessita di essere governato e quindi necessita del governo di un altro, che lo guidi e lo diriga verso la salvezza e lo vincoli a sé in un rapporto di obbedienza, nel nome di una verità intesa in maniera triplice: «verità intesa come dogma, verità perché questa direzione implica un certo modo di conoscere gli uomini in forma particolare e individualizzante; e infine verità perché questa direzione si dispiega come tecnica consapevole che richiede regole generali, conoscenze particolari, precetti, metodi d'esame, confessioni, colloqui, ecc.»<sup>9</sup>. È questa l'arte della direzione di coscienza, l'arte del governo degli uomini, quella che nella Chiesa greca si è chiamata per secoli *technè technôn*, e nella Chiesa romana *ars artium*, della quale va ugualmente sottolineato come sia sempre rimasta legata a pratiche limitate alla vita monastica e di gruppi spirituali ristretti. Ciò su cui Foucault intende porre l'attenzione è piuttosto la subitanea esplosione, a partire dal XV secolo e già prima della Riforma, di quest'arte di governare gli uomini che, dalla direzione di coscienza, subisce due smottamenti che ne permettono la progressiva diffusione. In primo luogo, avviene un moto di *laicizzazione* che scorta l'*ars artium* dal suo originario focolaio religioso all'interno della società civile; in secondo luogo, essa tende ad applicarsi ad *ambiti molteplici*, finendo in tal modo per porre il problema del *come governare* a sfere della società intatte fino ad allora. Ecco sorgere l'interrogativo «su come governare i bambini, come governare i poveri e i mendicanti, come governare una famiglia, una casa, come governare gli eserciti, i differenti gruppi, le città, gli Stati, come governare il proprio corpo e il proprio spirito»<sup>10</sup>. Emerge, dunque, tutta la pregnanza della categoria concettuale del governo, non già inteso con l'accezione costituzionale che la caratterizzerà e ne ridurrà il referente a partire dal XIX secolo, ma con il portato semantico ancora medioevale, che fa capo al *Leiten* tedesco, nel quale risuona il senso del condurre, del dirigere, dell'accompagnare qualcuno verso un certo fine: in un saggio del 1982 Foucault dirà che «governare significa strutturare il campo di azione possibile degli altri»<sup>11</sup>, significa quindi poterne indirizzare i comportamenti e in-

<sup>9</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 36.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> M. Foucault, *The Subject and the Power. How is power exercised?*, in H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago 1982, tr. it. *Il soggetto e il potere. Come si esercita il potere?*, in appendice a H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 249.

tensificarne i procedimenti attraverso tattiche composite che assoggettino l'individuo vincolandolo a un determinato obiettivo mediante pratiche discorsive di verità. Governare è, ancora, la disposizione di un insieme versatile di pratiche che permettono di rischiarare, delucidare ed illustrare una vasta pletora di relazioni tra soggetti e mondo, disposizione che prende progressivamente piede in ambiti sempre più eterogenei nei processi di governamentalizzazione della società. Foucault mette dunque in luce la difficoltà nel pensare al governo come a qualcosa da equiparare ad un concetto unitario e astratto che si tramanda nelle espressioni della filosofia politica ingenerato e invariante, come una categoria metastorica dell'analisi filosofica; e mette altresì in luce come governare o essere governati non costituiscano più fatti normali, necessità antropologiche della comunità degli uomini: piuttosto, vanno pensati come eventi storici emergenti dalle dinamiche sociali, in cui singole soggettività si intrecciano tra loro e con i dispositivi di verità che ne guidano la condotta attraverso pratiche di *assoggettamento*; eventi nei quali è possibile scavare a fondo per riportare in piena vista le matasse di pratiche, discorsi, istituzioni che ne indicano le possibilità della loro comparsa e, assieme e conseguentemente, l'ipotesi del loro potenziale mutamento<sup>12</sup>.

Ed è proprio qui che si innesta l'atteggiamento critico, nella possibilità di mostrare il limite dell'assoggettamento, nella possibilità di *porre* un limite all'assoggettamento; possibilità che si manifesta nella domanda opposta a quella che guida il processo di governamentalizzazione e che prende la forma del «come non essere governati *in questo modo*, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso tali procedimenti»<sup>13</sup>, al fine di allentare la presa messa in atto dalle arti di governo: la critica viene quindi specificandosi come possibilità e come pratica di *disassoggettamento*. Tale prerogativa risulta rintracciabile nelle forme storiche che essa assume e dalle quali prende le mosse, contemporanee per nascita ai dispositivi di governamentalizzazione. Foucault elegge a punti di riferimento tre eventi che restituiscono il portato storico dell'atteggiamento critico esercitato nei confronti della rispettiva arte di governo: in primo luogo, un rinnovato rapporto con la Scrittura che, da Wycliffe a Pierre Baile, tematizza un ritorno alla lettura del testo biblico e pone in questione, a un tempo, la prerogativa del magistero ecclesiastico di esercitare l'unica esegesi possibile della verità della Scrittura e lo stesso tipo di verità contenuta nella Scrittura: pertanto, «la critica è storicamente biblica»<sup>14</sup>; in secondo luogo, un moto di repulsione verso la concezione volontaristica del diritto – e quindi verso la legittimazione delle leggi in nome della sola autorità espressa della loro antichità o dalla presenza del sovrano nella sua funzione nomotetica –, concezione dietro la quale è colta sempre più evidentemente e sempre meno volentieri tollerata un'illegittimità di fondo: pertanto, la critica si esercita opponendo diritti universali e imprescrittibili, nella forma del *diritto naturale*, ai quali qualsiasi governante dovrà sottomettersi, cir-

<sup>12</sup> P. Napoli, *Introduzione*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 10.

<sup>13</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 37.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 38.



coscrivendo il proprio operato nei limiti di legittimità che essi descrivono; infine, un esplicito rifiuto dell'*ipse dixit* come criterio di validità della conoscenza, cui opporre in piena autonomia solide ragioni: è la nascita dell'opposizione tra *certezza* e autorità.

Attraverso questi eventi presi a esempio, è possibile rendere effettivamente conto della misura in cui il gioco reciproco di governamentalizzazione e critica abbia dato esito a fenomeni capitali per la storia della cultura occidentale, ma «soprattutto emerge che il nucleo originario della critica rinvia a quel fascio di rapporti in cui si intessono i problemi del potere, della verità e del soggetto»<sup>15</sup>, emerge come il gioco reciproco di governamentalità e critica sia esattamente il convergere entro un unico campo di quelle forze messe in atto dalle pratiche di assoggettamento, che prevedono l'esercitarsi di un potere per mezzo di una verità e l'inverarsi di un discorso mediante un potere, e dalle pratiche di soggettivazione, che si strutturano come procedure di disassoggettamento, come quel «movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità»<sup>16</sup>.

Pertanto, è possibile parlare di critica come atteggiamento proprio perché essa prende la forma della *disobbedienza volontaria*, dell'*indocilità ragionata* il cui scopo primario è fare in modo di non essere eccessivamente governati, fare in modo che ciascuno possa fuoriuscire dalla strada che ogni governamentalità traccia e garantire «il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità»<sup>17</sup>.

Ci si può domandare che cosa abbia a che fare questa interpretazione foucaultiana con l'evento storico che ha effettivamente esaltato la critica, ossia l'Illuminismo. Perché, se è vero che tra i Lumi e la critica è stata intessuta una fitta trama di rapporti che finisce quasi per far coincidere i due termini, il dubbio che sorge rimane tale tanto se si prendono in esame le opere maggiori di Immanuel Kant, nel quale il concetto di critica è tematizzato in maniera sensibilmente differente, quanto se si tiene a mente l'ipotetico titolo originario della conferenza. Per questo motivo, Foucault interroga la produzione kantiana ulteriore, soffermandosi sulla *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* del 1784 al fine di sondare la presunta consustanzialità della critica e dell'*Aufklärung*. Ovvero: ciò che nel testo del 1784 è definito *Aufklärung* è quanto Kant ha intrapreso con la stesura delle tre *Critiche*? La risposta, per Foucault, è negativa e ne espone le motivazioni cogliendo i tratti salienti del testo kantiano.

Innanzitutto, Kant delinea l'*Aufklärung* in rapporto a uno stato di minorità nel quale l'umanità sarebbe tenuta in maniera autoritaria; in secondo luogo, tale minorità si caratterizza come l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la direzione (*Leitung*) di un altro; ancora, questa incapacità è descritta ponendo in

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

relazione l'esercizio costante di un'autorità che mantiene l'umanità nello stato di minorità e, dall'altra parte, «qualcosa che egli reputa una mancanza di decisione e di coraggio»<sup>18</sup>; infine, è sintomatico che Kant fornisca, quali esempi concreti di situazioni di minorità, la religione, il diritto e la conoscenza, ovvero gli stessi campi nei quali è possibile riscontrare quei movimenti di disassoggettamento da cui prende le mosse la storia della critica tracciata da Foucault. È per questo che egli può sostenere: «quel che Kant descriveva come *Aufklärung* è esattamente ciò che intendevo descrivere come critica, ossia quell'atteggiamento critico che è un tratto specifico dell'Occidente a partire, credo, da ciò che è stato storicamente il grande processo di governamentalizzazione»<sup>19</sup>.

Rispetto a questo atteggiamento che è l'*Aufklärung*, cui fa capo il celebre motto "*sapere aude!*", Kant distanzia nettamente la definizione della critica. Essa assume infatti il ruolo di guardiano dei limiti della conoscenza, è lo strumento volto a cogliere le condizioni di possibilità della conoscenza, è «quella che dirà al sapere: sai bene fin dove sei in grado di sapere? Ragiona finché vuoi, ma sai bene fin dove puoi ragionare senza pericolo?»<sup>20</sup>. A fronte di questa separazione così marcata, Foucault può ben sottolineare il contrasto che in Kant esiste tra l'analisi dell'*Aufklärung* e il progetto critico, sfruttando il quale «si potrebbe facilmente dimostrare che per lo stesso Kant questo vero coraggio di sapere invocato dall'*Aufklärung* consiste nel riconoscere i limiti della conoscenza; e si potrebbe egualmente provare che per lui l'autonomia è lungi dall'essere opposta all'obbedienza ai sovrani»<sup>21</sup>. Pertanto, se tra i Lumi e la critica vi è un legame, come è innegabile che vi sia, esso consiste in primo luogo nell'atteggiamento volto al disassoggettamento – e quindi nell'accezione che al termine critica ha dato Foucault; ma sarebbe scorretto tralasciare questo secondo portato del termine, che Kant ha stabilito per l'impresa critica, ossia il «compito originario, come prolegomeni a ogni *Aufklärung* presente e futura, di conoscere la conoscenza»<sup>22</sup>. Emerge, inoltre, un tratto fondamentale della critica come atteggiamento, della critica come *Aufklärung*. Essa non rappresenta «la decima musa acclamata da Voltaire, che si professionalizza nelle figure dell'uomo nuovo, il critico » in quanto «non simboleggia il compimento della maturità antropologica e la realizzazione delle potenzialità conoscitive»<sup>23</sup>: l'*Aufklärung* non individua mai uno stadio d'arrivo, ma sempre l'opposto: un movimento, una presa di congedo dalla realtà per come è data, una *fuoriuscita*. La vocazione all'indocilità dell'*Aufklärung*, per quanto ragionata, è la postura privilegiata della domanda non appagata, dell'interrogazione sulla possibilità dell'essere altrimenti di ogni formazione discorsiva che si tramuti in pratiche coercitive. L'*Aufklärung*, quindi, nella misura nella quale si

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 42-3.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>23</sup> P. Napoli, *Introduzione*, cit., p. 18.

manifesta come atteggiamento, è atteggiamento di attenzione orientata all'esistente non come disinteressata contemplazione, ma come *arma teorica* di indagine dei nessi di soggettività, verità e potere<sup>24</sup>; se la critica prenderà il sopravvento nel corso del XIX secolo sottoforma di pensiero scientifico rigoroso, di ricerca delle condizioni, formali o trascendentali, alle quali un enunciato possa dirsi vero o falso, l'*Aufklärung*, ogni qual volta si ripresenterà come evento, sarà sempre interrogazione sulle forme di *veridizione*, ossia sulle differenti forme di dire il vero che nascondono le degenerazioni della verità nei suoi effetti di dominio.

Se dunque è vero che la critica e l'*Aufklärung* vengono a rappresentare due dinamiche coesistenti nel dispiegarsi della storia della cultura, della verità e degli effetti della verità nell'Occidente, la stessa storia dell'Occidente ha mostrato come l'impresa dell'*Aufklärung* sia stata riassorbita nel progetto critico e come sia stato quest'ultimo a dare i frutti maggiori, attraverso l'affermazione del pensiero positivista, la crescita di un sistema statale che poneva se stesso come razionalità intrinseca della storia e che imponeva se stesso per mezzo della razionalizzazione delle procedure economiche e delle strutture sociali e infine lo sviluppo di una scienza dello Stato e della gestione delle forze produttive. In tal modo, l'*Aufklärung* rimane un fenomeno da stanare, al quale porre attenzione e nel quale perseverare, appunto nell'ottica del non essere eccessivamente governati. Pertanto occorre stabilire le basi per un certa pratica storico-filosofica che ad esso faccia riferimento come oggetto di indagine, occorre «tentare di capire in quali condizioni, a prezzo di quali modifiche o di quali generalizzazioni si possa applicare a qualsiasi momento storico la questione dell' *Aufklärung*, vale a dire il rapporto tra potere, verità e soggetto»<sup>25</sup>. Tale pratica storico-filosofica non potrà coincidere né con la filosofia della storia né con la tradizionale storia della filosofia, pur non escludendo di principio alcun ambito di lavoro di discipline già esistenti. Anzi, ogni apporto sarà funzionale alla costruzione finzionale che questa pratica *in fieri* si propone come fine: disporre e dipanare una finzione storica, ossia fabbricare la storia per come essa apparirebbe se si mettessero in evidenza i rapporti che intercorrono tra le strutture razionali che articolano il discorso vero e i correlati meccanismi di assoggettamento, «desoggettivare la questione filosofica ricorrendo al contenuto storico; liberare i contenuti storici attraverso l'interrogazione sugli effetti di potere che questa verità, dalla quale quei contenuti si presume derivino, è in grado di trasmettere loro: ecco il primo tratto distintivo di questa pratica storico-filosofica»<sup>26</sup>.

Condurre questo tipo di ricerca storico-filosofica significa, pertanto, sostituire questo tipo di ricerca al paradigma precedente – che si innesta sulla già ampiamente discussa distinzione interna al canone kantiano tra *Aufklärung* e critica – il quale privilegia un'indagine sulla legittimità dei modi storici del conoscere.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>25</sup> M Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 51.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 50.

E' la procedura che si interroga su quale *falsa idea* la conoscenza si sia fatta di se stessa, a quale uso eccessivo essa si sia piegata, finendo quindi per avallare una qualche forma di dominio; a questo paradigma va sostituita una ricerca che approcci l'*Aufklärung* attraverso il canale d'accesso non della conoscenza, ma del potere; «non si tratterebbe di un'indagine sulla legittimità, ma di qualcosa che chiamerei una prova di *evenemenzializzazione*»<sup>27</sup>, cioè di una indagine che assuma la forma di una lettura del fatto storico come un evento nel darsi stesso della sua positività.

Ciò consisterà in primo luogo nell'individuare in via provvisoria connessioni tra meccanismi di coercizione e contenuti di conoscenza ad essi associati negli insiemi di elementi storici considerati; in secondo luogo, non bisognerà orientare la ricerca in vista di ciò che è legittimo, scientifico o reale all'interno di questi insiemi considerati, sottolineando ancora una volta la distanza dalla tradizione scientifico-critica, ma verso «ciò che consente a uno specifico elemento di conoscenza di avere effetti di potere abbinati, in un simile sistema, a un elemento vero o probabile o falso»<sup>28</sup>; infine, determinare cosa consenta a un simile processo di coercizione di informarsi e giustificarsi come elemento razionale e tecnicamente efficace.

Questa analisi evenemenzializzante andrà altresì caratterizzata da tre dimensioni simultanee e distinte. Occorrerà prendere le mosse dal fatto che il nesso sapere-potere preso in esame viene di fatto accettato e da lì si procederà verso ciò che lo rende accettabile, non in generale, ma nella forma in cui ciò avviene. «Si tratta di restituirlo alla sua positività» evitando di procedere dal punto di vista della legittimazione «muovendo dal dato dell'accettazione al sistema dell'accettabilità»<sup>29</sup>: questo è il livello dell'*archeologia*; bisognerà stare alla larga dai modelli esplicativi basati sulla formazione di plurimi prodotti a partire da un'unica causa, cercando invece «di restituire le condizioni dell'emergere di una singolarità a partire da fattori multipli di determinazione, di cui non sarebbe il prodotto ma l'effetto»<sup>30</sup>: è il livello della *genealogia*; infine, proprio in virtù della molteplicità delle cause, andrà cercato un modello esplicativo che non si situi su un unico ed univoco piano, ma mostri come le cause si complichino l'una nell'altra e come un livello di spiegazione interagisca con il livello che lo ricomprende, cercando di mettere in evidenza l'«intreccio tra ciò che riproduce lo stesso processo e ciò che lo trasforma»<sup>31</sup>: è il livello della *strategia*.

Questa complessa analisi è la base per quella pratica storico-filosofica che ci chiama a ripercorrere in senso inverso lo slittamento dell'atteggiamento critico, l'atteggiamento dell'*Aufklärung*, nel progetto della critica intesa come la possibilità della conoscenza di farsi una giusta idea di se stessa, che ci chiama nel nome

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 55-6.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 60.

di una «certa volontà decisoria di non essere governati»<sup>32</sup>. Questa pratica storico-filosofica avrà allora sempre a che fare con una maniera di vivere e di pensare, con il vivere critico. Esso «ha l'onore di denunciare le tante forme di governamentalità che plasmano la nostra vita; pertanto, prima che lo facciano gli altri, bisogna apprendere a governare se stessi. “Studiosa disinvoltura”, “disobbedienza volontaria”, “indocilità ragionata”: il vivere critico è essenzialmente questo»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 61-2.

<sup>33</sup> P. Napoli, *Introduzione*, cit., p. 29.



**Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*.**

***Distruzione dell'esperienza e origine della storia*<sup>1</sup>**

di Valentina Sperotto (Université Jules Verne, Picardie)

*Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* è il titolo del saggio che dà il nome anche al volume, costituito da una raccolta di sei studi in cui Giorgio Agamben affronta con diverse prospettive di analisi i rapporti fra esperienza, linguaggio, tempo e storia. "Infanzia" è la prima parola del titolo e il punto di fuga verso il quale tendono le interrogazioni poste dall'autore. Tuttavia, non trattandosi di «un fatto, di cui sarebbe possibile isolare il luogo cronologico, né qualcosa come un'età o uno stato psico-somatico che una psicologia o una paleoantropologia potrebbero mai costruire come un fatto umano indipendente dal linguaggio»<sup>2</sup>, Agamben non può che affrontare primariamente la questione relativa al rapporto tra esperienza e linguaggio. Questo è necessario in quanto, solo arrivando a comprendere quale sia il limite del linguaggio e il suo rapporto con l'esperienza, è possibile affrontare il tema dell'infanzia e, quindi, quello del tempo e della storia. Riprendendo il pensiero di Walter Benjamin, egli si chiede se sia possibile ripensare un'«esperienza trascendentale», dove per «trascendentale» indica un'esperienza che si fa solo all'interno della dimensione del linguaggio. Si tratta di tornare su quell'*experimentum linguae* operato da Kant nella *Critica della Ragion Pura* e che secondo l'autore ha le stesse caratteristiche dell'infanzia «in cui i limiti del linguaggio non sono cercati al di fuori del linguaggio, in direzione del suo riferimento, ma in un'esperienza del linguaggio come tale, nella sua pura autoreferenzialità»<sup>3</sup>.

Lo studio del linguaggio e dei suoi limiti, così come la relazione tra il linguaggio e la voce attraversano la riflessione di Agamben non solo nei testi raccolti in questo volume (scritti e rielaborati dal 1977 al 2001), ma anche in altre opere come *Il linguaggio e la morte* (pubblicato per la prima volta nel 1982 e poi ampliato nell'edizione del 2008)<sup>4</sup>, dove egli affronta la questione del negativo, e in

<sup>1</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Ivi* p. VIII.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. XI.

<sup>4</sup> G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008<sup>2</sup>.

*Il sacramento del linguaggio* (2008)<sup>5</sup>, in cui riflette sul giuramento come elemento di costituzione del potere nel linguaggio.

In *Infanzia e storia* a guidare l'analisi del nesso fra linguaggio ed esperienza, anzi e permettere ad Agamben di sondare il linguaggio come auspicato da Benjamin fino alla «purissima eliminazione dell'indicibile nel linguaggio»<sup>6</sup>, è la constatazione che nell'epoca contemporanea è diventato impossibile fare esperienza e, pertanto, trasmetterla. La vita metropolitana che si sviluppa appieno a partire dal XIX secolo è costituita, infatti, da una «farragine di eventi» che non sono traducibili in esperienza. Parallelamente, con l'affermarsi dei principi della rivoluzione scientifica, il pensiero filosofico accoglie l'idea che vi sia una coincidenza fra il soggetto che esperisce e il soggetto conoscente. Tutto ciò comporta il venir meno dell'autorità che rende oramai impossibile l'esperienza, poiché l'autorità dell'esperienza stessa è incompatibile con la certezza introdotta dalla scienza moderna. Questo processo porta anche ad un'unificazione di quel sapere che prima si distingueva in divino e umano. Agamben individua nell'*ego cogito* cartesiano il punto di convergenza di scienza ed esperienza. Il soggetto cartesiano è un ente linguistico-funzionale che diviene ben presto, con Berkeley e Locke, l'unificazione di *no s* e *psyché*. Dunque il concetto di coscienza psichica «si sostituisce, come nuovo soggetto metafisico, all'anima della psicologia cristiana e al *no s* della metafisica greca»<sup>7</sup>. È questo passo ulteriore a portare all'impossibilità dell'esperienza, lo stesso soggetto universale riunisce oramai conoscenza ed esperienza rendendo superfluo quell'apparato mistico-divinatorio che aveva trovato espressione nell'astrologia, nell'alchimia e nella speculazione neoplatonica. In tal modo l'esperienza riferita al soggetto moderno può solo accrescersi, ma non giungere a maturazione. Con l'affermarsi della *scientia experimentalis*, sognata da Ruggiero Bacone e codificata da Francis Bacon, il pensiero filosofico occidentale imbecca la via opposta a quella, dall'esito inevitabilmente aporetico, che aveva connotato il Medioevo e che, secondo Agamben, trova la sua più significativa espressione nella *quête*, la ricerca priva di certezza del Graal, da intendersi quindi come impossibile unione di scienza ed esperienza. La conoscenza scientifica al contrario, procede, con metodo e misura, lungo una via certa scevra di quella straordinarietà ed esoticità che sono «soltanto la cifra dell'aporia essenziale di ogni esperienza»<sup>8</sup>.

Si torna a questo punto sulla questione del soggetto moderno. Esso viene espropriato della fantasia con Cartesio. Divenuto ormai puro soggetto del verbo, l'io costituisce il centro dell'indagine critica kantiana. Kant, pur identificando il contenuto dell'esperienza possibile con quello della scienza del suo tempo, mette in questione il soggetto stesso, distinguendo l'*io penso* dall'*io empirico*. Proprio

<sup>5</sup> G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

<sup>6</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia*, cit., p. VIII.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 24.



per questa ragione l'ultimo luogo in cui il problema dell'esperienza viene posto senza celarne le contraddizioni è, secondo l'autore, proprio la *Critica della ragion pura*. Kant riconosce che l'io trascendentale non è un concetto, ma coscienza, ovvero che l'esperienza si fonda su qualcosa di inespriabile. A differenza dei suoi successori, il filosofo di Königsberg non tenta di togliere tale contraddizione riunendo l'io empirico e il soggetto trascendentale in un unico soggetto assoluto. È innanzitutto il concetto hegeliano di spirito, inteso come unità di coscienza e autocoscienza, a compiere questo passo ed è sempre con Hegel che l'essenza della conoscenza si identifica con quella dell'esperienza. Quest'ultima, però, non va intesa come qualcosa che il soggetto può possedere come tutto, ma è intera solo nel processo globale del suo divenire: essa ha carattere negativo, si *fa* esperienza, ma non si *ha* esperienza.

Il pensiero filosofico moderno occidentale non riesce, nonostante i suoi sforzi, a pensare l'esperienza se non nella forma della negatività o di qualcosa che si sottrae al soggetto o al linguaggio. Agamben mostra come sia la «filosofia della vita», sia la psicanalisi e, accanto ad esse, anche la poesia da Baudelaire in poi, dimostrino la crisi del concetto moderno di esperienza.

Come si notava all'inizio, l'aspetto centrale della questione dell'esperienza è il linguaggio. Secondo l'autore, nonostante il loro tentativo distinguere in modo netto trascendentale e linguistico, Kant e Husserl non sono riusciti a portare l'operazione a buon fine, perché hanno inteso la conoscenza secondo il modello matematico, non cogliendo che l'origine e il luogo proprio del soggetto è il linguaggio. È invece nelle ricerche di E. Benveniste che Agamben trova gli elementi che gli permettono di illuminare e di dimostrare che l'uomo si costituisce come soggetto nel linguaggio e attraverso il linguaggio, vale a dire che la soggettività «è la capacità del locutore di porsi come un *ego*» la quale non può essere definita «attraverso un sentimento muto che ciascuno proverebbe in se stesso, né attraverso il rimando a una qualche esperienza psichica ineffabile dell'*ego*»<sup>9</sup>. Dunque, le analisi di Benveniste permettono di oltrepassare quel limite contro cui Husserl si era scontrato, arrivando a spiegare quel peculiare pronome «io», di cui si dà ragione cogliendo che «il fondamento della soggettività si determina attraverso lo statuto linguistico della persona»<sup>10</sup>. Alla luce di questo, secondo Agamben, la sfera trascendentale che Kant ha cercato di individuare deve essere affiancata da una metacritica, per non essere ridotta alla dimensione linguistica. Una volta distinta la sfera trascendentale da quella del linguaggio, essa deve essere chiaramente posta al di là del soggetto, per poter affrontare in modo non equivoco il problema dell'esperienza. Solo così si può pensare di comprendere l'esperienza originaria, che si configura come ancora muta, «ciò che, nell'uomo, è prima del soggetto, cioè prima del linguaggio [...] una *in-fanzia* dell'uomo, di cui il linguaggio, dovrebbe segnare il limite»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *Ivi.*, p. 43.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ivi.*, p. 45.

Si aprono a questo punto gli interrogativi su quell'infanzia evocata fin dal titolo del saggio: «*esiste qualcosa come un'infanzia dell'uomo? Com'è possibile l'in-fanzia come fatto umano? E, se è possibile, qual è il suo luogo?*»<sup>12</sup>.

Poiché la coscienza può essere definita solo come il soggetto del linguaggio, come si è visto, non esiste una realtà psichica precedente e indipendente dal linguaggio, quindi quando si considera l'infanzia come momento pre-linguistico, o anche come una sostanza psichica pre-soggettiva, si ricade nel mito. Pertanto, Agamben non interroga l'esperienza e l'infanzia intendendole come momenti cronologicamente precedenti al linguaggio (interpretazione che ricalca il modello ormai superato delle scienze della natura), ma le concepisce nella loro coesistenza originaria: «l'infanzia è l'origine del linguaggio e il linguaggio è l'origine dell'infanzia»<sup>13</sup>, lo stesso vale per l'esperienza.

Si tratta di non storicizzare, cioè di non inserire nel tempo il concetto di origine, perché, al contrario, è l'origine il fondamento stesso della storia. L'origine, il passaggio dall'infanzia alla storia, ma anche l'origine del linguaggio benché problematici da pensare devono essere pensati in questa loro dimensione complessa, istanze non collocabili temporalmente, ma presenti e operanti. Per dirlo in altre parole, come nella scienza del linguaggio ci si riferisce alla «radice indoeuropea» di alcune lingue, così si può parlare di infanzia e di esperienza dell'uomo. L'indoeuropeo è una lingua mai parlata, ma ricostruita tramite il lavoro filologico, tuttavia non può essere considerato come un dato temporale isolato in un passato remoto, perché esso è presente nelle lingue stesse di cui è radice. In modo simile si può affermare che l'infanzia dell'uomo e l'esperienza sono quella differenza fra l'umano e il linguistico, da intendersi nel senso che «*l'uomo non sia sempre già parlante, che egli sia stato e sia tuttora in-fante*»<sup>14</sup>. Tuttavia, l'esistenza di un'infanzia dell'uomo e di una differenza fra umano e linguistico non può essere considerata un evento nell'ambito della storia umana, poiché è proprio l'esistenza di un'infanzia (ovvero di un'esperienza dell'uomo), a costituire il limite trascendentale del linguaggio a escludere che quest'ultimo possa presentarsi come totalità e libertà.

Uno degli aspetti più rilevanti del rapporto tra infanzia e linguaggio è il fatto che essa stabilisca una scissione fra *lingua* e *discorso*, fra semiotico e semantico, fra lingua e parola. È proprio tale differenza a spiegare la storicità dell'uomo, poiché «gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa». Questo avviene perché la pura lingua in sé è astorica, il linguaggio animale si iscrive nella sfera puramente semiotica e i suoni prodotti vengono riconosciuti, non compresi dagli altri animali della stessa specie. Viceversa il linguaggio umano si connota per il passaggio dalla voce alla sua articolazione (alla grammatica), esso insomma, aggiungendo alla sfera semiotica un senso altro «trasforma il mondo

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

<sup>13</sup> *Ivi.*, p. 46.

<sup>14</sup> *Ivi.*, p.49.

chiuso del segno nel mondo aperto dell'espressione semantica»<sup>15</sup>. Tale caratteristica della lingua umana può essere letta come scissione del linguaggio tra natura e cultura, tra sfera endosomatica ed esosomatica. Interpretata all'interno di queste dicotomie l'infanzia si connota come una «macchina» che «trasforma la pura lingua prebabelica in discorso umano, la natura in storia»<sup>16</sup>.

Nelle ultime pagine di questo saggio Agamben tocca quei temi che trovano un ulteriore sviluppo nei testi che seguono. In *Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco* egli riprende e approfondisce quanto aveva accennato nelle pagine precedenti sull'esperienza mistica dell'antichità (*páthema*) cioè quel patire, che si sottrae al linguaggio, un "non-poter-dire" che si avvicina all'esperienza dell'infanzia dell'uomo e di cui non va dimenticata la prossimità con il gioco e con la scansione del tempo. Il saggio è dedicato a Lévi-Strauss i cui studi sul rapporto tra rito e gioco (C. Lévi Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962) e sul rapporto fra questi e il tempo costituiscono la base fondamentale a partire da cui l'autore si interroga. Negli ultimissimi paragrafi del primo studio egli delinea una definizione della fiaba come liberazione dall'esperienza dell'obbligo misterico del silenzio trasformandolo in quell'incanto (l'inversione delle parti tra uomo/muto e natura/animali parlanti) che deve essere infranto e superato. A questo si ricollega quel frammento, intitolato *Fiaba e storia. Considerazioni sul presepe*, in cui il presepe viene interpretato come miniaturizzazione che «ci mostra precisamente il mondo della fiaba nell'istante in cui si desta dall'incanto per entrare nella storia»<sup>17</sup>. *Il paese dei balocchi* a sua volta pone una serie di questioni che vengono sviluppate in *Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo*. Nelle riflessioni sul rapporto tra rito/gioco, continuità e discontinuità storica, si vede che la concezione della storia è strettamente legata all'esperienza del tempo che ne è alla base. In effetti, questo è dimostrato dalla concezione ciclica del tempo propria della cultura greca antica, per cui esso era «un *continuum* quantificato e infinito di istanti in fuga»<sup>18</sup>. Ne consegue che i Greci non potevano avere una vera e propria esperienza della storicità, che abbisogna di una concezione direzionale del tempo. Non va dimenticato però che con il cristianesimo, oltre a porre le basi per un'esperienza della storia introducendo una direzione alla temporalità, si afferma anche un senso del tempo (dalla caduta alla redenzione, dalla creazione alla fine di tutte le cose).

Con la modernità il concetto rettilineo del tempo del cristianesimo viene laicizzato distogliendo da esso ogni idea di fine. La sua lineare omogeneità si struttura solo secondo il prima e il poi: è il tempo del lavoro manifatturiero, il tempo delle metropoli globali, la cui unica dimensione possibile sembra essere l'istante puntuale ed effimero. Così, la nozione chiave della concezione ottocentesca della storia è quella di "processo", da intendersi come senso d'insieme e mai come

<sup>15</sup> *Ivi.*, p.62.

<sup>16</sup> *Ivi.*, p.64.

<sup>17</sup> *Ivi.*, p.135.

<sup>18</sup> *Ivi.*, p. 98.

senso dell'istante. Ne consegue l'impedimento all'accesso alla storicità autentica, tant'è che secondo Agamben, al di là dell'apparente trionfo dello storicismo del secolo XIX, si cela «una radicale negazione della storia in nome di un ideale di conoscenza modellato sulle scienze naturali»<sup>19</sup>. In questa direzione porta la breve analisi del pensiero di Hegel che mostra come anche per il filosofo di Stoccarda la storia abbia senso solo come processo globale e si sottragga all'esperienza vissuta del singolo. A differenza di Hegel, Marx concepisce la storia in modo totalmente diverso, cioè come determinata dall'attività concreta e questo possibile perché la *praxis* viene intesa come sua origine ed essenza. Alla sua concezione della storia però Marx non accompagna una teoria del tempo che la completi (ed essa non sarebbe compatibile con la concezione aristotelica ed hegeliana). È questo un aspetto che connota anche la contraddizione dell'uomo contemporaneo che «non ha ancora un'esperienza del tempo adeguata alla sua idea di storia ed è perciò angosciosamente scisso fra il suo essere-nel-tempo come fuga inafferrabile degli istanti e il proprio essere-nella-storia intesa come dimensione originale dell'uomo»<sup>20</sup>.

Il saggio si chiude con alcuni paragrafi dedicati alla questione del tempo inteso come puntualità, vero elemento che connota la concezione occidentale di tempo e su cui si è soffermata ogni riflessione contemporanea che abbia affrontato questo argomento. L'unica dimensione che sembra permettere un nuovo fondamento e una nuova dimensione del tempo è il piacere, come patria originale dell'uomo, quella cui si ritorna, come affermava già Benjamin, quando si fa esperienza delle autentiche rivoluzioni, che sospendono il fluire progressivo, continuo e omogeneo del tempo, per aprire la dimensione cairologica della storia autentica.

Questa riflessione chiude il saggio, ma costituisce in realtà il momento di apertura del successivo: *Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e Benjamin*. Il testo si apre con le due epistole che i due filosofi si sono scambiati nel dicembre del 1938 e che hanno come oggetto il *Baudelaire* di Benjamin e la questione della dialettica. In queste pagine Agamben porta in primo piano «dialettica immobile» di Benjamin, chiarendo che la tesi speculativa che il filosofo oppone ad Adorno è un'eredità con cui il materialismo storico dovrà confrontarsi perché solo essa permette di concepire la dialettica come una categoria storica, categoria che però non cade all'interno del tempo lineare, ma a cui la concezione del tempo ad essa preesistente dovrebbe adeguarsi, ovvero mutare.

Come si è visto in questa raccolta di saggi alcune grandi questioni si intersecano e si diramano, per far emergere, dalle opere di alcuni grandi pensatori, gli elementi fondamentali della concezione del tempo e della storia dell'occidente, nonché dell'esperienza e quindi dell'infanzia. Accanto all'efficacia e alla coerenza delle analisi, il miglior pregio del libro è sicuramente quello di proporre ai lettori e alle lettrici un ampio ventaglio di domande fondamentali. Agamben, infatti, non manca di sviluppare le sue risposte, ma lo stesso intreccio che si crea tra

<sup>19</sup> *Ivi.*, p. 102.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

**Giorgio Agamben, *Infanzia e storia***

i saggi lascia aperti ampi spazi di indagine. Inoltre, la portata delle tesi presentate porta a interrogarsi sulla presenza di concezioni alternative e divergenti rispetto alle tendenze fondamentali che sono state espresse nei secoli dall'occidente, magari in autori e autrici qui non considerati o in generale meno studiati.



**Francesco M. Cataluccio, *Immaturità*.**

***La malattia del nostro tempo*<sup>1</sup>**

di Caterina Piccione (Università Vita-Salute –  
San Raffaele, Milano)

*Sta' lieto, o giovane, nella tua giovinezza,  
e si rallegri il tuo cuore nei giorni della tua gioventù.  
Segui pure le vie del tuo cuore  
e i desideri dei tuoi occhi.*

*Ecclesiaste 11,9*

Essere maturi significa aver raggiunto il punto in cui si è pronti a fare qualcosa, a intraprendere un'azione, a muoversi nel mondo. La mela matura è pronta per essere colta, precisamente nel momento in cui la si vede matura. La maturità è, quindi, il momento opportuno per la prassi. Aver maturato una decisione implica una certa risolutezza nel metterla in pratica. Solo quando si è maturi, è possibile propriamente compiere un'azione, ossia vederne il compimento, il completo dispiegamento, l'effettiva realizzazione. L'azione matura è compiuta poiché contiene il suo fine in sé stessa, alla maniera della *praxis* aristotelica.

Tuttavia, nel panorama contemporaneo, questo tipo di azione matura è sempre più rara. La nostra epoca è pervasa dall'immaturità. Francesco M. Cataluccio dedica un intero volume a quella che chiama «la malattia del nostro tempo», descrivendo il quadro desolante di un'umanità incapace di crescere e autocompiaciuta del suo cronico rimbambimento. Se la maturità è la condizione di possibilità di un'azione compiuta e cosciente nel mondo, l'immaturità è, al contrario, votata alla passività, all'apatia e all'indolenza. Il tempo dell'immaturità è bloccato e ripiegato su di sé, incapace di entrare in relazione con il tempo del mondo.

Cataluccio evidenzia come non vi sia spazio per la maturità nell'epoca contemporanea, popolata, da una parte, da bambini sempre più simili agli adulti, che bruciano le tappe del loro percorso personale di crescita, e, d'altra parte, da adulti che si comportano come bambini. Questi adulti mai cresciuti sono la parodia della fanciullezza, imitano i giovani e non hanno nulla da insegnar loro. Si delinea il quadro tragicomico di una realtà infantile, che ha le parvenze del balocco, in cui «la gioventù non è più una condizione biologica, ma una “definizione cul-

<sup>1</sup> Francesco M. Cataluccio, *Immaturità. La malattia del nostro tempo*. Einaudi, Torino 2004.

turale» (p. 5). Essere giovani è questione di stili di consumo, di abbigliamento, di linguaggio e di comportamento. I mass media provvedono alla stabilizzazione dell'immaginario simbolico, in modo tale che vi siano sempre nuovi prodotti per soddisfare quell'ansia di alterità e dissidenza che si risolve sulla superficie, fra una moda e l'altra. Il tempo immobile dell'immaturità è il tempo della serialità, ossia della ripetizione infinita dell'identico, che si svolge attraverso apparenti variazioni sul tema del consumo. L'assenza di espliciti momenti di passaggio nella formazione dell'individuo, nel mondo contemporaneo, produce un'idea di personalità fondata su elementi effimeri e futili. Non essendovi mai l'incontro col limite, si crea una sostanziale confusione fra le diverse età dell'essere umano. Lungi da una prospettiva deterministica, Cataluccio non asserisce la necessità di fissare un confine biologico che distingua in maniera netta, assoluta e naturalizzata giovani e adulti. *Immaturità* propone, foucaultianamente, un'ontologia del presente attraverso la storia dell'idea di immaturità, osservando quanto questo tratto sia pervasivo nella costituzione del mondo contemporaneo.

Gli adulti, scrive Cataluccio, hanno perso ormai qualsiasi credibilità e autorevolezza nei confronti dei più giovani. Non sono che ridicoli bambocci, non possono essere presi come punti di riferimento. Il rimbambimento è un fenomeno che riguarda per lo più il genere maschile, mentre le ragazze si dimostrano normalmente più mature e propense alla responsabilità e alla cura di sé e degli altri. Tuttavia, al di là di questa distinzione di genere, vi è una fondamentale confusione fra adulti e bambini che riguarda la popolazione ai quattro angoli del globo. In maniera paradigmatica, Cataluccio rinviene tale confusione in Giappone, dove non si vedono bambini, o meglio, si vedono quasi esclusivamente strane figure di pseudo-adolescenti che affollano centri commerciali, senza particolari aspirazioni o progetti precisi. Spesso si tratta di maniaci dell'animazione di fantascienza, per cui il gioco elettronico rappresenta l'unica mediazione con la realtà. Rinvenendo la propria identità culturale nei cartoni animati e nei manga, non si capisce se siano adulti mai cresciuti oppure bambini già grandi, ma di certo incarnano perfettamente il modello del giovane consumatore.

Alla base dell'immaturità dilagante, sta un fondamentale culto della fanciullezza. Il bambino è l'essere ideale, connotato in maniera assolutamente positiva. Le motivazioni del culto della gioventù sono da ricercare nella naturale nostalgia del passato e nell'angoscia per la decadenza fisica. Ma, per fondare l'associazione, che ci viene quasi naturale, bambini-bene/adulti-male, Cataluccio ricostruisce una vera e propria storia dell'idea di immaturità, dall'antichità ai giorni nostri.

Nel mondo antico, l'infanzia indicava una condizione di inferiorità, caratterizzata dalla debolezza fisica e dal terrore dell'animo, mentre diventare adulti significava emanciparsi. Per i Greci era un'onta rimanere fanciulli, così come presso i Romani vigeva la massima considerazione per gli anziani. Questo assetto viene ribaltato a partire dalla religione del Figlio. Gesù Cristo, secondo Matteo, dice «se non vi convertite e non diventate come fanciulli, non entrerete nel regno dei Cieli». Simile al bambino neo-nato, il battezzato nasce di nuovo alla vita spirituale cristiana. Tale vita spirituale non conosce la legge del divenire, poiché si



colloca al di là della storia, nella beatitudine atemporale. Invece, la religione del Padre, l'ebraismo, resta ben radicata nel tempo e richiede maturità, sia perché denuncia tragicamente l'assenza di un dio in terra, sia perché, sin da principio, si configura come monoteismo privo di quella fanciullesca e poliedrica libertà creativa che caratterizza i pantheon politeisti. Cataluccio prosegue attraverso il Medioevo cristiano, in cui i confini fra bambino ed adulto sono fluidi o addirittura inesistenti. Non vi è alcuna autonomia dell'infanzia, come è ben chiaro dalle rappresentazioni pittoriche medievali. Il Rinascimento è un'età di passaggio: l'immagine fresca e lieta del fanciullo comincia a sostituire quella del dio crocefisso. Ma il vero e proprio punto di svolta è il Settecento, età in cui Philippe Ariès ha individuato la "scoperta del fanciullo" come entità in sé stessa differente rispetto all'adulto. In seguito, nel Romanticismo, il bambino diviene paradigma assoluto di autenticità. Essere umano originario, di contro a ogni forma di degenerazione, la fanciullezza è uno stato ontologico (più che biologico) da ricercare. A partire da questo momento, poesia e infanzia coincidono. Tale assimilazione porta conseguenze paradossali come, ad esempio, l'elogio dell'analfabetismo, che rappresenterebbe un approccio al mondo fresco e autentico. È chiaro che, la scuola, soprattutto con l'avvento l'istruzione obbligatoria, costituisce invece come una tappa del processo di maturazione individuale.

Il culto della fanciullezza si lega, perciò, a uno spirito nostalgico, antintellettuale e antimoderno. In questo senso, Cataluccio analizza le avanguardie del Novecento come espressione di uno slancio rivoluzionario e infantile, refrattario nei confronti delle regole, votato soltanto al gioco e alla spontaneità. Così è il futurismo, con il suo elogio della velocità e dell'energia vitale, con i suoi componimenti fatti di versi e di rumori, che non possono istituirsi come alternativa di senso alle forme poetiche tradizionali. Così è Dada, che prende il nome dal cavallino a dondolo, ripetizione di una sillaba primigenia, alla ricerca dell'originario contro la logica del linguaggio, che però non riesce a porsi alcun fine comunicativo che non sia il puro caos. Così è il surrealismo, che, in nome della liberazione dal Padre, immagina un'arte immatura, composta, per la maggior parte, secondo meccanismi di automatismo psichico puro. Tutte queste avanguardie esprimono, secondo Cataluccio, utili desacralizzazione dell'arte, ma senza futuro.

Alla base dell'immaturità rivendicata alle avanguardie, come di altri movimenti antintellettuali, vi è l'idea che l'infanzia racchiuda ciò che di più puro e autentico sia possibile trovare nell'essere umano. Cionondimeno, già Agostino affermava che la fanciullezza non è affatto un'età innocente. In seguito, la psicanalisi ha rivelato in maniera chiara e definitiva che l'infanzia, come centro della vita psichica, ne contiene tutti i germi di natura eminentemente sessuale. Il bambino è un perverso polimorfo, che non è più possibile idealizzare. Sempre dalla psicanalisi proviene l'archetipo del *puer aeternus* come aspetto infantile preconsciouso della società. Barrie, l'autore di Peter Pan, dice che «l'infanzia è l'età gaia, innocente e senza cuore». Vi è un principio di crudeltà nel bambino. Cataluccio dedica particolare attenzione a Peter pan come modello e tragedia dell'infantilismo del nostro tempo. A partire da uno spaccato della vicenda biografica di Barrie, si ar-

riva a comprendere per quali ragioni l'infanzia divenga per lui un'età miracolosa. Tuttavia, non si tratta di un idillio privo di ombre. Andando più a fondo nelle pagine da tutti conosciute, Cataluccio mostra il volto inquietante di Peter pan, che, al pari del dio da cui prende il nome, si disegna quasi come un essere primordiale cosmico, di natura divina e al contempo animale. Peter pan è il selvaggio che non è innocente. Vi è una tragedia nell'infanzia – come, fra l'altro, titola Alberto Savinio una raccolta di scritti giovanili – che in Peter Pan si materializza nello scontro con il principio di realtà (l'eterno ragazzino è scappato dopo aver sentito i suoi genitori parlare di come egli sarebbe dovuto diventare una volta raggiunta l'età adulta). Nel mondo di Peter pan non si può distinguere fra ciò che reale e ciò che è fantastico. Il rifiuto della realtà è simbolicamente racchiuso nel gesto del volare, che designa un carattere infantile, contrario alle leggi di gravità come leggi di realtà e contrario alla pesantezza dell'esistenza adulta, che tiene i piedi per terra. L'ansia di abbandono di Peter pan corrisponde ad una cronica tendenza all'irresponsabilità e al narcisismo. Il mondo fa paura ai ragazzi perduti, che non vogliono diventare (come i) grandi. Cataluccio sottolinea che Peter pan può essere una storia pericolosa, dal momento che il rifiuto della realtà può condurre finanche agli esiti più drammatici, come il suicidio, mosso da un senso di estrema estraneità rispetto al mondo circostante. Lo scontro con il principio di realtà è legato, d'altronde, alla perdita del padre come punto di riferimento. Venuta meno l'autorità arcaica del padre, rimane un vuoto incolmabile. Il padre rappresenta una sorta di ponte con il mondo della norma, dell'ideale, della progettualità che oltrepassa la pura riproduzione dei bisogni. Senza la mediazione del padre, non si sa come entrare nel mondo adulto. Meglio rimanere sulla soglia. Fra la lettera al padre di Kafka e la figura dionisiaca del padre-demiurgo di Bruno Schulz, Cataluccio entra nelle pieghe del senso della figura del padre nel panorama letterario contemporaneo.

Beninteso, i bambini devono essere immaturi per essere sani. La loro immaturità è utile per la creatività, per l'aspirazione al nuovo e per l'evoluzione della società intera. Cercare di renderli prematuramente adulti è una forma di violenza che produce solo una falsa maturità. Così accade, ad esempio, nei collegi, che dovrebbero avere la funzione di formare giovani adatti alla società e conformi alle sue norme. I collegi contribuiscono alla diffusione dell'idea che la maturità sia soltanto una maschera di apparenza e disciplina, oltre al fatto che hanno l'effetto di congelare l'infanzia e di acuire la violenza. Ne deriva una folla di bambocci incapaci di entrare nel mondo, terrorizzati da tutto ciò che rappresenta l'archetipo del Senex, ossia tempo, lavoro, ordine, limite, apprendimento, continuità, resistenza, esperienza.

Cataluccio scandaglia il binomio bamboccio/adulto in termini psicologici, letterari, sociali, artistici e persino sensistici, quando scrive che l'adulto tende a preferire ciò che è croccante, duro e amaro, dal momento che richiede un'attività e appare meno arrendevole. Il piacere adulto deriva da uno sforzo partecipativo, mentre i bambocci vogliono solo la melassa, dolce, molle, zuccherosa. Gli immaturi non sopportano la fatica. Ecco perché, a un mezzo di locomozione

come la bicicletta, agganciato con le ruote per terra, che richiede la consapevolezza dello spazio circostante e il controllo dell'impiego dell'energia metabolica di ciascuno, gl'immaturi, emblematicamente ritratti nel *Sorpasso* di Dino Risi, contrappongono l'automobile, che corre lontano verso sogni di libertà, facendo perdere la testa, letteralmente dissociando la parte pensante e il resto del corpo dei viaggiatori.

In proposito, il legame fra immaturità e progresso tecnologico viene affrontato diffusamente da Cataluccio. L'autore illustra come per Herling il male della nostra epoca sia legato allo sviluppo della tecnologia e al conseguente rimbambimento. In questo senso, la modernità può essere letta come il rifiuto di crescere che coincide con il mito del progresso illimitato. D'altro canto, si potrebbe sostenere che vi è un'altra faccia della modernità, ossia quell'illuminismo che Kant identifica con l'età della maturità della ragione. Questa modernità resta esente dal mito del progresso illimitato, che nel corso del Novecento è stato invece onnipervasivo, riuscendo a oltrepassare persino la logica dei blocchi. Cataluccio, infatti, critica l'antiamericanismo pregiudiziale, evidenziando il profondo imborghesimento americanizzante dell'URSS. La modernità viene indagata anche fra le pagine di Gombrowicz, il quale osserva lucidamente che l'unico valore della gioventù è la gioventù stessa, il fatto di essere freschi e fiorenti, nella fase ascendente della vita. Questo culto dell'immaturità sta al centro delle vicende biografiche e letterarie di Nabokov. La sua passione per le farfalle si riflette in *Lolita*, ninfetta altrettanto effimera, la cui perversa seduzione è fatta più di fantasie che di realtà. Cataluccio esplora magistralmente l'intera cultura del Novecento nei suoi abissi di immaturità, dall'ossessione di Balthus per le fanciulle acerbe, all'eterno ritorno all'infanzia dell'*Ernesto* di Saba, dalla commedia all'italiana che riflette il boom economico, alla poetica nostalgia dell'immaturità autocosciente di Fellini. Proprio la nostalgia è un carattere fondamentale dell'immaturità. La tendenza al piagnisteo è la voce del bambino ancora vivo dentro l'adulto, illuso e maltrattato, che cerca un padre cui dare la colpa della sua frustrazione. Non ci si riconosce in un presente che non ha mantenuto le sue promesse e, quindi, alla maniera dell'*Angelus Novus*, ci si sente trascinati verso il futuro, mentre si tiene lo sguardo fisso al passato.

Oltre all'intrinseca tendenza alla nostalgia, l'atteggiamento infantile va nella direzione di una vita senza riflessione. L'apologia dell'irrazionalità, della spontaneità e dell'autenticità dell'infanzia, cela spesso un'assenza di rispetto nei confronti degli altri e un'eccessiva concentrazione sulla propria personalità. Le conseguenze sono fatali. Il rilassamento delle inibizioni, legato all'irrazionalismo, può rivelarsi pericoloso e violento. Se non vi è scambio generazionale, né maturazione individuale, non si può trasmettere un'identità e una memoria storica, e così, senza punti d'appoggio, l'azione nel mondo avviene esclusivamente nella confusione del branco, soggetto anonimo e indifferenziato, che produce una socialità distruttiva. Le dittature promuovono l'immaturità. Basti osservare il culto della gioventù e la conseguente esaltazione dell'esuberanza fisica, celebrata in occasione delle parate che sono fra momenti più encomiastici di tutti i totalitari-

smi. La violenza fascista è imbecille e immatura. Il totalitarismo rende gli uomini simili a bambini, disinteressati delle grandi questioni della politica e della storia, incapaci di autodeterminarsi, fino al punto in cui vengono fagocitati ed eliminati completamente.

Uno sguardo banale potrebbe assimilare la maturità al conformismo, alla noia, alla necessità di venire a patti con il mondo, di abdicare ai propri sogni e di accettare un presente che non ci piace. Cataluccio sottolinea l'insensatezza dell'idea nefasta per cui il mondo adulto coinciderebbe con il mondo borghese *tout-court*. In realtà, rifiutare la maturità significa rifiutare di conoscere il mondo e di farne parte. Rimanere bloccati nel mito della gioventù vuol dire stare fuori dal mondo e rinunciare ad abitare le sue contraddizioni. Solo chi è maturo può fare davvero esperienza, e dunque vivere realmente, non per sentito dire, come accade ai bambini, che sono per lo più costretti a credere quello che i grandi raccontano loro del mondo. Fuori dall'ingenuità delle utopie della retorica giovanilistica, soltanto chi è maturo può cambiare la realtà. L'adolescente dogmatico, lirico, che si indigna per vanità, è votato alla sterilità. Al massimo, può incarnare il "bello perdente", che esce sconfitto dallo scontro con la realtà dopo aver intrapreso gesta solo falsamente eroiche. Gli adolescenti hanno voglia di fare la rivoluzione allo stesso modo in cui fanno i test sulla personalità, per scoprire "chi sono" davvero. Questo atteggiamento naturalissimo è impregnato di egocentrismo ed autocompiacimento. Chi è, maturo, invece, trasforma la realtà nella misura in cui mette in questione sé stesso, i propri problemi, dilemmi ed enigmi.

Il tempo della maturità è il divenire, l'evoluzione, la crescita, la tensione verso il compimento. Al contrario, il tempo dell'immaturità è quello in cui si aspetta Godot, l'eterno "nel frattempo" dell'attesa che non ha progettualità perché non ha un(a) fine. È il paese dei balocchi, in cui non si può far altro che trovare passatempi per far passare il tempo. È il regno del gioco nel senso più basso del termine, è il regno dell'assurdo: l'assenza di tempo produce l'assenza di senso. La maturità punta invece al compimento come pienezza e perfezione, non ha paura del(la) fine, perché vi riconosce la condizione del senso. Come la *praxis* aristotelica, l'azione matura ha in sé il suo fine perché conosce il suo limite: «aspiriamo ad essere perfetti, ma ne abbiamo paura, perché la perfezione è morte» (p. 102). Il legame fra esperienza della morte e maturità viene affrontato da Cataluccio soprattutto attraverso le pagine di Primo Levi, scrittore maturo oltre la soglia che normalmente viene concessa a un essere umano. Incarnazione della memoria e del dovere della testimonianza, Primo Levi è uno dei pochi scrittori che parla della vita e dei suoi drammi reali, al di là di storielle narcisistiche e di sperimentalismi fini a sé stessi. Egli indaga il mistero dell'Uomo e le radici del Male. Siamo abituati, con Dostoevskij, a pensare che il Male sia qualcosa di grande, invece le tragedie del Novecento dimostrano, come ha denunciato Arendt, la grande banalità del male. Ma il legame fra male e immaturità va ben al di là del secolo scorso ed è raffigurato in maniera esemplare nel *Faust* di Goethe, in cui il desiderio di un'eterna giovinezza è l'oggetto del patto fatto con "quella forza che vuole costantemente il male e opera costantemente il bene". Al di là di tutti

i manicheismi, l'eterna giovinezza impedisce l'incontro con la fine e, di conseguenza, con il senso.

Fine, senso e maturità sono elementi che entrano in relazione nell'esperienza stessa della scrittura. In ogni libro dev'esserci per forza un inizio e una fine. Anche nelle trame in cui apparentemente manca il compimento, il senso è preservato dalla forma stessa della letteratura. Cataluccio cita Esterházy come emblema della difficoltà di raccontare un mondo che sta andando in frantumi, per cui non funziona la rappresentazione secondo le forme del racconto tradizionali. Così, la letteratura di Esterházy sembra composta da frammenti scollegati fra di loro, senza alcun ordine narrativo, eppure egli «riesce a restituirci un grande disegno, un filo del senso delle cose che sta proprio nell'atto di narrarle, e di narrarle in quel modo: aggregando quello che si disaggrega naturalmente e dando un senso compiuto ad ogni brano, trasformandolo in un microcosmo intellegibile» (p. 168-169).

Nel *Re Lear*, Edgar dice «*ripeness is all*», ossia la maturità è tutto. È possibile leggere in quest'affermazione shakespeariana il suggerimento per cui vi è una totalità, solo se vi è una possibile maturazione in direzione di un fine. Alla malinconia e alla frustrazione cui è destinata l'eterna giovinezza, la maturità risponde con la serenità della crescita, con la tensione verso il compimento, con lo sguardo ironico e scettico che è il vero antidoto all'ingenuità delle ideologie. Ecco un modo nuovo della leggerezza, che non ha paura dell'impegno; ecco un gioco più divertente, che non deve per forza durare poco; ecco la vera risata, che accetta la responsabilità come qualcosa di bello e di rischioso, poiché fa dono di sé al mondo.



## ELENCO NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009: “Individuo e modernità”
  - 2/2009 “L’utile e l’inutile”
  - 3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
  - 4/2010 “L’animale che noi siamo”
  - 5/2011 “L’uomo e lo Stato”
  - 6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
  - 7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
  - 8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
  - 9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
  - 10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
  - 11/2014 “Crisi e conflitto”
  - 12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
  - 14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
  - 15-16/2016 “Figure dell’autocritica”
- I numeri sono disponibili gratuitamente all’indirizzo on-line: [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it)

*Finito di stampare  
nel mese di maggio 2017  
da Digital Team - Fano (PU)*