

DELLO STESSO AUTORE:

*Dallo Steinhof*  
*Dell'Inizio*  
*Icone della Legge*  
*L'Angelo necessario*

*Massimo Cacciari*

**GEO-FILOSOFIA  
DELL'EUROPA**



ADELPHI EDIZIONI

## GEO-FILOSOFIA DELL'EUROPA

Ich habe den Geist Europas in mich genommen – nun will ich den Gegenschlag thun! \*

NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1879-1881*, 8 [77]

\* Ho assunto in me lo spirito d'Europa – ora voglio produrre il contraccolpo!

I  
GEO-FILOSOFIA DELL'EUROPA

I. ANNI DECISIVI

Ecco l'« agòn éschatos », la lotta suprema, la fatica e la pena (*pónos*) ultime, che l'anima è chiamata a sopportare: pilotare quegli *opposti* corsieri, che pure sono sue inseparabili parti, addestrarli alla « faticosa ascesa », impedire che quello maligno (lo 'spirito di gravità'!) ci trascini a terra, negandoci *la gioia* – e cioè la contemplazione della Realtà iperurania, « tà éxo toû ouranoû ». Il memorabile *mýthos* del *Fedro* insegna, dunque, che *paideía* è *agón*, lotta-gara nella composita struttura dell'anima tra le sue contrapposte potenze. Ma esso insegna anche che tale *agón* è per sua natura armonizzante: l'auriga può affermare la propria egemonia e porre la connessione, mediare l'immediata dissonanza. La lotta è nella sua essenza *conatus* all'armonia; nessuna lotta inizia se non in vista della vittoria, ma vincere significa 'armonizzare' a sé il nemico. Lotte e gare valgono unicamente in quanto ricerca dei modi e delle forme per i quali un'armonia è producibile, rivelabile. Il significato dell'*agón* consiste precisamente nell'*aletheúein*, nel pro-durre, nel portare alla luce l'armonia. L'*agón* manifesta l'armonia come sua propria verità.

# I

## GEO-FILOSOFIA DELL'EUROPA

### I. ANNI DECISIVI

Ecco l'« agòn éschatos », la lotta suprema, la fatica e la pena (*pónos*) ultime, che l'anima è chiamata a sopportare: pilotare quegli *opposti* corsieri, che pure sono sue inseparabili parti, addestrarli alla « faticosa ascesa », impedire che quello maligno (lo 'spirito di gravità'!) ci trascini a terra, negandoci *la gioia* – e cioè la contemplazione della Realtà iperurania, « tà éxo toû ouranoû ». Il memorabile *mýthos* del *Fedro* insegna, dunque, che *paideía* è *agón*, lotta-gara nella composita struttura dell'anima tra le sue contrapposte potenze. Ma esso insegna anche che tale *agón* è per sua natura armonizzante: l'auriga può affermare la propria egemonia e porre la connessione, mediare l'immediata dissonanza. La lotta è nella sua essenza *conatus* all'armonia; nessuna lotta inizia se non in vista della vittoria, ma vincere significa 'armonizzare' a sé il nemico. Lotte e gare valgono unicamente in quanto ricerca dei modi e delle forme per i quali un'armonia è producibile, rivelabile. Il significato dell'*agón* consiste precisamente nell'*aletheúein*, nel pro-durre, nel portare alla luce l'armonia. L'*agón* manifesta l'armonia come sua propria verità.

E tuttavia proprio nella lotta i distinti in quanto distinti si offrono allo sguardo con la più implacabile nettezza. Il primo momento del processo 'armonico' dovrà consistere nel determinarli, nel definirli con la massima precisione – nel farli *stare* l'uno contro l'altro (è lo *stare* che risuona in *stásis*, nella guerra tra consanguinei, ché i due principi opposti appartengono eternamente all'anima, di più: sono entrambi conatus, impeto, appetito, nostalgia innati – e senza l'innato, e perciò *á-logos*, in-fante, impeto dello stesso « cavallo di razza », come potrebbe l'auriga dirigersi lassù, verso la Patria? Anche per la somma *theoría* è necessaria una prima 'spinta', che non risulta razionalizzabile, che è qualità della stirpe). L'ultimo momento consisterà nel dimostrarne l'avvenuta, perfetta connessione. Tra il primo e l'ultimo, l'avventura, il grande viaggio, l'*oceanos periculosus maxime*, dove, per non smarrirci, il coraggio (*andreía*) dovrà esser guidato dalla mente, dal *nóos*, dove sarà necessario ricorrere ad ogni *téchne* (*nautiké*, *polemiké*, *politiké*, *basiliké*), ad ogni arte capace di in-formare, stabilire rapporti, collegare anche ciò che l'opinione giudica inconciliabile.

Nell'istante stesso in cui emerge il *Due* (e la radice di *dýo* è la stessa del verbo che dice il timore, *deído*, e del termine che indica il tremendo, lo spaesante, *deinós*), e la *meraviglia* per esso inquieta e spaventa, emerge anche la ricerca intorno alla sua origine, alle sue interne relazioni, al suo stesso fine, e cioè l'interrogazione intorno a quella potenza che fa dei due *un Due*.

Interrogarsi sul differire comporta interrogarsi sull'identità; meravigliarsi del molteplice (che l'ente sia molteplice) inizia al 'ricordo' dell'Uno. Non basterà conoscere i distinti, 'analizzarli', è necessario chiedersi come la scissione sia avvenuta, quale *logos* l'abbia prodotta. Solo se l'uomo è capace di un *logos* della scissione, potrà dire di comprenderla, e comprendendola potrà essere in grado di ricondurla ad

armonia. È dalla meraviglia per l'emergere e lo stare dei Due che s'impone, filosoficamente-politicamente, il problema della relazione tra uno e molti. Le aporie fondative della ricerca filosofica europea appaiono originariamente e indistricabilmente connesse alla *historía*, alla *testimonianza*, sistematicamente condotta, delle vicende che producono l'esserci storico d'Europa, nelle sue radici culturali e politiche, ma anche come 'figura' geografica, come determinazione dei suoi confini.<sup>1</sup> Odisseo è 'curioso' del molteplice, ma non *hístor*, perché lo 'patisce' e soprattutto perché non lo indaga con analitica sistematicità.<sup>2</sup> Ma indagarlo comporta cercarne il *logos unitario*. L'indagine dello storico postula così ab origine quella filosofica.

Ricerca la ragione dell'attuale molteplice significa *ricordare* il passato, obbliga alla piena *anamnesi* di 'ciò che l'ente era'. Essa dovrà stabilire la *verità* del passato, eliminando i « *lógoi* molti e ridicoli »<sup>3</sup> che intorno ad esso si narrano e che quella verità nascondono. L'idea di *alétheia* come eliminazione del nascosto è della *historía* europea, ancor prima che della sua onto-teologia. Ma, all'origine, essa ancora si connette

1. Gli elementi storico-geografici di questo capitolo si reggono sulle straordinarie ricerche di S. Mazzarino, in particolare *Fra Oriente e Occidente* (1947), Milano, 1989 e *Il pensiero storico classico* (1965-1966), III, Bari, 1983. Quante vane ciarle sulla concezione antica del tempo e dello spazio, sulle sue differenze da quella cristiana, sull'ethos e il destino d'Europa, la ricerca filosofica avrebbe evitato se si fosse seriamente confrontata con la grande storiografia!

2. B. Snell, *Il cammino del pensiero e della verità*, Ferrara, 1991, pp. 45-47.

3. Ecateo sembra usare il termine *mýthos* per designare il proprio discorso veritiero e *lógos* per indicare, invece, quello ingannevole e immemore della moltitudine. *Mýthos* è ancora per lui il suono, la *vox* della cosa stessa, la cosa nel suo affermarsi. Che la parola come *logos* possa decidere della verità della voce stessa della cosa – questa tremenda *hýbris* della filosofia (e della mitologia) non è qui ancora apparsa.



allo sfondo mitico e religioso della vita della polis. L'illuminismo di Ecateo risulterebbe incomprensibile se non visto insieme con l'opera di un *sophós*, che lo precede di un secolo, Epimenide cretese, il purificatore di Atene, « l'amico che è soltanto di ieri » (Platone, *Leggi*, III, 677 d). Per guarire la città dai suoi mali, è necessario saperne il passato; per renderla obbediente alla giustizia (ed eliminare i suoi riti più duri e barbarici) occorre conoscerne l'origine *vera*, arrischiare il viaggio nell'*ádelon*, nel non-evidente, in ciò di cui sembrava impossibile potesse esservi *histor*.

Tra l'antico sapiente e lo storico, i grandi rivolgimenti del VI secolo: il delinarsi prepotente del tremendo problema della distinzione tra le potenze, tra le loro rispettive *timái* (in quali termini e confini esse hanno valore, in quali è *giustificato* il loro comando?), ciò che implica il problema della loro identità e della causa del loro attuale differire, così come della possibilità del suo 'superamento'. Guardiamo, con l'aiuto del Mazzarino, le 'carte' dell'VIII e VII secolo. È ancora l'indistinto che vi predomina; la potenza del *limitante* non si è ancora affermata. Gli arcipelaghi del 'canuto Egeo' omerico formano corone di ponti. Le città son porti, *passaggi*. Nella multiforme Ionia, Occidente e Oriente si incontrano quasi immediatamente, senza la fatica del doversi conoscere. Conoscersi implica, infatti, l'avvenuta scissione. Esiodo, adoratore entusiasta dell' 'asiatica' Ecate, estranea all'Olimpo omerico (*Teogonia*, 411-452), conosce Europa e Asia solo come i nomi di due Oceanine, appartenenti alla famiglia di Oceano e Teti, « sacra stirpe », destinata a nutrire la giovinezza degli uomini insieme ad Apollo signore, e ai Fiumi. La 'prima' Asia, geograficamente percepibile, coinciderà col cangiante insieme delle città ioniche *greche* che si estende non oltre le stirpi fortemente ellenizzate dei Lidi e dei Frigi. L'Europa *parte* del mondo, dai confini determinati (anche se « nessuno degli uomini sa se sia circondata dal mare »), è figura che matura lenta-

mente, nel corso fatale del VI secolo, e che si compie solo con Erodoto (IV, 45).

Essa emerge, anzitutto, dal contrasto tra l'irriducibile arcipelago delle *póleis*, che mai, neppure nei momenti di massimo pericolo, riescono ad 'armonizzarsi', e il regno potente dei Lidi, che aveva saputo resistere alle invasioni dei Cimmeri e arrestare sul fiume Halys (il giorno dell'eclisse famosa 'profetizzata' da Talete) l'esercito dei Medi. Già un poeta di Smirne, Mimnermo, si era interrogato sulla *ragione* del conflitto che aveva opposto l' 'Asia' di Gige alla Ionia greca, e aveva creduto di poterla individuare nell'antica violenza subita da Colofone da parte dei Pili. All'origine della scissione vi sarebbe, dunque, un atto di *hýbris* greca: si delinea il grande schema storiografico di un'ininterrotta vicenda di offese e vendette, violenze che chiaman violenza, di un'antichissima inimicizia, come dell'unica, ferma connessione tra Oriente e Occidente. Anche i poemi omerici saranno letti o rilette in questa chiave (e forse non è del tutto vero « che in Omero non c'è nulla delle molte cose che generazioni posteriori vi trovarono: il conflitto tra Greci e barbari, l'ostilità permanente tra Europa e Asia »),<sup>1</sup> che diverrà esplicita nell'epica più recente. Certo è che tale schema assume tutt'altro rilievo in Erodoto: soltanto qui la causa della guerra, anzi della *lotta mortale* tra le due parti del mondo, è ricercata in totale opposizione ad ogni interpretazione in termini mitici.<sup>2</sup>

Ma quest'esito storiografico è concepibile solo suc-

1. A. Momigliano, *Storia e storiografia antica*, Bologna, 1987, p. 48. Occorre rammentare che nell'Iliade « i Troiani scendono in campo con grande strepito e i Greci con ordine e calma, che i Troiani si lamentano più selvaggiamente dei Greci ... che solo i Troiani hanno la mente stravolta a opera degli dèi ». Ma « in complesso, però, una differenza fra le due parti è appena percepibile » (B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963, p. 219).

2. A. Momigliano, *op. cit.*, p. 49.

cessivamente all'*Achsenzeit*, agli anni decisivi, durante i quali l'Asia vera travolse i suoi 'schermi' ellenizzanti, nei quali i Greci riflettevano se stessi, e assoggettò a sé, con ben altre catene di quelle dei Lidi, le città della Ionia, indiscusse egemoni spirituali di tutta l'Ellade. Allora si manifestò la differenza fatale: all'indomani della sconfitta dei Lidi per mano di Ciro. Il problema della scissione s'impone, una volta per sempre, con l'imporsi dell'Impero persiano. Dall'altra parte del mare, dell'antico 'mare nostrum' dei Greci, sta ora l'assolutamente distinto. L'unità è *de-cisa* per sempre.<sup>1</sup> Questo Due, questo 'inaudito' molteplice, è ora il *probléma*, da pensare, da conoscere, da risolvere. Ma per pensarlo sarà anzitutto necessario *conoscere se stessi*. Movimento storico, politico e filosofico ancora connessi in uno; autentica 'prova' della fondazione comune di pensiero e *prâxis*. È l'apparire incancellabile dell'Altro che costringe a far ritorno in sé. Senza sapere la propria identità, risulterà impossibile affrontare l'Altro. Se non conosceremo il nostro nome, il procedere (*Ares gradivus!*) dell'Altro ci sopraffarà: l'Impero persiano incontrerà *nessuno* sulla sua via. Bisogna *definirsi*: afferrare il proprio *carattere*, stabilirne la 'divina' saldezza. Questo vuole la Pizia, il simbolo dell'unità di tutte le *póleis*: che tutte si conoscano – compito improbo, difficile più di ogni altro, come tutti i sapienti ripetono (è questa, anzi, la *primizia* della loro *sophía*).

Ma sul frontone di Delfi sta scritto un *enigma*. Ri-volgendosi in se stesse per 'ricordarsi' (come Ecatteo, ribelle alla Persia, esige), 'purificarsi' (come Epimenide fece) e contrastare così l'avanzata del Gran

1. Alla vigilia dell'*Achsenzeit*, i Greci non concepiscono l'Uno se non come l'indistinto. Nella teologia esiodea, ricorda Giorgio Colli, Uno è il Chaos soltanto: l'Aperto senza forma. Sarà il logos filosofico a esigere distinzione. All'Uno dell'impero asiatico si contrapporrà il logos produttivo e disvelante dell'Ellade. Dopo la 'grande guerra', il logos dovrà valere anche come logos dell'Uno: per trionfarne davvero, dovrà saperlo 'assimilare'.

Re, le città dei commerci e dei viaggi ritroveranno nella propria stessa anima quella scissione che hanno dovuto ora imparare a conoscere. Il *pólemos* esterno, ormai ineludibile, apre lo sguardo alla *stásis*, alla guerra interiore. E questa 'armonia', questa connessione tra *pólemos* e *stásis*, tra guerra esterna e 'guerra interiore', è la polis – creazione, forma che mai l'Oriente conobbe né conoscerà.

L'intera 'nazione' greca – e con essa l'idea stessa di Occidente – saranno il prodotto di questi anni decisivi. In essi si afferma quella coscienza dell'inevitabile conflitto con l'immenso Impero asiatico, che costituisce il dolente perno della *historía* erodotea. A nessuno è più possibile 'ritirarsi'; ormai, l'*agón* o lo si fa o lo si patisce, « non c'è via di mezzo » (*τὸ γὰρ μέσον οὐδέν*, Erodoto, VII, 11) – con tutto il rischio di *hýbris* che proprio l'assenza o l'impraticabilità del *méson* comporta. Ma, ad un tempo, si afferma la consapevolezza che, per poter condurre vittoriosamente a termine questo tremendo *agón*, è necessario assumere un compito ancor più arduo che l'ufficio della guerra, del *pólemos*, anzi un compito *impossibile*: conoscere se stessi.

La contrapposizione politico-geografica implica l'analisi, la distinzione precisa delle parti, la misurazione dei confini, ma anche l'indagine della loro interna struttura e, alla fine, del loro demone-carattere. Per poter misurare, occorre conoscere *il misurante*. 'Anamnesi' storica, geografica, politica e filosofica *in uno*. Come sempre avverrà per l'Occidente.

## II. LE DUE CAVALLE

Quarant'anni prima delle *Storie* di Erodoto, questo *drâma* – l'azione per cui si contrappongono i destini d'Asia e d'Europa, e contrapponendosi si intreccia-



no, si distinguono assolutamente e distinguendosi impongono il problema della loro connessione – si era già espresso nei *Persiani*. Mezzo secolo di faticosa elaborazione dell'*eídos* della polis e della grecità intera avevano prodotto quest'opera epocale, di cui Pericle venticinquenne assunse la coregia. Non c'interessa, in questa sede, collocarla politicamente (l'enfasi sproporzionata sulla sconfitta persiana e su Atene salvatrice dell'Ellade è segno indubitabile della volontà di dirigere la politica ateniese contro l'ex alleato, Sparta), né enucleare dalla tragedia quelle idee-chiave sul carattere greco, che si ritroveranno in Erodoto. Del dramma ci interessa qui un unico momento: il sogno della Regina (176-214).

Da tempo, da quando il figlio è partito con l'esercito in arme per distruggere la terra di Ionia, Atossa è preda di ridde di incubi, presagi di sventura; eppure mai come quest'ultima notte il sogno che l'ha visitata è apparso più chiaro e tremendo. Ha sognato due donne, entrambe « di statura imponente e di incomparabile bellezza ». Ma vi era *stásis* (188) tra loro, che Serse, il Gran Re, non riusciva a domare. Ecco, egli aggioga le due donne a un carro, come cavalle – ma l'una accetta le briglie, docile, anzi: « fiera di quei finimenti », mentre l'altra vi si ribella, fa a pezzi le bardature, rompe quel giogo, sbalza Serse dal carro. La donna, che in vesti persiane segue mansueta il suo signore, è l'Asia « ricca di genti ... gregge divino »; la donna in vesti doriche è Eleutheria indomabile, la libertà greca, suddita a nessuno. Ma la tragedia è tale proprio in quanto non le contrappone affatto immediatamente. Una *stásis* è la loro, non un *pólemos*. Qui addirittura la guerra che per il greco ha finito con l'essere assunta a modello del *pólemos*, della guerra contro il barbaro, viene chiamata col nome della 'guerra interiore'. Asia ed Europa non soltanto appaiono entrambe belle e divine, ma realmente « sorelle di sangue, della stessa stirpe ». Abitano terre diverse, ma una ne è l'origine.

Questo *enigma* costituisce il cuore della tragedia. Sulla scena d'Europa mai più apparirà un'immagine di simile tensione. Non solo Eschilo « come fosse un poeta arcaico – come Omero – mostra qui di non conoscere il 'barbaro' della propaganda nazionalistica, dell'oratoria e della storiografia »,<sup>1</sup> molto di più: egli mostra gli assolutamente distinti (i Due che, in Erodoto, non possono non muoversi guerra) come *alla radice* inseparabili.

È come se si volesse affermare che soltanto degli antagonisti per necessità, dei nemici mortali è possibile affermare l'unicità del *génos*. Non potrebbe che esser una l'origine di chi è chiamato ad affrontarsi fino alla morte. L'individuarsi più perfetto dell'opposizione costituisce il più profondo accordo.

Certo, la *hýbris* essenziale dell'Impero asiatico consiste nel suo assoluto rifiuto di ogni connessione. È l'impero di *Uno* solo, che si distende illimitate, sovrastando ogni contrastante voce. Ma la cavalla che non sopporta alcun giogo saprà riconoscere l'armonia degli opposti? La vittoria dell'asta di Atena sull'arco persiano offre in sé la soluzione dell'enigma? O l'affermazione della propria irriducibile *forma* rivela una *hýbris* altrettanto prepotente dell'impero che ovunque de-lira? Le descrizioni greche dell'Asia esprimono sempre il senso dell'illimitate: illimitate terre, illimitati eserciti, illimitato potere del Re – oppure il senso del confuso, dell'informe, di ciò che, insomma, non ha ancora 'incontrato' la potenza del *limitante*. Ma anche ciò che è riuscito a definirsi – anche quest'Ercole vittorioso – dovrà evocare il problema dell'illimitate che l'abbraccia. Questa forma, questo *kósmos* determinato non 'era', forse, l'illimitate? Da dove tutti i *kósmoi* – e cioè proprio la pluralità delle determinate connessioni di enti – se non dal Principio che non può essere anch'esso limitato, altrimenti

1. M. Centanni, *La tragedia dei vinti*, commento a Eschilo, *I Persiani*, Milano, 1991, p. 106.



non sarebbe che uno dei molti *kósmoi*? E il Principio, necessariamente *á-peiron*, senza *péras*, eternamente si ri-vela nell'infinito onni-avvolgente che intuiamo e riconosciamo nel darsi di qualsiasi forma. Ecco la 'bellezza' di questa forma – ed ecco, in uno, l'Onni-avvolgente, il *periéchon*. Ogni statua, ogni tempio greco lo esprimono. Essi recano, cioè, all'intuizione l'infinita potenza che essi, in quanto tali, *non* sono.

Perciò il problema dell'armonia tra illimitato e limitante, come principi costitutivi entrambi della *phýsis* e del *kósmos* (non vi sarebbe *phýsis*, non si darebbe, cioè, alcun *nascimento*, e quindi nessuna possibile connessione tra enti, senza la loro armonia), è inseparabile dall'immenso trauma che produsse la rivelazione dell'Asia vera, anzitutto agli occhi della scienza e della fisiologia ioniche, alle armi del loro spirito critico. A tale problema è necessario risvegliare la mente. Dorme chi lo ignora – e dormienti sono, senza dubbio, i tranquilli sudditi d'Asia. Essi trascorrono la vita ignari « dei grandi mutamenti di tutte le cose » (*metabolai tôn pánton*); la loro mente è lasciata nell'immobilità; essi non contano sulle proprie forze, non sono « autonomi » (Ippocrate, *De aëre, aquis, locis*, 16). Ma dormienti sarebbero anche gli agitati abitanti d'Europa, se si limitassero a esaltare la propria libertà, il proprio potersi strappare via da ogni giogo, sbalzando ogni re dal comando, senza comprendere il Logos veramente comune: che il limitante non può sussistere se non con l'illimitato. Coloro che nel contrapporsi delle potenze, nel gioco del *pólemos*, non percepissero che dissonanze, oppure unicamente la voce dell'armonia palese (di questa, determinata connessione), vivrebbero anch'essi da 'idioti', come vi fosse una sapienza 'privata'.

Questa è l'aporia che la mente deve svolgere (*diaporeîn*: in ciò consisterà, d'ora in poi, l'*áskesis*, l'esercizio della filosofia): nel termine attraverso cui il Greco caratterizza il proprio demone, *eleuthería*, occorrerà, sì, udire il timbro del *lýein*, della *lýsis*, della forza che,

distaccandoci dall'informe 'gregge', rende possibile l'*autonomia*, ma, insieme, in perfetta simultaneità, anche quello della *phília*, dell'amicizia.<sup>1</sup> È la *vicissitudo* di Empedocle, dove, si badi, il principio demiurgico della *génésis* è *Neikos* (e cioè soltanto *pólemos* individuala, manifesta, esprime, dà forma), mentre quello dell'*apokatástasis*, del ritorno del tutto all'unità, è *Phília* (1 DK B 16). Potremmo così 'tradurre' nel linguaggio della geo-filosofia: *poeta* è quell'inimicizia mortale che de-cide per sempre Europa da Asia. È questa inimicizia che fa nascere il Greco e gli dona la sua forma. Sullo spettacolo meraviglioso-tremendo di questa libertà verteranno speculazione e tragedia del V secolo. Ma se il 'parlar franco', la *parresía*<sup>2</sup> greca dimenticherà il Logos comune (e cioè la necessaria, originaria Armonia), e se il Greco non fonderà su questo Cum (*tò Xynón*) il proprio Nomos (la legge che deve ordinare il territorio definito della sua polis), la libertà si rovescerà nella *hýbris* più violenta, condannando la polis alla rovina. È questo il dramma di Sofocle, del cui epilogo testimone-martire sarà Platone.

Si dovrà, allora, poter aggiogare anche la cavalla dorica. È 'giusto' che essa si ribelli all'informe signoria dell'Asia, ma guai se la sua conquistata libertà si

1. L'ambivalenza appartiene costitutivamente al nostro linguaggio. La *libertas* latina e l'*eleuthería* greca (riportabili, forse, alla stessa radice) definiscono la condizione di membri legittimi di una comunità, di suoi figli: *liberi*. Tale condizione ci rende soci, sodali, amici. Ancor più ricco il nesso nelle lingue germaniche, dove dalla stessa radice derivano non solo le espressioni che designano la libertà e l'amicizia, ma anche quelle che indicano la pace.

2. La *parresía* è l'elemento che il Greco avverte come ciò che massimamente lo distingue dal barbaro. L'esule soffre della perdita della *parresía*, come della mancanza del bene più grande (Euripide, *Fenicie*, 391). Inutile ricordare che il valore della *parresía* svolgerà un ruolo decisivo nell'Annuncio neo-testamentario. E dunque entrambe le componenti della cultura europea vi trovano fondamento.

de-forma in *anomia*. Proprio la sua natura indomita richiede un *despota* – ma il solo despota cui essa potrà ‘convincersi’ sarà il « *despótes nómos* » (Erodoto, VII, 104),<sup>1</sup> quell’assoluto Signore che è la Legge della città. Secondo la sua vera, ultima radice, Eleutheria significa, dunque, connessione. Ma connessione è armonia dei realmente opposti, come lo sono il più acuto e il più grave, come lo sono maschio e femmina. Come Asia ed Europa. Quegli opposti che Eris scatena – Eris, la dea che Omero (insieme ai suoi eroi) si augurava sparisse (*Iliade*, XVIII, 107). Ma il *mýthos* epico ‘mente’. Il *mýthos* ‘precede’ l’apparire irreversibile del Due. Dopo un tale *evento*, uno solo sarà il linguaggio di colui che conosce: quello discorsivo, del logos. E questo linguaggio *dimostra* che *pólemos* genera la molteplicità del distinto, e che proprio nel distinguersi, nella perfezione dell’atto che li distingue, i distinti si connettono. In questo Logos comune troverà la sua vera, salda radice il Nomos della città.<sup>2</sup>

La forma del *giudizio*, come forma caratteristica

1. Vi riecheggia il « Nomos, di tutti re [*basileús*], mortali e immortali, che il Diritto più giusto guida possente con mano sovrana » (Pindaro, fr. 49 Puech). Puech rimanda a Erodoto, III, 38, dove il termine ha il significato di usanze, costume; ma VII, 104 mostra, appunto, come ancora in Erodoto il Nomos Re, il Nomos tutt’uno con Zeus, sinonimo di *ὁ θεός* (*Istmica V*, 52-53), la sua radice divina, che possente risuona in Eschilo, non siano affatto dimenticati. Si va così fin dalle origini configurando il problema che dominerà la storia del Nomos: se il Nomos è Re, occorre però anche che il Re sia Legge. Due ‘corpi’ della Legge – due ‘corpi’ del Re. La Legge come Ordine, Dike – la Legge in quanto *ordinata* dal Re per regolare la polis. Come Hölderlin avvertì, proprio traducendo il frammento di Pindaro, sul Nomos stesso s’impone, allora, la Legge della ‘mediatezza’ – e cioè esso è in sé mediato, *doppio*. Cfr. R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Milano, 1983, p. 223; I. Mancini, *L’Ethos dell’Occidente*, Genova, 1990, pp. 499-537. Per il *nómos basileús* nella *paideía* classica, cfr. M. Gigante, *Νόμος βασιλεύς*, Napoli, 1956.

2. Cfr., per lo sviluppo di questi motivi, più avanti, l’intero capitolo iv, « L’ospite ingrato ».

del pensiero europeo, riflette perfettamente quella *krísis*, che fa ek-sistere l’Europa de-cidendola dall’astratta, immediata unità dell’Impero asiatico. Ma questa stessa decisione non può che costituire l’Europa come *parte*. Sta nella natura d’Europa il sapersi come *parte soltanto*. E dunque mai la sua forma potrà arrogarsi il potere di valere come tutto; mai la sua manifesta armonia (la connessione derivante dall’accordo tra i suoi diversi elementi, e perciò un semplice composto) potrà ergersi ad Armonia, *identificarsi* con Dike, con quella universale Giustizia per cui anche Europa e Asia provengono dallo stesso e nello stesso si risolveranno. Quest’Armonia è *aphanés*, e non appare che agli occhi della mente, la cui luce, *pháos*, è l’oggetto proprio dell’intuizione del saggio, del *sophós*. Il logos del saggio questo afferma: che l’armonia non solo si svolge in molte forme e in molti toni, ma che anzitutto si *ri-volge* sempre (è *palíntropos*) – che uno è il processo dai molti all’uno e dall’uno ai molti di nuovo. Armonia tra Apollo, come *a-pollá*, l’apocatastasi orfica dei molti nell’uno, e Dioniso, il Pais sbranato dai Titani. Così il Logos riconoscerebbe la violenza dell’opposizione, ma, ad un tempo, saprebbe anche il cammino per il suo superamento. Se a tanto giungesse la sua potenza, esso potrebbe perfino ‘consolare’ la disperazione della Regina, la disfatta del Gran Re.

Impedire che nell’indistinto si dissolva la nostra forma, il nostro esser-parte e il nostro esser-giudicanti in quanto parte, in ciò consiste il senso del primo *agón*. Ma l’*agón* più grande si esprime nel tentare e ritentare l’armonia tra illimitate e limitante, tra *ápeiron* e *péras*, tra figura e *periéchon*, tra l’Uno e la determinatezza del molteplice, dei molti *kósmoi*, tra identità e differenza. Attraverso la prima lotta ci scuotiamo via il giogo dell’Asia. Ma la battaglia decisiva, cui la Musa ci sprona, sta nel sapersi connettere a quel despota infinitamente più esigente del Gran Re, che è la Legge, di fronte alla quale siamo tutti



uguali, come lo siamo di fronte al Logos e per il Logos. La libertà per cui ognuno può 'parlar franco' ha valore soltanto in quanto armonizzata con l'uguaglianza di tutti per il Nomos e per il Logos. Autonomia e *isonomia* o formano una armonia o semplicemente non sono (si riducono a *nomi*, suoni illusori e ingannevoli, con cui gli uomini sempre erranti e indecisi pretendono appunto di afferrare ciò che non è).

Paradossale appare perciò l'origine, sempre vivente, della nostra filosofia. Essa afferma, da un lato, che soltanto la potenza del differire e delle sue *metabolaí* risveglia la mente, liberandola dalla servitù all'immediato e all'informe. Ma, d'altra parte, essa afferma anche che il differire rimane, in quanto tale, incomprendibile: non appena compresi, i distinti cessano di essere semplicemente, assolutamente distinti. E nella misura in cui risultano armonizzabili nell'unità del giudizio (che ne giudica la stessa distinzione), essi non possono non rimandare a una comune origine. Come potrebbero non appartenere a un *génos*, se la loro distinzione è 'superabile' nella forma del giudizio? Se questo logos connette effettivamente gli opposti, è necessario che essi siano ontologicamente connettibili, e cioè originariamente formanti un'armonia. Così come avviene per le donne-cavalle divine del sogno di Atossa. Così come avviene per i molti della polis: essi sono tutti 'liberi' soltanto in forza del proprio comune esser-figli di questa terra, dei suoi eroi, del suo ethos.

Ma che cosa potrà affermare il discorso di veramente-realmente comune alla molteplicità degli enti? Null'altro che il differire stesso. Gli enti sono uno nel differire reciproco. In questo sono appartenenti allo stesso Nomos (*isonomia*): nel 'contendere' gli uni con gli altri, nell'opporre la singolarità della propria forma alla singolarità dell'altra. Il *Cum* originario, *tò Xynón*, divino ed eterno, coincide con la singolarità di tutti. Gli opposti in ciò si armonizzano: nell'esser tutti

perfettamente singoli, e cioè *non-altri* da sé. Se, allora, dal tremendo del Due necessariamente si produce l'unità, nell'istante in cui i Due sono compresi dall'occhio del Logos, l'unità del Logos, a sua volta, altro non potrà significare che l'originaria comunanza del differire: l'esser-uno del molteplice proprio in forza delle differenze tra le sue singolarità. Quella *de-cisione* che fa *stare* l'Europa nei confronti dell'Asia non può pertanto produrre alcun *Ab-solutum*, alcuna *parte* assolutamente separata. È proprio affermando la mia differenza con l'altro, la mia singolarità, che io sono con lui – anzi: che io *sto*, che *stando* necessariamente mi oppongo a ciò che mi sta di fronte a sua volta (*stásis*), e che in questo confronto, in questa contesa, mi riconosco *con* lui. L'altro diviene l'inseparabile *Cum*. La mia 'libertà' da lui è la mia 'amicizia' con lui. Per poterlo ospitare dovrà essermi *hostis*. Nessuna armonia mai sarà astratto superamento della differenza, e nessuna differenza è affermabile come astratta negazione dell'armonia. Poiché la connessione che l'armonia esprime è molto più del semplice accordo tra opposti: essa vale come l'opporsi stesso in quanto a tutti comune. Il pensiero europeo, che nasce dall'Asia ionica, quel pensiero che smuove lo stesso Inamovibile (le antiche leggi e i miti e i riti della tradizione), sempre *hýbris* in potenza, trae da questo problema il suo stesso alimento: 'salvare' l'irriducibile singolarità dell'ente ('salvare il fenomeno'), salvarla dall'horror vacui barbaro, ma conpendola come la stessa forza della connessione. La stessa forza che rende inseparabili è quella che, individuando, fa-stare e perciò oppone. Il tema della *historía* greca, e il centro della vita greca – la guerra –,<sup>1</sup> non solo costringe a conoscersi, a risvegliarsi alla propria identità, non solo, affinché anche la sua ragione appaia, esige che si conosca il nemico (e, dun-

1. A. Momigliano, *op. cit.*, pp. 51, 56, 58.



que, che ci si 'apra' ad esso, ben oltre i pre-giudizi del *mýthos*), ma, in piena analogia con il tema del *philosophêin*, pensa l'inseparabilità del distinto.

E come la *sophía* si manifesta nella *philía* che sempre la ricerca e che tuttavia mai la possiede, così l'inseparabile continua a ri-velarsi nella distinzione e nella differenza. Questo è il lato enigmatico di ogni armonia: quel lato per cui essa non è risolvibile come se si trattasse del problema del medio, del *metaxý*, 'pontefice' tra gli opposti. Se l'inseparabile mai si disvela in quanto tale, l'armonia perfetta resterà sempre *aphanés*, e cioè irriducibile alla dimensione dell'ente, di ciò che appare. Ogni costruzione dell'armonia che concepisca l'armonia come elemento, come funzione determinata, cade in quest'aporia, che è quella propria del primo pitagorismo e, per certi aspetti, anche del *Timeo*.<sup>1</sup> L'armonia non diviene, allora, che il numero in base al quale si articola la distanza che separa limite e illimito, acuto e grave – null'altro che un elemento, insomma, della 'composizione musicale' (tale è, appunto, il cosmo creato dal Demiurgo). Ma questo numero risulterà necessariamente altrettanto determinato di quello degli opposti, e dunque ne condividerà la natura. Esso permette, sì, di *ritmare* (*rythmós* = *arithmós*) il loro 'fra', rendendolo con ciò *percorribile* secondo misura, e cioè una via, un cammino, ma parteciperà pur sempre alla natura del molteplice, apparterrà alla *successione* dei numeri. L'armonia viene così ad essere *entificata*; essa non appare che sensibilmente, e la sua potenza nascosta è perduta.

1. È Plotino a comprendere perfettamente questa difficoltà del pitagorismo, distinguendo tra *ousiódēs arithmós*, come numero puramente intellegibile e il numero in quanto *monadikós*, composto cioè di unità, in uno dei suoi trattati più alti e difficili (*Enneadi*, VI, 6). Su questi problemi, e anche sulle ambiguità di Platone a proposito dell'idea di armonia, tornerò a lungo nel capitolo v.

Ancor più: poiché infiniti sono i medi armonici possibili, la connessione del molteplice che si 'inventerà' di volta in volta attraverso la determinazione di un medio, non potrà esser pensata che come artificio, convenzione, patto – o addirittura come il prodotto di un'arbitraria decisione. L'idea di pace come occasionale cessazione della guerra, come null'altro che pausa della guerra, intervallo – quella che ancora è la nostra idea di pace come *pactum*, può farsi derivare da tale intrinseca aporia dell'idea pitagorico-platonica di armonia. La pace = *pactum* è, infatti, intrinsecamente rivolta alla definizione di un medio; ma nessun medio connette *in verità* gli opposti, poiché, semplicemente, appartiene alla loro stessa natura, essendo come essi determinato.

Gli assolutamente distinti in *ni-ente* si armonizzano; nessun numero 'aureo' può colmare la loro distanza. Essi si 'armonizzano' nell'esser tali, perfettamente singoli, e cioè perfettamente *insieme* nel non essere l'altro. Se numeri manifesti potessero 'superarne' la differenza, in quei numeri si negherebbe l'essenzialità della loro distinzione – e, dunque, nessuna armonia *degli opposti* avrebbe luogo. Nel voler superare la distanza degli opposti consiste la *hýbris* di Serse, quando pretende di *aggiogare* le due cavalle o le due rive dell'Ellesponto, e cioè terra e mare. Ma perché la differenza sia 'salva', dovrà essere compreso che il differire è *tò Xynón* – che proprio l'assolutamente distinto abbisogna sempre, per esser 'salvo' in quanto tale, dell'altro e della distanza dall'altro. Se l'Europa riuscisse a 'ricordare' in questo senso la sua distinzione, il suo esser-parte, riuscirebbe forse anche ad esprimere dalle sue *metabolaí*, dalle sue metamorfosi, un'idea di pace estranea ad ogni incanto di conciliazione o di sintesi, così come ad ogni prepotenza assimilatrice o ad ogni arbitrario occasionalismo. Il 'luogo' del *Cum* è *átōpos*: non-luogo inafferrabile e assurdo come l'*exaíphnes*, l'attimo, il cui pensie-

ro è al centro del *Parmenide* platonico. Ma come grazie a quest'attimo soltanto è concepibile la connessione dei numeri, così in forza di quella *atopía* può illuminarsi e definirsi lo spazio degli opposti, nei molteplici tempi e forme del loro 'ri-conoscente' contraddirsi.

## II GUERRA E MARE

### I. PLATONE REALISTA

E potrebbe mai darsi costituzione di una città, *politeía*, capace di risolvere stabilmente nell'unità quell'*agón* dell'anima, che è l'anima, anche quando la sua parte egemonica giungesse a elevarsi fino al *tópos* iperurano (e infatti anche allora essa subisce la violenza dei corsieri e *a fatica* contempla « tà ónta », la realtà dell'ente: *Fedro*, 248 a)? Può accadere nei limiti di una *polis* ciò che non accade all'anima neppure sulle orme del Dio: la stabile contemplazione – poiché *tutte*, prima o poi, « stremate dalla fatica », si appesantiscono, perdono le ali e precipitano a terra di nuovo (248 b-c)? Dimentica queste domande chi si ostina a interpretare la filosofia platonica sulla (e nella) polis come *filosofia politica*, pretesa di risolvere il politico nella *theoría* del filosofo, volontà di eliminare astrattamente la contraddittorietà del politico nell'unità dell'idea.<sup>1</sup> Equivoco che risale ad Aristotele: la

1. La critica di tale pretesa (che sta alla base di *tutte* le grandi Retoriche rivoluzionarie) è al centro del libro di R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, 1993. Su questo stesso motivo avevo condotto, anni fa, la mia lettura di Canetti: *Il linguaggio*



*politeía* platonica sarebbe impossibile perché avrebbe « la più completa unità » come propria causa finale – ma la polis è *per sua natura* un molteplice e s'annullerebbe se diventasse sempre più *uno* (*Politica*, II, 1261 a). Ciò che alcuni vantano come il più grande bene per la polis, in realtà la distrugge, poiché essa non è l'insieme di elementi uguali, ma di elementi specificatamente diversi, e che tale diversità debbono poter conservare. La polis è un complesso di 'proprietà' e di 'virtù' specifiche, non una 'famiglia' di uomini *tutti-buoni* (III, 1276 b sgg.), complesso che non potrà esser normato secondo principi universali-necessari, ma secondo più forme di costituzione. Così come variano quelle parti che costituiscono la polis, così come varia il sistema del loro rapportarsi, debbono variare anche le costituzioni. « La costituzione infatti è ordinamento di cariche e le cariche tutti le distribuiscono in rapporto alla forza di chi partecipa della costituzione » (IV, 1290 a).

Ma la critica aristotelica nasconde l'effettiva *drammaticità* della *politeía* platonica e inaugura quel luogo comune per cui essa non sarebbe che una « statua » artisticamente perfetta, ma non confrontabile con « uomini vivi », un che di « inanimato » (*Polibio*, VI, 47). All'opposto, in nessun modo essa rappresenta la costituzione di una polis *sana* – di una polis, cioè, le cui articolazioni interne siano così unitariamente risolte come quelle delle parti di un esercito, e in cui i rapporti di scambio siano così perfettamente regolati da non dar vita ad alcun conflitto. Questa polis – i cui cittadini trascorreranno la vita « in pace e con salute [*en eirénei metà hygieías*], e morendo vecchi trasmetteranno il loro stesso genere di vita ai discendenti » (*Repubblica*, II, 372 d) – non costituisce affatto l'idea che Socrate va 'cacciando'. La *politeía* che egli intende ideare riguarda una città che s'allarga, che s'ingran-

*del potere in Canetti. Uno spoglio*, in « Laboratorio politico », 4, 1982.

disce, che 'inventa' bisogni e consumi. La polis sana non basta più (373 b). E mancando la salute, « sarà necessario ricorrere a medici molto più di prima » (373 d). La costituzione, il prodotto massimo dell'arte politica', non mantiene in salute ciò che già è sano, ma permette di 'curare' (ha cura di) ciò che ha *perduto* la salute. Essa presuppone il conflitto. Né il suo fine è la reintegrazione dello 'stato sano'. Questo, sì, sarebbe *l'impossibile*, di cui parla Aristotele. Essa intende, piuttosto, mostrare a quali condizioni, sotto l'*arché* di quali norme, una città che diviene sempre più grande (373 b 2) possa essere tenuta-in-forma, possa non disgregarsi o non mutare di forma divenendo altro da sé.

Paradossale, certo – poiché qui il *próblema* consiste nel pensare una polis che, *essendo divenuta*, cessi in qualche modo di divenire, o, ancora, una polis che, pur conservando in sé quelle forze o quegli impulsi che l'hanno spinta oltre la 'salute', pervenga a darsi una forma stabile, ad essere *stato*. Ma è paradossalità, come vedremo, che, lungi dal rendere utopico il discorso platonico, serve ad illuminarne il profondo *realismo*. Per il momento limitiamoci a constatare che l'intero sviluppo dell'argomentazione platonica sorge dall'*abbandono* dell'ipotesi dello 'stato sano'. Lo dimostrano i testi paralleli del *Politico* e delle *Leggi*. 'Sano' era lo 'stato' in cui vivevano gli uomini quando il mondo era retto dal Dio, e sotto la guida di « pastori divini » gli uomini si recavano al pascolo (*Politico*, 271 d-272 b). Il Dio che allora ci amava garantiva a tutti, attraverso quel « *génos* migliore di noi », i demoni di stirpe divina, pace (*eiréne*) e pietas (*aidós*), leggi giuste (*eunomía*) e giustizia senza invidia (*aphthonía díkes*). Sapeva il Dio che mai l'uomo avrebbe potuto da sé procacciarsi un tale 'stato'. E, infatti, forse che noi siamo tanto stolti da affidare a buoi il governo dei buoi o alle capre quello delle capre? Sapeva il Dio che « nessuna natura di uomo è capace di governare da sola le cose dell'uomo, senza riempirsi di ingiustizia e di *hýbris* » (*Leggi*, IV, 713 c-e).



Nel tempo in cui il Dio siede al timone, tempo di un'arché felice (*eudaímon* – e demoni, infatti, ne sono i ministri!), non vi è posto né per il *pólemos* né per la *stásis*, per nessun tipo di guerra (*Politico*, 271 e). Eirene domina perfetta. Ma non vi è polis! E infatti il termine stesso che viene usato per definire tale « gregge divino » è piuttosto quello di *oíkēsis* (*Leggi*, IV, 713 b 2): una convivenza 'organica', una 'famiglia', che ignora ancora quell'impulso a crescere, quella volontà di potenza, che è la polis. Se volessimo trattare della polis come fosse un *oîkos*, non potremmo che volerla distruggere – esattamente come Aristotele insegna. La *politeía*, la costituzione della polis, s'impone come problema ineludibile, proprio perché abbiamo abbandonato l'Armonia del Dio, la sua 'salute', perché *non* siamo « gregge divino », perché la nostra città alimenta appetiti, per i quali essa diventa sempre più piccola (*Repubblica*, II, 373 d 5), e che dunque la costringono a ingrandirsi conquistando altri territori, altri 'pascoli'. La polis che occorre costituire è già perciò una polis 'naturalmente' in guerra (373 e) e anche guerrieri di conseguenza dovranno essere i suoi « custodi ». La stessa esigenza, affermata nel *Protagora*, che la *téchne polemiké* sia parte essenziale della politica, ritorna nella *Repubblica*. Ma ciò comporta che l'indole dei guardiani non potrà essere 'semplice': essi dovranno, infatti, combinare la magnanimità nei confronti dei propri cittadini con la durezza nei confronti dei nemici. Di più, essi dovranno saper prevenire i nemici e *distruggerli* prima che siano essi ad assalire (375 c). L'intera 'costruzione' del filosofo-re, che impegna i Libri V, VI, VII, inizia da questo duro riconoscimento che la stessa idea di polis, in quanto polis, implica una molteplicità di appetiti, implica uno 'stato' di guerra, implica guardiani-nocchieri che *non* sono demoni felici, ma 'doppi'. Essi dovranno, sì, essere educati in modo da saper 'governare' la propria naturale doppiezza, ma la loro anima rimane come quella di ogni altro uomo:

lo spazio, la scena di un *agón* che mai s'acquieta. E rivelatrice, in tal senso, suona allora la domanda di Adimanto, da cui prende avvio il Libro IV: « Come ti giustificherai, Socrate, se uno ti obietta che non rendi affatto felici questi tuoi uomini? ». L'*eudaimonía* che essi possono perseguire non sarà mai quella dello 'stato' di Crono; essa sarà il frutto di straordinarie *battaglie*, del superamento di ogni genere di prova, per sciogliersi dai legami della *dóxa*, per volgersi « dalle ombre alle immagini e alla luce, ascendere dal mondo sotterraneo verso il sole » (VII, 532 b), e poi, di nuovo, provare pietà per i 'prigionieri', ritornare nelle loro tenebre, e, apparendo loro ormai come stranieri, rischiare di finire ammazzati (VII, 516 c-517 a).

Il nostro guardiano è *uomo di guerra e filosofo* (VII, 525 b 8; VIII, 543 a 5); ma *polemikós* lo è per ragioni ben più essenziali del suo compito di difesa della polis (e difesa, come s'è visto, anche mediante l'attacco). *Polemica* dovrà essere la sua stessa *natura* perché egli possa *vincere* se stesso fino al punto di possedere *tutte* le virtù (VI, 485 a sgg.). *Polemikós* è il suo logos che convince e insieme *e-duca*. E *polemikós* non potrà neppure essere soltanto nei confronti dei nemici esterni e delle parti irragionevoli dell'anima, ma anche, di necessità, nei confronti dei *cattivi* nella sua stessa polis – e *kakoí* sono *i più* che abitano la polis, e che incessantemente tentano di fare della polis un proprio 'prodotto'. Se vincere se stessi è la prima, la più bella delle vittorie (*Leggi*, I, 626 e), vincere « tò plêthos », la moltitudine dei cattivi, è *il* compito cui deve dedicarsi chi ha conquistato quella prima corona. Non sarebbe 'legittima' alcuna costrizione *versus* il 'cattivo' da parte di chi non avesse vinto il 'cattivo' in se stesso. Ma, ad un tempo, chi si è vinto *deve* saper costringere alla sua legge l'« animale policefalo » (Platone insiste continuamente su tale *dovere*:<sup>1</sup> il

1. È questo un problema-chiave dell'interpretazione di Platone.

filosofo non vorrebbe realmente il bene di tutti – e cioè il bene – se sfuggisse al suo compito di cercare di essere re; ma egli non desidera per nulla dedicarsi alla polis, *Repubblica*, VII, 520 b). Come potrà avvenire che i cattivi siano costretti a obbedire senza contrasto, senza lotta e, insomma, senza *stásis*? Proprio intorno alla radicale distinzione tra *pólemos* e *stásis* ruota, sia nella *Repubblica* che nelle *Leggi*, la costruzione della *politeía* platonica.<sup>1</sup> Coraggiosi, educati alla *téchne* della guerra, « atleti della guerra » (*Repubblica*, VII, 521 d 5), duri contro i nemici della polis – tutto questo dovranno *anche* essere i custodi-filosofi, ma contro il barbaro, contro lo straniero che minaccia, contro le stirpi con le quali sussiste « naturale inimicizia » (V, 470 c). *Polemikós* è il filosofo-re, ma nel senso che egli deve conoscere la *téchne* del *pólemos* se vuol dar-forma alla polis. La *stásis*, all'opposto, la guerra civile, distrugge la polis ed appare, dunque, come la negazione della politica. L'« arte della guerra » non può valere nell'ambito della polis, per regolare i dissidi che qui pure si esprimono, per costringere all'obbedienza quei cattivi, che qui pure vivono e agiscono. Qui la pace non può prodursi attraverso la guerra, ma scaturire dalla forza riconciliante della parola, dalla bontà delle leggi, dalla giustizia, saggezza e temperanza del giudice, dalla *philia* cui devono essere educati i cittadini. Mai il custode potrà pensare di risolvere il conflitto interno mediante la distruzione dei *kakoí* (*Leggi*, I, 627 e-630 c).

Un grandioso *drâma*, una vera *historía* della problematicità della 'città dell'uomo', come in una pagina di

Il carattere inter-soggettivo del suo idealismo comporta necessariamente per il filosofo di dover *comunicare* le proprie idee (C. Jermann, *Philosophie und Politik*, Stuttgart, 1986, pp. 270 sgg.), senza però 'ridurne' l'impopolarità, l'inattualità, insomma, la paradossalità. Il filosofo *deve* 'far politica' in forme tali da renderlo... impossibile!

1. Lo ha benissimo mostrato U. Curi, *Pensare la guerra*, Bari, 1985, pp. 25-51.

Tucidide, ci si dipana di fronte, nel 'cielo' dell'idea. La città non è gregge (e neppure esercito); il filosofo-re non è il Dio (e neppure un demone felice). Necessario è *pólemos* (anche se in nessun modo « la cosa migliore », *Leggi*, I, 628 c 9, poiché sempre la guerra è fatta in vista della pace), ma tra *polis* e *stásis* nessun 'medio', aut-aut assoluto. Eppure, anche nell'anima del filosofo *era stásis*. Non si dovrebbe, allora, affermare che *dalla stásis* si produce autentica *politeía*? che solo dal conflitto (e pensando il conflitto come *arché*) può scaturire armonia? Inoltre i *kakoí* si definiscono essenzialmente proprio per il loro ribellarsi all'« unione fedele » (*pistótes*) (630 c 5). In che altro sono *kakoí* se non nell'esser sediziosi, nel non obbedire alla filo-sofia? Il *kakós* è chi vuole 'guerra civile'. Ma, allora, egli è naturalmente nemico della *sodalitas* che caratterizza il 'gruppo' dei buoni, degli *agathoí*. I cattivi, in realtà, non formano un gruppo, ma una moltitudine indistinta di passioni e interessi. In che cosa potrebbero distinguersi da quello straniero, da quel barbaro contro cui sta una naturale inimicizia? Ciò che appare comune è mera parvenza. Gli dèi? Ma il Dio del filosofo *non* è quello del *plêthos*. La lingua? Ma come potrebbe il cattivo comprendere davvero il linguaggio della più alta *areté*, della perfezione del giusto? A quale altro linguaggio potrebbe realmente obbedire se non a quello della forza? Eppure, se lo usasse, il filosofo cesserebbe di essere tale, e perciò verrebbe meno quella *sola* trasformazione, « certo non piccola né facile », che permette di pensare la *possibilità* della *politeía* platonica (*Repubblica*, V, 473 b sgg.).

Questa possibilità è concepibile soltanto se si dà un linguaggio della pura *convinzione*, un linguaggio perfettamente persuasivo. Altrimenti sarà necessario affrontare i cattivi sul loro stesso terreno, quello della *stásis*. Il filosofo deve essere re proprio per scongiurare questo esito, che coinciderebbe con la distruzione



ne stessa della polis. Il filosofo soltanto, infatti, è *dialettico* – sa pervenire a un discorso che, in quanto discorso, risulta invincibile. Solo la forza *divina* di un tale discorso potrà sperare di ottenere l'obbedienza dei cattivi, di mettere pace tra loro, *senza uccidere nessuno* (*Leggi*, I, 627 e-628 a).<sup>1</sup> Ma qui si compie un passo decisivo: il filosofo in quanto dialettico, colui che, *come in battaglia* (*Repubblica*, VII, 534 c 1), è giunto a *catturare* col proprio logos il logos dell'ente (534 b 3-4), ha superato il campo delle ipotesi, proprio della *diánoia*, per pervenire all'*epistéme*, alla salda scienza del Principio stesso. E dunque egli avrà superato tutta la dimensione delle *téchnai* che sono intermedie tra la mera *dóxa* e l'*epistéme* (533 c-d). Ma *téchné* è la stessa politica. Ergo: colui che appare capace di superare la *stásis* dissolutrice, e garantire così lo spazio proprio della politica, è chi dispone di un sapere che è *oltre* il politico –<sup>2</sup> e soltanto grazie alla forza persuasiva di un tale sapere, può non sorgere la *stásis*. Nessuna *téchné politiké* può convincere i *kakoí*, senza dover ricorrere a *bía*, oltre che a *krátos*, poiché essa è di necessità tutta compresa nell'ambito dell'ipotetico. E se la « non piccola né facile trasformazione » fosse ritenuta impensabile o impossibile, allora sarebbe necessario convincerci che il principio della 'guerra civile' è immanente all'ordine della polis, che

1. Analogamente in Senofonte, *Gerone o la tirannide*, XI, 12-15: il buon tiranno deve sforzarsi di vincere tutti facendo del bene; i suoi sudditi dovranno obbedirgli senza esservi costretti. Ma Gerone *tace* di fronte a quest'utopia che Simonide pronuncia: nei conflitti della polis reale essa è da tempo e per sempre tramontata.

2. Gadamer, nel suo saggio *L'idea del bene tra Platone e Aristotele* (Heidelberg, 1978), coglie benissimo la 'deduzione' della politica dal Bene e il carattere dialettico della scienza che è richiesta al filosofo-custode, ma non mette in evidenza, poi, la conclusione paradossale dell'intero discorso platonico (H.G. Gadamer, *Studi platonici*, a cura di G. Moretto, vol. II, Casale Monferrato, 1984, pp. 191-216).

la polis non è in alcun modo guaribile non solo da *pólemos*, ma anche da *stásis*.

Nessuna utopia, come si vede. *Atopía*, semmai – come *átōpos* è Socrate. Discorso 'assurdo', ma attraverso il quale i molti discorsi sulle diverse dimensioni dell'ente vengono sconvolti dalle fondamenta. La *téchné politiké* è chiamata a esordire sulla scena della guerra civile – poiché, che cosa la impone se non l'assillante minaccia delle forze dissoltrici che prevalgono nella semplice *synoikía* (*Protagora*, 322 b-c)? Ma essa non ha in sé la potenza per superarla realmente. *Se* il filosofo sarà re e saprà convincere al Principio *non* ipotetico tutti i cittadini, allora soltanto sarà pace: quella Eirene, in cui risuona la stessa radice di *harmé* (unione), di armonia, di *aréion*, l'eccellente – quella Pace che, essendo l'*áriston*, sarà il fine proprio dei buoni, degli *áristoi*. Ma questo Fine trascende i limiti del Politico; esso attiene ai poteri della Persuasione di cui è capace un discorso affatto metapolitico. Anzi, un discorso quale quello che il Dio potrebbe tenere! Affare degno di un demone (*Repubblica*, VII, 531 c 5), un *érgon*, un'impresa immensa (531 d 5), già ai suoi primi passi, che dovrebbe venire ricompensata da onori straordinari, « come a demoni » appunto (540 c 1-2). I guardiani-filosofi sono gli *eroi* della polis, poiché è per essi che si 'rappresentano' *aidós* e *díke*, quei doni *divini*, senza cui neppure è possibile parlare di polis. Come potrà, allora, essere realmente indicato il *metodo* della loro 'produzione', e cioè della loro e-ducazione (*paidéia*), nei limiti di quel molteplice complesso di passioni, interessi, opinioni che è la città 'non ancora' vera polis, che è la città dominata ancora dal *plêthos*, prima dell'avvento dell'eroe filosofo-re? Platone, con assoluto realismo, non risponde. È straordinario come il drammatico vuoto di questo silenzio non sia stato avvertito, o sia stato immediatamente colmato dal racconto, dal *mýthos* dell'*áskesis* cui il destinato filoso-



fo-re deve sottoporsi (anche a prezzo della propria 'infelicità'). Eppure questo *mýthos* è tutto appeso a quell'originario silenzio: un *caso* divino e felice è l'apparire di una simile natura. Qualunque cosa, nelle attuali, presenti condizioni delle città, riesca a salvarsi, dovrà la propria salvezza alla *Moirai* del Dio (*Repubblica*, VI, 492 a-493 a) – se uno, nell'ambito delle *politeiai* date, nessuna delle quali si confà alla natura del filosofo, riesce tuttavia a diventarlo, ciò non è spiegabile se non per intervento divino. Solo una divina ispirazione, « ek týches » (499 b 5, c 1), eccedente ogni progetto, ogni ragionevole previsione, spiega il vero amore di vera filosofia – che il vero filosofo voglia occuparsi della polis – e che, infine, la polis si persuada a divenirne suddita. Filosofo, figlio di Tyche, come e più d'Edipo.<sup>1</sup>

Ma anche la migliore *politeia*, anche quella che nascesse da tali miracolosi casi, non sarebbe che « mí-mema », imitazione del governo del Dio (*Leggi*, IV, 713 b 3). Imitazione esprime e misura una *dis-ugualianza*. La differenza è a fondamento di ogni analogia. Gli uomini non sono docili buoi; il loro 'stato' non si riproduce semplicemente, ma deve crescere, allargarsi.<sup>2</sup> Il loro logos è *polemikós* 'prima' che qualsiasi *pólemos* esploda. E infatti i demoni di Crono non soltanto non dovevano superare alcuna *stásis*, ma neppure conoscevano alcun *pólemos*. Gli stessi filosofo-re, all'opposto, dovranno fare esperienza della *stásis* in sé prima di 'amministrare' qualsiasi *pólemos*. E la guerra dovrà continuare ad esser 'affar loro', loro *prâgma*. Ma la fonte della guerra è quella stessa delle passioni e degli appetiti, e cioè la stessa dei massimi *mali* privati e pubblici (*Repubblica*, II,

1. Alludo al fondamentale saggio di C. Diano, « Edipo figlio della Tyche », in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza, 1968.

2. Mai un autore classico avrebbe potuto chiedere con Agostino: « ut magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? » (*De Civitate Dei*, III, 10).

373 e). E dunque, neppure il filosofo-re potrà veramente eliminarne l'impeto, distruggere il grembo che continuamente produce gli stessi *kakói*. Come un demone buono dovrà essere per costringerli *senza violenza* ad obbedire alla legge (o con la sola 'violenza' del logos) – ma ciò non comporta affatto la loro eliminazione. Allora, sì, avremmo un'utopia – non la 'realissima' *atopía* della *Repubblica*. L'eliminazione dei cattivi renderebbe, infatti, superflua ogni *politeia*. E invece proprio della *politeia*, pensata al limite estremo, nella sua ultima aporeticità, si fa qui questione. Non si può concepire *politeia* se non come eliminazione della *stásis* – ma eliminare il principio della 'guerra civile' significa porre al comando l'invincibile scienza del Principio – come questo possa però accadere è del tutto 'irrazionalizzabile'. Un caso felice (anche se non impossibile), che la ragione abbia l'*arché*. Si dà autentica *politeia* se comanda un Principio che trascende il Politico, e che *dal* Politico non può prodursi. E che, se si realizzasse effettivamente, renderebbe superflua ogni *téchne politiké*.

Non vi è nulla da 'disincantare' in questa argomentazione. Essa è già perfettamente disincantata, e può venire semplicemente rimossa o dimenticata. Ma criticarla perché ignorerebbe la molteplicità delle costituzioni e l'esser-molteplice della polis, significa essere ormai divenuti sordi e ciechi al suo *drâma*. Quando questa critica, con Aristotele, inizia la sua secolare carriera, ormai il termine *polis* non indica che l'ipotesico patto fondato sul reciproco interesse dei *politai*, delle parti (e dei 'partiti') della città. Il rovesciamento del rapporto *pólis-polítes* in quello di *civis-civitas* è già iniziato.<sup>1</sup> E coerentemente la politica

1. E. Benveniste, « Due modelli linguistici della città », in *Problemi di linguistica generale* (Paris, 1974), vol. II, a cura di F. Aspesi, Milano, 1985, pp. 307-316. È in Roma che il concetto di 'pars' assume un valore positivo: P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, Torino, 1974, pp. 158-159. Di P. Catalano cfr. ancora *La nozione di 'romano' tra cittadinanza e universalità, e Popoli e spazio*

diviene 'munus alienum' per il filosofo. Ma con ciò stesso filosofo e politico debbono dichiararsi affatto incompetenti a corrispondere al *próblema* platonico: come pensare la polis in quanto eliminazione del principio della *stásis*. Eppure, la filosofia pratica, anche aristotelica, pare condividere con Platone l'idea che la guerra civile comporta la dissoluzione della polis. Platone affrontava l'ostacolo in tutta la sua tremenda *realità*. Il 'realismo' politico successivo tenderà sempre, invece, a 'fingere' che la convenzione delle leggi basti ad opporsi a quella 'natura' da cui scaturiscono tutti i mali e tutte le guerre. Assai più autentici eredi del disincanto platonico saranno quei 'maledetti', da Machiavelli a Marx, che assumeranno la guerra civile stessa, il conflitto sempre risorgente nella città, come fonte di ogni decisione e di ogni costituzione. Essi rovesciano il paradosso platonico (*stásis* non è per loro negazione, ma, all'opposto, produzione di *politeía*), ma riconoscendolo in tutta la sua pregnanza ermeneutica, e tacciando di irrealismo proprio quella ricerca di uno 'stato' politico fondato sulla *mesótes*, che pretendeva di dimostrare la vanità dell' 'estremismo' filosofico della *politeía* platonica.

La 'costituzione' platonica non deduce affatto astrattamente dal Principio l'utopia di una polis-tutt'una, ma si interroga a quali condizioni sia pensabile

*romano tra diritto e profezia*, in « Atti » del Seminario *Da Roma alla terza Roma*, 1982 e 1983: si tratta di testi molto importanti anche per il discorso che andremo svolgendo nel cap. iv intorno al motivo dello sradicamento del Nomos. Ma l'affermazione della piena, indiscussa superiorità del *civis* sulla *civitas*, e cioè il completo rovesciamento della forma mentis greco-classica, avverrà, anche qui, solo col delinarsi dell'Europa *cristiana*. « Cos'è Roma se non i Romani? » chiederà Agostino in un discorso risalente allo stesso, tragico anno della occupazione di Roma da parte dei Goti di Alarico. « Non si tratta di pietre e di legna, di alti isolati e di larghissime mura. Queste erano fatte per essere, una qualche volta, distrutte » (in S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano, 1988, p. 71).

una polis la cui molteplicità non sia sempre anche guerra civile in potenza. La risposta può suscitare un'ondata di risa (*Repubblica*, V, 473 c 7-8), può apparire come una specie di *petteía*, che si gioca con i discorsi, invece che con le pedine (VI, 487 c 2-3), ma è proprio la sua *distanza*, la sua *comico-tragica* distanza, da ogni 'stato' reale, a permettere di cogliere l'aporia di quest'ultimo. Sì, solo il Dio potrebbe concedere la *philía*, la *pistótes* che qui si postula. Solo il Dio dona *aidós* e *díke*. Ciò non comporta che una *politeía* da tali valori informata sia impossibile; significa che è *sola mente* pensabile. Anzi, che *deve* essere pensata – sennò, come sarebbe concepibile lo stesso molteplice della polis, in quanto molteplice, se non si avesse idea alcuna dell'unità? E non tendono, comunque, ogni filosofia pratica e ogni *práxis* a una qualche forma di unità? Incantato sarebbe chi non vedesse tale tendenza e concepisse la *téchne politiké* come mera ingegneria pattizia, occasionale. Vero disincanto è quello, invece, di chi assume tale 'naturale' tendenza e mostra a quali paradossali condizioni potrebbe realizzarsi. Molto di più ancora: vero disincanto è quello di chi, anche nell'immaginarne il realizzarsi, ne mostra l'essere mera *imitazione* di un 'vero stato'. Neppure la polis perfetta – la polis non più propriamente polis, la polis *oltre* lo spazio del Politico: l'idea, cioè, su cui si costruirà tanta parte della filosofia politica europea – può esser detta Bene, 'incarnazione' del Bene. Ma *mímema*, appunto, e cioè disuguaglianza, differenza, non-Bene. Soltanto così, negandosi, il Bene potrebbe rappresentarsi. E nemmeno a questa rappresentazione-negazione basteranno mai le umane virtù: sarà necessario il caso felice, una divina ispirazione. La *Repubblica* non è il discorso sul 'vero stato' che *non è*, ma sull'idea che sola può *misurare* le costituzioni esistenti. Discorso più di tutti 'inutile', e più di tutti necessario. Risveglia, disincanta, illumina l'« améchanon kállos » del



Bene (*Repubblica*, VI, 509 a 6), poiché esso fa vedere come *non* sia il Bene tutto ciò che in qualche modo vi partecipa. Luce che differenzia e distingue ciò che nelle tenebre appariva confuso, simile o addirittura uno. E che distingue assolutamente perciò anche lo stesso 'stato' del Dio, la stessa 'salute', dal Bene sovraessenziale.

## II. IL DISCORSO DELLA HÝBRIS

Spettacolo atroce tra tutti la *hýbris* che la guerra civile scatena. *Hýbris* è il termine che veramente si oppone ad *eiréne*, non *pólemos*. *Hýbris* è la violenza che supera, che va oltre ogni misura (*hypér* = *super* = *superbus*). *Pólemos* si svolge nei limiti di una *naturale inimicizia* (*Repubblica*, V, 470 c); la *stásis* è innaturale, poiché infrange i vincoli della *syngéneia*, e perciò sempre in sé espressione di *hýbris*. Solo lo spettacolo della peste è altrettanto tremendo, in Tucidide, di quello della *stásis*. Un'audacia « *alógistos* » prende il nome di coraggio, la prudenza si chiama pigrizia, la moderazione viltà, il legame di setta viene prima di quello di sangue, e il giuramento non viene prestato in nome della legge divina, bensì per violare le umane. Sinistro carnevale, mondo a rovescio, in cui è necessario lottare con ogni mezzo per superarsi e in cui nessuna neutralità è ammessa. Così appare, a Corcira, per la prima volta tra gli Elleni, la più feroce di tutte le guerre (Tucidide, III, 82-84). Il commento di Nietzsche (che riteneva autentico anche il cap. 84) rappresenta un illuminante rovesciamento del testo greco: ciò che in esso suonava come il macabro scatenarsi della più bassa *philotimía* (III, 82, 8), diviene per Nietzsche espressione del fatto che l'« uomo superiore » non può esser trattenuto dal portare offesa, né

dal *logos* né dal giuramento (*hórkos*),<sup>1</sup> che l'uomo superiore in tanto può dirsi tale, in quanto nulla di superiore a sé riconosce. L'*áristos* cui pensa Tucidide è, all'opposto, colui che rispetta il *Nomos* divino e rifugge perciò dalla *stásis*.<sup>2</sup>

Ma il realismo tucidideo non separa in alcun modo, principalmente, *stásis* da *pólemos*. Se consideriamo le due forme di guerra nel grande complesso dell'opera, esse si presentano indissolubilmente intrecciate. Così anche nella pagina appena citata: è *pólemos* che eliminando l'*euporía* (la facilità a procacciarsi ciò che occorre) del tempo di pace, si fa *violento maestro* (*bíaios didáskalos*) dell'animo dei molti, del *plêthos*, e getta le città in preda alla guerra civile (III, 82, 2-3). *Pólemos* – e non si dà polis senza *pólemos*, neppure nell'idea di Platone – è qui *maestro* di *stásis*. Davvero padre di tutto, allora, potremmo, 'ironicamente', aggiungere.

Ma *pólemos* può generare *stásis* soltanto perché ha già in sé quella *hýbris* che giunge alla sua 'perfezione' in quest'ultima. Il più freddo e sobrio discorso di guerra, il più calcolato, il più lontano da ogni « *tólma* ... *alógistos* », irragionevole audacia, sta sempre in 'tremendo dialogo' con la violenza devastante, « finché la *phýsis* degli uomini resterà quella che è » (III, 82, 2). L'aspetto più inquietante del discorso ai Meli degli ambasciatori ateniesi non riguarda le parole che essi pronunciano, ma il loro *ritmo*: implacabili parole di morte scandite « *kath'hesychían* », *in quiete*. Nessuna emozione, nessun furore. E nessuna

1. La dissacrazione dello *hórkos* costituisce un capitolo fondamentale della geo-filosofia d'Europa; se qui non ne parlo, è perché tutto l'essenziale è già stato detto da P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992.

2. Anche Tucidide, dunque, come già Erodoto, riconosce ancora il *nómos basileús* (cfr., prima, nota 1, p. 22). Cfr. V. Ehrenberg, *Sofocle e Pericle*, Brescia, 1959, che affronta la questione dal punto di vista della 'legge non scritta', dominante l'*Antigone*.



impazienza: così 'procede' soltanto chi è perfettamente sicuro di possedere il vero, certo che il proprio fare sta su un fondamento *inconcussum*. In ciò questo discorso si distingue nettamente da quello sofistico; solo apparentemente esso è tutto traducibile nella 'massima' che la giustizia è l'utile del più forte; ancor meno esso afferma la superiorità dell'ingiustizia o esalta la tirannide. Il discorso degli Ateniesi pretende di valere come il solo giusto – e non solo per gli uomini, ma anche per gli dèi: il *Nomos* che spinge ad usare la propria *arché* su chi puoi con la forza dominare, non appartiene ai molti, convenzionali *nómoi* della città, e neppure è stato stabilito dagli dèi, ma viene da necessità di natura (V, 105, 2). Non è 'misurato' dall'uomo, ma lo 'misura'. Non è 'invenzione' di uomini acuti e sapienti, ma gli uomini sono acuti e sapienti in quanto lo seguono. Gli Ateniesi possono affermare con tranquilla coscienza di ritenere, perciò, che l'appoggio divino non verrà loro meno (V, 105, 3). I Meli cercano, *impazientemente*, di persuadere gli Ateniesi che essi si muovono ingiustamente, fuori di Dike, e che tutto il loro argomentare non è, diremmo, che 'ideologia' – ma gli Ateniesi, *pazientemente*, ribattono che dalla loro parte non sta semplicemente la ragione del più forte, ma lo stesso *Nomos* divino, che, in realtà, sono essi ad obbedirvi, mentre i Meli pretenderebbero follemente di ribellarvisi. Sono gli Spartani, semmai, quelli che stimano bello ciò che piace e giusto ciò che giova (V, 105, 4)! Gli Ateniesi seguono, invece, il *logos comune* a tutti i desti, fondato sulla necessaria natura delle cose umane e divine. Questo *logos* afferma, *per sempre*, che non bisogna opporsi a chi è di gran lunga più forte (V, 101), che è folle anteporre il suono e la seduzione delle parole alla salvezza dell'unica patria (e cioè che la parola non può esser scambiata con la cosa), che ciò che è presente e visibile è più saldo e sicuro di ogni speranza o desiderio, che il saggio non fa conto su *týche* ma sulla propria *areté*. È in questo contesto

che occorre comprendere l'affermazione iniziale degli ambasciatori in base alla quale « per quanto concerne le cose della giustizia, si giudica, nel ragionamento umano, sulla base di un'uguale necessità, mentre [se tale uguaglianza non sussiste] chi è più forte fa ciò che può, e chi è più debole deve cedere » (V, 89). *Anánke* (come in V, 105, 2) è il termine chiave. Gli Ateniesi *non possono* diversamente. I Meli lo dovrebbero, invece, poiché la loro prassi è contro-natura. I primi *sanno* (« epistaménous, V, 89), i secondi delirano, come delirano *i più*, allorché il pericolo incalza, e col pericolo la necessità della chiara decisione, affidando la propria sorte a cieche speranze (V, 103). Tra queste speranze, a guardar bene, sta anche il ritenere, da parte dei Meli, di aver a che fare con puri sofisti. Sono i Meli, infatti, a porsi insistentemente dal punto di vista della ricerca dell'utile: se colpirete noi, che siamo neutrali, vi farete nemici tutti coloro che non si sono ancora schierati né con voi, né con Sparta (V, 98); se eserciterete contro di noi una vendetta durissima, sfiderete l'intervento di Sparta (V, 104). Essi affermano di esser costretti a questo punto di vista, perché gli Ateniesi ignorano quello del giusto. Ma non è così: gli Ateniesi sostengono, *sub specie aeternitatis*, che giustizia è, per l'uomo dotato di *logos*, *scambio tra equivalenti*, che non può darsi altro significato reale di giustizia se non quello di *equilibrio tra potenze*. Pace è per essi 'naturalmente' sinonimo di un tale equilibrio. Avrebbero potuto citare Pascal! « Non potendo conferire la forza alla giustizia, si è resa giusta la forza, affinché giustizia e forza fossero insieme, e ci fosse così la pace, che è il bene supremo » (*Pensées*, 299, ediz. Brunschvicg).

Per questi motivi il dialogo è tremendo – e Tucidi-de stesso, il suo 'inventore', sembra assistervi ammutolito. Perché qui non soltanto *pólemos* si manifesta secondo la *facies* della *hýbris*, ma la *hýbris* stessa *ragiona*, è *logos*, pretende di valere come necessaria: è *giusto* che il male sia. Giustizia, nel discorso degli

Ateniesi, non è sinonimo di utile (come, a torto, credono i Meli), ma di necessario. Ed è necessario che la stessa audacia che per tutti i mari e le terre ha lasciato immortali monumenti della propria *kalokagathía*, lasci, in uno, indimenticabili segni di male, *monumenta irae* (II, 41, 4):<sup>1</sup> così si 'armonizzano' misura del Partenone e strage dei Meli.

In che consiste essenzialmente la *hýbris del logos* ateniese (che nelle *Elleniche* Senofonte denuncerà apertamente: *per hýbris*, non per vendetta, Atene aveva massacrato le popolazioni di tante piccole città: II, 2, 10) se non proprio nella sua 'delirante' pretesa di *armonizzare* principi tanto dissimili, di *connettere* ciò che è necessario mantenere distinto? Non dimostrano gli Ateniesi di ritenersi superiori rispetto ad ogni limite, e dunque *superbi*, e dunque accecati dalla *hýbris*, proprio affermando che essi sanno costringere in *un* ritmo le dissonanze estreme? che il proprio *logos* sa *smuovere* ogni differenza, rendere dialettici gli opposti? Non sta in ciò l' 'imperdonabile' audacia dei grandi discorsi periclei, il cuore di tenebra del loro splendore? L'amore del bello e l'amore per la sapienza (II, 40, I) vi appaiono come 'naturalmente' collegati alla *potenza* della città, prepotentemente affermata nella sua autonomia: « *sola*, più forte ancora della sua fama, va ora alla prova ... Di fronte a tutti noi dispieghiamo i grandi segni e prove della nostra potenza, meraviglia per gli uomini di ora e di domani, senza bisogno delle lodi di Omero o di altri » (II, 41, 3-4). Dall'alto di questa potenza, che fida soltanto in se stessa, che nulla di improvviso o inaspettato deve poter piegare (II, 61, 2-3), bisogna muovere contro i nemici non soltanto con animo sicuro, con orgogliosa sicurezza (« *mè phronémati mónon* »), ma

1. Traduco come Nietzsche e come mi pare propenda a tradurre anche L. Canfora, *Introduzione a Tucidide, Il dialogo dei Meli e degli Ateniesi*, Venezia, 1991. Di L. Canfora cfr. anche, su tanti temi al centro di questo capitolo, *Tucidide e l'impero*, Bari, 1992.

anche con *disprezzo* (« *allà kai kataphronémati* », II, 62, 3), quel *disprezzo* che nasce dall'assoluta fiducia nella propria superiorità.<sup>1</sup> La valutazione esatta dei mezzi di cui si dispone permette di prevedere il futuro, senza doversi affidare alla speranza, che riguarda soltanto il dominio dell'incerto – ed è su questo fondamento, sulla base dell'esatta valutazione dei rapporti di forza, che si disprezza il nemico. Atene ai Meli non ha diversamente parlato. Tremendo apparire di una nuova forma di *hýbris*: *tutta fondata sul logos*. E che perciò può essere immanente a *pólemos*, alla *téchne* della guerra. *Hýbris* propria dell'*illumini-*smo del *logos*: fidare nella propria forza, saperla calcolare, sperare soltanto in ciò che è visibile, nelle « *phanerai elpídes* » e lasciar perdere mantica e oracoli (V, 103).<sup>2</sup> Le tradizionali forme del religioso non debbono 'religare' i più forti – ma i più forti sono tali non per cieco furore, non per semplice audacia, ma perché sanno che cosa realmente sia giustizia e corrispondono al Necessario. Nemmeno la *philía* può valere per essi come principio supremo (la *philótes* platonica, garanzia contro la *hýbris* della *stásis*): 'rispettarla' in determinate circostanze è soltanto segno di « *asthéneia* », di debolezza. Meglio l'odio, allora, poiché l'odio contro i più forti è prova appunto della loro forza (V, 95). *Philía* appare sempre, in qualche modo, come ricerca di un 'mezzo', di un medio armonico – ma questo non si può dare quando la lotta diviene *decisiva*, e cioè vera lotta. Impossibile, allora, ogni forma di neutralità, dannoso ogni temporeggiare.

1. Abissale, e 'colpevole', distanza dall'*ethos* epico e tragico, dove il *disprezzo* per il nemico è *immediate* prova di *hýbris*. Cfr. il discorso sui *Persiani* nel cap. 1.

2. La « formula » degli Ateniesi è « terribile » per la Weil (*Quaderni*, a cura di G. Gaeta, vol. I, Milano, 1982, p. 316), ma ella vi vede anche il giusto rigetto di ogni superstiziosa idea sull'intervento divino in *politicis*.



Verranno, con Isocrate in particolare, le ideologiche rievocazioni delle glorie passate, della *paideia* ateniese, nel tentativo di 'rimuoverne' la *hýbris* potentemente evocata da Tucidide – ma nessuna arte oratoria potrà mai cancellare la spietata coscienza che in quest'ultimo collega *pólemos* a pre-potenza, la necessità della guerra per la vita (che è *dýnamis*, potere d'accrescersi, di rafforzarsi) della polis a quei monumenti di mali che essa dissemina. Una *necessità* incombe sulla città che deve ormai esprimere tale sua potenza: essa non può esimersi dal comandare, e il comandare inesorabilmente suscita ogni forma di inimicizia. Perché il comandare esiste sempre anche come tirannide (II, 63). Ma non basta, chi esercita il comando subisce egli stesso il potere quasi come una tirannide: chi è costretto a comandare sarà tiranneggiato dalla necessità dell'*arché* in tutte le sue conseguenze. Chi volesse liberarsene, rovinerebbe la città. In una città che comanda occorre saper accettare la tirannide del comando, anche a prezzo di apparire ingiusti.

### III. TALASSOCRAZIE

La *politeia* platonica, tutta rivolta a pensare il possibile di un'autentica 'grande forma' politica dopo l'irreversibile fuoriuscita da ogni 'stato sano', viene così ante litteram assunta e contraddetta dalla *historia* tucididea. Come in Platone, anche per Tucidide è *necessario* che la città per progredire e rafforzarsi faccia guerra, tenda all'*arché* 'trasgredendo' incessantemente i suoi termini originari. Ma ciò comporta *hýbris* – e male, alla fine, non solo per gli altri, ma per sé. Nessun filosofo-re può impedire quest'esito auto-distruttivo, che è immanente allo stesso istinto politico, come Nietzsche vide nel saggio sullo *Stato*

*greco*.<sup>1</sup> La città è *conatus*, non esiste che in quanto organismo in crescita, tutta tesa alla 'giornata', in cui deve decidersi della sua *arché* o della sua sconfitta.<sup>2</sup> E nella 'giornata' decisiva non ci si deve curare di giusto o di ingiusto: « dove si dilibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, postposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà ». Così Machiavelli nei *Discorsi*, III, 41 – e si rilegga quello stupefacente Terzo Libro nel *Dell'arte della guerra*, dove l'anima, come in sogno addirittura, corre alla battaglia decisiva (« veramente, signore, io mi immagino in modo questo esercito, che già lo veggo, e ardo d'uno desiderio di vederlo affrontare. E non vorrei, per cosa del mondo, che voi diventassi Fabio Massimo, facendo pensiero di tenere a bada il nimico e differire la giornata, perché io direi peggio di voi che il popolo romano non diceva di quello »), senza che questo furente desiderio (« voi avete con tanta furia vinta questa giornata ») faccia mai velo al calcolo, alla disposizione 'logica' delle forze. Ma nel disincanto del fiorentino è scomparso l'altro lato di quello greco, ciò che ne rendeva propriamente tragico il discorso: e cioè che questo furente-razionale *conatus* risulta alla fine auto-distruttivo, che la stessa linfa che reca in alto le città, deve finire con l'abbatterle. Non secondo astratti schemi ciclici, ma per ragioni politi-

1. Contenuto nel vol. III, tomo II dell'ediz. italiana (Milano, 1973).

2. Con Machiavelli il termine 'Stato' subisce un decisivo 'spostamento semantico': non più situazione data o complesso 'radicato' di organi e soggetti, ma, appunto, esercizio in fieri di potere, uso 'virtuoso' di violenza (J. Macek, *Machiavelli e il machiavellismo*, a cura di L. Antonetti, Firenze, 1980, pp. 117 sgg.), immanenza reciproca di ordine e conflitto (R. Esposito, *La politica e la storia*, Napoli, 1980, pp. 89 sgg. e dello stesso autore *Ordine e conflitto*, Napoli, 1984).

che immanenti, per la logica stessa dell'*arché*, che è anzitutto *arché* sovrastante gli stessi soggetti che la esercitano. Il Greco non sa soltanto la necessità della guerra – questa è sciocca banalità. Egli sa che è impossibile muover guerra all'altro, senza farla, in uno, a se stessi. Perciò è impossibile, alla fine, separare *pólemos* da *stásis*.

Così accade ad Atene. Muovendo guerra per il dominio, essa non suscita soltanto odio e inimicizie (Tucidide, II, 64, 5), ma corrode necessariamente la propria stessa forma politica. Più precisamente: la ricerca del dominio rende impossibile il 'governo dei buoni'. E come potrebbe essere altrimenti, se i buoni sono per l'appunto coloro che *non* desiderano il dominio? Irrisolubile antinomia del discorso platonico, nodo che già era stato *reciso* dallo Pseudo-Senofonte:<sup>1</sup> se il fine è l'*arché*, se il 'bene' che la città persegue è il comando, non può darsi neppure 'compromesso' con i *gennaîoi*, con i *chrestoí*, con i bennati, con i buoni. L'intera *politeía* dovrà strutturarsi in funzione di quell'*utile* supremo, del *symphéron*, del vantaggio, senza considerazione « né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso ».

Il Vecchio Oligarca si sbarazza dei lamenti dei laudatores temporis acti. Il fine del dominio non detta le proprie leggi soltanto, ma ha in sé immanente la propria stessa tirannica legge. Esigere da esso *phília* o *pístis* è come pretendere che commetta suicidio: non può amare che il proprio potere e aver fede che nella propria forza. Questa è la sua 'religio' – non un Nomos inalterabile, non i valori della tradizione, mantica o oracoli. Per comprenderlo, è necessario afferrarne il *logos*, osservarlo scientificamente. Il 'perfetto' nemico di quest'ordine non sarà chi lo contesta moralisticamente, ma chi, in qualche modo,

1. La migliore introduzione alla *Costituzione degli Ateniesi*, tramandataci nel corpus delle opere di Senofonte, è di G. Serra, *La forza e il valore*, Roma, 1979.

ne mina dall'interno lo stesso linguaggio, partecipandovi, ne svela il lato oscuro e tremendo. Perché quest'ordine può durare finché appunto ne rimane nascosto l'orrore: che è *necessario* siano i peggiori a comandare, se il fine è il comando. Soltanto mettendo a nudo questo 'arcano', illuminando questa dimensione che *deve* restare segreta, si muove guerra effettuale all'*ignobile* politeía. Soltanto questa critica può determinarne la crisi. L'« *ápistos dêmos* » (Tucidide, VIII, 70, 2), che s'impadronisce delle cariche che danno profitto e compenso (*Costituzione degli Ateniesi*, I, 3-4), che snatura ogni attività « bella » facendone fonte di guadagno (I, 13), che sfrutta avidamente gli alleati rendendoli schiavi (I, 14-18), *sa bene* quello che fa e perché lo fa. L'espressione « ben sa il dêmos » (*gignóskei gàr ho dêmos*) caratterizza il feroce pamphlet. L'ignoranza e la malvagità non sono cecità o furore; all'opposto, esse appaiono le necessarie 'virtù' di chi vuol governare soltanto per il proprio profitto e la propria 'libertà'. La moltitudine, i più non possono riconoscere altro valore che il proprio utile; ed è del tutto ragionevole il modo in cui lo perseguono. Se nella città lasciassero il comando ai buoni e ai nobili, il loro impero durerebbe pochissimo (I, 14). Siamo le mille miglia lontani dal trito *tópos* oligarchico della moltitudine *álogos* (e che perciò, conseguentemente, avrebbe bisogno della guida, del nocchiero). Il *dêmos* è « *ápistos* », ma nient'affatto privo di *logos* – all'opposto: la mancanza di fede è per il *dêmos* razionale garanzia di dominio. Possiamo dire ingiusti i cattivi che hanno conquistato l'*arché*, ma nient'affatto incoerenti o 'irresponsabili' rispetto al proprio fine. Essi operano *bene* il malgoverno.

Il 'tremendo' della storiografia tucididea – la *hýbris* implicita nell'affermazione della volontà di potenza, il germe di guerra civile che essa reca con sé e insieme il suo carattere razionale-calcolante – appare già così in nuce nello Pseudo-Senofonte. Se è legitti-



mo – come affermano gli ambasciatori ateniesi – che il più forte comandi, è legittimo il governo dei *cattivi*. Se è necessario che chi detiene il potere ricerchi in tutti i modi di accrescerlo (e non solo di conservarlo), è legittimo che il *dêmos* lotti per rafforzarsi (*Costituzione degli Ateniesi*, I, 4) contro i ‘buoni’ che gli sono naturalmente nemici. Meravigliarsi di ciò sarebbe irrazionale, mentre non lo è il *dêmos*, scaltro nel far uso di tutti i mezzi atti a corrispondere al proprio fine. Ciò che Tucidide denuncia è il destino autodissolutivo di una simile prassi. E sullo spettacolo dell’*eterogenesi dei fini* cui è condannata ogni azione politica fondata sul presupposto della naturalità-necessità del perseguimento dell’utile, Platone tenterà di costruire la propria *atopía*.

Ma il Vecchio Oligarca – come Tucidide più tardi – conosce anche le ragioni storicamente determinate che conducono al governo dei molti, dei *polloí-kakoí*. È la talassocrazia ad imporre la forma democratica. Il dominio del mare esige che abbia il comando « il popolo che muove le navi » (*Costituzione degli Ateniesi*, I, 2). Se, per principio, il fine dell’utile vuole l’*arché* dell’‘ignobile’, nella presente, effettuale situazione della città la democrazia è imposta dall’esigenza di dominare il mare. La stessa *téchne polemiké* ha al suo centro la *téchne nautiké*, quando la forma di governo è quella democratica. Ma questa forma è ‘semplicemente’ necessaria quando la potenza della città (e *perciò* la sua stessa salvezza) dipendono dal mare: di questo Pericle vuol convincere gli Ateniesi – e di tale logico nesso è convinto Tucidide. Nel Primo Libro « l’intero sviluppo della Grecia fino alle guerre persiane è descritto in termini di potenza navale », <sup>1</sup> ed è questo sviluppo che, con tutta evidenza, spiega lo stesso carattere-demone che Atene è andata assumendo: « essi sono innovatori [*neoteropoióí*], rapidi a

1. A. Momigliano, *La potenza navale nel pensiero greco*, in *Storia e storiografia antica*, cit., p. 131.

concepire, rapidi a compiere con l’azione ciò che hanno pensato ... audaci oltre la propria forza ... risoluti di fronte a voi che temporeggiate, pronti ad abbandonare il proprio paese di fronte a voi che mai volete uscire dal vostro; e infatti ritengono di poter acquistare qualcosa lontani dalla patria, mentre voi temete, andandovene, di perdere anche ciò che possedete » (Tucidide, I, 70, 2-4). Così ne parlano i Corinti per spronare i Lacedemoni alla guerra. È il demone della *téchne nautiké*, del marinaio-colonizzatore, del viaggio – di colui che ‘sposta’ incessantemente i confini della propria ‘terra’ (l’*innovatore*), e che, dunque, non possiede vera terra, non ha vera *radice terranea*. Non nobile, perciò, non bennato, sradicato piuttosto, e perciò sradicante: se si dicesse che gli Ateniesi sono nati per non avere *hesychía, quies*, né per concederla ad altri, si avrebbe ragione (I, 70, 9).

Questa caratterizzazione della ‘febbre’ ateniese, per la quale sono sventura la quiete e la condizione di pace, torna in sostanza nelle grandi ‘apologie’ periclee, composte da Tucidide. La terra non deve ‘trattenere’, la casa non è bene di cui sia ragionevole piangere la perdita. Non in queste consiste il potere: casa e terra non sono che un nido, un giardinetto, una cuccia, o un lusso, di cui in ogni istante occorre sapersi liberare. La potenza sta tutta sul mare – e nessuno vi è, né re né popolo, che possa domare quella di Atene quando intera si manifesta (II, 62, 2-3).

Come tracciare solidi confini tra questa audacia e *hýbris*? Come distinguere, secondo saldi principi, volontà di potenza e talassocrazia, talassocrazia e governo del *dêmos*, la guerra esterna che questi conduce e guerra civile – tutto ciò dalla prepotenza superba? Ma, ancor più, non ha ragione, ‘profonda’ ragione, Pericle quando esalta *in uno* l’*arché* d’Atene e la sua *philo-sophía*? Gli stessi Corinti ne sono ben consapevoli, in un altro straordinario passo del loro discorso ai Lacedemoni: gli Ateniesi considerano il corpo come cosa del tutto estranea, di nessun vantaggio per la

città, mentre la *gnóme*, la mente, la loro cosa più cara (Tucidide, I, 70, 6). La mente, il pensiero, la volontà di sapere è per Atene l'*oikeiôtaton*, ovvero la sua più propria dimora. Nella mente, non nel corpo, il vero Ateniese ha la sua *casa*. Ma per giungervi, è necessario sottoporsi alle prove più dure, all'*agón* estremo, affrontare il viaggio più difficile. I viaggi *aerei* dell'anima, verso i luoghi iperurani, sarebbero stati immaginabili da un popolo che non fosse stato pronto ad abbandonare la propria terra, il proprio *oîkos*, a ritenere l'artificio stupendo della nave sua vera dimora? Ama il filo-sofo – ma amore non è soltanto « sempre povero », sempre mancante, è anche *áoikos*, senza dimora, « dorme a cielo scoperto » (*Simposio*, 203 c-d). La *hýbris* della talassocrazia, insomma, informa di sé le metafore costitutive dell'audace discorso del filosofo, fin dalle sue origini in quella Ionia di cui Atene è l'erede.<sup>1</sup> « Yes, as everyone knows, meditation and water are wedded forever ».<sup>2</sup>

Inizia qui, tra filosofia e mare, un difficile rapporto. Da un lato, è proprio la filosofia a mettere in luce quel 'tremendo', quel 'periculosum maxime' del mare, che sta al cuore della *historía* di Tucidide, ma che già colpiva in Erodoto. Dall'altro, la filosofia non può condividere quella 'demonizzazione' della potenza del mare e sul mare che s'incontrerà in Isocrate, ma che è già esplicita, come s'è visto, nello Pseudo-Senofonte. La filosofia non può condividere la *hýbris* della talassocrazia, ma non può non dividerne la forza sradicante. La filosofia deve 'salpare' da ogni

1. Per Burckhardt, il segno più evidente che distingue la polis greca dallo Stato 'asiatico' (quello Stato che imprimerebbe alla cultura una direzione unilaterale e statica) è proprio « la mancanza di navigazione » in quest'ultimo: *paideía* e *téchne nautiké* s'intrecciano (*Über das Studium der Geschichte*, München, 1982, pp. 294-295).

2. « Sì, come ciascuno sa, acqua e meditazione sono sposate per sempre » (H. Melville, *Moby Dick*, trad. di Cesare Pavese [Torino, 1932], Milano, 1987, p. 38).

dóxa, da ogni Nomos acquisito solo per forza di tradizione – ma, ad un tempo, e con tutte le sue energie, contrastare l'equivalenza tra giusto e utile, tra giusto e semplice equilibrio di potenza, tra giusto ed effettuale. Il viaggio della filosofia sarà, allora, rivolto a guadagnare una *terra* ancor più salda di quella abbandonata, un Nomos finalmente ben fondato.<sup>1</sup> Il mare apparirà via, *metodo*; e il possesso del metodo, della *diá-noia*, del dis-corso, vera *téchne nautiké*, strumento necessario alla *nóesis*, alla perfetta, e in quiete, intuizione del vero. La talassocrazia verrà così *dialetticamente* compresa dalla filosofia, come sua parte, non suo fine. Sul mare nessuna città, nessuna politeía e nessuna pace potrebbero concepirsi. Ma quell'originario abbandono dell'*oîkos* (null'altro che un *kepion* è la 'casa' anche per la filosofia!) segnerà del suo demone tutta l'avventura successiva. Già lo si è visto: mai più potrà apparire *politeía* 'sana' – mai il Dio reggerà il timone della 'navicula' della città<sup>2</sup> – sempre polis s'accompagnerà anche a *pólemos* – e *infrima*, proprio come una nave nella più difficile delle tempeste, appare la separazione tra *pólemos* e *stásis* – e *stásis* è *hýbris*. Di nuovo il cerchio si inser-

1. La filosofia, dunque, procede secondo una *téchne*, un metodo: vuole sapere e render ragione del suo andare. Abramo, invece, abbandona la sua casa perché *chiamato* e basta. « Il credente procede senza guardare né a destra né a sinistra, senza chiedersi dove va, senza calcolare ». Il credente non dispone di alcuna *téchne nautiké*. Il filosofo è il soggetto del suo andare, *lo pensa* – il credente è da esso *pensato*: *cogitor ergo sum*. Ma è poi Šestov stesso a contraddire, almeno in parte, questa sua assunzione (*Athènes et Jérusalem* [1938], Paris, 1993, pp. 307-308), ricordando, proprio a conclusione del suo grande libro, come la parola della filosofia platonica e plotiniana non consista affatto nel 'calcolare', ma nell'*agòn mégistos* del 'tutto osare' (*ibid.*, p. 346).

2. La metafora della 'navicula' per gli stati dell'uomo domina nel più tragico rappresentante dell'umanesimo: Leon Battista Alberti (cfr. l'intercenale *Fatum et fortuna*). Quanto è breve il passo tra 'navicula' e 'stultifera navis'!



ra: la nuova-vera terra della filosofia appare, al più, come un'isola, abbracciata da Oceano. Ma l'isola vive, e cioè s'arricchisce e si rafforza, soltanto se domina l'elemento che la circonda. È il destino di ogni Utopia: la 'pacifica' agricoltura ne costituisce la prima attività,<sup>1</sup> ma non appena la sua popolazione cresce, sarà necessario lasciare la casa, fondare nuove colonie e cacciare dalle loro terre quanti non ne accettino le leggi: stimano giustissimo, infatti, gli abitanti di Utopia, fare la guerra a chi abbia una terra e non se ne serva, anzi la tenga come vuota e inutile.<sup>2</sup> È la loro forza produttivo-progettante, come per gli Ateniesi, a legittimarne l'arché. Ma potrà questa forza essere diretta, filo-soficamente, al bene, e non al *symphéron*, all'utile? Solo un dio lo potrebbe...

*Malata* è la città piena di porti e arsenali. Diranno i Temistocle e i Pericle di averla fatta grande – e in realtà l'hanno destinata a quel male che il disastro in Sicilia, prima, la sconfitta contro Sparta, poi, hanno reso evidente: destino autodistruttivo della *hýbris* talassocratica (*Gorgia*, 518 e-519 b). Ma la filosofia non può rinunciare, o sperare di rinunciare, come i

1. Tommaso Moro riprende nell'*Utopia* la valorizzazione degli agricoltori, « amanti del bello », contenuta in *Crizia*, 111 e. Ma il 'realista' Platone coglie anche nella 'perfetta' Atlantide i germi dell'ingiusta arroganza e della prepotenza, l'inevitabile prevalere della natura mortale. La ratio del 'moderno', di Moro, invece, non saprebbe narrare il degenerarsi della sua costruzione. Il classico concepiva a stento l'immortalità di ciò che pur riteneva dono divino; il 'moderno' maschera di immortalità ciò che ritiene per certo esser puro artificio.

2. G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna, 1958, pp. 86-87. Non solo in questo appare « il volto demoniaco » dell'Utopia: i suoi abitanti fanno condurre, se 'costretti' dalla 'irragionevolezza' del nemico, anche una guerra *totale* (« menano sì aspra vendetta dei colpevoli, che la paura li distolga in avvenire dal ritentare », Tommaso Moro, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, a cura di T. Fiore, Bari, 1963, pp. 122-123); e non si dimentichi il loro perfetto machiavellismo nell'arte di mettere all'incanto e di comprare l'avversario.

vecchi oligarchi, a quel *póros*, a quella via per eccellenza, che si traccia sul mare, a quella *ex-perientia* della via massimamente *pericolosa*, che si compie affrontando il mare e che richiede la *téchne* più alta. *Póros* che ha, sì, il *porto* come proprio fine – ma il porto è, a sua volta, luogo di scambio, luogo da cui uomini e cose ripartono, riprendono congedo: *porta*, passaggio. La filosofia è chiamata ad armonizzare, in questa comune radice, tutti questi significati. Certamente, la 'nostalgia' per il dominio del mare corrompe, certamente essa è causa di *infirmetas* per la città, eppure essa è necessariamente connessa non solo alle esigenze della sua crescita, ma ai termini stessi che dicono esperienza, che dicono studio e amore del sapere. Il pericolo del mare va, dunque, corso, ma con misura e prudenza. *Dolce* appare la sua vicinanza, giorno per giorno, ma salata e amara può risultare in realtà, poiché, attraverso i traffici e gli affari, fa nascere nei cittadini costumi incostanti, non degni di fede (« *éthe palímbola kai ápista* », *Leggi*, IV, 705 a). Essere sul mare, ben forniti di porti, significa accogliere « una disordinata varietà di costumi cattivi » (704 d 8), rafforzare o, addirittura, creare l'*ápistos dêmos*. E al comando di quest'ultimo s'accompagnerà una forma di guerra, tale da distruggere l'onore e il valore della battaglia antica: nessuno resisterà sul posto, come i solidi opliti d'un tempo, all'accorrere dei nemici; gli opliti-marinai tenderanno sempre a darsi vergognosamente alla fuga, cercando riparo nelle loro triremi.<sup>1</sup> « La potenza della città ottenuta con la flotta da guerra, e insieme la sua stessa salvezza, non reca certo onore ai migliori dei soldati »

1. L'immagine indimenticabile dell'antico oplita è quella scolpita da Tirteo (frr. 7 e 8 Young): « Non abbiate paura della folla dei nemici né volgetevi in fuga; ognuno combatta procedendo diritto impugnando lo scudo; considerate nemica la vita; amate come la luce del sole il nero destino di morte ... Ognuno rimanga ben piantato sui piedi, *come incatenato alla terra* »: *areté* incatenata ancora al Nomos della Terra!

(707 a); è necessario, invece, che una potenza navale si regga sul potere della moltitudine, « non certo onorevole » (707 b 1), che muove le navi. La stessa battaglia di Salamina va 'demitizzata'; non lì, sul mare, la Grecia è stata salvata, ma a Maratona, prima, e a Platea, infine (707 c).<sup>1</sup>

Sembrano parole del Vecchio Oligarca, ma il filosofo sa che 'ritirarsi' del tutto dal mare è impossibile: un destino, ab origine, ne ha collegato la 'curiositas' a questo infido elemento. Il mare non può essere 'dimenticato', occorre però vederlo *a distanza*. Occorre poterlo *misurare*, osservarlo prospetticamente, da un luogo, una *terra* sicuri. Nasce così la famosa metafora: il saggio ha profondamente a che fare col mare, poiché il saggio è chiamato a conoscere l'intera natura delle cose e dell'uomo, ad essere *fisiologo*, e gli uomini sono tutti 'imbarcati' nel fiume-vita.<sup>2</sup> Ma il saggio, a differenza dei più, contempla da lungi questo spettacolo, e perciò può coglierlo nella sua interezza, vincendo il cangiante, illusorio *mare* delle opinioni. La sua città sarà perciò fondata lontana dal mare, « a quasi ottanta stadi » (*Leggi*, IV, 704 b 5), ma avrà porti il più possibile belli, né mancherà materiale per la costruzione della flotta. L'essenziale è che la città non si riempia d'oro e d'argento, moltiplicando i propri traffici grazie a un forte *surplus* produttivo (la fertilità del territorio dovrà essere limitata), e che l'*ápistos dêmos* sia tenuto a freno combattendo ogni tendenza 'imperialistica'.<sup>3</sup>

1. Non vi era traccia, invece, di « trionfalismo maratonomaco » nei *Persiani*: cfr. G. Paduano, *Sui Persiani di Eschilo*, Roma, 1978, pp. 17-18.

2. Su questa metafora, H. Blumenberg, *Naufregio con spettatore*, Bologna, 1985. Il ruolo dello 'spettatore' finisce, però, assai prima di quanto Blumenberg sembri pensare – esso si è già tutto consumato tra Petrarca e l'Alberti (i quali riprendevano, a loro volta, metafore agostiniane, tutte sviluppate in polemica con la 'superbia' dello stoicismo).

3. Quando uno Stato giunge all'*arché* e per molto tempo vive in

Il 'compromesso' aristotelico<sup>1</sup> sviluppa con maggior realismo il discorso platonico, ma non se ne discosta. È meglio per la città avere accesso al mare, tenere il porto 'a portata di mano', ma è bene altresì che le due 'funzioni' restino precisamente distinte, poiché l'eccessiva vicinanza con i mercanti che si servono del mare per importare ed esportare « si oppone al buon governo » (*Politica*, VII, 1327 a). Analoga *mesótes* anche per il problema della potenza navale: occorre senza dubbio avere forze navali di una certa consistenza, ma in proporzione alla vita e all'economia della città (non, cioè, per condurre una politica aggressiva); le ciurme delle navi, poi, quella moltitudine che le muove, non dovranno godere del diritto di cittadinanza (onde evitare, appunto, che si instauri il governo dei *polloí-kakoí*, quella *democrazia* di cui parlava lo Pseudo-Senofonte). Le molte ricchezze che i grandi porti permettono di accumulare spingono all'*audacia*, trascinano la città verso l'egemonia sul mare, fanno abbandonare la 'ben fondata' terra delle campagne. La violenza dei demagoghi prende, allora, il sopravvento. Gli alleati vengono

prosperità, necessariamente la *luxuria* finisce col corrompere i costumi; si accresce, allora, la brama delle cariche e lo spregio per la vita modesta. Tra gli *hostes domestici*, i 'nemici interni', che minano la saldezza di ogni *politeía* – e quanto più è grande un organismo storico, tanto più questi nemici, e non gli esterni, avranno potere nel determinarne la catastrofe: gli autentici 'mondi' muoiono solo di morte naturale – come riconobbe Ortega y Gasset in quelle pagine magistrali, a commento di Max Weber, dello *Spettatore* (1919), Milano, 1984, pp. 132-141 –, questo è il primo nemico; le masse saranno allora eccitate da speranze di potere e vorranno il *mutamento* (*metabolé*). Sotto il nome di democrazia e libertà s'instaurerà il dominio della massa (*ochlokratía*). Lo schema polibiano (VI, 57) per la spiegazione della decadenza, della *inclinatio* degli Stati, riassumerà in questi termini – e in questi termini consegnerà alla cultura latina – il dibattito greco del V e IV secolo.

1. A. Momigliano, *La potenza navale*, in *Storia e storiografia antica*, cit., p. 136.



trattati dispoticamente, come schiavi. La *téchne polemiké* si trasforma in *hýbris*. Nella *Costituzione degli Ateniesi* (XXIV-XXVII) Aristotele ribadisce queste critiche tradizionali all'*arché* ateniese, che aveva trovato in Pericle il suo campione esemplare (fu Pericle « che spinse soprattutto la città verso il dominio sul mare: di qui la conseguenza che il popolo ardì raccogliere sempre di più nelle sue mani tutta la vita politica », XXVII, 1) – ma Pericle è veramente anche *philókalos* e *philósophos*. Per una tale natura il mare è certo 'tremendo', *deinós*, ma la paura che suscita non è quella che ci costringe alla fuga (*phóbos*), è quella, all'opposto, che ci obbliga a guardare fisso, che ci impedisce di distogliere lo sguardo. Il mare, per l'amante del bello e della *sophía*, diviene l'Altro ineliminabile.

*Geo-filosofia* d'Europa:<sup>1</sup> già l'inquietudine ionica rendeva impossibile ogni Nomos semplicemente terraneo e insieme era condizione dell'irradiarsi della sua *paideía*.<sup>2</sup> Atene esalta tale vocazione, proprio nel momento stesso in cui la sua filosofia ne comprende il pericolo. L'Europa non è più concepibile senza la ferma volontà di affrontarlo – e la filosofia pretende di rappresentare quello sguardo-da-lungi che 'ordina' tale arrischio, che gli impedisce di delirare. Compito straordinariamente arduo, ché « temptare The- tim » continuerà ad essere immaginato come « traccia dei crimini antichi »; il nesso che collega mare a guerra continuerà ad imporsi quasi naturalmente (Virgilio, *Ecloga iv*, 31-36). Nell'*Eneide* le più violen-

1. Inarrestabilmente attratta dal mare, *rapita* dal mare, appunto, come Europa, la bella figlia di Agenore, dal toro Zeus-Poseidone: « A un certo punto la *regia virgo* si azzarda a sedere sul dorso del toro, *nescia quem premeret* », ed ecco il dio *si stacca dalla terra* e dall'asciutto « *mediique per aequora ponti / fert praedam* ». Trema la fanciulla « *litusque ablata relictum respicit* » (Ovidio, *Metamorfosi*, II, 868-874).

2. Cfr. la bella « Introduzione », intitolata, appunto, *Terra e mare*, di H. Berve, *Storia greca*, Bari, 1966, pp. 17 sgg.

te scene di battaglia richiamano prepotentemente immagini marine, di mari squassati dal vento, di indomabili tempeste. Il mare ostile e malvagio è attore primo del *drâma*: intrattabile è la sua facies, feroce, intollerabile il suo potere – ma pure è necessario andare, sopportare la fatica del viaggio (*Eneide*, V, 767-769). È elemento nemico, in cui è impossibile trovare dimora; è elemento ribelle a ogni Nomos – eppure è necessario passaggio verso ogni città. Per la filosofia d'Europa non si dà vera terra che *oltre* il mare. E nel 'superare' il mare consiste la parte fondamentale della *téchne polemiké*.

Si continui pure a sognare l'Età dell'Oro, dove « *omnis feret omnia tellus* » (*Ecloga iv*, 39) e la Madre Terra, la Terra fertilis, fedele e pacifica, possa ritornare al centro del culto (come nel *Carmen saeculare* oraziano) – la città viva, e cioè la città che cresce (*in-sana* perché mai 'contenta' nei limiti raggiunti) dovrà sempre arrischiarsi sul mare. Una città che diventi sempre più *uno* non sarà più una città – e lo stesso bisogna dire di una città che non sia anche mare, che sia soltanto terra. E viene un tempo in cui la coscienza di ciò sembra avere ormai dimenticato a quale prezzo ci si *sradica* dall'*oîkos*, a quali condizioni *ethos* e Nomos cessano dall'aver significato terraneo. Il *drâma* tucidideo e platonico, che abbiamo provato a seguire, è come messo a tacere: l'infinita distesa del mare, l'*aequor* immenso, appare il luogo della potenza; non è potente se non colui che lo doma, che lo 'supera'. Le grandi figure antiche, agoniste col mare, procedevano dalle sue avversità alla terra. Quelle moderne riprendono, esaltandolo, il furor marino dell'imperialismo ateniese, dei Temistocle e dei Cimone, dei Pericle e dello stesso Alcibiade. La terra non è che il retro-terra della grande flotta. I 'compromessi' arrangiati dalla filosofia classica debbono essere considerati vani temporeggiamenti. E la stessa Età dell'Oro dovrà essere immaginata non come un 'regresso' alla 'salute' e all'innocenza originarie, ma

come conquista del più vasto impero e, dunque, come perfetta *arché* sul *monstruum* che il mare rappresenta (quel « mostro tenebroso » di Nietzsche-Zarathustra, da cui scaturiscono le più alte montagne).

Quando Astrea sarà « riposta in seggio, / anzi di morta ritornata viva », la nuova progenie che scende dal cielo sarà formata da « nuovi Argonauti e nuovi Tifi », capaci di « volteggiar l'Africa ... e scorrer tutti i liti e le vicine / isole d'Indi, d'Arabi e di Persi ». La nuova immagine dei 'tempi ultimi' è scandita da scoperte e conquiste: « veggio da dieci cacciar mille, e i regni / di là da l'India ad Aragon soggetti ... Veggio Hernando Cortese, il quale ha messo / nuove città sotto i cesarei editti, / e regni in Oriente sì remoti, / ch'a noi, che siamo in India, non son noti ». Per questi marinai (così agli antipodi del *pavidus nauta* oraziano!) il mare s'è fatto strada, come l'Ellesponto di Serse. Essi girano la terra come il Sole. E i 'profetici' versi dell'Ariosto (XV, 19-35), dedicati, com'è noto, all'impero di Carlo V, contribuiranno a dar voce e forza al mito elisabettiano<sup>1</sup> – al mito della prima grande potenza statale, che, facendo leva sul proprio esser-isola, come la Creta di Minosse, affida interamente il proprio destino al dominio sul mare.<sup>2</sup> È autentica de-cisione: l'Inghilterra con Elisabetta leva le ancore, si decide per il mare *versus* la terra. Si libera dal terraneo 'spirito di gravità', come la Spagna non avrebbe mai potuto. Eredita ciò che Venezia prefigurava, ma lo realizza sulla scala del pianeta, nella dimensione della lotta tra i 'gelidi mostri' moderni: i grandi Stati nazionali.

Ma in tanto questa 'dislocazione' del potere dalla

1. Per tutto questo, cfr. Frances A. Yates, *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento*, Torino, 1978.

2. C. Schmitt, *Land und Meer*, Leipzig, 1942, Stuttgart, 1954 (trad. it. *Terra e mare*, a cura di A. Bolaffi, Milano, 1986); *Il mare contro la terra*, in *Scritti politico-giuridici 1933-1942. Antologia da « Lo Stato »*, a cura di A. Campi, Perugia, 1983.

terra al mare può realizzarsi, in quanto essa appare iscritta quasi a priori nella geografia stessa d'Europa. « Quando il Centro e il Nord dell'Europa erano ancora incolti », l'Europa prende nome e forma in quella fascia di regioni meridionali, dall'Italia alla Grecia, che « non hanno in sé un punto centrale », ma sono tutte rivolte verso il *loro* mare, il Mediterraneo. Il carattere europeo si determina per il suo libero rapporto, attraverso il mare, con l'altro da sé. Nessuna radice, nessun principio naturale determinante, può trattenerlo. « In Asia il mare non ha importanza: anzi, i popoli hanno chiuso le porte al mare ... In Europa, invece, quel che conta è proprio il rapporto col mare: questa è una differenza costante. Lo Stato europeo può esser veramente Stato europeo solo quando è sul mare. Nella vita sul mare è implicita quella specialissima tendenza all'esterno, che manca alla vita asiatica: il procedere della vita oltre se medesima ». <sup>1</sup> Il Principe Vogelfrei non avrebbe trovato diverso linguaggio.

La stessa caratterizzazione terranea dell'*oïkos* in contrapposizione col principio dell'industria, col suo « naturale elemento », e cioè il mare, è al centro del par. 247 della *Filosofia del Diritto*, la cui importanza è stata giustamente richiamata da Schmitt. Ma si tratta della stessa relazione-contrasto già presente come principio ermeneutico fondamentale della *historía* classica greca. Anche l'inevitabile pericolo che questa vita tutta animata all'esterno comporti prepotenza, *hýbris*, è sottolineato da Hegel: « Nel desiderio del

1. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, vol. I, Firenze, 1963, pp. 269-271 (il testo tradotto è quello dell'ediz. Lasson, Leipzig, 1905-1940). Più in generale, sul rapporto mare-cultura, mare-libertà, Hegel parla con enfasi straordinaria: « la nave, questo cigno del mare, che con agili e rotondi movimenti solca il piano delle onde o vi traccia cerchi, è uno strumento la cui invenzione fa il più grande onore tanto all'arditezza quanto all'intelligenza dell'uomo » (pp. 218-220).



guadagno, per il fatto stesso che questo desiderio lo espone al pericolo, il desiderio in quanto tale gli si eleva sopra, e permuta lo stabile divenire sul fondamento della zolla [*das Festwerden an der Erdscholle*] e delle cerchie limitate della vita civile, nei suoi piaceri e nei suoi desideri, con l'elemento della fluidità, del pericolo, del venir meno [*mit dem Elemente der Flüssigkeit, der Gefahr und des Unterganges*]. In questa pagina classica, Hegel concepisce il destino delle grandi potenze moderne alla luce 'necessaria' del demone europeo, senza alcuna retorica utopica: la fatale relazione con la *fluidità*, condizione per trarre l'intero pianeta « nelle relazioni del commercio », « il più grande mezzo di civiltà », è *in uno* il più grande pericolo; questo viaggio non conosce via di ritorno. Esso può terminare soltanto col proprio stesso tramonto: « infin che il mar fu sopra noi richiuso ».

Nessun mare può 'contenere', infatti, quel « procedere della vita oltre se medesima »; sempre nuove *distese* quel desiderio esige dinanzi a sé. Il mare interno, il mare di mezzo, fin nel suo stesso nome denuncia il proprio limite fisso, il proprio confine terraneo. L'impresa di Carlo V raffigurava le colonne d'Ercole, avvolte da un cartiglio: « Plus Oultre »: nessuna « dolcezza », nessuna « pietà », nessun « debito amore » possono vincere l'« ardore ... a divenir del mondo esperto ». Il mare attinge in pieno il proprio principio soltanto allorché appare perfettamente 'aperto' di fronte all'ardore dell'*experiri*. E questo ardore, per riuscire, deve essere più forte di ogni sete di guadagno, anzi: tale da metterla addirittura in pericolo. Ma l'Ulisse dantesco è solo nel suo « folle volo », è imbarcato su un « legno », quasi come un naufrago, giunge vecchio e tardo là dove la vera avventura dovrebbe iniziare: « doy'Ercole segnò li suoi riguardi ».<sup>1</sup> La scena è del tutto mutata nella 'profezia'

1. All'Ulisse di Dante, nella sua destinale contrapposizione ad Enea, dovrebbe essere dedicato uno dei capitoli centrali di que-

ariostesca ed elisabettiana: per tutti i mari corrono « capitani invitti », giovani, nel pieno della forza, che oltrepassano di slancio ogni confine, del tutto 'immemori' dell'imminente tramonto.<sup>1</sup> Ma anch'essi dovranno cedere ad una nostalgia più forte; la stessa Isola che tutta vive 'oltrepassandosi' dovrà cedere ad un'altra Isola, che possiede dinanzi a sé mari ancora più aperti ed energie ancora più giovani. *Neotero-poioi*, certissimi di esser destinati a rimanere tali in eterno, per i quali la stessa Isola inglese e i suoi capitani e pirati appaiono ancora prigionieri di principi terranei, che fanno arrischiare ogni possesso sull'impresa futura, e anzi « considerano quello che ottengono in un'impresa poca cosa rispetto a ciò che si aspettano dal futuro » (Tucidide, I, 70, 7), essi trasferiscono *oltre* Oceano il destino europeo del dominio sul mare. Grandiosa *translatio imperii*, che si gioca tutta sulla relazione tra potenza e mare, tra mare e guerra. Hegel la coglie ancora *in statu nascenti*, ma è già per lui chiaro che l'America è « il paese dell'avvenire, quello a cui ... si rivolgerà l'interesse della storia universale ». La vecchia Europa ormai

sto libro! Si vedano, almeno, le ricerche di B. Nardi, *La tragedia d'Ulisse*, in *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1983; G. Padoan, *Il pio Enea, l'empio Ulisse*, Ravenna, 1977; Maria Corti, « La 'favola' d'Ulisse: invenzione dantesca? », in *Percorsi dell'invenzione*, Torino, 1993.

1. Sarà bene non confondere questo *furor* con quello *eroico* bruniano – che, invece, è ben consapevole della 'follia' dell'Ulisse dantesco. Basti pensare al capitolo I del Libro VIII del *De immenso*: coloro che spinti dal semplice desiderio della sapienza, « per arrogarsi il titolo di dottori e maestri », dissipano le proprie risorse, consumano il tempo migliore della vita, « trascorrono insonni le notti », *invano si affannano*. Non è varcando monti e fiumi, avanzando in pianure deserte – insomma, trascorrendo da cosa a cosa, da possesso a possesso (la *polymathía* come equivalente della sete di gloria mondana, di consenso e vantaggio) – che si illustra la *potenza della mente*. Il volo *sola mente* del Bruno è metafisicamente distinto da quello dei generali della novella Astrea.

« annoia »; la nostalgia di tutti i futuri 'naviganti' è rivolta alla nuova, grande Isola americana. Lì troviamo quella « Sucht des Erwerbs », di cui parla la *Filosofia del Diritto*, allo stato più puro, quell'ambizione dell'*individuo*, che concepisce, però, la propria stessa ambizione come l'*universale* – ma lì troviamo, anzitutto, il principio del mare nella sua massima *apertura*. « Gli Stati liberi nordamericani non hanno nessuno Stato confinante ... Il Canada e il Messico non incutono loro alcun timore ».<sup>1</sup> Il loro mare non patisce dei confini, delle restrizioni di quello europeo, non è suddiviso in 'piccoli Stati'. Esso si stende *ovunque*, letteralmente: sia che lo sguardo e il desiderio si proiettino all'esterno, sia che, per così dire, si faccia ritorno in se stessi. Sempre è mare. Un'immensa pianura di acque senza confini avvolge l'Isola – un immenso *oceano di terre* ne costituisce l'interno. Perciò il mare non ha confine – e il dominio sul mare diviene l'unico concepibile. È questo Oceano 'interiore' che affascina soprattutto Hegel. Gli agricoltori europei, fin dalla talassocrazia ateniese, avevano rappresentato il principio del radicamento, della chiusura in sé, della resistenza alla « fluidità » e al « pericolo ».<sup>2</sup> Gli agricoltori americani, invece, sono essi

1. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, ed. it. cit., pp. 231, 233. Su Hegel e l'America, cfr. la relazione di B. Iorio al Convegno per il V centenario della scoperta dell'America, Napoli, ottobre 1992, che discute in particolare il fondamentale saggio di José Ortega y Gasset, *Hegel e l'America*, che si trova nello *Spettatore*, cit., pp. 142-153.

2. In America manca l'ostacolo *politico* della rendita – ma non quello rappresentato, per lo sviluppo capitalistico, dal produttore che è proprietario delle proprie condizioni di lavoro. Ma è qui che, anche per Marx, in perfetta coerenza con Hegel, esistono tutte le condizioni perché si affermi quel *rapporto sociale*, mediato soltanto da cose, che è il capitale; quell'idea della produzione per la produzione, come sviluppo indefinibile della natura umana, che dovrà alla fine abbattere i limiti dello stesso rapporto capitalistico. Già in Hegel l'America appare davvero la terra del lavoro vivo, dell'energia del lavoro eccedente ogni

stessi marinai: « da questa parte dei Monti Alleghani si succedono ogni anno *nuove ondate* di agricoltori, che occupano nuovi territori ». Quest'espressione rivela una prepotenza *barbarica*, che si abbatte, distruggendoli, contro ogni precedente *ethos* e *oïkos*. Prepotenza che è, però, 'giusta' erede di quella civiltà d'Europa che ha iscritto « Plus Oultre » sulle sue imprese. L'America appare a Hegel come una sorta di ringiovanimento barbarico del Vecchio Mondo; ma questo straordinario evento è concepibile soltanto perché i liberi Stati del Nordamerica non possono che giocare sul mare tutto intero il proprio destino – e come un aperto, libero mare vale per loro anche la terra, su cui non vigono norme, *nómoi*, diritti, consuetudini. *Hýbris* complementare e opposta a quella antica dei Persiani.

Tocqueville ha pagine che sembrano integralmente concepite in dialogo con Hegel. Sotto la pressione invadente degli europei americani la vecchia terra deve perire. « Le razze indiane si squagliano alla presenza della civiltà europea come la neve ai raggi del sole ... Più o meno ogni dieci anni, le tribù indiane che sono state sospinte nei deserti dell'Ovest si rendono conto di non aver guadagnato nulla a ritirarsi e che la razza bianca avanza più in fretta di quanto esse si ritraggano ». Allora esse si ribellano, « percorrono in lungo e in largo la regione, bruciano le case, ammazzano le greggi, portano via qualche capigliatura. Allora la civiltà indietreggia, *ma indietreggia come il flusso di un mare che si sta alzando* ».<sup>1</sup> Il pioniere-agricoltore costituisce l'*avanguardia* della 'famiglia europea': si apre la strada (« *áporos ep'ou-dén* » diceva dell'uomo Sofocle: « a lui sempre s'offre

determinatezza 'terranea', « sostanza creatrice di valore e moltiplicatrice di ricchezza », come dirà Marx nel capitolo VI, inedito, del *Capitale*.

1. A. de Tocqueville, *Viaggio in America 1831-1832*, a cura di U. Coldagelli, Milano, 1990, p. 31.



una via ») verso nuovi deserti, così come si è aperto tutte le strade del mare. Anzi, di più: talmente intrinseca s'è fatta la sua relazione col mare, che egli stesso è divenuto il flusso di un mare, un'immensa, irrefrenabile ondata. E lo spettacolo 'tremendo' cui Hegel e Tocqueville assistevano ancora con 'timore e tremore' diverrà tra breve, in Whitman, la « musica superba » della Bufera, delle raffiche che libere corrono « per le praterie sibilando ». Anche il dubbio o l'interrogazione appariranno, allora, ostacolo, *terra ferma*, per il cantore del « nuovo culto, / Il vostro, capitani, esploratori, navigatori, / Il vostro, ingegneri, architetti, macchinisti ». E anche queste giovani, prodigiose *ondate*, come quelle ateniesi che s'abbattono su Melo, son certe della propria *missione*. Non si tratta di semplice sete di guadagno; traffici, commerci, profitti non sono che rappresentazione del *desiderio* in quanto tale di procedere oltre se medesimi – desiderio *divino*: « un nuovo culto io canto ... non per commercio o traffici solo, / Ma in nome di Dio, e per la tua salvezza, / O anima ».

Nemmeno sul mare, in quanto ancora *elemento* originario, potrà, però, arrestarsi questo impeto sradicante. La talassocrazia non può bastargli: il mare sta allo stesso livello della Terra. Occorre che l'antica dimora sia dominata *dall'alto* per poterne compiutamente disporre. I metaforici 'voli' per mare debbono diventare realtà. Allora la Terra appare veramente quella 'prigione', quel cerchio chiuso, da cui ci si è veramente liberati – quel corpo-involucro che già gli Ateniesi, a detta dei Corinti, stimavano nulla. Le 'ondate' dei conquistatori, europei prima, americani poi, avevano già mostrato la Terra come *bersaglio*; ma questa sua metamorfosi è perfetta soltanto allorché essa viene dominata dal cielo.<sup>1</sup> La *hýbris* talassocratica si compie nella conquista dell'*aequor* davvero infi-

1. A. Boatto, *Della guerra e dell'aria*, Genova, 1992.

nito dell'aria. Una concatenazione logica, inconfutabile, collega questi diversi momenti. E la potenza che la comprende e la fa propria è 'giustamente' la potenza egemone dell'ultimo secolo.

Nella pre-potenza panoptica del dominio dell'«oceano del cielo» ci ritorna, nella sua facies più inquietante, anche la violenza del logos. Il filosofo vedeva-sapeva la straordinaria potenza del mare, ma non si 'imbarcava' in esso: possedeva un luogo *alto* da cui osservarlo. Il 'duello' tra mare e terra era *dominato* dal suo sguardo. Paradossalmente, più la filosofia ha cercato di farsi immanente a quelle tempeste, più ha rinunciato al suo 'cielo', tanto più la forma della guerra ne ha assunto l'antica vocazione. La forma della guerra non ha più a che fare con determinazioni di luogo e neppure con gli elementi originari. Conquistato l'ultimo elemento, tutti divengono indifferenti. La guerra si muove 'a priori' nello spazio come pura forma, tutta 'a disposizione' della *téchne* calcolante. Nessun luogo resiste, così come nessun tempo vissuto; luoghi e tempi vengono sradicati, *tratti lassù* nell'unità dello sguardo che dall'alto tutti-insieme domina. 'Lassù' non sta ad indicare un altro, nuovo luogo, ma, all'opposto, il superamento di ogni determinazione terranea e temporale-terranea. Perfetta *Auf-hebung*: il luogo è davvero ri-posto 'in alto', è superato, cioè posto-sopra, concepito nella superiore unità della sua *idea*, cioè perfettamente veduto. A questo non-luogo era necessario pervenisse il viaggio di coloro che credono fermamente di poter 'acquistare' solo abbandonando la propria terra, dei « nati per non aver pace », come chiama Tucidide gli Ateniesi.

La 'gaia scienza' nietzscheana insegna la medesima 'liquidazione' del terraneo, il medesimo sradicamento di ethos e Nomos, che abbiamo fin qui seguito. Il procedere verso Occidente, e cioè verso l'America, dello spirito universale, è il procedere di quella che Jünger definirà universale « Mobilmachung », e che Nietzsche chiama la « moderne Unruhe », la moderna perdita di ogni quiete (*Umano, troppo umano*, I, 285).<sup>1</sup> Differenze nazionali, genius loci, cerchie sociali definite vengono travolti dal procedere dell'*aequor* indifferente. Su di esso si conduce una vita nomadica, che darà vita ad una nuova razza mista (*ibid.*, 475), *curiosa* di molte cose, pronta al congedo, amante delle « brevi abitudini » (*La gaia scienza*, IV, 295), *infedele: ápistos dêmos*.

L'attitudine di Nietzsche di fronte a questo 'progresso' non è lineare. Nella pagina di *Umano, troppo umano* che abbiamo appena citato, la *Bewegtheit* (la *Flüssigkeit* di Hegel!) sembra impedire alla cultura superiore di maturare i propri frutti: « è come se le stagioni si susseguissero troppo rapidamente »; la « mancanza di quiete » sfocia « in eine neue Barbari » (anche qui colpisce l'affinità con il discorso hegeliano sul Nuovo Mondo). Altrove, invece, è proprio l'imperfezione del viandante, del nomade, di colui che odia le *durature* abitudini, l'unica respirabile atmosfera per il *Freigeist*. La nascita della « razza mista » va, allora, accettata *riconoscenti*. È il destino dell'uomo europeo, contro cui si ostina a combattere un « nazionalismo artificiale », « uno stato d'emergenza e d'assedio », che « ha bisogno di astuzia, menzogna e violenza per mantenersi in credito » (*Umano*, I, 475). « L'efficienza e superiore intelligenza degli

1. Salvo indicazioni contrarie, citerò Nietzsche dai *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, a cura di G. Colli e M. Montinari, München-Berlin-New York, 1980.

Ebrei » – continua Nietzsche nello stesso frammento – lo ha compreso e difeso, fin « nei tempi più oscuri del Medioevo », « contro l'Asia » (l'Asia 'senza' mare, la grande Terra dell'universale non determinato, non individualizzato, del semplice sostanziale – e ancora s'impone il richiamo alla geo-filosofia di Hegel). Alla febbrile attività ebraica, al suo disincantato pensiero dobbiamo se l'« anello di civiltà che oggi ci congiunge con la cultura dell'antichità greco-romana non fu spezzato ». Se lo spirito europeo, oggi, è ancora in continuazione con quello greco, lo si deve anzitutto all'ebraismo, mentre il cristianesimo « ha fatto di tutto per orientalizzare l'Occidente ». E tuttavia, poco tempo dopo, in un frammento della primavera del 1880, Nietzsche scrive che l'Europa deve agli Ebrei « un eccesso di moralità orientale », che si manifesta tanto nella dedizione al loro Dio, quanto nel « disprezzo contro se stessi ». Questa morale avrebbe reso impossibile in Europa « das Griechische », l'elemento greco (*Frammenti postumi 1879-1881*, 3 [128]).<sup>1</sup>

Si tratta di palesi, e caratteristiche, 'fluttuazioni' del genio nietzscheano,<sup>2</sup> le quali però pongono ancora in maggior evidenza il centro della sua riflessione: all'inquietudine che deriva dalla paura nei confronti di ciò che sovrasta, dal « feroce eroismo » e dal disprezzo contro se stessi, si oppone l'inquietudine *degli Ateniesi*, di coloro che nulla riconoscono di superiore a sé, e perciò appaiono sempre sul punto di oltre-passarsi, di 'innovarsi'. In realtà, è il confluire di queste due forme dell'inquietudine a determinare l'inaudita « Thätigkeit » europea – *in guerra* costante

1. In *Aurora*, vol. V, tomo I dell'ediz. italiana (Milano, 1964).

2. Fluttuazioni e contraddizioni che sfuggono sistematicamente a ogni lettura paganeggiante, semplicemente anti-cristica, di Nietzsche. L'esempio più caratteristico di un tale nietzscheanesimo può essere *Der Geist der Antike und die christliche Welt* (1923) di W.F. Otto.



sul mare 'esterno' a sé e, in uno, su quello 'interno', insieme in pólemos e in stásis, distruttiva e auto-distruttiva, nemica perciò di ogni quiete. *In-firmitas* d'Europa,<sup>1</sup> contro cui lottano gli 'statolatri' di ogni fede, che ne hanno in orrore le *metabolaí* continue, del paesaggio come dell'anima, del clima come delle abitudini. *In-firmitas* che certamente è anche *in-sania*: « Europa ist ein Kranker », l'Europa è un malato, e un malato *incurabile*. Ma all'eterna *vicissitudo* delle sue sofferenze dobbiamo essere grati: il suo essere costantemente *in-pericolo* (*per mare*) ha generato alla fine « eine intellettuale Reizbarkeit », una « irritabilità » intellettuale (il *Nervenleben* simmeliano) che è quasi come il genio, « e in ogni caso la madre di ogni genio » (*La gaia scienza*, I, 24).

Si badi: *quasi* come il genio. Il semplice *Nervenleben* può dar vita ad una 'grande forma' altrettanto poco di una nostalgica sete di pace, di una fuga dal mondo. Il 'buon europeo' di Nietzsche dovrebbe poter coniugare la solitaria forza della contemplazione con l'insoddisfazione per tutto ciò che *già* si è raggiunto, la calma e la costanza di quel fare-non-facendo proprie dell'antica *scholé* con l'apertura dell'*experientia*. È, in fondo, quella stessa relazione che abbiamo visto stabilirsi tra spirito talassocratico e riflessione filosofica: soltanto la piena assunzione in sé della *vicissitudo* destina a salire « sempre più in alto » (vetta e abisso marino saldati in uno: *Così parlò Zarathustra*, III, « Il viandante »). Se tale relazione viene meno, allora il dominio sul mare si trasforma in dominio dei più, di quella moltitudine aborrita da Teognide di Megara,

1. E del suo 'intellettuale', a partire dal Petrarca, uomo nobile e « nusquam integer », segnato dall'impotenza a 'perficere', dalla « tanta coeptorum moles », dal duplice sguardo (« simul ante retroque prospiciens », verso l'antico e verso la Novitas). Il tema fondamentale agostiniano dell'*inquietum cor* e del 'ritorno in se stessi' viene così assunto e perciò anche radicalmente trasformato.

uno dei poeti di Nietzsche.<sup>1</sup> Come il Vecchio Oligarca, senza risentimento, senza spirito di vendetta, Nietzsche interpreta quella specifica, moderna *Unruhe*, che rende impossibile *das Griechische*, come il sintomo più forte del processo di democratizzazione. È questa « dilagante democratizzazione » a sradicare i tradizionali costumi, i confini tra nazione e nazione, a esigere l'in-differenziazione di spazio e tempo. « Sotto il dominio del principio democratico avido di innovare e di sperimentare », si afferma la libertà dell'*individuo* in contrasto con ogni presupposta *sodalitas* (*Umano, troppo umano*, II, 292). E tuttavia, come nell'analisi tucididea e nell'*atopía* platonica, anche qui tale processo è colto nella eterogenesi dei suoi fini. La disgregazione dell'*ethos* comune rende, alla fine, impossibile ogni volontà politica in quanto tale; il disincanto calcolante, che è a fondamento dell'affermazione autonoma di potenza, distrugge quella dimensione mitica senza la quale nessuna grande impresa è concepibile; gli uomini superiori non sono 'tenuti' a nessun giuramento – ma questo stesso 'principio' condanna all'*infirmitas* il loro dominio. È la paradossale condizione dell'*agathós* nel tempo dell'universale inquietudine: egli non può 'rappresentarsi' come segno di alcun Nomos, di alcuna superiore Dike, che non sia quella idea di giustizia che gli Ateniesi dichiarano a Melo *delenda*. Ma, in forza del medesimo logos, egli stesso sarà sempre *in-sano*. Insegnando il veridico ateismo (compimento, per Nietzsche, della *paideía* classica), insegna le forme della propria stessa, radicale dissacrazione (*La gaia scienza*, V, 357). Sovvertendo le antiche 'superstizioni' (ovvero mostrando come tali gli antichi valori), egli implicitamente afferma che qualsiasi obbedienza al proprio

1. La *Dissertatio de Theognide Megarensi*, con la quale Nietzsche si congeda dalla scuola di Pforta nel 1864, è stata pubblicata con ampio commento da A. Negri (F. Nietzsche, *Teognide di Megara*, Bari, 1985).

dominio sarebbe superstizione. Smascherando il carattere idolatrico del vecchio culto, rivela che è idolo la propria stessa pretesa di potere. Anzi, che idolo è il Potere nella sua essenza, poiché alla sua affermazione necessariamente si accompagna la terribile necessità dello *Stato*.

È la volontà di potenza insofferente d'ogni termine terraneo che fa scaturire il processo di democratizzazione. E quest'ultimo reca in sé i germi del dissolversi di ogni istinto politico. Esso esige il continuo accrescersi di attese e domande, vita nomadica, e nello stesso tempo il 'tranquillo' godimento del possesso e un'egoistica indipendenza. Eleva a idolo l'azione nella storia, fa della prassi il luogo dell'uomo (e questa idolatria chiama ateismo),<sup>1</sup> ma, ad un tempo, ne pretenderebbe assicurato il fine. L'inquietudine del *dêmos* è, allora, quella del Moderno, *simia* di quella ateniese, *infirmitas* di servi ribelli, perfetti esempi di *philopsychía*, di strenuo attaccamento a sé, di ricerca di sicurezza. L'Europa è il mondo del tramonto dei valori, del loro sradicamento, ma non solo: essa è Occidente in se stessa, e cioè è il tramonto della stessa energia che quei valori manifestava come un *positum* della propria volontà. L'Europa non appare, alla fine del suo itinerario, da terra a mare, da mare a cielo, come oltrepassamento dei valori, bensì come loro 'semplice' dissacrazione, e dunque dissacrazione-demitizzazione della stessa pretesa di oltrepassarli. L'Occidente dei valori coincide con il tramonto della volontà di oltrepassamento. E il viandante che abbandona la vecchia città per vedere quanto sono alte le sue torri non vede appunto che

1. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, 1992, p. 24. M. Tronti in *Con le spalle al futuro*, Roma, 1992, afferma che il mondo ha preso congedo dal *Deus sive historia*, che avrebbe trovato proprio in Marx il suo compimento. Ma la vittoria sulle 'piramidi del sacrificio' socialiste (su cui R. Calasso, *La rovina di Kasch*, cit., pp. 289-306) non ne costituirà piuttosto la 'trionfante' riduzione alla misura dell'*homo oeconomicus*?

questo: l'altezza di ciò che tramonta all'orizzonte, e da cui ha preso per sempre congedo.

L'eroica in-sania della volontà di potenza corre così necessariamente il 'pericolo' di trasformarsi in figura tragi-comica, proprio per l'eterogenesi dei fini che la contrassegna. Essa richiede alle proprie navi di metter l'ali – ma solo il *dêmos* può muoverle; richiede che tutto venga oltrepassato, e dunque di essere oltrepassata. Esige che ogni inquietudine si rivolga alla calma, costante contemplazione (e anche Hegel pensava che il Nuovo Mondo si sarebbe alla fine ripiegato in se stesso, avrebbe preso stanza in se medesimo, dopo aver conquistato tutto il suo 'mare interiore'), ma distrugge nel suo stesso sviluppo i presupposti di ogni *scholé*. Pensa alla guerra civile come alla distruzione di ogni forma, e in realtà trasforma ogni guerra in guerra civile. La sua vera 'figura' che sarebbe quella dell'esercizio puramente disinteressato dell'arte del governo (e della guerra), finisce col coincidere con la prepotenza della *philopsychía*. E la 'pace' cui quest'ultima anela, la pace 'assicurata', esprime l'unica idea di pace che nel luogo del 'perfetto' Occidente sia dato ancora pensare.

Quest'ibrido dell'uomo europeo, proprio anche nel suo aspetto carnevalesco, non era, in fondo, già apparso nella « aristofanesca derisione del mondo » (*Al di là del bene e del male*, 223)? Alla denuncia della *hýbris* talassocratica, spinta dall'insaziabile sete di guadagno, alla demitizzazione della guerra, fa da crudo controcanto la rappresentazione delle ragioni che muovono al rifiuto dell'*agón*.<sup>1</sup> La pace che il contadino, stremato dai 'signori della guerra', va cercando a cavallo del suo ipposcarafaggio, la pace che i contadini soltanto sono disposti a scavare fuori dal buco dove Zeus ha decretato venisse sepolta, è quella cui anelava il bravo Cratino (*sophós* lo chiama Aristo-

1. V. Ehrenberg, *L'Atene di Aristofane*, Firenze, 1957.



fane!), che morì di crepacuore quando i Laconi invasero la sua terra e « vide un orcio di vino andare in pezzi » (*Pace*, 702-703), così come Trigeo si augurava che al più presto il mercato fosse di nuovo ripieno di cocomeri e pere, di anatre e oche. « Della guerra erano stanchi, e pranzarono. Adesso canta il pranzo! » (1284-1285). Non c'è nessun bisogno di fare la guerra – afferma Lisistrata, colei che discioglie gli eserciti – quando sarebbe possibile essere felici. Contro-natura, allora, la guerra? Ideologia da indovini imbroglianti, da oracoli prezzolati, allora, la concezione della pace come di un tempo ultimo, di un'Età dell'Oro in cui il lupo impalmerà la pecora, e che solo gli dèi potrebbero donarci? Sta a noi, invece, fare la pace, eliminare gli orrori della guerra civile, riconoscendo con disincanto i nostri *interessi*, quelli a tutti comuni? Ma questi sono quelli dell'*oïkos*, come continuamente Aristofane ricorda. E la polis non può nascere 'linearmente' da questi. Nessuna 'mano invisibile' armonizza i diversi, particolari interessi, senza con ciò stesso doverli *costringere* a sé, senza dover *decidere* nell'ambito del loro *naturale conflitto*. Atena è la dea della polis – la stessa Atena « potentissima guerriera » nel cui nome si conclude *Lisistrata*. Ma, dunque, è come affermare che non può darsi pace se non nella polis, nel molteplice della polis, che 'rappresenta' lo stesso molteplice dell'anima – e cioè nell'assenza di pace.

La 'terraneità' della grande commedia non ha perciò nulla, 'filosoficamente', di regressivo, di nostalgico. Essa coglie lucidamente quali interessi, quali classi sociali siano 'pacifici' e si oppongano ai voli delle belle triremi. Ma, con altrettanto disincanto, fa riconoscere come l' 'universale' spinta alla ricerca di pace non consista che nella difesa dell'utile particolare. E dunque denunci la stessa radice che costringe la polis al pólemos. « Potresti indicarci una polis sulla quale stendersi come su lana morbida? » (*Uccelli*, 121-122) chiede all'Upupa Pisetero; ma ciò cui sprona il popo-

lo degli uccelli è, poi, la « guerra sacra » (556) contro gli dèi. La ricerca della propria 'felicità', quella 'idiotata' che Aristofane deride, *sta-contro* necessariamente, reca in sé immanente la potenzialità della *stásis*. « Fal-lace cosa [*dolerón*] sempre, in tutti i suoi aspetti è per natura l'uomo » (451-452).

Né la commedia potrebbe aggiungere: « a meno che i filosofi non regnino nelle città o coloro che ora son detti re non diventino capaci di filosofare genuinamente e validamente » (*Repubblica*, V, 473 c-d). Volere che la misura del logos abbia il dominio sulle cose dell'uomo è massima irragionevolezza. Le utopie di pace della commedia capovolgono quelle della filosofia, poiché il carattere-demone delle loro 'personae' rende evidente l'inconcepibilità di 'vera' pace. Solo la distanza del riso<sup>1</sup> rende possibile parlarne, rende 'giusto' il nostro discorso intorno ad essa, e non vuota utopia, chiacchiera sofistica. Ma è la stessa distanza da cui prende le mosse la costruzione platonica: dirò com'è pensabile trasformare la polis, anche se un'ondata di risate dovesse sommergermi. Quest'espressione andrà assunta tremendamente sul serio: pensare davvero la pace non è possibile senza pensare in uno ai 'personaggi' che dovrebbero rappresentarla – 'personaggi' inimmaginabili in pace, poiché ciò che con questo termine essi intendono non è che *philopsychía*, e cioè vittoriosa *lotta* di una parte dell'anima contro le altre. La commedia, che si *eleva* alla forza di poter ridere di tale antinomia, ci rende possibile viverla, non restarne semplicemente sopraffatti. « Si perdona all'intera gremità di essere esistita » grazie a questo riso che conosce e libera, che trasfigura la sofferenza oltre la stessa conoscenza.

1. Il riso della commedia *fa conoscere*, esattamente come la sofferenza tragica. Entrambi da Dioniso, riso e soffrire *liberano*: distaccano dal pathos immediato, dal mero patire. E *tragica* quintessenzialmente è la domanda della commedia aristofanica: « Ma perché hanno sloggiato gli dèi? » (*Pace*, 203).

« Non saprei che cosa mi ha fatto sognare sul segreto di Platone e sulla sua natura sfingea più di quel *petit fait* miracolosamente tramandatoci: che sotto il cuscino del suo letto di morte non fosse stata rinvenuta alcuna 'bibbia', nulla di egizio, di pitagorico, di platonico – bensì Aristofane. Come avrebbe potuto sia pure un Platone sopportare la vita – una vita greca, alla quale egli aveva detto no – senza un Aristofane! » (*Al di là del bene e del male*, 28).<sup>1</sup>

Noi dovremmo aggiungere: come avrebbe potuto un Nietzsche sopportare il discorso di Zarathustra ai guerrieri (*Così parlò Zarathustra*, I, « Della guerra e dei guerrieri ») senza un Aristofane? e non un Aristofane nascosto sotto il cuscino, ma ben vigile nella sua mente. « L'uomo è qualcosa che dev'essere superato »... Lo si può *seriamente* affermare, senza avvertire, in uno, che un'ondata aristofanesca di risa è in procinto di abbatteci? È possibile riflettere su questo *logos* tremendamente serio e difficile, se non si è pronti a subire la tremenda *eironeía* con cui un Aristofane avrebbe potuto trattarne? Ma Nietzsche lo sa del suo *Zarathustra*, come l'amato-odiato Platone della sua *Repubblica* – « Io ho santificato il riso; uomini superiori, *imparatemi* – a ridere! » (*ibid.*, IV, « Dell'uomo superiore »).<sup>2</sup> E non ride veramente se non chi sa ridere di sé (*ibid.*, « Il risveglio »).

1. Burckhardt (*Über das Studium der Geschichte*, cit., p. 296) mostrava analogo entusiasmo per la libera polis, dove « non esistono libri sacri con una dottrina di Stato e una cultura fissate una volta per sempre » e anche « il dominio di Pitagora a Crotone ed a Metaponto ha soltanto un breve successo ».

2. Corre qui una differenza essenziale tra spirito classico e mondo cristiano? nel fatto che Cristo non ride? che per il cristiano è inconcepibile l'imparare ridendo? Devo rimandare al mio *Dell'Inizio*, Milano, 1990, pp. 660-674.

### III GLI EROI

#### I. GIUDICI ED EROI

Gli *agathoi* tutti debbono essere considerati nella città nature demoniche e divine, buoni demoni, e le loro tombe dovranno essere venerate come quelle di demoni, ma al di sopra di tutti andranno onorati quei buoni che, attraverso il più duro *agón*, non solo sono pervenuti alla *nóesis* del Bene, ma educano anche gli altri a sua somiglianza. I guardiani-filosofi, dopo morti, andranno ad abitare le Isole dei Beati, e, se la Pizia lo concede, bisogna offrire loro sacrifici e consacrare monumenti davvero come a demoni, altrimenti come a persone felici (*Repubblica*, VII, 540 b-c). Alle Isole « presso Oceano dai gorgi profondi », dove tre volte l'anno la terra feconda reca frutti dolci di miele, non giungono né quella generazione di uomini « che vivevano come dèi », e dopo una vita libera da fatiche ed affanni « morivano come presi dal sonno », né quell'altra « d'argento ... molto peggiore e per nulla simile, sia nell'aspetto che nell'animo, a quella d'oro ». La prima diviene « demoni venerabili » (*esthloi*, buoni, benèfici). Essi si aggirano « vestiti d'aria » sulla terra, sono spiriti « *ploutodótai* », dispensatori di ricchezza. La seconda, invece, è fatta



sparire da Zeus sottoterra, per la sua *hýbris*. Sono demoni 'secondi', inferiori, anche se « *mákares* », felici, e anche se detengono una propria *timé*, un proprio onore, un proprio *officio* ben determinato (Esiodo, *Opere e Giorni*, 106-142). Soltanto alcuni degli eroi, « *hemítheoi* », semidei, Zeus stabilisce dimorino « ai confini del mondo » (*Odissea*, IV, 563; *Opere e Giorni*, 168), nelle Isole dei Beati. A questo felice soggiorno è destinato Menelao, « alunno di Zeus » (*Odissea*, IV, 561), son destinati altri di quelli che combatterono sotto Tebe dalle sette porte e a Troia « per Elena bella chioma » (*Opere e Giorni*, 162-165).

Sono, dunque, eroi che hanno fatto la più dura esperienza del « *pólemos kakós* », della guerra malvagia e del « fiero grido della battaglia », a diventare felici. La terra dove mai c'è freddo né pioggia e dove sempre spira Zefiro sonoro dà loro nuova vita, li rinfresca e rianima: *anapsýchein* è il verbo omerico. Quelli che hanno affrontato con ogni virtù il tremendo *male* della guerra meritano l'onore che l'anima venga loro rinnovata, di risorgere, quasi, nella pianura Elisia. È il riposo, finalmente – ma non quel riposo che già in vita avevano conosciuto: intervallo, tregua, effimero patto tra l'incalzare della guerra. È pura *eiréne*, che non si determina più per il genitivo che la segue e 'possiede': *eiréne tês stáseos*, pausa della guerra.

Ma accanto agli eroi, in quest'ultima dimora (in questa Terra da cui non prender più congedo, da cui mai più *salpare*), il Greco immagina un'altra categoria di uomini divini o semidei veri e propri, che non si caratterizza per il coraggio, l'*andreía* guerriera. Sono i giudici, i ministri-rappresentanti di Dike, della Legge eterna e divina, della radice celeste di ogni umana 'costituzione'. Nella pianura di Pace non potrebbero non trovarsi anche Eunomia, il Nomos ben fondato, e Dike, figlie di Zeus e Themis, seconda progenie di Zeus, successiva soltanto a quella che il Padre degli Olimpici ebbe da Metis, dalla mente che tutto

sa. Sulla terra, che finalmente dà pace alle fatiche dell'eroe, regna la sovrana Giustizia. Regna il biondo Radamanto, che Platone chiama « *agathós* », « *dikastès agathós* », giudice probo, e « custode della legge » (*Minosse*, 320 b-c). Ma egli, istruito da Minosse, non conosce l'intera « *téchné basiliké* », *ars regia*. Non è fondatore, ma amministratore e difensore della legge. Il figlio ispirato di Zeus è Minosse; l'eroe per eccellenza, chiamato a giudicare di tutti gli uomini e di tutti gli eroi, è l'eroe della legge in quanto espressione di Dike, l'eroe che regna con lo scettro di Zeus, che educa sulla base della sua dottrina (*Minosse*, 320 d). Minosse solo conversa 'faccia a faccia' con Zeus « *sophistés* » (319 c), maestro di sapienza; per nove anni ne frequenta l'antro cretese, prima di insegnare all'uomo la giusta *politeía*. E non bisogna credere alla fama che ha in Atene. Come rappresenta gli dèi in conflitto, violenti e sovvertitori, così la tragedia, che è la poesia che più trascina gli animi (321 a), dice il falso anche su Minosse, dipingendolo come un uomo « *chalepós* » (320 e 1), un uomo rozzo, duro, perché combatté contro Atene e la costrinse al famoso tributo.

Nelle Isole dei Beati ritroviamo, dunque, concepita sub specie aeternitatis, nella sua forma più pura, la relazione tra le due 'funzioni' fondamentali:<sup>1</sup> la *timé* degli dèi cui spetta la fondazione delle leggi e la difesa della loro validità, e la *timé* degli dèi guerrieri, quella dei puri rappresentanti di Aidós e Dike e quella di coloro, invece, che debbono fare esperienza delle necessarie distruzioni e violenze della guerra. Certo, qui anche l'eroe guerriero è finalmente in pace, sotto il perfetto governo di Zeus, ma tuttavia la sua caratterizzazione permane: egli è sempre colui che proviene da Tebe, da Troia, da innumeri fatiche

1. Nelle pagine che seguono il quadro interpretativo per 'la sorte dell'eroe' è tratto da G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1985 (trad. it. *Le sorti del guerriero*, Milano, 1990).

per ogni terra e per ogni mare. Non può essere lui a detenere lo scettro aureo, che spetta al figlio del Dio supremo. Nelle Isole dei Beati le due 'funzioni' non cessano né se ne confondono i tratti, ma, anzi, essi si distinguono con un'evidenza irraggiungibile durante la vita mortale. E questo appunto ci insegna il *drâma* della *Repubblica*: il custode-filosofo è costretto, a prezzo delle più grandi fatiche, della più dura lotta, a tentare di conciliare in sé l'eroe Minosse e l'eroe guerriero, l'*aidós* e la *díke* del puro sapiente e il coraggio e la *durezza* del guerriero.<sup>1</sup> Mentivano i tragici rappresentando come un 'duro' Minosse – ma è Platone stesso, lo abbiamo visto, a dire che il custode della polis dovrà essere anche 'duro'.<sup>2</sup> Nella polis dell'uomo le due 'funzioni' fondamentali dell'eredità indoeuropea tendono sempre, necessariamente quanto pericolosamente, a confondersi. Il custode-filosofo platonico esprime con dolorosa consapevolezza questa necessità e questo pericolo. Premio alla sua fatica sarà, dopo morto, il riposo, la pace accanto ai grandi eroi, condotti lungo la 'regia via' da Minosse – ma il suo genere misto verrà, allora, diviso, come l'androgino di Aristofane-Platone? o nelle Isole dei Beati sussisterà ancora? Certo è che nella polis il re

1. Il re sintetizza quasi le tre funzioni, assicura la coesione delle parti del corpo sociale (G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, 1985, p. 231; Dumézil fa qui riferimento al simbolismo dei colori nel costume dell'ultimo Dario). È proprio tale sintesi a diventare intollerabile idolatria per il mondo cristiano: si veda il radicale rigetto della figura del re-guerriero in Agostino: *De Civitate Dei*, III, 14, 2.

2. L'eroe platonico è già, in qualche modo, *pietate insignis et armis* (*Eneide*, VI, 403), come lo sarà l'Enea virgiliano (che continua pur sempre anche ad essere *furiis accensus et ira / terribilis*, XII, 946-947). Sulle trasformazioni della figura dell'eroe nella cultura letteraria europea (ma eroe non significa proprio *figura*? *Held* nelle lingue germaniche non suona come *perfetta Persona*, piena personalità?), cfr. le pagine di E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medioevo latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze, 1992, pp. 189-205.

deve congiungere in sé, armonizzare in sé la benevolenza del puro amante di *sophía* e la durezza del guerriero.<sup>1</sup> I due volti dell'eroe confliggono, o sono sempre in potenziale conflitto, quaggiù – solo lontano, ai confini del mondo, potranno davvero armonizzarsi nella perfetta distinzione.

Il volto guerriero dell'eroe 'funziona', in quanto è autonomo nella sua essenza rispetto a quello 'educato' da Zeus. Il prefisso *sva-*, 'auto-', 'di per sé', forma nel *RgVeda* la maggior parte degli epiteti che si riferiscono alle divinità della funzione guerriera. Indra è « *svákṣatra* », autonomo, « *svátavas* », forte di per sé. Il suo agire denota una natura, una volontà propria, esprime una *svadhā* inconfondibile, 'di classe'.<sup>2</sup> Chi agisce da perfetto guerriero si staglia, si stacca dal complesso dei costumi e delle abitudini: ha un proprio *ethos*, su cui si forma la *sodalitas*, la confraternita degli eroi. Sono termini che formano un unico insieme, e provenienti dalla stessa radice. *Ethos vuole singularitas*. Ma la perfetta individualità, la forma compiuta che *sta-contro* ogni altra, come potrebbe anche non apparire pericolosa, minacciosa? Come potrebbe la sua bellezza non essere anche *chalepós*, appunto, difficile e dura? E il guerriero deve possedere tutte queste qualità: la forza in sé, l'autonomia,

1. Certo, tutta la tendenza della cultura filosofica classica è verso l'intellettualizzazione dell'*andreia* guerriera (H.G. Gadamer, *Studi platonici*, cit., vol. II, p. 192), tendenza che trova nell'inno aristotelico ad Areté la sua *akmé* (K. Kerényi, *Il mito della Areté*, in *Scritti italiani 1955-1971*, a cura di G. Moretti, Napoli, 1993, pp. 129-139). Essa sarà potentemente ripresa dall'umanesimo (*kléos*, gloria, fama sono qui 'preda' della virtù soltanto, e della virtù che si persegue per sé sola: *virtus ipsa praemium est*) fino a trovare nel *De mente heroica* del Vico (1732) il proprio compimento: l'eroico consiste esclusivamente nel volgere la *sapientia* all'universale *felicitas*. La 'funzione' dell'eroe viene così totalmente separata da quella del guerriero. Il *drâma* è 'risolto' – e necessariamente la perfetta intellettualizzazione dell'eroe coincide con il definitivo tramonto della forma tragica.

2. G. Dumézil, *Le sorti del guerriero*, trad. it. cit., p. 74.



la libertà – altrimenti non affronterebbe la guerra, poiché questa esige che si sappia *anche* infrangere il patto, la parola, poiché immanente al « fiero grido della battaglia » è *hýbris*. Nella polis 'quaggiù' Minosse non può disgiungersi dal guerriero, e il guerriero non può essere semplicemente obbediente all'*aidós* e alla *díke* del re sovrano. 'Quaggiù' la sovranità è doppia: il *krátos* di Minosse è inseparabile da *bía*, dalla violenza cui il guerriero deve saper ricorrere – di più: dalla violenza che appartiene alla sua stessa natura. Nessuna forza deve poter trattenere il guerriero, se egli è davvero tale. Il tremendo pericolo della *hýbris* è connesso alla necessità di dover affrontare ogni ostacolo, di dover tutto oltrepassare. Solo un guerriero perfettamente in pace potrebbe essere libero da questa sua tremenda 'libertà'. Ma sarà la sua *libertas defunctorum*.

'Peccano', gli eroi.<sup>1</sup> Spesso, sono provvide colpe per l'uomo. Essi si assumono la colpa di infrangere ciò che fu stabilito, il culto o il rito tradizionale, per salvare l'uomo. Se dominasse sovrana, infrangibile, rigorosa la Giustizia, potrebbe vivere l'uomo? L'eroe, con le sue guerre, le sue conquiste, le sue 'bonifiche' contro le potenze terranee, fa-spazio per l'uomo. Ma per ciò è guerriero e uccide, e per ciò può in ogni istante cadere preda di empietà e prepotenza. Non è figlio di Zeus – ma neppure soltanto di Ares: come Ares, in molti momenti, egli è *áphron*, non calcola, non ragiona – soltanto così potrebbe raggiungere il culmine dell'audacia. E tuttavia, come Atena, ha anche mente, *nóesis* – non però in quanto ragionamento astratto, universale. La mente del guerriero fedele ad Atena è quella che sta nell'*ethos* (τὴν ἐν τῷ ἦθει νόησιν, *Cratilo*, 407 b), ragionamento che si fonda

1. Sulla complessità ed 'equivocità' della figura eroica (contro i formalismi ideal-tipizzanti à la Scheler in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1913-1916) è ricchissima l'indagine di A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 1958.

sul valore della volontà propria e autonoma, della *svadhā*. Ares non si preoccupa di diritto, riconosce una giustizia che riflette soltanto l'equilibrio della potenza. Ma Atena, invece, ammette solo la guerra 'giusta' o lo '*hieròs pólemos*', la guerra combattuta con chiara intelligenza dei valori dell'*ethos*, e dunque nemica sempre della *stásis*.

Distinzione chiarissima, ma irrealizzabile in quanto tale nella polis, che è necessario governare e, se possibile, trasformare. Qui Ares e Atena s'intrecciano nello stesso guerriero e costituiscono la 'guerra civile' che ne domina l'anima. Non solo: questa figura già in sé doppia fa inoltre tutt'uno con quella del re-giudice, del filosofo-re, di Minosse. L'*ethos*, la 'classe', del guerriero non è separabile da quella del sovrano della prima 'funzione'. E di nuovo si dovrebbe riconoscere il realismo della costruzione platonica: il re-filosofo-guerriero, pietoso, benevolo e *chalepós*, significa la coincidenza d'opposti che deve realizzarsi in qualsiasi concepibile *politeía*. La chiarezza perfetta dei distinti regnava quando demoni divini guidavano al pascolo uomini-gregge – e non vi era alcuna *polis*, alcun molteplice da governare. Ora, uscito da tale 'salute', l'uomo può augurarsi, come massima possibile salvezza, il regno di eroici *mortali*, da onorare *come* semidei, che contengano in sé, che governino in sé impulso di guerra e volontà di pace, l'affermazione intransigente del proprio *ethos* e la sapienza dell'intramontabile Dike. Anche il più saggio dei re esprimerà nella sua figura i tratti dell'eroe che soggiace ad Ares, malgrado ne invochi la fine, come Achille in *Iliade*, XVIII, 107. Anche l'archetipo platonico del filosofo-re, Minosse, non solo deve muover guerra per vendicare le offese – e non solo appare il fondatore stesso dell'idea talassocratica –, ma può esser spinto dalla sua natura a *trasgredire* le norme che gli dèi dettano ai mortali. La mitologia che lo riguarda non manca di episodi in cui il Legislatore-Giudice cade preda della faccia oscura, 'col-

pevole' dell'essere eroe, come in quello, ricordato nel *Ditirambo XVII* da Bacchilide: Minosse riportava a Creta sulla sua nave « dalla prora cupa » Teseo e i quattordici bellissimi *koûroi* ioni, quando lo colpì il « dono terribile » di Afrodite e « non trattenne la mano da una vergine, ne toccò le candide guance ... Teseo vide, ruotarono sotto le ciglia i neri occhi, crudele dolore morse il suo animo e disse: Figlio del fortissimo Zeus, non sei più capace di governare santamente [*hósion*] il tuo animo [*thymós*] nel petto; trattieni, eroe, la tua forza [*bía*] orgogliosa ... Dunque, ti prego, monarca di Creta, trattieni la tua luttuosa *hýbris* ». <sup>1</sup> Nelle Isole dei Beati regnerà il 'puro' Minosse, educato da Zeus – qui, anche nella *politeía* platonica, può regnare soltanto il Minosse che si educa al Bene, che si solleva e solleva al Bene, secondo l'etimologia, ripresa da Proclo, <sup>2</sup> di eroe da *aírein* (sollevare). Qui – e se il Dio lo ispira – potranno regnare *eroi* soltanto – coloro, cioè, che rappresentano l'*agonismo* greco nella sua forma più alta, l'*agón* pervenuto alla forma, all'*eîdos*. Qui il filosofo-re manterrà in sé intatta la forza del *thymós*, poiché questa soltanto rende l'anima « impavida e imbattibile di fronte a ogni avversità » (*Repubblica*, II, 375 b) – ma costituisce, a un tempo, il massimo pericolo per chi voglia 'santamente' governare.

L'eroe è chiamato a trarre, e-ducare, sollevare alla luce. Per farlo, dovrà *violare* ciò che restava nascosto, oscuro. Per 'liberare' *ari-hagne*, Arianna, la purissima, l'inviolabile, dovrà oltrepassare i limiti del Toro-Poseidone, sfidare gli 'abissi'. Luminosa diviene Arianna: Fedra. Ma Fedra è luce che uccide. Così

1. Come per ogni uomo, così anche per l'eroe la *hýbris* costituisce il pericolo (la malattia?) mortale. È quintessenza della *hýbris*, come Solone aveva rivelato a Creso, è credersi felici (credersi nella condizione di *póter* 'perficere' tutto, di non poter mancare alcun bersaglio: che è il senso greco del 'peccare' – *hamartánein*).

2. Proclo, *In Platonis Cratylum*, ediz. Pasquali, 108.

Ade, di nuovo. E, con Ade, la via di *hýbris*, contesa, delitto che vi conduce. In questo spazio oscilla l'essere dell'eroe: *stásis* di tenebre e splendore.

## II. VENEZIA PERDUTA

Tonalità funebre dell'eroe: guardiani che proteggono, custodiscono (la stessa radice in Era?), ma molto prossimi a Lari. Il loro nome risuona da lungi (*kléos*, l'*in-clitus* latino), ma quasi come i nomi della memoria. Luminosissimo nell'istante del suo risuonare, altrettanto improvviso e inafferrabile è il suo sprofondare. Eroico il passato inimitabile di Tebe e di Troia, eroi Minosse e Radamanto ai confini del mondo, eroe è anche il cantore, Demodoco, che quelle estreme lontananze ri-vela, in quanto tali, nel canto. La violenza dell'eroe perciò colpisce ed inquieta, perché indisgiungibile dall'anelito alla pace e da quello al *kléos* che il canto solo promette (così 'imperativo' quest'ultimo che Platone, *Repubblica*, III, 386 c, rimuove sbrigativamente il tremendo dubbio di Achille nella *nékyia*: che fosse meglio vivere da schiavo, che regnare sui morti). Precarietà, se si vuole, della 'grande forma' eroica, sempre sul punto di 'trasgredire' da *timé* a *timé*, da un ordine a un altro, da una all'altra delle diverse 'competenze' divine, necessariamente anche in conflitto tra loro.

Simone Weil <sup>1</sup> ci consegna una delle testimonianze più alte del corpo a corpo dell'intelligenza, della *noésis* platonica, contro il destino di guerra, ma non rende ragione fino in fondo di questa dialettica tragica dell'eroe. Ella sa che *qualunque* guerra, che sempre

1. Cito i *Quaderni* della Weil dall'ediz. a cura di G. Gaeta, in 4 voll., Milano, 1982-1993.



viene mossa per un fine determinato e, dunque, intende infliggere un danno determinato, in realtà racchiude l'indeterminato (*Quaderni*, I, p. 234), l'*aóriston*, che per il Greco implica la non-forma del brutto e del cattivo. Non può esistere guerra senza la presenza potenziale di *hýbris*, poiché nessun danno è arrecabile senza *bía*, e la violenza non ha naturalmente in sé i limiti del *krátos*. Non è qui in questione la 'giusta causa' del vincitore o del vinto: « il male prodotto dalla vittoria come dalla sconfitta non è meno inevitabile. Sperare di sfuggirvi è proibito » (I, p. 233), poiché il male è implicito nel dover ricorrere all'indeterminata energia del *thymós* – ciò che accomuna la guerra alla passione di Eros (I, pp. 161, 342), alla sua *dismisura*.

Ma il mondo è intessuto di limite e illimito; l'esercizio del potere appare terribile per ciò che contiene di illimitato (e che non può non contenere), ma ad esso non si contrappone affatto un'utopica idea di Eirene. L'*agón* più grande si combatte, per Simone, nel ripensare la nozione di *temperanza* – ma di temperanza tra *opposti* che nessuna dialettica conciliatrice può eliminare. Come dar ragione della necessità della guerra? il che significa: come conferire un *logos*, una misura, un numero, un ordine alla sua *dismisura*? come afferrarla *in noi*, così che la sua violenza non ci faccia schiavi, non ci ammutolisca, non ci 'incanti'? Non basta, allora, la *scienza* greca: la sua idea di *metaxý* non basta ad accordare realmente, concretamente gli opposti. Essa rifugge dall'*incarnarsi*. Occorrerà ripensarla alla luce del Cristo. Ma il Cristo, a sua volta, dovrà 'completarsi' col *Canto del Beato*, la *Bhagavadgītā*, poiché la straordinaria misura di libertà che egli annuncia dovrà esser letta *secondo necessità*, o altrimenti darà vita a cieche speranze, desideri, infuturamenti: prepotenza e *hýbris* di nuovo. La guerra, anzitutto, va assunta senza alcun tentativo di 'ridurne' il male: *pólemos kakós*, come sa anche l'eroe omerico (*Iliade*, XVI, 494), nel momento stesso in cui

deve volerla. Essa rappresenta la radicale privazione di Dio (*Quaderni*, I, p. 234); nulla potrebbe esservi 'oltre'. Se non la *resurrezione*. 'Bilancia' con la guerra non può esser fatta da nessuna idea di potenza, da nessuna idea di 'giusta causa' o di perfetta *politeía*. Ecco il punto dove il classico va 'completato', dove il suo Nomos, la sua Dike vanno 'completati'. 'Oltre' la guerra, e così da 'comprenderne' di nuovo la *dismisura*, è il Cristo solo, che neppure tenta di discendere dalla croce e, in quanto Crocefisso, risorge – che non fa 'guerra alla guerra' se non assumendo in sé quella privazione di Dio che è la guerra, in modo da mutare l'animo di chi uccide, in modo da distoglierlo dal suo sogno ipnotizzante, dalla sua passione, dal suo *eros* cieco, in modo da provocare in lui il desiderio di risvegliarsi (I, pp. 241-243).

Non si tratta di esercizio della non-violenza. Simone è troppo buon filosofo per non vedere che la stessa non-violenza è misurabile soltanto sul metro dell'efficacia, così come lo sono le azioni degli Ateniesi contro i Meli (I, p. 334). Simone ha *nemici*, e nemici che è pronta ad uccidere. Gli stessi che le è comandato di *amare*, poiché è stato detto: « amate i vostri nemici » (IV, p. 370). Nello 'scioglimento' di tale paradosso consiste la sua posizione: è necessario muovere guerra a chi distrugge cose ed esseri che amiamo, ma non solo bisogna farlo « con vivo dolore, con mio estremo rimpianto » (*loc. cit.*), è necessario compiere questo destino amando il nemico. Nella *Bhagavadgītā* questo motivo centrale viene accennato all'inizio, nelle parole di venerazione che ha Arjuna nei confronti dei « maestri » che si accinge a colpire, ma proprio questo sentimento Kṛṣṇa subito reprime. Non solo è necessario fare ciò che è conforme alla luce che si ha in sé, ciò per cui ci si è decisi – ed è questa la ragione per cui Simone concorda con le parole di Kṛṣṇa: II, pp. 282-283 –, ma è necessario compierlo proprio perché si ama. E in ciò consisterebbe per lei il paradosso propriamente cristiano. Ma

come pensarlo? Secondo il modello platonico del tempo immagine eterna dell'Aión immobile, o come il suono può essere immaginato imitazione del silenzio, così potrebbe darsi una guerra che fosse immagine della pace (I, p. 287)? In che modo? Non certo nel senso che il Greco ha sempre ripetuto: che la guerra è in vista della pace – poiché qui si afferma che la guerra *actu* è immagine della pace, non vi tende soltanto, ma la rappresenta qui-e-ora. Nel senso, allora, che la sofferenza che essa ci provoca non solo fa conoscere (ciò che, di nuovo, è quintessenza della sapienza classica), ma è in sé *cosa divina*? « Dio ha sofferto », e perciò « la sofferenza che fa orrore, che si subisce malgrado sé, che si vorrebbe fuggire, da cui si supplica di non essere colpiti », proprio questa, « non le compensazioni, consolazioni, ricompense », è cosa divina (III, p. 404). Dovremmo, insomma, affrontare la necessità della guerra senza alcun pretesto, senza alcuna maschera di 'giusta causa', patirne fino in fondo la sofferenza, senza rincorrere la consolante speranza che essa risulti, alla fine, redimibile. Questa sofferenza non ha alcuna redenzione.<sup>1</sup> Anzi, proprio il pretendere che essa possa in qualche modo, in futuro, 'togliersi', è la massima violenza. Se, insomma, riuscissimo a far passare in noi, integralmente, tutto il male della guerra, se riuscissimo a trasformarlo in *dolore puro*, allora soltanto potrebbe avvenire che la guerra si 'metamorfizzi' in immagine di pace. Non può esservi *più* dolore, né vi è altro che possa guarirlo. La misura è colma. Ogni prepotenza è costretta a *implodere*. Ogni ulteriore movimento della violenza diviene un movimento *contro se stessa*; la violenza è in sé dismisura, ma ora essa non può

1. Si tratta di un'idea avvicinabile a quel paradossale cristianesimo senza redenzione, di cui ha parlato V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Genova, 1992? o piuttosto alla dostoevskiana 'sofferenza inutile', su cui L. Pareyson, *Dostoevskij*, Torino, 1993, pp. 170 sgg.?

procedere oltre che abbattendosi contro di sé. Questo *insegnerebbe* la sofferenza pura, senza più parole, senza più logos giustificante. Amare il nemico non basta, poiché presuppone la relazione d'inimicizia: deve darsi il nemico, perché lo si possa amare. Ma se si potesse pervenire ad una *compassione* così perfetta da rendere impossibile perfino 'definirlo', perfino 'isolarlo' di fronte e di-contro, così perfetta da non potersi in alcun modo 'giustificare', allora, forse, s'accenderebbe un grande silenzio: immagine di pace.

Non credo si possa intendere, alla radice, l'idea di guerra e di pace nella Weil, se non in questa prospettiva, che corrisponde alla sua idea-chiave: quella di *decreatio*. All'abdicazione in cui consiste l'atto creativo di Dio deve corrispondere l'abdicazione a nostra volta « alla nostra esistenza di creature » (IV, p. 157), rinuncia al potere delle opere, ma, prima ancora, rinuncia a quel 'bene' che appare l'io (*philopsychía*). È per avere la 'propria parte' che si vuole potere, perché non si acconsente a passare, a morire (IV, pp. 240-241). Giustificiamo così le nostre guerre: rivendicando ciò che ci 'spetta'. Nell'inseguire ciò che ci 'spetta', ci ri-creiamo continuamente – ci lasciamo ri-creare, e in ciò consiste *il peccato* (IV, p. 152). Non sappiamo imitare Dio che ci ha fatto *ritraendosi*, rinunciando al potere su di noi, ma, all'opposto, lo abbiamo trasformato in un odioso idolo di onnipotenza. Solo nel *vuoto* possiamo immaginare l'*homóiosis theôî* (IV, p. 350); svuotandoci e divenendo muti ci assimiliamo alla Sua *kénosis*. Si passa dalla parte di Dio *cessando di essere* (IV, p. 249).

Se il male è, dunque, voler essere, credere di essere e resistere accanitamente in questa illusione, nessuna azione potrà distruggerlo. Non solo nessuna guerra, ma neppure alcuna 'azione di pace'. La sofferenza che subiamo e infliggiamo *agendo* dovrà trasformarsi in pura passione volta al non essere, e cioè in puro *sacrificio* di sé, perché un'immagine vera di pace possa apparire. Immagine di pace che finisce, però, con



l'equivalere, nella Weil, all'idea del puro Bene, al di là di ogni determinazione d'essenza. La conclusione è inevitabile e rigorosamente im-politica: l'unica guerra che potrebbe esser 'salva' dalla violenza è quella che ingaggia l'anima contro se stessa per annichilirsi, per sacrificarsi, per 'guarire' dal peccato originario di aver acconsentito ad esistere (IV, p. 240). Politico, tutto politico – tutto necessario, e tutto ingiusto, estraneo a quella giustizia che coincide con l'amare il proprio morire – è quanto occupa la scena prima di questo sacrificio: sia la violenza di Renaud che la 'pietà' di Jaffier.<sup>1</sup> Di fronte al discorso che la violenza tiene – alla formidabile lezione di *Realpolitik* nella scena v dell'atto II – Jaffier non ha nulla da obiettare, ne è davvero interamente penetrato. La 'pietà' che egli prova per Venezia può 'incarnarsi' soltanto nel tradimento dei compagni – e cioè, ancora, in linguaggio perfettamente politico, come riconoscono tutti i suoi aguzzini alla fine. E la stessa, identica allucinazione del potere che possiede e rovina i congiurati, possiede anche Venezia. Le parole del Segretario ripetono *alla lettera* quelle di Renaud. Venezia non si salva perché 'giusta'. È convinta come i suoi nemici (e come gli antichi Ateniesi) « che gli esseri pensanti senza eccezione tendano a esercitare tutto il potere che è dato loro esercitare ». Si tratta di una legge di natura, come la gravità della materia (la stessa riflessione torna in Simone Weil anche proprio in riferimento a Tucidide). Tutto è « vile, crudele e basso », alla fine, anche nel suo orgoglio (la *hýbris* veneziana è denunciata lungo tutto il dramma). Non solo essa non ama i propri nemici, ma neppure ne ha compassione. Jaffier disperato la maledice, le augura quella morte che egli per pietà non le ha dato. Sì, alla fine Jaffier si allontana « dai luoghi dei viventi », sembra che davvero la sua figura trapassi per il fuoco

1. Cito *Venezia salva* dalla traduzione di Cristina Campo, Milano, 1987.

che annichilisce. Ma a questa *energia* egli perviene *maledicendo*. La sua pietà non s'è mai manifestata pura, senza attesa, senza considerazione per i propri frutti. Egli voleva salvare la bellezza di Venezia; questa bellezza lo aveva incantato. Ma Venezia non è il Bello – la sua è la bellezza di una città. E una città si difende come il Segretario afferma. Esattamente con la stessa *téchné politiké* con cui la si conquista. È la *timé* del Dio che s'impossessa di Jaffier allorché il suo sguardo si apre sulla bellezza di Venezia? Se così fosse potrebbe poi dire di odiarla? Ovunque, Simone Weil parla della bellezza come 'incarnazione' di Dio, come *metaxý* – e già di per sé questa eredità platonica (ma, diremmo, anche platonico-agostiniana) contraddice irrisolvibilmente l'altra sua fonte, quella gnostica. Non possiamo qui interessarci di tale costitutiva antinomia di tutto il pensiero della Weil,<sup>1</sup> ma chiediamoci: Jaffier distingue 'ordinatamente' la bellezza di Venezia, cioè della creatura, dal Dio che l'ha fatta? Non v'è traccia, in lui, degli stadi che, platonicamente, debbono seguire al contatto col bello per avvicinarsi a Dio. Jaffier permane nel puro 'estetico'. E perciò, alla fine, nei limiti della polis. Esattamente come Venezia, che è *tutta* polis, come, ancora, il Segretario riconosce, desacralizzandone in toto l'immagine. E se dovessimo, a questo punto, proseguire l'interrogazione in coerenza con l'idea di *decreatio*, che costituisce indubitabilmente *il fondo* di Simone, non potremmo tacere la domanda: Venezia è creatura – ma creatura che non vuole 'passare'. E per non 'passare' *deve* ricorrere a tutti i mezzi della ragion di Stato. Perché dovrebbe esser 'giusto' preservarla? È legge di natura che la città lotti per conservarsi con ogni mezzo. Ma necessità e giustizia non sono affatto sinonimi. Perché ciò che è nato dovrebbe essere in

1. Devo rimandare per questo al mio *Drân. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Combas-Paris, 1992, pp. 133 sgg.

tutti i modi difeso? Nessuna risposta potrebbero fornire Jaffier o i 'custodi' di Venezia. Ma neppure Simone. La darebbe, invece, Agostino – e drasticamente negativa. No, nessuna città terrena può pretendersi eterna. Soltanto i suoi *cives* possono esser destinati all'eterno se si fanno cittadini della Città di Dio che ora è pellegrina. Nessuna bellezza, nessuna 'forma' può riscattare guerre e battaglie che dilanano la città terrena, nessuna vittoria può liberarla dai vizi che sempre la vincono (« *quaerit esse victrix gentium, cum sit captiva vitiorum* », *De Civitate Dei*, XV, 4), nessuna sua pace è senza « *laboriosa bella* ».

Simone scrive: « far sentire che il ritrarsi di Jaffier è soprannaturale. Jaffier. È soprannaturale arrestare il tempo. Proprio qui l'eternità entra nel tempo ». Ma come? Jaffier giunge alla compassione per la vittima, ma in nessun modo alla pura sofferenza. Egli si ritira dalla distruzione di Venezia, non si ritira da sé. In nessun luogo egli dice di amare il nemico. Egli ama l'amico (Pierre), lo ama di vero *eros*, di quella passione indisgiungibile dalla figura dell'*eroe* guerriero. Jaffier è perfetta *persona* del Trauerspiel, oscillante tra natura e sopra-natura, destinato all'agire e infondato nelle ragioni del suo agire, *vocato* ad esse e insieme sempre incerto sull'origine della propria vocazione. Molteplice, come è molteplice la città che è la scena del lutto, il conflitto intramondano, di cui il religioso stesso diviene funzione, e dove le distinte *timai* divine, che strutturavano la tragedia, si confondono o cadono a pezzi. L'unico concepibile 'superamento' del Trauerspiel è il congedo dalla città (movimento opposto a quello tragico): « Non c'è alba dove io vado, né città », e la stessa bellezza di Venezia si rivela: un sogno, come sogni sono i deliri di potenza di Renaud. Un sogno è la città perfettamente bella, autentica incarnazione del divino. Spinto alla morte, Jaffier lo intuisce. In un estremo baleno, il suo sapere si trasfigura in pura *meléte thanátou*, in puro essere per la morte, come

quello di Sigismondo al termine della *Torre* di Hoffmannsthal.

### III. IL DUELLO

Jaffier è lontanissimo dall'essere immagine di pace. Ma nessuna immagine di pace è concepibile sulla scena della polis. Solo nell'istante del congedo, possiamo coglierne il baleno; ma lasciamo la città quando siamo spinti nella morte. A questa *ascesi* sarebbero estranei gli *eroi*? La guerra dell'eroe ignorerebbe le laceranti dialettiche di compassione e amore, di purificazione e pietà, di necessario e giusto, nelle quali Simone Weil va intessendo il suo discorso su guerra e pace? Intorno a questo interrogativo ruota non solo uno dei suoi saggi più straordinari, *L'Iliade, poema della forza*,<sup>1</sup> ma, potremmo dire, l'intera sua concezione della classicità greca.

*L'Iliade*, pubblicato tra il dicembre del '40 e il gennaio del '41, era stato il suo lavoro nell'inverno precedente, svolto pressoché in parallelo con *Venezia salva*. *Forza* traduce qui un solo termine greco: *bía*. Nome-radice, im-mediato, violenza che come appare colpisce, sibilo di una freccia che sempre troppo tardi si ode. La forza cancella l'umano, fa cosa dell'uomo, « lo trasforma in cadavere ». Non si tratta soltanto di quella « crudelissima specie di ammazzamenti » che, secondo il Vico, fanno la « sublimità » dell'*Iliade*; la violenza non si esercita principalmente nel bruto fatto di uccidere, ma assai più nell'asservire, nel reificare il vivente. Allora lo 'spettacolo' si fa insopportabile: allorché un vivente, pur continuando ad apparire tale, pur non essendo stato abbandono-

1. Cito il saggio dalla traduzione di Cristina Campo, in S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Milano, 1974.



nato dalla *psyché* (dal soffio onni-penetrante le fibre del corpo, che è in gioco nella *máche*, nelle *androktasíai*, massacri di uomini), giace inerme, nudo, faccia a terra, nel più stridente contrasto col suo stesso nome: colui che tiene lo sguardo rivolto all'alto, *ánthropos*.

Ma la potenza reificante della forza non risparmia neppure i vincitori. Vincitore e vinto sono piegati dalla sua legge. Che è l'impero di Ananke, della dura necessità. Impero di natura, insiste la Weil. E per questo – perché è scena della dura necessità – l'*Iliade* è scena dell'assenza di Dio. Vincitore e vinto sono colpiti dalla stessa assenza; si confrontano immediatamente come puri opposti, per necessità. E la necessità, nel suo impero, li identifica, ne elimina brutalmente l'individualità, li riduce a identità morta. È assente ogni *metaxý*; regna l'immediato contrasto – e l'immediata identità. Il Dio che sempre geometrizza è ancora puro avvenire. Esso vive nell'*Iliade* soltanto come inesprimibile anelito, come contraccolpo dell'insopportabile violenza. Un pensiero, una nostalgia senza parole: non può non esservi *altro*. Ma sulla scena si rappresenta soltanto il dominio di Bia.

Bia ammutolisce *ed è muta*. Non si giustifica, non dà ragione di sé. Attenzione: come il Segretario veneziano, essa non risponde (« Non rispondete? Neppure mi rispondete?... Parlatemi, parlatemi ... Volgete gli occhi su di me! »). Il suo esercizio è, per così dire, di per sé evidente. La forza risponde alla forza; per chi è senz'armi, per Jaffier, che ha dato via tutto il potere, la forza non ha orecchi. E chi ha perduto il potere, o vi ha rinunciato senza comprendere tutto il peso della sua decisione (come è il caso, appunto, di Jaffier), si ritrova « come una bestia », e come una bestia non intende parole intorno a sé, ma solo « un doloroso rumore ». Bia è muta, come nel *Prometeo* eschileo: decisiva 'persona' del silenzio che spegne l'essere uomo. Il suo silenzio impone infatti silenzio: quando la vittima finalmente cesserà di domandare e implorare, allora la sua perdita, la sua sconfitta sa-

ranno consumate, perfette (Il Segretario: « Vedi, Bassio? Ora non è pericoloso »). Il silenzio del sacrificio soltanto, o il silenzio del *de-crearsi* potrebbero opporsi alla dura, intrattabile necessità che anima e uccide l'eroe dell'*Iliade*.

Ma accanto a Bia nel *Prometeo* eschileo è Kratos, che *parla*. E così nell'*Iliade*. La Weil lo ignora – e nulla è più significativo di questa 'dimenticanza'. Essa significa che, per lei, solo con la pitagorica scienza del numero, con l'idea platonica del Bene, comincia ad affermarsi nello spazio europeo un'immagine di pace. Solo, insomma, con l'intellettualizzazione dell'eroe epico-tragico. Prima di questa 'epoca assiale' dominano Bia, violenza e *hýbris*. Si tratta di uno schema 'progressivo', così come quello che ritma, poi, nella Weil, il passaggio dal classico al mondo cristiano. Ma non soltanto esso non regge per i motivi su cui abbiamo insistito – e cioè perché *in* Minosse, nell'idea di giustizia che i 'custodi' rappresentano, è necessario permanga anche la faccia oscura dell'eroe; perché la stessa idea di perfetta *politeía* in tanto 'tiene' ancora alla polis (e dunque è concepibile come *metaxý*), in quanto 'tiene' al molteplice e a *pólemos* – ma anche perché nello stesso eroe epico-tragico l'esercizio della violenza è inseparabile da quello della forza come *krátos*. *Kratu* in sanscrito è intelligenza, volontà intelligente; ha un tono quasi prossimo al *nóos*. È la forza, sì, ma che vince l'impulso selvaggio, che ha dominio su di sé; è la forza che in-forma e non che strappa, abbatte, de-forma e basta. Alcuni eroi, come Nestore, la esprimono in tutta la sua pregnanza, ma nessuno ne è assolutamente privo. E ciò per una ragione, diremmo, trascendentale, a priori rispetto ai diversi comportamenti dello stesso eroe. Lungi dall'essere immediata espressione di una cieca necessità, la violenza che egli esercita è sempre manifestazione di *timái* divine. L'eroe non ha l'orgogliosa protervia del *génos* d'argento, né ha cura soltanto di Ares, come il *génos* di bronzo, che è senza paura, ma

col cuore di ferro. L'eroe partecipa dell'umano e del divino in tutta la loro 'tremenda bellezza'. Ne partecipa e ne soffre; può rivolgersi con pietas al suo dio, con *hýbris* a quelli stranieri, può peccare, ma egli rimane comunque confitto in una più vasta *armonia*. Egli è *consacrato* al gioco delle forze divine che continuamente s'intrecciano e confliggono. Che ne appaia perfettamente consapevole o che lo subisca come una marionetta, la sua 'misura' è comunque certa – ed è proprio quella paradossale 'misura', sommamente pericolosa, che consiste nella possibilità anche di eccedere i limiti imposti all'umano. Che egli svolga consapevolmente la sua funzione di custodia, di difesa (il *servare* latino rimanda alla stessa radice di eroe?), espressa nel modo più alto da Ettore, o che la sua forza si scateni indomabile come quella di un animale feroce, il suo agire realizza ciò che il *krátos* assegnatogli permette, e cioè quanto esige quella *parte* che l'armonia tra le diverse *timái* divine gli ha dato in sorte. Nessuna *Bia* potrà mai eccedere tali confini, senza che *Nemesis* la riporti al loro interno.

Poiché la sua violenza corrisponde a tale nascosta armonia, l'eroe può affermare di perseguire il *kléos*, può volere che il suo nome risuoni lontano. La Weil ignora l'istanza imperativa con cui tale ricerca di 'gloria' s'impone all'eroe. Achille può desiderare di non esser mai nato, ma non può non volere il *kléos*. L'eroe è *condannato* ad aver nome. Ma il nome non è silenzio, contraddice per natura alla violenza muta e ammutolente. L'eroe, quand'anche sia vinto, non è mai veramente sconfitto, perché il suo nome continua a risuonare, continua ad essere chiamato. Da questo punto di vista, l'eroe non potrà mai esser ridotto a cosa da nessuna violenza. Perciò egli anela sempre al *kléos* – per oltrepassare ogni fallimento e ogni crollo. L'anelito alla 'gloria' significa il suo *agón* ultimo, quello *contro* la pura violenza. L'eroe non 'supera' soltanto la forma del semplice sopravvivere (che egli avverte, anzi, come assenza di forma, assen-

za di *areté*), ma deve superare anche la violenza che alla quieta terraneità del sopravvivere infligge *Bia*. Quest'ultima, infatti, è altrettanto negazione di forma che la vita uguale a ombra di sogno della moltitudine anonima, impotente a raggiungere il *kléos*.

Certo, non si dà armonia 'al riparo' da Ares. Ma l'eroe strappa sempre ad Ares il suo nome, o, meglio, pronuncia quel *logos* che media la pura violenza al canto che dà 'gloria'. L'eroe-guerriero 'consegna' all'eroe-cantore le proprie gesta – e insieme danno forma all'eroe, che avrà sempre *voce*. Anche per Achille vale tale armonia? Anche per chi come un cane insegue la preda, anche per chi è sordo a *Peithó*, per chi sembra, cioè, non riconoscere il valore persuasivo del *logos*, né *éleos*, né *aidós*? Così lo vede Priamo, prima dell'incontro. Egli lo costringe tutto a quell'aspetto dell'eroe, che è costituito dal *de-lirare* della sua forza, aspetto necessario, ma che, appunto, è necessario 'geometrizzare'. Poiché Achille non è separabile dal suo 'doppio': egli forma con Patroclo l'uno-duità eroica di frenesia e pudore, di spietata inimicizia e infinita *philótes*. Si potrebbe, anzi, dire che l'infinito, l'incommensurabile del primo termine viene definito dal secondo, e viceversa, che il ritmo di limite e illimito si produca quasi dall'incontro di due energie in sé illimiti.

Ma che vi sia rapporto, mediazione, accordo nella guerra dell'*Iliade*, nella tremenda durezza del suo dio, che il suo dio *anche* geometrizzi – che *Eris ámotos*, senza misura, non possa essere discacciata, anche se di fronte al male della guerra, è l'eroe stesso ad augurarla (ed Eraclito, da questo punto di vista, prosegue il poema che così aspramente critica, proprio nella ricerca di dar ragione della guerra, di rivelarne il *logos* e, dunque, non patirne soltanto le *androktasíai*) –, che il *nóos* accompagni, para-dossalmente, le mattanze più crudeli, lo testimonia al di là di ogni dubbio la *forma del duello*, che sempre la battaglia tende ad assumere. E, con forza tutta particolare,



quell'indimenticabile duello che campeggia nel Libro VII tra Ettore e Aiace, i due guerrieri più puri nelle rispettive *timai*, i più obbedienti nei confronti del dio che ne ha irrevocabilmente segnato il carattere. E il carattere (così andrà tradotto il famoso frammento eracliteo) è ciò che di divino vi è nell'uomo.

Come « leoni divoratori di carne o cinghiali selvaggi » si abbattono i due eroi, l'uno sull'altro; faccia a faccia s'affrontano, soli come solitario al fondo è sempre l'eroe, con l'asta, con immensi macigni, con la spada. Entrambi guerrieri armati di lancia (*aichmetai*), entrambi amati da Zeus « adunatore di nubi ». Ma nient'affatto sordi nella loro violenza, nient'affatto muto il loro *thymós* che arde di guerreggiare e lottare, essi obbediscono alla sacra presenza della notte: ἀγαθὸν καὶ νυκτὶ πιθέσθαι.<sup>1</sup> *Peithó* scende sulla loro forza imbattibile – e la doma. Combatte-anno ancora, certo, « fin che un dio ci divida e conceda agli uni o agli altri la vittoria », ma ora è *buono* lasciarsi persuadere dalla notte... « *suadentque cadentia sidera somnos* ». Gli eroi se ne rallegrano e fanno ritorno presso i compagni, gli amici. L'inimicizia estrema ritma con la *philía*, lungi dall'ucciderne la stessa idea. Ma non solo con la *philía* nei confronti dei propri cari, del proprio *génos*, anche i due che ardevano di farsi a pezzi (e che torneranno a volerlo) ora si riconoscono amici. È un *istante* straordinario: l'apparire come improvviso di una potenza superiore a tutte le forze, si chiamino *bía* o *krátos*, di cui l'uomo dispone, l'apparire della nera Notte, dal cui grembo provengono la vampa infuocata del cielo (*aithér*) e il giorno (*hemére*); l'apparire del grembo secondo solo all'Aperto, a Chaos (*Teogonia*, 116-125), arresta la loro mano, acquieta il furore. Diranno Troiani ed Achei: « hanno lottato quei due nell'*éris* che il cuore divora, ma si sono conciliati separandosi in amicizia

1. Lo stesso Zeus di fronte alla Notte prova sacro timore: essa doma uomini e dèi (*Iliade*, XIV, 259-262).



(ἦδ' αὐτ' ἐν φιλότῃ διέτμαγεν ἀρθμήσαντε) ». Un dio ha dato loro grande *bía* (288), ma *insieme* senno (*pinyté*: è proprio il senno che un dio ispira: *pnéo*, *pneûma*): il senno che rende capace l'eroe non di fare silenzio di fronte alla violenza, ma di fronte alla pre-potenza dell'arcaico, del principio, che qui la Notte esprime.

Certo, è Ettore, l'eroe di Ilio *santa*, a pronunciare le parole che da sole basterebbero ad annullare l'idea dell'*Iliade* come poema della forza – ma Aiace, il suo opposto, le ascolta e ne è persuaso. E corrisponde ai doni del Troiano: « gli diede la fascia splendente di porpora ». È come se una vasta radura, una *Lichtung*, si aprisse *nell'orrore* del massacro.<sup>1</sup> Proprio al far della notte, l'eroe illumina la sua faccia segreta, la sua nascosta armonia. Non fugge la guerra, non ne ha paura, ne guarda faccia a faccia il tremendo (*deinón*), ma neppure per un momento vi si abbandona come un servo. Ne conosce la necessità, non vi si sottomette

1. Nella *selva* dei massacri, si apre finalmente una *luce* – e permette di vedere, di *misurare*. Questo è l'eroe: chi, nell'istante stesso in cui *deve* partecipare alla strage, dà-forma a una radura *intorno a sé*, illumina-costituisce uno spazio. È possibile aggrapparvisi, o farvi leva, per balzar fuori dal *pólemos kakós*? O è un destino che lo stesso poema virgiliano s'interrompa con l'immagine del pio Enea *fervidus*, furioso, mentre immerge il proprio ferro nel petto della giovane vittima? La *gloria* pagana, dirà Agostino, non potrà mai esser libera dall'*amor laudis* e dall'*appetito* per il potere. Essa è sempre anche *passione*, da cui l'eroe cristiano deve fuggire. E questo anche – anzi, soprattutto – nel caso che la ricerca della gloria appaia fine a se stessa, puramente *virtuosa*. La *superbia* stoica è il più 'splendido' e perverso dei vizi pagani, poiché essa nega implicitamente l'idea dell'anima immortale e della vita ultraterrena – Šestov istituisce, a questo proposito, un illuminante parallelismo tra Agostino e Dostoevskij: *Sulla bilancia di Giobbe* (1929), a cura di A. Pescetto, Milano, 1991, pp. 267-270. Il 'simbolo' dantesco, che vorrebbe stringere insieme Enea e Paolo, sarebbe suonato ad Agostino pura bestemmia (cfr. *De Civitate Dei*, V, 13-19). Sulla differenza tra *claritas*, gloria pagana e quella cristiana, cfr. G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma, 1988, pp. 215-217.

in catene. Partecipa del suo furore – ma partecipa anche di quel ‘grande Ritmo’ che la comprende da sempre. Nell’Aperto di Chaos e nel grembo della Notte sono da sempre tutte le guerre. E lì si risolvono. E questo loro da sempre necessario risolversi deve potersi rappresentare anche nel duello degli eroi, che diviene perciò vera imitazione di tale cosmico *drâma*. Nulla mi è meno estraneo del nemico; nulla mi ri-guarda più da vicino e direttamente. Nulla è più ‘mio’ (*philos* = *suus*?). La stessa forza che assolutamente separa, assolutamente armonizza. Ma, allora, non sarà proprio la *stâsis* la forma inestinguibile della guerra? proprio quella forma che la filosofia vorrà bandire, non appare, già qui, come l’unica ‘giusta’? E non si chiama *stâsis*, appunto, la guerra che si combatte nell’anima, tra le sue forze inseparabilmente distinte? È questa la guerra immagine di pace che Simone Weil invoca? Proprio nel poema della forza ella poteva scoprirne una traccia davvero divina.

E invece ella ignora il duello. A riprova della sua distanza da ogni senso dell’epos e del tragico, ella separa i nomi dell’‘arma’ e dell’‘armonia’, i nomi di Ares e di Atena. Separata da *mâche*, dalla danza di Ares, immagine di pace non può divenire che il *sacrificio dell’ente*. La pace è l’*impossibile* dell’ente, e, poiché è tale, l’anelito per essa genera profonda amarezza. In questo timbro si conclude il saggio di Simone, nel timbro della compassione, propria del Trauerspiel, e dell’evocazione nostalgica per il tempo che *non* appartiene alla guerra. Soltanto *fuori* dalla guerra ella vede la pace. *Nella* guerra è per lei possibile pervenire soltanto alla *passione* dell’universale miseria umana, passione che genera *mâthos*, dottrina, sapere. Ella coglie nel dialogo tra Andromaca ed Ettore una straordinaria ‘*praeparatio*’ di quell’« ultima e meravigliosa espressione del genio greco » che le appare il Vangelo. Ma il colloquio tra gli sposi non può andare disgiunto dalla lotta tra i

nemici; ‘provvidenzialmente’ i due episodi si susseguono. Non è il mutuo appartenersi degli amici il problema che seduce, affascina, inquieta, ma l’amar-si dei nemici, la ‘trasfigurazione’ incredibile di Ettore e Aiace che, ecco, ci stanno di fronte *en philôteti*. E tuttavia non cessano di restare nemici, perché l’eroe è la necessità della guerra. Ma non appare questa guerra, condotta dall’eroe, immagine di pace? del ‘grande Ritmo’, cioè, che mai nessuna violenza potrà piegare? Finché la passione non perviene a questo riconoscimento non sarà *mâthos*. Non basta affermare che l’epos e la tragedia non ammirano mai la forza in sé, non disprezzano mai gli sventurati, non riducono mai la giustizia all’una o all’altra delle posizioni in campo – occorre cogliere nello *stare* dell’eroe la *stâsis* che ne sconvolge l’anima, l’incessante duello che vi si svolge tra *bía* e *krátos*, tra inimicizia e amicizia, tra furor e pudor, tra *thymós* e *nóos*. Per la grandezza di questa battaglia, egli vuole *kléos*, per la fatica e la pena che costa ‘armonizzare’ amore e divisione, affinità e abbandono. Egli esige *kléos* per il sapere che rappresenta: separarsi-in-armonia, essere-in-armonia nel separarsi. L’elaborazione di questo problema la sua lotta consegna alla filosofia, e cioè al sapere *á-oikos* d’Europa.



## IV L'OSPITE INGRATO

### I. L'OSPITE INGRATO

« Da dove ci viene costui, il più inquietante di tutti gli ospiti [*dieser unheimlichste aller Gäste*]? » (Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, 2[127]). Certamente, dall'epoca tragica d'Europa (*ibid.*, 5[50]), l'epoca della lotta contro il nichilismo e della definitiva affermazione di quest'ultimo: non c'è verità, ma *volontà* di verità; il valore di una cosa non è che il sintomo della forza di chi ne pone il valore. E perciò nessun valore potevano affermare i Meli. L'epoca del nichilismo compiuto segna il compimento di un destino, di cui già il vero *histor* aveva veduto l'origine.

In *Der Nomos der Erde*<sup>1</sup> Nietzsche (il Nietzsche 'tucidideo') non è mai citato, eppure la sua prognosi aleggia in ogni parola: una delle tante note del grande libro che i giuristi non sapranno mai ascoltare. E il *Nomos* di Schmitt forma con il *Nietzsche* di Heidegger un dittico inseparabile. Il polo ad essi opposto è *La*

1. Summa del pensiero storico e filosofico di Carl Schmitt, pubblicato nel 1950 presso la Greven Verlag di Colonia, verrà qui citato dall'edizione italiana a cura di E. Castrucci e F. Volpi, *Il nomos della terra*, Milano, 1991.

*stella della redenzione* di Rosenzweig.<sup>1</sup> Sono alcune delle stelle fisse necessarie per chiunque voglia *bene naufragare* in quest'epoca. Ma Schmitt non ci appare, all'opposto, come il disperato difensore dell'antico ordine? nostalgicamente rivolto a quello *ius publicum europaeum* che la logica stessa del nihilismo tende a dissolvere? Non è egli un combattente dell'epoca tragica, nella quale la potenza del nihilismo estremo non suonava ancora irrevocabile? Torneremo sulla leggenda della statolatria schmittiana; ciò che anche alla più superficiale lettura del *Nomos* dovrebbe apparire chiaro, è l'assenza in esso di ogni atteggiamento re-azionario, di ogni impotente velleità di ri-formare l'antico Diritto degli Stati europei. Ciò non significa che questo passato venga 'rinnegato', che il grande giurista se ne 'penta' o lo consideri un 'peccato' o un errore, ma che, con « grandiosa durezza »,<sup>2</sup> si analizza non soltanto il nudo fatto della fine dei suoi valori, ma se ne riconosce anche l'intrinseca, originaria 'mortalità'. La *historia* di Schmitt è la conoscenza di quelle antinomie che fin dal suo inizio *costituivano* il *Nomos* europeo, destinandolo al suo tramonto. Quel *Nomos*, certamente 'amato', viene spietatamente posto come sul tavolo anatomico e osservato con gli occhi di uno Jünger – e a volte, fors'anche, di un Benn. Altro, per Schmitt, l'intellettuale (che per lui è veramente *histor*) non può, o non dovrebbe, fare: come Epimeteo, egli giunge sempre *post festum*,<sup>3</sup> a riconoscere l'infranto (e non a 'salvarlo': vicinanza e lontananza estreme con l'Angelo di Walter Benja-

1. Su queste 'relazioni pericolose' mi sono soffermato in *Icone della Legge*, Milano, 1985, pp. 46-55.

2. D. Cantimori, *La politica di Carl Schmitt*, in « Studi Germanici », 1, 1935, ora in D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, Torino, 1991, pp. 237-252.

3. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Köln, 1950; trad. it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Milano, 1987, p. 14. Libro di un « inerme, ma in nulla annientato », esso apparve nello stesso anno del *Nomos*.

min). Proprio in ciò: nel non poter comprendere prima, consiste la sua tremenda *responsabilità*: il suo essere *reus*, il suo 'appartenere' alla *res* che analizza, senza potersi permettere nostalgie, speranze e tantomeno profezie. Il *Nomos* va letto come una grande narrazione sulla tragedia d'Europa « talamo d'Ade » (Euripide, *Ecuba*, 483), narrazione di uno che sa e testimonia, con pathos tanto più intenso, quanto più sa mantenere lucido e disincantato lo sguardo. Schmitt organizza secondo il seguente 'ritmo' la sua sacro-profana rappresentazione. *Prima stazione* del 'calvario' del *Nomos*: definiti i termini fondamentali del rapporto tra Ordine e Radice, tra Ordnung e Ortung,<sup>1</sup> se ne analizza la crisi nell'epoca globale contemporanea, fino a quei relitti dello *ius gentium*, che sono i complessi senz'ordine e senza determinatezza, « ein strukturloses Chaos »,<sup>2</sup> inflazione di patti contraddittori, vuoti, effimeri, dell'attuale cosiddetto Diritto internazionale.

*Seconda stazione*: poiché *Nomos* significa originariamente la partizione (*némein*) di un territorio, di un pascolo (*nomós*) precedentemente conquistato, l'effetto di una *Land-nahme*, le trasformazioni della relazione tra Ordine e Luogo debbono intrecciarsi con quelle sulla forma e sul senso della guerra. Come il *Nomos*, anche la guerra finisce con l'essere *sradicata*.<sup>3</sup> Quando si perviene alla 'guerra mondiale' (o alla guerra civile mondiale), nessuna forma rigorosa è più in grado di 'normare' la guerra, di definirla in termini e confini precisi. La guerra mondiale è indissolubilmente guerra totale. Si dissolve ogni possibilità di definire l'idea di *iusta causa*; si confondono nel più puro occasionalismo i tratti dello *iustus hostis* e del *rebellis*. Ciò che è amico e ciò che è nemico divengono

1. *Il nomos*, cit., pp. 54-71.

2. *Ibid.*, p. 297.

3. *Ibid.*, pp. 335-367.



null'altro che *posizioni* della volontà di potenza: nemico è chi si oppone all'*arché* del più forte.

Terza stazione: lo Stato, prodotto principe dello spirito europeo, ma prodotto *storicamente determinato*,<sup>1</sup> agente primo della secolarizzazione, liquidatore del Nomos antico, ma ancor più di quello della *respublica christiana* medioevale, si fonda e si legittima sulla capacità di neutralizzare la guerra civile e di razionalizzare quella esterna, di eliminare tout-court la *stásis* (secondo l'antica, classica concezione che *stásis* è distruzione del Politico) e di condurre *pólemos* secondo universali principi di giustizia (e cioè, classicamente, senza *hýbris*). Da conflitto tra idee irriducibili (che, alla fine, appaiono sempre come *religioni*), *pólemos* deve 'convertirsi' a lotta tra potenze, per ragionevoli obiettivi di potenza, tra Stati sovrani che si riconoscono reciprocamente come *iusti hostes*. Il nuovo *ius gentium* dovrà così essere fondato sullo *ius* sovrano di ogni singolo Stato; dal Nomos comune medioevale (che le innumeri guerre non mettevano sostanzialmente in discussione) al Diritto internazionale moderno come diritto *tra* singoli Stati, come quell'insieme di norme e di patti, tutti 'artificiali', tutti a termine, che ne dovrebbero regolare le relazioni.

Ma questi confini sono travolti dall'universale *Mobilmachung* contemporanea.<sup>2</sup>

La libertà commerciale, finanziaria, economica che fa di ogni luogo e di ogni tempo una 'globale Zeit', sta in irrimediabile conflitto col positivismo del diritto collegato allo Stato. Senza Nomos positivamente radicato, ogni diritto pubblico vive un'esistenza spettrale. Il 'calvario' del Nomos sembra, dunque,

1. *Ibid.*, pp. 163-178. Cfr. anche *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff* (1941), pubblicato poi in *Verfassungsgeschichtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, 1958.

2. L'espressione jüngeriana (*Die totale Mobilmachung*, Berlin, 1931) è ripresa da Schmitt nel *Nomos*, p. 302 e altrove.

concludersi con questa prognosi: impossibile riformare la grande costruzione dello Stato – impossibile, però, anche concepire un Nomos « *raumlos* », senza spazio, senza confine, illimitato e in-forme, quale quello che sembrerebbe imporre la sradicatezza dello spirito contemporaneo, cui è estranea (altro motivo chiaramente nietzscheano) ogni 'misura'. Schmitt pensa perciò, chiaramente, *oltre* lo Stato, o, meglio, sul meridiano estremo dello Stato. Ma, su tale meridiano, egli non può incontrare che il più inquietante, spaesante degli ospiti, il nihilismo estremo. Qui egli si colloca, con Heidegger e Jünger,<sup>1</sup> lì dove la storia dello Stato europeo si compie e inizia la sua irreversibile crisi. I segni di questo inizio sono eloquenti. Che in essi si celi anche l'alba di un nuovo *ius gentium*, Schmitt non lo afferma, anche se, a volte, sembra farvi cenno.<sup>2</sup> Ciò che egli indubitabilmente dimostra è l'impossibilità di progettarlo-prevederlo. E lo dimostra contro tutti i romanticismi politici,<sup>3</sup> contro tutte le nuove utopie neo-illuministiche anelanti alla fine del Politico, alla neutralizzazione universale, alla Pace perpetua. Egli *sta* sul meridiano del nihilismo, e lascia ai nostalgici (così dell'andare, come delle dimore perdute) le vuote ciance sul suo oltrepassamento; ma lascia, insieme, all'incantato disincanto degli apologeti le lodi del nihilismo come del migliore dei mondi possibili. *Reus* fino in fondo; ospite ingrato.

1. Cfr. M. Cacciari, *Drân. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, cit., pp. 21-36.

2. Ad esempio, al termine di *Terra e mare*: « L'antico Nomos viene certamente meno e con esso un sistema complessivo di misure, norme e rapporti che ci sono stati trasmessi. Ma ciò che avanza non è per questo, però, solamente mancanza di misura o un niente nemico del Nomos » (trad. it. cit., p. 82).

3. *Politische Romantik* (München, 1919) sta al complesso dell'opera di Schmitt come l'*Ideologia tedesca* o la *Miseria della filosofia* a quella di Marx: si tratta della dichiarazione, mai ritrattata, del proprio nemico *in philosophicis*.

Ma prima di addentrarci nelle aporie della *totale Mobilmachung*, è necessario ritornare alla relazione tra Nomos e Luogo, poiché esso si rivela, fin dalle origini, più problematico e complesso di quanto Schmitt non affermi. Il radicamento del Nomos nello spazio della polis (*nómos póleos*: i due termini si accompagnano, per così dire, 'ritualmente'), e la sua effettiva validità in questi limiti, non appare originariamente che come effetto del suo essere immagine del Nomos divino, che è uno solo e che « tanto può quanto vuole e ad ogni cosa è bastante e tutte sopravanza » (Eraclito, DK B 114). I molti *nómoi* dell'uomo non garantirebbero di per sé alcun ordine – e alcuna *Ortung* –, se non derivassero dal Nomos divino. La loro vera radice è perciò quella che li collega alla cosmica Dike. *Arbor inversa*. Se è così, allora obbedire alle leggi della città deve significare, in uno, che gli dèi (della città) sono: *nomízein theóús* (formula già erodotea). Non vi è Nomos se questo *nomízein* viene meno. Solo la convinzione che gli dèi sono, può farci convinti che le leggi abbiano radice inalterabile.

Tolti gli dèi, strappate le leggi: *ánomos* è anzitutto l'*impius*. Il nesso, decisivo in tutto Platone, è ancora fortissimo in Aristotele (*Politica*, III, 1287 a), a testimonianza del suo resistere, ben oltre la sua forza effettuale. « Non ti perdere d'animo, Eutidemo, tu sai come il dio che sta a Delfi risponde a chi gli chieda in che modo si possa compiacere gli dèi. Seguendo le leggi della città [*nómoi póleos*] » (Senofonte, *Memorabili*, IV, 3, 16).

Nel *Nomos* l'idea dell'originaria presa di possesso della terra dove 'pascolare' e della sua spartizione si accompagna, perciò, a quella di una *Giustizia* pre-potente rispetto a quest'atto. Il Nomos vale effettivamente in quanto sempre anche *theîos*, recante in sé

traccia di un Ordine divino.<sup>1</sup> L'efficacia *terranea* del Nomos, su cui insiste la *historia* schmittiana, si regge sulla legge di *Dike*. È *Dike* che, attraverso il suo « angelo » *Nemesis* (Platone, *Leggi*, IV, 717 d), punisce inesorabilmente i trasgressori del Nomos, rendendone così vincolanti i comandamenti. E *Nemesis* è, nel suo stesso nome, quasi personificazione del Nomos. Sradicato da tale contesto mitico-religioso, il Nomos non può che apparire alla fine artificio dell'uomo, un prodotto della sua esperienza, multiverosa, sì, ma ingannevole. Già in Eraclito e Parmenide la relazione tra *Dike* e *Nomos* appare problematica: e, infatti, se sempre indecisi, a due teste, dormienti sono i mortali, se l'*ethos* dell'uomo non possiede saggezza (*ouk échei gnómas*), e solo il divino ce l'ha (Eraclito, DK B 78), come può la legge della città, che rimane necessariamente connessa con l'*ethos*, esser detta *theîon*, dono divino? *Ethos* indica il soggiornare, la duratura forma della dimora; *Nomos* gli è direttamente connesso, poiché *némein* vuol dire anche *abitare* (non soltanto afferrare-spartire la terra, ma *saperla* abitare).<sup>2</sup> Ma se il mortale ha opinioni soltanto, non sa, neppure potrà *sapere* abitare – e cioè neppure saprà ricondurre le proprie leggi alla loro divina radice. Dimorerà sulla terra, ma non sotto il cielo né insieme agli dèi. I *nómoi* delle città appaiono, allora, irrimediabilmente contraddittori. Nessuna superiore unità vi traluce. Nessuna pace possono arrecare. Non col termine di *Nomos* andrebbero perciò chiamati, ma con quello di *psephísmata*: decisioni, decreti ottenuti attraverso votazioni, l'artificio del tutto *álogos* del voto, attraverso il lancio nell'urna del sassoli-

1. Anche in Pericle continua a valerne la memoria. Cfr. V. Ehrenberg, *Sofocle e Pericle*, Brescia, 1958. Ma sullo *theîos Nómos* la ricerca fondamentale rimane quella del Gigante, già citata (nota 1, p. 22).

2. Sarebbe interessante un confronto tra il *Nomos* schmittiano e l'idea dell'abitare, del *wohnen*, in Heidegger.



no (*psêphos*). Così ormai la legge è chiamata ad Atene al tempo in cui il vecchio Platone compone le *Leggi*. Non l'*ethos* della città, ma soltanto quello del saggio riconosce ancora la radice celeste della legge. Ma il saggio è costretto sempre più a fuggire la polis: un mondo ormai preda di Tyche, dell'azzardo, del caso – e a riconoscere, anzi, che questo e solo questo è il mondo dell'agone politico. Il tema dei motivi che ha il saggio per astenersi dalla politica, tema che dominerà la speculazione ellenistica, e sarà al centro del *De otio* senecano, già compare in Platone: *Repubblica*, VI, 496 c-e.

Lo sradicamento del Nomos riguarda perciò essenzialmente la perdita della sua radice divina. Ad essa segue anche quella della sua radice terrena. Tale storia, in questa connessione, precede l'epoca ellenistica, vive già nella problematica della prima filosofia, si manifesta in pieno nella sofistica del V secolo, in Crizia, ma anche, come s'è visto, in autori come lo Pseudo-Senofonte. L'ellenismo ne compie il percorso. L'*Entortung* del Nomos appare, quasi, destino segnato ab origine. Allorché al *nómos póleos* si oppone il *nómos phýseos*, al luogo determinato della polis lo spazio universale dell'ecumene, al tempo della polis la 'globale Zeit' del cosmopolitismo, di cui il saggio vuol essere esempio, il Nomos ha definitivamente smarrito la sua antica radice. Stoicismo, epicureismo e scetticismo appaiono perfetti alleati in quest'opera di sradicamento. Pensiero anti-tragico per eccellenza: la tragedia, infatti, aveva rappresentato dinanzi a tutta la polis, e nel pieno della sua stagione, l'enigma dei *nómoi* in guerra gli uni con gli altri – guerra tra *nómoi* e *timái* divini, e non soltanto tra le diverse leggi delle umane città. L'*ethos* stesso dell'uomo era apparso come il luogo di questo conflitto – e ne era uscito lacerato, pieno di dubbi angosciosi sulla propria radice e di terrore per le punizioni che Nemesis avrebbe potuto infliggergli. Già nella tragedia l'uomo inizia a farsi *nomade* nella e dalla sua

polis. *Nomás* era il pastore che veramente abitava il *nomós*, il pascolo. *Abitare la legge* – questo proteggerebbe da ogni rischio di *hýbris*, questa sarebbe pace divina. Ma già la tragedia fa-segno a questa idea come a un impossibile. Il 'nomade' cosmopolita dell'ellenismo la dimenticherà.

L'impolitico' del saggio ellenistico, proprio nella misura in cui porta a compimento l'*Entortung* del Nomos, rappresenta – purissimo esempio di eterogenesi dei fini – un fattore essenziale della 'grande politica' romana. La costruzione del diritto romano avviene, per principio, *supra nationes*, pretendendo di valere per l'unico spazio-tempo dell'Impero. La 'localizzazione' della legge rimane come riferimento sacrale, sempre più destituito di reale efficacia; si dice, sì, « ius quo *urbs Roma* utitur », ma ciò che effettivamente conta è la 'proiezione' universale di questo *ius*, la possibilità di pronunciarlo *ovunque*, in forza non solo della potenza che rappresenta, ma anche della sua *razionale*, interna struttura. Ciò che conta è l'affermazione del diritto romano *al di là* di ogni caratteristica locale, di ogni specifica tradizione e di ogni limite temporale: *in omne aevum* lo *ius* di Roma verrà vittoriosamente 'lanciato'.<sup>1</sup>

1. « Oggetto di ansia » è per gli stessi uomini « che avevano contribuito alla sua definitiva affermazione », l'*imperium* di Roma. L'impero, l'*arché* genera angoscia: come reggere l'unità di tante 'parti', di tante *nationes*? Si direbbe quasi che il processo di disgregazione della 'grande forma' imperiale sia indisgiungibile dal suo stesso affermarsi. Le nazioni 'lavorano' nell'Impero contro l'Impero (S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, cit., pp. 22-23, 165). L'*inclinatio* dell'Impero è il rinnovamento in senso nazionale, l'aprirsi tormentoso, ricco di crisi e d'incertezze dell'Occidente alla 'libertà' delle *nationes*, in contrapposizione all'unità che resiste, ma tutta 'centripeta', di Bisanzio (S. Mazzarino, *Stilicone*, Milano, 1990, pp. 232-234). Anche qui, erede dell'unità sovranazionale dell'Impero è quella della Chiesa (Ippolito nel *Commentario a Daniele* parla dell'Impero come *simia* dell'unità cristiana, l'unica *vera*). E così per Agostino e Orosio: solo la libertà cristiana può 'legittimamente' superare i confini degli *éthne*; solo nell'inno a Dio barbari e Romani possono canta-

Manca in *Nomos der Erde* l'analisi del diritto romano, e dunque anche di quel decisivo evento per tutta la storia d'Europa rappresentato dalla sua 'assunzione' da parte della cristianità. L'Impero e la sua legge cosmopolita appaiono provvidenzialmente compatibili con la religione cristiana – nemica mortale, invece, la *romana religio*. Tertulliano è il grande artefice di questa operazione, attraverso cui la religione è sradicata dalla civitas e la civitas lasciata senza i suoi dèi, attraverso cui dalla legge romana viene eliminato ogni significato divino e conservato soltanto quello terraneo (ma è una terra, ormai, coincidente con l'ecumene). Non si tratta affatto di atteggiamenti strumentali, dettati dalle esigenze della lotta. Quelle idee sulla funzione imperiale e sulla completa 'secolarizzazione' della legge corrispondono a valori portanti della cristianità. Mai, per affermare la propria fede in Dio, il cristiano potrebbe usare espressioni analoghe al Nomos, potrebbe dire 'nomízein theón'. Una riserva insuperabile pesa a priori su ogni affermazione nomotetica: il collegamento (del tutto 'inaudito' per un Greco) tra legge e peccato, tra Nomos e *hamartía*. Non solo nessuna legge potrà mai rendere 'perfetti'; non solo la legge non potrà mai 'giustificare' e, dunque, salvare; ma ogni legge (che non sia quella legge che le *compie* tutte nel *mandatum novum* dell'assoluto, indeclinabile amore) è indissolubile dalla *sklerokardía*, dalla durezza di cuore che impedisce ascolto e obbedienza.<sup>1</sup> Il nostro Evo, quello dell'Europa cristiana, non ha origine dall'affermazione di un nuovo diritto – lo *ius* rimane quello

re a una voce (Orosio, *Adversus paganos*, VII, 39, 9). Tutti indistintamente invita alla vita la tromba della milizia cristiana « dulcissimo modulamine ». Ma coloro che si rifiutano di ascoltarla, sono abbandonati inescusabili alla morte (VII, 39, 12).

1. « Moyses ad duritiam cordis vestri [*pròs tèn sklerokardían hymôn*] permisit vobis dimittere uxores vestras », *Mt*, 19, 8; « ad duritiam cordis vestri scripsit vobis praeceptum istud [*tèn entolèn taúten*] », *Mc*, 10, 5.

imperiale romano –, ma dalla *crisi* della sua stessa idea. La legge non solo è debole (*asthenés*), ma anche inutile (*anophelés*) per pervenire alla *vera* città, che è quella celeste (*Eb*, 7, 18; *Fil*, 3, 20; *1 Pt*, 2, 11). Se la giustizia venisse dalla legge, Cristo sarebbe morto invano e la cristianità non avrebbe ragione di essere (*Gal*, 2, 21). Impossibile che la legge sia radice; il nostro accordo con essa è un *patto* e nient'altro, fondato essenzialmente su criteri di convenienza. Noi viviamo in questo mondo *come se* fossimo soggetti alla legge, in realtà ne siamo perfettamente liberi, in quanto figli di Dio ed eredi. Se viviamo sotto la legge, è « allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la legge » alla nostra stessa libertà (*1 Cor*, 9, 20). Ogni immagine di radice, ogni idea di *iustissima tellus* dovrà sempre rendersi dialettica, nel nostro Evo, con l'invincibile Verità che abita nell'« éndon ánthropos », icona della *civitas Dei*. E sarà spesso *tragica* dialettica.

Anche la *domus ex fide* trae vantaggio dalla pace meramente terrena che la legge dell'Impero garantisce. Ma si tratta, appunto, di un *calcolo*, completamente desacralizzato. È bene, sì, obbedire alle leggi (a patto che la legge stessa non comandi di obbedire alle « religionis leges », ché il *mandatum novum* rifiuta ogni adorazione degli dèi della città), ma sapendo che è l'obbedienza del prigioniero, di chi è ancora costretto a peregrinare « apud terrenam civitatem ». Nel suo essere quaggiù pellegrino, il fedele già è immagine di quel perfetto sradicamento da ogni Nomos terraneo che si compirà nella *caelestis Civitas*. Ma Agostino, in queste pagine fondamentali (*De Civitate Dei*, XIX, 12-17), mostra anche di comprendere come proprio questo sradicamento rappresenti quella forza intrattenibile che permette al cristianesimo di 'evocare' a sé ogni gente, ogni luogo, ogni tempo. La *hýbris* dell'evangelizzazione mai si è espressa con più classica, 'romana' durezza: « Questa città del cielo, mentre è ancora pellegrina



in terra, chiama a sé cittadini da tutte le genti, raccoglie una società in cammino che parla tutte le lingue, senza in nessun modo curarsi dei diversi costumi, delle diverse leggi, delle diverse istituzioni, con cui la pace terrena si ottiene o si mantiene » (non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est). *Non curans quidquid ... diversum*: la Verità non se ne cura, non le compete affatto di custodirlo; il diverso, la differenza non le appartiene. Ciò non significa che invalidi o annulli questi costumi e queste leggi – ‘semplicemente’ essi valgono come strumenti, mezzi, artifici che rendono ‘pacifico’, per quanto possibile, il viaggio. Non bisogna combatterli –<sup>1</sup> non bisogna averne cura. Aporia, paradosso che segnerà tutto l’Evo. Come non combatterli, nell’istante stesso in cui ne siamo essenzialmente liberi? Se il loro vincolo perde ogni autentica radice, viene sradicato, non è anche combattuto forse? Un destino di ‘rivoluzione ininterrotta’ si inaugura per quei costumi e quelle leggi di cui l’‘uomo nuovo’ non ha più ‘cura’.

L’unica, vera *forma* politica concepibile in questo

1. Ma, sia chiaro, soltanto nella misura in cui usanze e leggi si configurino in un senso perfettamente desacralizzato, cioè come costrutti meramente politici, ché altrimenti esse dovranno venir sradicate come qualsiasi altro culto pagano, non dimostrando esse che l’« impetus errabundae opinionis » (*De Civitate Dei*, VII, 17) dell’antico politeismo idolatra. Esempio di questa formidabile vis dissacratoria agostiniana è proprio il suo attacco al culto della Terra, di quella *iustissima tellus* virgiliana dove il Nomos aveva radice; perché considerarla una dea? « An quia fecunda est »? Ma, allora, è meglio dire che sono dèi gli uomini, « qui eam fecundiores faciunt excolendo ». La terra non si adora che *arandola* (VII, 23). Ciò che a Sofocle appariva come il meraviglioso-tremendo dell’uomo, la *stásis* del suo mondo con la madre Terra, cessa di essere anche degno di interrogazione. Ma il nodo non è stato risolto come quello di Gordio da parte dell’impaziente allievo di Aristotele: fra la tragedia sofoclea e la ‘soluzione’ agostiniana corrono i secoli dello sradicamento tardo-antico, ellenistico del Nomos, dell’illuminismo giuridico romano, del formarsi dell’idea universale di Imperium.

orizzonte cristiano appare quella del *katéchon*.<sup>1</sup> Il termine, che risale alla *Seconda lettera ai Tessalonicesi* (2, 6 sgg.), indica la Potenza che fa ostacolo alla piena epifania dell’Anomos, dell’Avversario. Già Ippolito interpretava il *katéchon* in chiave politica, come immagine dell’Impero,<sup>2</sup> e altrettanto fa Schmitt: per lui *katéchon* è anche l’Impero medioevale, la cui funzione consisterebbe nel tener-in-forma il Secolo, in attesa della sua Fine, contro le ‘seduzioni’ diaboliche. Fino al XIV secolo, la figura del Re rappresenterebbe il custode dei ‘diritti’ dell’uomo *in statu viatoris*, e soltanto in questi limiti la sua sovranità sarebbe apparsa legittima. Ciò che Schmitt, però, non vede è che, proprio per svolgere tale funzione, il *katéchon* deve assimilare, interiorizzare la stessa Anomia; per ‘contenerla’, esso non può che ‘detenerla’ in sé. La sua legge non è che la prigione dove abita il *filius perditionis* – prigione che la potenza di quest’ultimo finirà inesorabilmente con lo scardinare.<sup>3</sup> È evidente, allora, non solo la precarietà e l’artificialità di quest’opera di ‘contenimento’, ma, ben di più, l’impossibilità per il cristiano di riconoscerla veramente, ribadendo essa *in toto* l’originario legame tra legge e peccato. Non solo l’ordine del *katéchon* risulta, alla fine, impotente (e, dunque, anche per questa ragione è impossibile affidarvisi), ma esso è anche intrinsecamente collegato col principio che dovrebbe com-

1. *Il nomos della terra*, cit., pp. 42-47. Il riferimento al *katéchon* torna in numerosi altri scritti schmittiani, come, ad esempio, nella *Lotta per i grandi spazi e l’illusione americana*, in « Lo Stato », 13, 1942; *Die Einheit der Welt*, in « Merkur », 1, 1952.

2. Ippolito, *De Antichristo*, 63, 2.

3. M. Cacciari, *Dell’Inizio*, cit., pp. 621-638. Incerta è anche la posizione di Schmitt sulla relazione tra *katéchon* e Chiesa cattolica. Ma se, come si afferma in *Römischer Katholizismus und politische Form* (1925), la Chiesa resterà sempre affine a chi sviluppa una ‘grande politica’, essa non potrà non assumere anche i tratti ‘imperiali’ propri del *katéchon*, e, dunque, tutte le contraddizioni ad esso immanenti.

battere, poiché lo ospita in sé (il *filius perditionis* è *hostis e hospes* del *katéchon*). Certo, il Medioevo conosce anche 'eroici' tentativi per fondare l'autonomia dell'Imperium, per concepirne l'origine divina (basti pensare ai *duo ultima* di Dante), ma alla definizione del proprio ordine la legge della città terrena giungerà soltanto rinunciando ad ogni trascendente giustificazione, e dunque a rappresentare davvero quello spazio in cui l'uomo possa pienamente abitare. Costrizione e convenienza sostituiscono la radice terrena e divina. Ma aver radice nel Nomos, l'essere-informa nell'ordine della legge, si era già rivelato come l'impossibile per l'uomo di questa Età. E ciò non vale solo per il cristiano. Anche per il giudaismo<sup>1</sup> la legge non si rapporta che a una terra *promessa*. La terra d'Israele è, sì, reale, ma la sua realtà deve esser sempre considerata escatologicamente. Per Israele il vero, intramontabile luogo della Legge non è alcuna terra, ma la Parola. Jehudah Halevi ha immaginato tutta la sua nostalgia per la terra d'Israele come nostalgia per il 'luogo' della Parola, della lingua biblica. E neppure la casa dell'Islām è propriamente 'territorializzabile'; il dovere dell'Islām consiste nell'espandere sempre la propria casa, superando ogni differenza al suo interno: *non curans quidquid ... diversum*. Una *stásis* eterna sembra dividere Isacco, Edom, Ismaele, la famiglia di Abramo – ma essi sono intimamente connessi nell'opera di sradicamento dei *nómoi* delle genti. La 'globale Zeit' moderna-contemporanea, di cui Schmitt parla, appare, allora, il compimento dell'intero spirito europeo-mediterraneo post-classico, piuttosto che il prodotto dei conflitti tra i moderni Stati secolarizzati.

1. Questi argomenti non vengono trattati nel *Nomos*, ma Schmitt vede sempre nella tradizione giudaica un potente fattore di disgregazione del Nomos. La sua posizione andrebbe letta insieme a quella nietzscheana: cfr. prima, nel capitolo II, « Il riso ».

### III. IL TRAMONTO DEI 'GELIDI MOSTRI'

Neutralizzare<sup>1</sup> la formidabile riserva escatologica che la tradizione giudaico-cristiana fa pesare su ogni diritto terraneo; imporre silenzio ai teologi 'in munere alieno', con la conseguente fine di ogni giustificazione della guerra e della *Landnahme*, della conquista; contenere il multiverso degli individui e degli interessi sotto un solo diritto, in una Legge spazialmente ben definita e assolutamente sovrana nel suo spazio (e questa Legge dovrà, allora, anche *decidere* intorno al molteplice delle idee religiose) – ecco le funzioni fondamentali della nuova, grande costruzione dello spirito europeo, dello Stato *deus artificialis, creator* (e non più *defensor* soltanto) della pace. Di tale costruzione Hobbes è, per Schmitt, lo specchio più lucido. Ma proprio perché in lui di quel dio è già possibile vedere la *malattia mortale*.

La neutralizzazione della lotta tra idee, della guerra di religione, non può equivalere all'eliminazione di quei conflitti di interesse che appaiano razionalmente decidibili. Anzi, lo Stato, positivamente, si afferma come garante della loro perseguibilità, nell'ambito della legge. L'obbedienza alla legge, il riconoscimento dell'assoluta autorità del sovrano sono effetto di un *patto*,<sup>2</sup> in base al quale lo Stato presta al cittadino un vero e proprio servizio, che consiste nell'intransigente tutela della sua sicurezza. Quest'ultima è concepita come il bene primario, alla cui ombra soltanto l'individuo può realizzare il proprio 'particolare'. Se è vero che il Grande Uomo, lo Stato, non è riducibile alla somma degli individui che lo

1. Su questo concetto fondamentale, cfr. *Il concetto del 'politico' e L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, ora in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, 1972, l'antologia che ha riaccessato su basi scientifiche la discussione intorno a Carl Schmitt in Italia.

2. C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano, 1986, p. 54.



compongono e dei loro privati contratti, è altrettanto indubitabile che lo Stato si giustifica solo in quanto fondato pattiziamente, sulla base di una *convenzione*. I diversi individui, *convenuti* liberamente a discutere il proprio destino, dopo la disastrosa esperienza della guerra di tutti contro tutti, *convengono* sull'utilità di strutturarsi in Stato. Lo Stato, che dovrebbe dominarli, è da questi prodotto. E soltanto nella misura in cui *serve* loro può continuare a dominarli. Costruzione paradossale per eccellenza: una figura, una Grande Forma, che si annuncia come divina, immediatamente si denuda da sé, si rivela come idolo – e come tale soltanto può 'funzionare'.

Un'utopia regola tale costruzione: la trasformazione progressiva dello Stato in macchina perfetta, auto-regolantesi, *Machina machinarum*, dotata di un funzionamento obbiettivo e inesorabile, detentrica di un'autorità assoluta proprio perché del tutto de-personalizzata e de-politicizzata. Anche questa utopia viene da lontano – almeno dall'idea del « despotes nómos », e anche i custodi-filosofi di Platone in qualche modo la rappresentano. Ma qui essa ritorna in termini affatto desacralizzati e sradicati da ogni ethos, e totalmente dimentica di quella tensione tragica tra legge divina e legge umana, tra legge non scritta e legge scritta, che costituisce il cuore dell'idea greca del Nomos. È un passo di metafisica importanza nella concezione moderna dello Stato, ma è un passo anch'esso, nella sua essenza, contraddittorio. Un meccanismo, infatti, è per sua natura incapace di totalità; esso non potrà mai sussumere in sé « inter-nus cultus et ipsa pietas uniuscuiusque iuris » (Spinoza). La libertà di pensiero, la *libertas philosophandi*, la libertà interiore di venerare il proprio dio, viene così *radicitus* separata dal culto esteriore, che si deve, *per contratto*, allo Stato.<sup>1</sup> La sovranità dello Stato sarà

1. *Ibid.*, p. 106.

legittima se non minaccerà in alcun modo il foro interiore. Lo Stato è mera potenza esteriore, neutrale e agnostico rispetto ai valori, anzi: del tutto *impotente* nei loro confronti. Ma come potrà avere potenza il Grande Uomo, se si dichiara impotente nei confronti dell'origine più profonda di ogni dissenso e conflitto? E come potrà neutralizzarli? E quale importanza potrà mai assumere il culto esteriore che egli pretende, quale pace garantire? Infinitamente meno ancora dell'obbedienza del cristiano antico per le leggi dell'Impero. Che cosa rappresenta l'anima di un individuo se non la *pietas* che lo lega alla sua fede? Se lo Stato non ha una sua pietas, non ha anima. Non sarà che il *gelido mostro nietzscheano*. La sua mortalità è perciò evidente nel momento stesso del suo apparire. Esso attualmente esiste come un qualcosa di già passato. Il suo stesso nome, il nome con cui è chiamato in tutte le lingue europee, dichiara non soltanto la sua mortalità, ma, ben di più, il suo *essere-stato*.

Il liberalismo conseguente aggira lo 'scandalo', affermando che tra la dimensione del diritto statale e quella interiore della fede, dei valori, non vi è contraddizione, ma 'semplicemente' distinzione. Il liberalismo è essenzialmente 'dialettica dei distinti', ma una dialettica che in nessun modo può pensare i distinti, come in questo libro si è cercato, in quanto *assolutamente* tali, e quindi inseparabili non solo dal loro confliggere ma anche dalla possibilità del loro 'abbandonarsi' inospitale. I distinti, per il liberalismo, vengono trattati secondo un principio di indifferente equi-valenza. Ciò non solo è totalmente irrealistico, è anche in sé impensabile. Risulta, infatti, evidente che mentre la sfera interiore è detentrica di valori *non scambiabili*, quella esteriore (la religio esteriore che dovrebbe restare propria di ogni 'regio') non ha a che fare che con *valutati*, posizioni e affermazioni tutte relative, e pertanto soggette, per loro natura, a calcoli di opportunità e convenienza. Non

esiste alcuna equi-valenza tra le due dimensioni, tale da garantire la loro pacifica coesistenza, ma piuttosto un differenziale originario di potenza che ne rende inevitabile il conflitto. E il problema, allora, diviene: potrà la macchina giuridico-istituzionale dello Stato agnostico neutralizzare quella dimensione interiore, quella incoercibile libertà, riducendola davvero a faccenda privata? a una dimensione, cioè, che non solo non le appartiene, ma che rappresenta il suo esatto opposto! Potrà lo Stato divenire una *Machina* così potente da secolarizzare senza residui ogni posizione di valore, da 'metamorfizzare' ogni valore in valutato?

Potremmo concepire un simile esito soltanto se dimostrassimo che nessuna funzione fondamentale dello Stato, della Grande Macchina, è per sua natura costretta ad interagire con la sfera della produzione dei valori. Se lo Stato risultasse perfettamente 'convertibile' ad armonia di rapporti giuridici ed economici (direi, estetico-economici) tra individui privati, allora i valori potrebbero venire prima isolati e, poi, cacciati dallo spazio della legge, come i poeti epico-tragici dalla perfetta *politeía*. Potremmo illustrare meglio questa idea, che appartiene al più intimo della coscienza liberale, rifacendoci ancora alle immagini del rapporto terra-mare. La terraferma della legge, la *iustissima tellus* della *ratio* economico-giuridica, va salvaguardata con ogni mezzo dall'oceano delle vane speranze, dei miraggi, delle mere 'idee', che da tutte le parti l'abbraccia. Quella dell'intelletto calcolante è ben fondata terra; l'indefinito spazio delle idee irriducibili al fenomeno è, invece, mare. Per il mare siamo sospinti dalla nostalgia invincibile per l'ignoto, dall'amore per l'irraggiungibile Lontano. Ma questa *Sehnsucht* impedisce ogni stabile costruzione, anzi: finisce col dissolvere la costruzione per eccellenza: lo Stato di diritto. Vi è una perfetta analogia tra il dramma del rapporto tra forme dell'intelletto e idee della ragione, che sta al cuore della

prima *Critica* kantiana, e quello che intreccia e oppone lo Stato all' 'imprevedibile' della produzione dei valori. Poiché questo è il punto: come il 'sano' intelletto non può eliminare le idee (ma, anzi, dovrà riconoscerne la sovranità nel campo della *prâxis*), così lo Stato non può bandire su qualche *Narrenschiff* quei valori che non riesce, secondo i propri principi, a dominare. Dal loro oceano in tempesta esso non è semplicemente abbracciato, ma attraversato. L'autorità, infatti, che gli consente di fare la legge e farla rispettare, non è concepibile che sul fondamento di un *atto* politico, a sua volta irriducibile a norme già date – un atto che vale anche, intrinsecamente, come ideologia, valore, mito.<sup>1</sup> Solo se la dimensione dei valori non avesse alcuna essenziale affinità col Politico, potrebbe immaginarsi un perfetto processo di secolarizzazione della Grande Macchina. Ma poiché, invece, il Politico non sarà mai semplice 'allocazione' di risorse, ma sempre anche lotta « per assicurarsi uno stabile seguito di fedeli », <sup>2</sup> e dunque avrà in sé sempre una componente mitico-ideologica, lo Stato mai si de-ciderà, come stabile terraferma, dal mare (o dal deserto) delle inverificabili idee e dei non calcolabili valori. Non soltanto, dunque, lo Stato non potrà pretendere ad alcuna 'totalità' (non sarà mai veramente assoluto, e cioè *ab-solutum* dalla produzione dei valori), ma, qualora lo pretendesse, cesserebbe anche di potersi adeguatamente pensare: non potrebbe, infatti, in alcun modo pensare quella *decisione*<sup>3</sup> che lo ha costituito – e che in ogni istante lo

1. C. Schmitt, « Die politische Theorie des Mythos », in *Positionen und Begriffe in Kampf mit Weimar, Genf, Versailles, 1923-1939*, Hamburg, 1940.

2. G. Miglio, *Oltre Schmitt*, in *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, a cura di G. Duso, Venezia, 1981, p. 45.

3. Su quest'altro concetto fondamentale in Schmitt e sul suo contesto storico-politico e filosofico, cfr. G. Duso, *Tra costituzione e decisione*, in *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, cit.; E. Castruc-



ri-costituisce, poiché tutte le leggi o vengono concepite come prodotto determinato della sua volontà, oppure dovranno appellarsi proprio a quella dimensione religioso-trascendente, che si vuole liquidare.

Il Nomos del moderno Stato appare, dunque, nella sua assenza di radice, *antinomico*. Lungo le sue ferite operano le forze che lo portano a dissoluzione. Da un lato, quelle utopiche e della « tirannia dei valori ».<sup>1</sup> Esse sfuggono ad ogni calcolo giuridico-economico e ad ogni predittività, eppure senza di esse, come s'è visto, è impensabile quella stessa decisione che dà vita allo Stato di diritto secolarizzato, così come *qualsiasi* decisione politica. Dall'altro, le forze della stessa cosiddetta 'società civile', le cui 'leggi' mirano oggettivamente a de-costruire la forma statale in un complesso di contratti privati, di *scambi* tra individui e interessi privati. Lungo il processo della parlamentarizzazione dello Stato moderno, le due tendenze entrano in sinergia. Tirannia dei valori e frammentazione della forma politica si esprimono in uno nella nascita dei moderni *partiti*. Essi sono, insieme, punto di vista parziale, portatori di interessi 'individui', e rappresentanti di valori ideologici in ultima istanza non scambiabili.<sup>2</sup> Il moderno partito di massa tende sempre ad assumere la forma intrinsecamente antinomica del *partito totale*. Sono questi partiti gli artefici primi della de-costruzione del Nomos statale nell'attività di Parlamenti non effettivamente legiferanti, bensì ratificanti deci-

ci, *La forma e la decisione*, Milano, 1985; C. Galli, *Modernità*, Bologna, 1988, pp. 175 sgg.

1. C. Schmitt, « Die Tyrannei der Werte », in *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65 Geburtstag*, Stuttgart-Berlin, 1967.

2. Cfr. in particolare C. Schmitt, « Legalität und Legitimität » e « Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland », in *Verfassungsgeschichtliche Aufsätze...*, cit.; « Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus », in *Positionen und Begriffe in Kampf...*, cit.

sioni prese altrove, *anti-camere* degli uffici reali del potere. Il 'mostro' del partito totale delegittima costantemente, nei fatti, la sovranità del Parlamento, nel momento stesso in cui se ne copre e la invoca con formule arcaiche. A sua volta, un Parlamento ridotto a vuota scena di compromessi paralizzanti induce costantemente tendenze autoritarie-plebiscitarie – e cioè lavora per la propria morte, perfetto *Sein-zum-Tode*.

Lungo questo processo – di cui l'Europa sta, in questo scorcio di millennio, vivendo la fine, senza saperla pensare, e, anzi, confondendo i sintomi con le cause – naufraga l'idea liberale della 'conversione' dello Stato in un insieme di rapporti giuridici formali, in Amministrazione (il *Betrieb* weberiano), poiché è fallita l'idea-utopia della possibile neutralizzazione del Politico rispetto alle dimensioni amministrative e, soprattutto, *economiche*. La contraddizione concettuale di fondo di tutta l'idea liberale consiste, appunto, in questo: che si possa dare uno Stato (e uno Stato che ormai è Stato-dei-partiti), il quale rinunci se non alla guida, al controllo dell'economia, in un'epoca dominata da valori economici. Un simile Stato non sarebbe più tale, si suiciderebbe politicamente. Spettrale sempre più, inoltre, in quest'epoca, appare anche l'altro grande aspetto dell'idea liberale: la divisione dei poteri (prodotto dalla logica dei distinti). Un parlamento sempre meno funzionante 'delegherà' per forza poteri legislativi all'esecutivo – e nello stesso tempo le segreterie dei partiti e delle diverse lobbies, che si mascherano dietro l'attività parlamentare, cercheranno con ogni mezzo di determinare le scelte dell'esecutivo. La collocazione del potere giurisdizionale, in questo quadro, sarà caratterizzata dal massimo di occasionalismo, anche per la crescente 'illeggibilità' di leggi che sono il prodotto di defatiganti e occulti giochi di compromesso e di reciproci veti. Nessuna decisione politica sembra più in grado di dar vita ad una nuova *costituzione* (nel

senso di *Verfassung*,<sup>1</sup> e cioè come autentico atto di una volontà popolare, di un ethos), poiché l'idea stessa di costituzione è connessa all'esistenza riconosciuta di uno spazio determinato, alla possibilità di un Nomos territorialmente definito.

E proprio tale possibilità sembra definitivamente tramontare. Il collasso per linee interne della Grande Macchina si accompagna alla sua crisi per la formidabile pressione 'universalistica' del mercato mondiale. L'economia internazionale si 'libera' del diritto inter-statale europeo, fondato sull'esistenza di Stati effettivamente sovrani. L'ultima espressione del moderno Stato, il « cuius regio, eius oeconomia », è stato spazzato via dal crollo dei sistemi socialisti. Il linguaggio vittorioso dell'economia e della tecnica esige un unico spazio, un unico *concetto* di spazio, come *forma a priori*, 'libera' da ogni differenza di luogo (dunque anche della distinzione fra i tre antichi elementi: terra, mare, aria). Esige un'unica mente, *non curans quidquid ... diversum*. E, come abbiamo visto, il senso della guerra si adegua perfettamente a questa epocale trasformazione.

Ma ad essa non tien dietro alcuna internazionalizzazione del vecchio *ius publicum*. Il « sacrale centro della terra », <sup>2</sup> che era l'Europa, non sembra in grado di 'inventare' nuove *istituzioni* capaci di dar forma ai nuovi rapporti economici e ai nuovi conflitti che ne derivano. È sul punto di tramontare quella forma del *katéchon* rappresentata dallo Stato, ma, al suo posto, non appaiono che espressioni di romanticismo politico, nostalgie liberali di neutralizzazione e de-politicizzazione, oppure occasionali, patetici tentativi di richiamare in vita idee di 'guerra giusta'. Nel

1. Cfr. G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano, 1988; M. Fistarol, *Gli organi del potere. Prospettive giuridiche e istituzionali in Carl Schmitt*, in AA.VV., *I limiti della politica*, a cura di U. Curi, Milano, 1991.

2. *Il nomos della terra*, cit., p. 272.

frattempo, l'atomizzazione micro-corporativa degli interessi e delle stesse culture, la liquidazione di ogni ethos, sono giunte a un punto tale da rendere obsoleti gli stessi partiti di massa. Si scardina così anche quell'estrema forma politica, per quanto contraddittoria e 'misera', rappresentata dal partito totale.

La *historía* schmittiana si conclude amleticamente.<sup>1</sup> Nella tragedia del mero presente storico effettuale, del nudo accadimento. La 'narrazione' fin qui svolta (essa appartiene ancora senza dubbio all'epoca delle 'grandi narrazioni') non consente di prevedere alcun *deus adveniens*. Nessun dio *ex machina* – e cioè ex Machina machinarum, dal grembo del Leviatano – vi si annuncia.

Ma Amleto non è eroe romantico. Nell'assenza di *Ordnung* e *Ortung* (« The time is out of joint »), egli pure *decide* (« O cursed spite, / That ever I was born to set it right! »). E anche *Der Nomos der Erde* è, forse, un libro altrettanto sospeso, che si conclude in quel silenzio (imposto ora anche ai giuristi, come una volta lo fu ai teologi), unico 'luogo' dove sia possibile ricordare « noi stessi e la nostra origine divina ». <sup>2</sup> A una prognosi, in realtà, si fa cenno. Essa si basa sull'indiscutibile tendenza dell'epoca all'*unità globale*. Lo stesso dualismo della guerra fredda non era che transizione verso tale unità, transizione dall'epoca della contrapposizione ideologica radicale alla 'risoluzione' del conflitto in concorrenza per il controllo dei mercati. L'immagine del mondo, infatti, che animava i due imperi era del tutto analoga. Eredi entrambi della definitiva separazione tra ordine e luogo, liquidatori entrambi di ogni carattere della « vorglobale Zeit » in nome dei valutati della Tecnica, il loro confronto (che è stato condotto con tutti i mezzi *ragionevolmente* utilizzabili) non poteva conclu-

1. Altra 'maschera' schmittiana: cfr. C. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, Düsseldorf-Köln, 1956.

2. *Ex Captivitate Salus*, trad. it. cit., p. 78.



dersi che con l'affermazione del 'duellante' in grado di rappresentare tale immagine del mondo nel modo più coerente, più *economico*. Non si è trattato di lotta tra vecchio e nuovo, né sostanzialmente tra ideologie incompatibili, poiché la prassi e le decisioni politiche di entrambe le potenze manifestavano lo stesso tramonto dello Stato sovrano europeo, la crisi irreversibile dei suoi istituti e delle sue forme di rappresentanza, la medesima volontà di imporsi-sovrapporsi alle *nationes*. La tendenza fondamentale all'unità dominava nel processo stesso della guerra fredda. Fu essenzialmente una *durissima* lotta per stabilire quale potenza avrebbe guidato l'epoca globale, che era il fine e il valore di entrambe.

La « fase aziaca »<sup>1</sup> è così terminata. Saprà il 'sopravvissuto' ottemperare al proprio 'dovere', fondare, cioè, il suo impero su un nuovo *ius gentium*? O rimarrà il suo dominio null'altro che espressione del tramonto dell'antico Nomos, un dominio di fatto, che si esprime in una sequela di atti e di decisioni, mascherati di volta in volta dalle più occasionali giustificazioni? Sarà il suo dominio null'altro che il dominio dell'unico linguaggio che sembra essere sopravvissuto: quello della 'libertà' del commercio, dell'economia e della tecnica universali? o saprà dar forma al destino dello stesso sradicamento del Nomos? stabilire uno *ius gentium* che possa valere proprio per i *nomadi* dell'epoca globale?

Non possiamo saperlo. L'intellettuale-Epimeteo non può predirlo. Ma l'ospite ingrato, inquietante, spaesante, che abbiamo fin qui ascoltato, una cosa può dire: la tendenza universale all'unità radicalizza, non contraddice, i caratteri e il linguaggio del nihilismo europeo. I suoi apologeti amano rappresentarcela come incarnazione del perfetto Leviatano, creator pacis, neutralizzazione del 'barbaro' con-

1. Cfr. C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischen Interpretation*, Köln, 1950.

flitto tra le idee, piena calcolabilità dei valori, riduzione del 'pericolo' del Politico alle norme dell'amministrazione. Nessuna tirannia dei valori fu mai più violenta. È davvero l'epifania della forma *armonica* del fare, in tutta la sua 'intolleranza'. Per essa tutto *deve* essere relativo – ma non il proprio fine: la neutralizzazione dei valori. Tutto *deve* risultare contrattabile e scambiabile – ma non l'universale dominio del contrattabile e dello scambiabile. Tutto *deve* ridursi ad equivalente-indifferente – ma non l'universale equivalenza. Questa forma 'relativistica' della tirannia dei valori rappresenta l'autentico compimento di quella utopico-rivoluzionaria. Le utopie rivoluzionarie (ed è un capitolo decisivo che nel *Nomos* Schmitt non affronta) avevano poderosamente contribuito ad annichilire l'antico diritto europeo, affermando che l'*altro in quanto altro* costituiva l'aggressore da eliminare, se si voleva seriamente costruire una vera pace per un unico spazio e per tutto il genere umano. « Soltanto mediante l'abolizione del non-uguale »<sup>1</sup> il pensiero rivoluzionario pensa di poter pervenire ad una reale uguaglianza. L'idea di comunità come immanente al distinto – ciò rappresenta per l'*utopia effettuale* dello Stato moderno e per la cultura dell'« epoca globale », che ne è l'erede e il compimento, il primo nemico, anzi: l'impensabile e impossibile.

È vero che, nell'epoca 'relativistica'<sup>2</sup> della tirannia

1. R. Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, Milano, 1986, p. 85.
2. La critica della 'tirannia relativistica', prodotto tipico dell'Occidente, è al centro di tutta l'opera di Louis Dumont. Non può esistere riconoscimento 'indifferente' delle differenze, perché ciò comporterebbe, appunto, che delle differenze non si tenesse alcun conto. Ma è possibile non 'tener conto' di qualcosa solo in quanto è presupposta la superiorità *gerarchica* del punto di vista che ritiene 'indifferente' quella cosa. L'illustrazione *in re* di questa critica comporterebbe un'analisi comparatistica delle diverse tradizioni, impossibile in questa sede. Il mio approccio filosofico al problema sarà argomento del prossimo capitolo e dell'« Epilogo ».

dei valori, contro l'altro in quanto altro non sembra più ammessa la guerra. Ma la guerra non è, appunto, che una delle dimensioni della *téchne politiké*. E solo il più incantato utopismo liberale può separare astrattamente la *convinzione* ottenuta manu militari da quella che si ottiene attraverso la stessa forza della *parola*, del controllo e del dominio sulla parola. L'impero possiede oggi sufficienti mezzi per indurre 'pacificamente' al suicidio il non-uguale – soluzione, questa, che i più accaniti giacobini avrebbero senz'altro preferito alla guerra guerreggiata e alla guerra fredda. E nel frattempo – per la stessa impotenza dell'impero superstite a costruire un nuovo *ius gentium* – il *pólemos* può affermarsi come la forma normale della relazione *tra* gli altri. Unità globale di spazio e tempo e disgregazione 'polemica' pura sembrano così i tratti della nostra epoca post-aziaca.

Su questo meridiano deve arrestarsi l'intellettuale-Epimeteo. Ma non si arrestano gli accadimenti – né si arrestano le attese, le domande, le speranze anche cieche dell'impossibile da cui continuamente si produce il possibile e i suoi stessi linguaggi. E anche questo Schmitt ha insegnato – ad ascoltarli e a *soffrirli*: « Horche und leide ». È questo il più profondo motivo per cui dobbiamo salutarlo come lui salutava Thomas Hobbes: iam non frustra doces Carl Schmitt! Ma *se* l'Europa possa trovare in sé un *proprio* ancora in-audito, la forza di un nuovo inizio, capace di parlare alla stessa Grande Isola che ne ha perfettamente realizzato l'utopia universalistica e onnivora – *se* l'Europa sia in grado di pensare come *ethos* comune il conflitto dei distinti, in tutto il loro arrischio – questa domanda cerca risposta oltre la *historia schmittiana*, oltre il destino dello Stato moderno, di tutte le grandi forme politiche della nostra tradizione, e della stessa forma politica del cattolicesimo romano. Non sappiamo dove andare, dove il Dio comanda di porre le nuove sedi. Ma il *contraccollo* alla storia europea è già stato dato.

## V LA PATRIA ASSENTE

### I. VIOLENZA E ARMONIA

All'Ordine cui visibilmente obbediscono gli 'dèi visibili' dell'universo dovrebbero esser persuasi anche i mortali, se ognuno non vivesse secondo una propria, particolare intelligenza. In che altro può consistere l'essere-in-pace se non nel congiungersi al *logos* a tutte le cose comune e nel farne immagine il nostro *Nomos*? Ma il *logos* non afferma *semplicemente* che tutto è uno, bensì che la sua unità *accade*, e accade-diviene secondo *Eris* e Necessità (Eraclito, DK B 50, B 80). *Dike* non può *darsi* se non come *Eris* (« occorre sapere ... *kai díken érin* »); quando l'uno è visto-saputo, allora necessariamente esso appare anche contesa, differenza. E non vi sarebbe *logos* a tutto comune, se non fosse *logos* del differire, poiché il tutto è divisibile indivisibile, generato ingenerato, mortale immortale. Il tutto è concorde discordando in sé; le cose sono l'uno del tutto, e l'uno, in quanto è, è tutte le cose (B 10, B 50, B 51). Essere-in-pace sarà allora 'convenire', comprendendolo, con questo eterno ritmo del cosmo, che nessun dio ha creato, 'convenire' col suo *drâma*: dove *Eris-Polemos* fa nascere dall'uno la molteplicità dell'ente e nell'uno



sempre, di nuovo, la risolve – o, meglio, dove l'uno, in quanto ha nome Polemos, esprime l'ente nel suo differire, e Polemos, in quanto padre di tutte le cose, tutte le cose di nuovo risolve nella loro unità. Essere in-pace significa *armonizzarsi* a tale Armonia, che non è *stato*, che non è disposizione immobile, ma *palíntropos*:<sup>1</sup> 'convertirsi' dell'uno nel tutto e del tutto di nuovo nell'uno.

Abbiamo altra idea di pace che non questa di armonia? Che altro per noi è Pace se non il connettersi delle parti che finalmente si destano dal loro sogno di dormienti ignari della via (Parmenide, DK B 1, 7), *ápeiroi*, e riconoscono il *comune*, lo *Xynón*, il *Cum* originario? Ma il comune è ciò che accomuna queste parti, e resterebbe inconcepibile senza di esse; l'armonia proviene « ek tôn diapherónton » (Eraclito, DK B 8), dal differire delle parti. Tutte le cose si generano per l'*Eris* che *contende* con la pura unità; da questa contesa i molti; e dalla contesa *tra* i molti si genera, di nuovo, l'armonia. Sempre facciamo ritorno al punto fondamentale: che se pace è armonia, essa è movimento, e movimento che si dispone secondo Eris e Necessità, *secondo la necessità della contesa*. Occorre che si diano, che ek-sistano i differenti in quanto differenti; occorre che essi si 'superino' risolvendosi nell'uno, da cui ek-sistono; e occorre che l'uno, per essere, si manifesti nel tutto del differire. L'armonia è il logos comune a tutte le parti e a tutti i momenti di questo *movimentum*. Dove, propriamente, nulla sembra davvero *stare*, nulla è se non in relazione all'altro, nulla è *in quiete* – se non, appunto, il logos che comprende il congiungersi dell'opposto, che *afferra* le parti e ne produce l'armonia. Ecco, allora, i due

1. *Palíntonos*, come legge Diano (fr. 26), o *palíntropos* (come Diels-Kranz B 51)? L'armonia è *tensione* tra estremi opposti (come *nell'arco* e *nella lira*), ma ciò non esclude affatto anche il suo carattere 'musicale'. E, d'altra parte, come dirò, mi pare s'imponga il riferimento a Parmenide, B 6, 9.

significati del termine: l'armonia è la connessione riuscita delle parti, ma è anche la legge, il Numero che determina la connessione; è questa, determinata disposizione degli elementi, ma è insieme l'idea che la informa, l'Ordine sulla cui base essa è stata prodotta. È l'armonia che appare, che si è generata dalla connessione dei differenti; ed è l'Armonia *aphanés*, che in quanto tale non viene mai alla luce (non 'nascosta', perché il nascosto è determinato esattamente come l'apparente – né 'invisibile', perché il logos la 'vede', e perciò la sa), che non è mai afferrabile. Armonia bellissima (B 8) in quanto risultato della connessione: bellissima, e cioè massimamente apparente. Armonia in-apparente, in quanto Legge della connessione stessa, e perciò *kreítton*, in tutti i sensi più potente dell'altra (B 54).

È nella relazione delle 'due' armonie che l'Europa ha pensato la pace; da un lato, essa non può concepirsi senza l'idea di una comunanza originaria di tutte le cose. Se originario fosse il differire, come potrebbe l'ordine armonico determinarsi se non come meramente contingente, semplice caso? Dall'altro, essa è il prodotto di una contesa tra i molti, da cui nasce questa connessione, questa visibile armonia, costituita di diversi elementi. Questa visibile armonia coincide con la direzione, con il senso della contesa. Eris, infatti, dapprima genera i molti dall'uno. Eris non 'tollera' unità semplici, indifferenziate. E, poi, distingue i molti, li costituisce come realmente differenti, li oppone gli uni agli altri. Non si darebbe alcuna armonia senza questa opposizione; nessun 'accordo' può nascere se non dal contrasto. Ma Eris crea e oppone i diversi per *costringerli* alla connessione. Eris è essenziale sia al fine di costituire la differenza, sia al fine di risolverla, poiché senza contesa *contro* la permanenza dei diversi in quanto diversi, senza la *lotta* – il *pólemos*, per farli *passare* nel loro Cum – non si darebbe, alla fine, alcuna armonia. L'intero movimento è sovra-ordinato dall'Armonia

*aphanés*; l'intero ritmo è immagine di Dike. Ma non può trattarsi di due dimensioni, ché, allora, esse stesse dovrebbero armonizzarsi, e la legge della loro armonia diverrebbe la più potente, e così all'infinito. L'Armonia in-apparente è 'ciò' che tutto governa, l'uno di giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame; Armonia immanente al movimento che distingue-armonizza. Noi vediamo questi congiungimenti e cogliamo queste dissonanze, per il fatto che essi sempre significano l'Armonia in-apparente in quanto in-apparente. Essi mostrano come questa, determinata armonia non sia l'Armonia, e insieme, nello stesso istante, fanno cenno alla potenza dell'Armonia, in cui e per cui tutto il movimento avviene.

Nel poderoso pensiero tragico eracliteo, non vi è posto, dunque, per alcuna Armonia astrattamente separata da Polemos ed Eris. Certo, l'Armonia *kreítton* non è il *risultato* della connessione, di volta in volta determinabile, ma non sta per ciò affatto 'in pace' in qualche luogo iperurano: è piuttosto l'anima inafferrabile, la *psyché* dalle vie troppo profonde, della contesa, la 'folgore' che ne guida tutti i movimenti. Certo, comprendendone il logos, noi sappiamo che i distinti non valgono come immediatamente differenti, ma come proto-agonisti dell'armonia stessa, che i diversi elementi sono elementi dell'armonia – ma l'armonia, come si è visto, non è che il significato della contesa. Ed Eris non potrà mai venir meno, esattamente come mai potrà tramontare l'Armonia. Solo attraverso la contesa riconosciamo l'armonia, e dall'armonia l'Armonia. Archetipo della catarsi, dell'imparare soffrendo.

Se l'armonia si riducesse al prodotto della connessione, sarebbe *artificio* e basta. E originario sarebbe il molteplice degli elementi da armonizzare. L'unità dell'opposto è l'Armonia originaria, in-apparente, poiché qui vediamo soltanto il distinto e il suo connettersi. Ma dobbiamo altresì riconoscere, per la for-

za del logos, che il distinguersi e il connettersi sono *una* via, o, in termini più netti, che Eris è secondo *Necessità*. E quest'Armonia dobbiamo vederla-saperla più luminosamente di ogni altra. Essa non nega affatto la contesa, l'opposizione, ma la rivela come relazione, come necessaria affinché avvenga la connessione. Essa nega che i distinti possano 'soffrire' di una assoluta separatezza. Questo 'male' è l'impossibile.

L'armonia non tollera l'immediata sconnessione. È proprio Eris, la contesa, che colpisce qualunque ente pretenda di *stare* nella sconnessione: facendogli guerra, lo costringe a connettersi all'altro. E così produce armonia. E questa armonia può prodursi perché tutto domina Armonia. Perché Armonia non permette a nessun ente di permanere nell'*a-dikía*, di permanere *fuori* dalla connessione cosmica. Come non cogliere la radicale affinità tra il primo pensiero dell'Occidente, il 'detto' anassimandreo, ed Eraclito? Ma pace è, per noi, allora, null'altro che il connettersi che *non ammette* separazione, che *fa-guerra* ad ogni *a-dikía*; pace è l'armonia, *armata* contro ogni sconnessione, sulla base del Principio *aphanés*, eppure *potentissimo*, dell'unità originaria dell'opposto, cioè dell'Armonia. Qualsiasi ente che 'rifiuti' di risolversi nell'Armonia, si colloca perciò fuori di Dike, è *male*. Ma è impossibile che questo male duri, perché è impossibile che un ente sia più forte di Dike. La contesa lo riafferrerà e lo ricondurrà alla necessaria connessione. Ma, ad un tempo, è necessario anche che il differente, nel suo primo apparire, si determini semplicemente come tale, e che solo attraverso il movimento della contesa, attraverso questa 'punizione', sia ricondotto all'unità del tutto. E dunque Armonia pone in sé quella stessa sconnessione che 'giustamente' non tollera. Sullo sfondo di tale idea, la pace non è certamente pensabile come semplice patto o artificio, ma neppure come vera fine del conflitto. Mai si dà armonia se non in-conflitto con l'appari-



re immediato del differente. Nel pitagorismo, in Filolao (e nel Platone del *Timeo*) armonia sembra valere come *metaxy*, vero e proprio elemento medio senza cui non potrebbe darsi alcun *cosmo*. L'armonia appare come quella del *composto*, del cosmo in quanto composto da elementi illimitati ed elementi limitanti (Filolao, DK B 2). Vi sono i dissimili, ma i dissimili di per sé neppure potrebbero apparire; essi appaiono proprio in forza di un 'terzo' che li armonizza. Allora, essi sono (e sono conoscibili), in quanto armonizzati (B 6). Ora questa 'grande armonia' (nel *Timeo*, il Medesimo, *amerés*, senza parti, sta per l'*ápeiron* di Filolao, mentre l'Altro, *meristón*, composto, divisibile, per il *péras*, il limite, il limitante) costituisce un cosmo 'musicale' integro, 'salvo'. Da essa ogni numero irrazionale va bandito – come l'epos e la tragedia dalla polis. Ma con ciò stesso anche la Contesa vi è discacciata per sempre. L'armonia, il cui logos è perfettamente determinato, pone la relazione tra i dissimili secondo un numero perfetto, immutabile. Non solo – ma l'armonia non appare più, come in Eraclito, immanente allo stesso differire, e cioè come quel movimento del differire che lo conduce secondo necessità alla connessione; l'armonia qui appare numero-logos a sé stante, intermedio che rende dialettici definitivamente i dissimili, senza appartenere alla loro 'serie'.

La posizione pitagorico-platonica è in stretta relazione *critica* con quella eraclitea. Se l'armonia non è il numero-logos che, senza menzogna in sé, senza aporia (Filolao, DK B 11), congiunge il dissimile, ma il movimento stesso per cui si rivela l'unità degli opposti, nel senso che ciò che appariva come opposto si risolve, nel suo proprio 'patire' la Contesa con l'altro, in relazione all'altro, in *xynón* – allora qui il pensiero sembra imbattersi in una difficoltà insuperabile: quella di concepire ogni elemento come simile-dissimile, come se stesso e altro da sé. Non è questa la via da cui Parmenide allontana? Torna nel frammento

parmenideo (DK B 6) esattamente il termine eracliteo con cui si definisce l'armonia: *palíntropos*, ma qui esso indica il cammino di tutte le cose, così come lo intendono gli « *ákrita phýla* », le schiatte di coloro che sono incapaci di *decidersi*, gli uomini « a due teste », per i quali « essere e non essere sono ritenuti lo stesso e non lo stesso ». *Palíntropos* è il cammino dell'« errante mente », che *volge* il suo filo dall'uno ai molti e lo ri-volge all'uno, che dal dissonante produce armonia e dall'armonia vede generarsi contesa di nuovo. *Palíntropos*: l'intreccio delle due vie, che Parmenide drasticamente separa (anche se entrambe è necessario conoscere: DK B 8, 53, B 1, 30).

Armonia rimanda necessariamente all'idea di connessione, di composizione. Anche l'Armonia *aphanés*, poiché essa non è che la Legge del connettersi armonico del dissimile, l'unità in-apparente di tutti gli opposti. Ancor più esplicito questo rimando nel pitagorismo: armonica è qui la *phýsis* del cosmo, in quanto composta, e l'armonia stessa appare quasi come elemento della composizione (anche se come quell'elemento essenziale perché la composizione si dia, e dunque lo stesso dissimile appaia). Ma l'essere parmenideo non è armonia in alcun modo, perché in nessun modo composto. L'essere si connette all'essere soltanto; dall'essere nulla può nascere altro da lui; né è divisibile (*diairetón*), perché tutto uguale in sé, senza parti; immobile « nei limiti di possenti legami », non conosce né *arché* né fine, né nascita né rovina; sempre identico a sé nell'identico stato riposa in se stesso, di nulla manchevole, perfetto, compiuto. È solo l'ingannevole *kósmos* delle parole che stabilisce siano nascere e perire, essere e non essere, cambiamenti e mutazioni – che stabilisce, cioè, l'ordine apparente di tutte le cose, dove i distinti sembrano sussistere e contrapporsi e di nuovo connettersi. *Kósmos*, parola pitagorica: armonia dei diversi che Armonia produce – in Parmenide la stessa parola è

usata per indicare l'ordine *ingannevole* dei nomi dei mortali e del 'cosmo' che in tali nomi si rivela.

La ricerca dell'armonia costringe, dunque, nell'ordine dell'apparente, del contrasto e del divenire; essa deve assumere il distinto come reale, ammetterne cambiamenti e mutazioni. È connessione e contesa; è pace e guerra; è l'unità della connessione e la molteplicità della differenza. Nell'armonia è necessario pensare insieme il contraddittorio. Ma questo ordine, questo cosmo non viene affatto cancellato dalla *theoría* del « cuore che non trema della ben rotonda Aletheia »; anzi, proprio in quanto tale, senza più esserne ingannato, dovrà indagarlo chi « tutto in tutti i sensi indagherà ». Ciò che opinano i mortali va conosciuto proprio nella sua assoluta separatezza dal *pistòs lógos*, dal discorso convincente, dal discorso 'imbattibile' – e in ciò consiste: nel ritenere l'essere connessione di distinti, nel ritenere l'essere 'cosmo' di diverse e opposte apparenze. E se l'essere è tale, allora dovrà trasformarsi, nascere, perire. Se l'essere è armonia, e l'armonia è connessione di elementi ed elemento essa stessa, oppure ciò che come Legge sovraincidente pur sempre il congiungersi del distinto, mai assolutizzabile dal movimento attraverso cui si opera tale cosmico congiungimento, l'essere non potrà dirsi perfetto, compiuto, immobile, *immortale*. A tali conseguenze conduce l'« errante mente » dei mortali, che seguono il cammino *palíntropos* e non quello di *Peithó*, della Persuasione. Ma d'altronde quest'ultimo è del tutto estraneo a quello degli uomini (Parmenide, DK B 1, 27), il cui opinare non viene ingannato, ma è inganno in sé. La loro vita, diremmo, consiste nel credere che le due vie possano congiungersi, che l'essere divenga e sia armonia, che l'essere possa chiamarsi col nome di morte.

È soltanto sullo sfondo del 'tremendo' discorso parmenideo che possiamo comprendere i dubbi, le incertezze di Platone nell'affrontare l'idea di armonia. Dopo Parmenide, se ne discorriamo ancora nei

termini pitagorici, come mescolanza, *krâsis*, secondo *metri* ben definiti, di elementi diversi (Filolao, DK B 10: armonia è *hénosis* di termini in mescolanza e *symphrónesis* di separati pensieri), non possiamo però più attribuirle alcuna stabilità, alcuna 'felicità'. Ciò che è veramente divino e immortale non potrà essere semplicemente in armonia.<sup>1</sup> La *megíste mousiké*, la musica più grande che 'canta' Socrate nel *Fedone* (perfetto *accordo* di indagine e mitologia, di *diaskopeîn* e *mythologeîn*: 61 e 1-2), quella che cantano le anime al termine della loro preparazione alla morte, quando già divinano la loro imminente felicità, non è rivolta alla 'bellissima armonia', ma al divino e immortale che la eccede. È lode del destino dell'anima, che non si risolve in connessione del distinto, per quanto sia *anche* connessione di distinti elementi o facoltà. Se fosse armonia, infatti, non potrebbe sussistere prima degli elementi che la compongono, ma è necessario che l'anima ci pre-esista, poiché conoscere è ricordare; se l'anima fosse armonia, avrebbe la natura degli elementi che la compongono, mentre essenza dell'anima è il suo potere *egemonico* sugli affetti e le passioni che la riguardano, dunque qualcosa di altro genere rispetto a questi; se l'anima fosse armonia, come potrebbe continuare ad essere allorché le corde che la producono finiscono spezzate? Se l'anima fosse armonia, insomma, sarebbe necessariamente un composto, e in quanto composto mai potrebbe esser detta immortale. Solo in quanto partecipa del Bene semplice, indivisibile, l'anima mai accoglierà « in sé il contrario di ciò che sempre porta con sé » (105 d 10), e poiché essa ovunque arreca sempre vita, è principio di vita, mai riceverà morte. Di ciò che è immortale è impossibile pensare 'armonicamente' che è vita e

1. Icona dell'Armonia *aphanés* non potrà perciò essere alcun costruito, alcuna struttura armonica – ma, semmai, come avviene in Plotino, il suono puro, la voce sola, lo splendore semplice dell'oro, anzi: l'istantaneo baleno della luce (*Enneadi*, I, 6).



morte, che è simile e dissimile, giorno-notte, fame-sazieta.

Ma l'anima immortale, la sua natura egemonica, configge tuttavia quaggiù con passioni, affetti, desideri, non è libera né sciolta « da questi luoghi terreni come da carceri » (114 b). Sulla « vera terra », dopo la morte, apparirà nella sua pura semplicità; quaggiù è ancora conflitto, *stásis*. E come poter governare il conflitto se non attraverso i metri dell'armonia? Il cammino dell'armonia torna di nuovo ad imporsi, come s'impone al Demiurgo, il quale, appunto, è chiamato a connettere mortale e immortale, a produrre composti (e tutto ciò che è legato è dissolubile, anche gli dèi: *Timeo*, 41 a-b. Solo la volontà del Demiurgo, che, operando a perfetta imitazione del Bene, non può desiderare che le cose ben congiunte si dissolvano, è il legame che garantisce della loro immortalità. Ma non si dovrebbe ricordare, a questo proposito, che, anche in Parmenide, è solo per il potere della Dea che il *koûros* viene iniziato alla conoscenza di ogni cosa? Ciò che eccede l'armonia, la *téchne* della connessione, può pensarsi se non come dono divino?). E dunque il lungo itinerario sembra così concludersi: pace sarebbe il perfetto congiungersi con l'Armonia in-apparente; pace il restare inconcussi sul cuore *atremés* di Aletheia; 'gioia' percorrere solo il sentiero della Persuasione; pace la vera vita dell'anima sulla vera terra; ma in nessun modo come perfetta pace è concepibile l'*agón* armonizzante che l'anima compie in se stessa e tra i diversi elementi. E tuttavia, come altrimenti possiamo pensare pace quaggiù, se non come connessione, composizione, in cui i differenti sono presupposti nella loro necessaria, reciproca contesa e nella contesa che ad essi reca quella stessa anima che li vuole armonizzare? Ma una pace che sia il prodotto della connessione dei distinti è per sua natura mortale. È una pace che accoglierà necessariamente in sé il proprio opposto, che ha in sé il principio che la nega. Così come la

contesa – che esiste soltanto in vista della sua fine, della risoluzione armonica degli opposti che la costituiscono. Pace e contesa ridiventano espressione dello stesso logos – *comune* ad entrambe e a tutti. I mortali a due teste non fanno *de-ciderle*. Potrebbero *de-cidere*, dalla complessa armonia di pace e contesa, la via della Persuasione, la vita pura, semplice dell'*egemonico* dell'anima immortale? Forse, se Themis e Dike lo consentono.<sup>1</sup> Ma anche così *non* sarebbe semplice, una, immobile, veramente immortale la vita persuasa, poiché a questa gli uomini perverrebbero comunque attraverso un distacco, una separazione, trascinati, condotti via dall'*agón*, dalla grande, difficile lotta che l'armonia rappresenta. E comunque dovrebbero continuare a conoscere la vita-non-vita, l'*ábios bios*, dell'instancabile disgiungere e connettere; continuerebbero ad averne memoria, anche sulla vera terra, e questa memoria, ben più della « smemoratezza » (*Fedro*, 248 c), finirebbe con l'appesantirle e precipitarle a terra di nuovo. *Palíntropos harmoníe*: altro nome, ora sappiamo, dell'*agón mégistos*, della più grande e più dura contesa.

## II. TOLLERANZA E INTOLLERANZA

*Intollerabile* risulta per l'armonia tutto ciò che resiste alla connessione, che rifiuta di trapassare nel composto, e cioè di divenire elemento del composto. L'armonia *non tollera* la distinzione in quanto assoluta distinzione, che ha in sé dunque la possibilità della separatezza; non tollera alcuna differenza che non manifesti la propria verità come elemento della con-

1. Mai dimenticare questa dimensione propriamente iniziatica del logos parmenideo (W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, 1961, pp. 147 sgg.).

nessione. Soltanto l'individuo come destinato al composto ha significato e pregio per la 'bellissima armonia'. Ma armonia altro non è che *il* nome delle diverse forme del fare. Ogni forma del fare è, per l'Europa, *harmózein, harmóttein*;<sup>1</sup> ogni elemento del fare è *harmós*, giuntura della connessione, membro del composto. Fare è *non-lasciare* che il distinto appaia come tale, è concepirlo a priori come parte, in funzione del composto progettato. Ciò che in nessun modo passa al *comune*, ciò che si nega al logos, comune proprio perché onni-connettente, sarà 'brutto', mancante di *forma*, il-limite, in-determinato, e quindi, insieme, 'male'. Ma, ad un tempo, la stessa predicabilità dell'effettiva esistenza di questo 'male', è altamente dubitabile: può forse apparire l'il-limite, *ápeiron*, se esso non viene a incontrarsi con ciò che ha limite? Tutto ciò che appare, appare in quanto possiede una forma, che risulta dalla *composizione* di limitato e illimitante. Dovremmo, dunque, affermare che non solo questo ente, così fatto, così strutturato, è *harmonikós*, ma che tale deve essere la caratteristica di ogni ente in quanto semplicemente ente. E che il 'male', non possedendola, non è. Nelle sue filosofie della storia, nelle molte varianti della sua *teodicea*, l'Occidente ha sempre 'giustificato' assai più la propria fondamentale concezione del *fare*, che la bontà e la purezza dei suoi dèi.

La guerra è *kakós* – e fin dalle origini della nostra *paideía*, fin da Omero. Ma è male se considerata in sé, astrattamente; è male allorché la sua violenza pretende di farsi illimitata. In quanto parte, invece, anch'essa è *harmonikós*. È la buona Eris che genera i distinti e sempre, di nuovo, li risolve. Perciò la pace – che è la causa finale della stessa guerra –, se pensata come *vera pace, pax profunda*, non può esser concepita che come il risultato di un'estrema, perfettissima

1. E. Severino, *Destino della necessità*, Milano, 1990, capp. VIII e IX.

armonia. Di un'armonia capace di generare una connessione indisgiungibile. Ma non è possibile, come s'è visto, pensare a un'armonia *immortale*. Qualunque composto è per natura de-componibile – e dunque, qualsiasi armonia possa prodursi, essa ha in sé il germe del proprio disfacimento, e, insieme, la possibilità di nuove armonie. Come debbono 'passare' i distinti perché armonia si dia, così anche l'armonia dovrà pagare la sua 'pena', non potrà sfuggire al suo destino di lasciar-luogo di nuovo al distinto e a diverse connessioni. Ogni armonia dovrà, allora, *contendere* col distinto che vuole conservarsi in quanto tale, ma contendere anche con se stessa, con la propria ineludibile pretesa di *stare* come connessione ultima, perfetta; dovrà *lottare* con ciò che rifiuta di 'trapassare' nel comune, ma soprattutto contro la *hýbris* che minaccia la propria stessa 'bellezza': volersi eterna. Non solo l'Europa ha sempre pensato la stessa 'pax profunda' come il prodotto di un'estrema, radicale armonizzazione del distinto – e quindi come il risultato di un'*ultima* contesa –, essa ha anche sempre concepito le diverse forme dell'armonia (le diverse 'paci', che il suo movimento ha attraversato) come *in se stesse* agoniche, come forme di un doppio e doloroso trapasso.

La prova, difficilmente falsificabile, che il tono del fare dell'Europa sia quello dello *harmózein*, sta nel fatto che le stesse idee di tolleranza, in cui tanta parte della *paideía* europea ritiene di cogliere il proprio più alto valore, non rappresentano, alla radice, nulla di diverso rispetto a quella *intolleranza* per l'assolutamente distinto, che anima tutte le opere e i giorni di Armonia. Così è per la tolleranza che potremmo chiamare 'senile': la tolleranza di chi ha perduto ogni fede in se stesso, o nella *potenza* della propria 'armonia', e si nasconde questa perdita, questa mancanza dietro a un universale, cosmopolita anelito di convivenza e di pace. Strettamente affine a questa forma di tolleranza (che è emblematicamente rappresenta-



ta dall'antica *temperantia* di Simmaco *versus* la 'violenza' di Ambrogio,<sup>1</sup> *versus* la nuova, e certissima di sé, armonia) è quella che, più che indifferente o agnostica, potremmo dire 'negligente': si tratta dell'oblio o della sistematica 'sospensione' di quei valori fondamentali che nella contesa distinguono i contendenti, per pervenire a una cattiva imitazione della 'complexio oppositorum', nella quale gli opposti sono stati preventivamente 'depurati' da ciò che li costituiva appunto come tali. Pace si darebbe, allora, soltanto depotenziando, riducendo il differire a un *mésos* comune, che in realtà non appartiene ad alcuna delle differenze, oppure assumendo i distinti per quei soli aspetti per cui *non* si distinguono, e dunque non assumendoli affatto. Per questa concezione, il differire non risulterebbe che illusoria apparenza – e la tolleranza è il conseguente prodotto di questa intolleranza nei suoi confronti. Ancor più evidentemente all'opera sono le armi dell'armonia nelle forme della tolleranza proprie dell'*Aufklärung*: sul prepotente pre-giudizio intorno alla suprema evidenza del proprio *cogitare*, le altre culture sono tollerate in quanto precisamente *in-fanti*, e cioè *in itinere* verso quell'unica forma controllabile, verificabile, produttiva del linguaggio che è quella della ragione discorsiva. Tollerate, ma, insieme, *educate*. Anche qui la tolleranza non è che un momento precisamente definito dell'armonia complessiva da raggiungere.

Nessuna forma di tolleranza tollera il pericolo di trasformarsi nella relazione-contesa con l'altro, nessuna può acconsentire a che il differente da sé sconvolga quella verità su cui si fondava. E per una ragione necessaria: che è possibile tollerare soltanto ciò che *non* si reputa vero.<sup>2</sup> La tolleranza è spiegabile

1. Simmaco e Ambrogio, *L'altare della vittoria*, a cura di L. Canfora, Palermo, 1991.

2. È definitiva, in questo senso, la critica che svolse Antonio

soltanto come atto della volontà, che ammette si dia ciò cui la ragione non può in alcun modo acconsentire. Ma un atto della volontà non fondato su alcuna ragione è arbitrio – e l'ombra del puro arbitrio si stende anche sulla più pura delle idee di tolleranza. In nessun modo la verità è tollerata, essa *persuade*; se l'apparire di questa distinta posizione viene da noi tollerata, significa che essa ci appare estranea al cammino della Persuasione. Ma come potremmo non tentare di 'superare' ciò che ci appare non-vero? come è possibile non tentare di armonizzarlo a quella rappresentazione del vero, su cui deve fondarsi la nostra stessa tolleranza? E con ciò stesso è necessario che la tolleranza *si* superi, poiché non appena è coerentemente pensata, occorre pensare a un accordo ben più profondo tra i distinti, fondato davvero sul *logos* comune (e che colui che tollera deve necessariamente presumere di possedere). Non solo, dunque, l'idea di tolleranza, in tutte le sue forme, non viene a capo dell'intolleranza dell'armonia, ma del *fare armonico* rende ancora più evidente il carattere 'mortale', la connessione della pace che promette alla contesa, e alla stessa contesa che dall'interno lo minaccia e infine lo dissolve.

È l'aporia che domina l'intera tradizione umanistica del 'de pace fidei'. Qui l'accordo non è certo pensato né in termini 'senili', né in termini 'negligenti', né in quelli di un depotenziamento indifferente dei distinti – ma appunto all'interno della dimostrazione che i distinti tutti *si inverano* in un unico *logos*: e precisamente nel *Logos* che si è esso stesso *inverato*, realizzandosi perfettamente (*nativitas perfecta*). La tolleranza non diviene che il mezzo attraverso cui è con più efficacia possibile 'educare' coloro che ancora ignorano l'Evento. L'*Oratio* pichiana è l'esempio

Rosmini nei suoi *Frammenti di una storia dell'empietà* (1834), ora in *Opere edite e inedite*, vol. 49, Padova, 1977.

insuperato di una simile idea di pace;<sup>1</sup> proprio *svol-gendo* ciò che nelle altre tradizioni rimane implicito o inconsapevole, è possibile farle pervenire tutte al Cum. Ciò implica che l'Evento cristiano costituisce il loro stesso Originario, e che dunque il riconoscerlo significa scoprire finalmente la propria stessa verità. La dimostrazione hegeliana del cristianesimo come 'religione perfetta' si fonderà sui medesimi presupposti dialettici. E insomma: non appena l'idea di tolleranza viene affrontata con la necessaria coerenza, essa non può che riuscire di nuovo in quella di armonia.

Quali vie tentare, allora? Possiamo forse pensare la pace al di fuori dell'idea di armonia e di connessione? Ma proprio questo è il tentativo che, al fondo, è stato operato dall'idea di tolleranza. Possiamo *indebolire* all'infinito quest'idea, senza per ciò superare le sue aporie; anche se tolleranza per noi si riduce a vago sentimento di affinità, a incerta, eclettica 'simpatia' col diverso, non è neppure concepibile il tollerare, se non nei confronti di ciò che in nessun modo si ritiene espressione di verità. Pace non è districabile da Armonia, se non facendo d'Armonia stessa una dimensione, *una parte*, e dunque ponendola di necessità *in contesa* con i sentieri dell'opinione. Il problema che impone la sua idea non sembra perciò eludibile: è necessario pensare ciò che *nella contesa* rende veramente, essenzialmente *comuni* i distinti (*comuni*, e non semplicemente simili, affini). Occorre pensare la distinzione come *distinzione assoluta*, e non connessione in potenza, e non come destinata alla connessione (poiché allora, appunto, armonia varrebbe come intolleranza per il differire e non come connessione *dei distinti*); ma, nello stesso tempo, la distinzione assoluta non può esser pensata come *negazione* della con-

1. H. de Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Milano, 1977, che non valorizza, però, la differenza tra la 'pax philosophica' del Pico e la prospettiva cusaniiana.

nessione – e non solo per la ragione, logicamente ovvia, che distinguere significa porre-in-relazione (e che il perfettamente distinto implica la più perfetta connessione in se stesso, con se stesso), ma proprio perché la distinzione in quanto assoluta, non occasionale, implica la necessità di ciò da cui ci si distingue. In quanto assolutamente distinto, il distinto è necessariamente connesso con ciò da cui è distinto. La perfezione della distinzione implica che ciò che *riguarda* essenzialmente il distinto sia ciò da cui esso si distingue. Mai l'assolutamente distinto può *ek-sistere* se non *con* ciò, *insieme* a ciò da cui si distingue. Nel *Cum*, nello *Xynón* esso è davvero tenuto dalla stessa « kraterà Anánke » che lo *individua*.

Proprio al fondo della distinzione si rivela la più profonda connessione. Ma nel cuore della distinzione sta anche la possibilità della separazione. O la distinzione si volatilizza come armonia in potenza, come movimento-divenire della stessa armonia, oppure essa deve valere come possibilità del connettersi e del separarsi. Ma abbiamo visto che la distinzione assoluta è pensabile solo come necessario riguardarsi dei distinti – dovremmo concludere che proprio quell'altro, quell'assolutamente distinto che si separa, che ci abbandona, che sconvolge la connessione, è ciò che massimamente ci riguarda?<sup>1</sup> e completare, allora, così l'affermazione precedente: questa *singularità* non può darsi se non *insieme* all'altro da cui si

1. La 'misericordia' ci abbandona? Ma in che cosa dovrebbe consistere se non nell'abbandonare? Gli dèi ci hanno lasciato? Ma in quale altra forma dovevano rivelarsi come dèi? In ebraico il termine che dice 'misericordia' (come suggerisce Haim Baharier) è derivato direttamente da quello che indica il grembo materno: il grembo in ciò è 'buono', nel dar-via alla luce, nell'espellere da sé. L'Età del Figlio è necessariamente il tempo degli abbandonati-abbandonanti – non necessario, ma *puramente* possibile soltanto, che il Figlio riconosca in questa sua condizione l'inscindibile legame con la misericordia che lo ha abbandonato. E divenga quell'abbandonato-abbandonante che *mai è solo*.



distingue – ma non ad un altro ‘quieto’ nella sua distinzione, bensì ad un altro che *fugge*, ad un altro colto sempre nell’istante del suo prender congedo? E quale assolutamente distinto sarebbe, altrimenti? Un distinto *fisso* nel suo luogo, secondo una definita misura, è a priori elemento e funzione di una composizione armonica, parte di un cosmo, in nessun modo *singolarità*. Noi cerchiamo qui, invece, quella forma della connessione che non è altro dall’assoluta distinzione; ebbene, dobbiamo allora pensare che è necessaria, insuperabile proprio quella relazione che avviene con ciò che fugge sempre, o che può sempre fuggire, *via* dalla stessa relazione, con ciò che mai sarà *assicurabile* alla relazione. Con quel distinto veramente assoluto (e cioè *sciolto* da ogni necessaria connessione) io sono in una non assolutizzabile (*non scioglibile*) connessione: con quel distinto che mi abbandona, che mi manca, che mai, comunque, posseggo, che mai potrò ‘calcolare’ nel Numero di un’armonia, a priori dal suo *evenire*.

Che cosa è propriamente il Comune, *tò Xynón*, se non il differire? in che cosa ogni ente è comune se non nel suo differire? Ma la distinzione allora effettivamente vale quando è possibilità della stessa separazione; allora la connessione è davvero ‘potente’ quando connette l’assolutamente distinto, ovvero ciò che può separarsi – quando l’abbandono significa l’estrema vicinanza, e l’estrema vicinanza è ‘salva’ proprio nella possibilità della separazione. Il movimento complessivo si dispone, perciò, secondo questi ‘tempi’: riconoscere che il Cum non è *méson*, mezzo armonico, né denominatore comune, che esso non è alcun elemento, alcuna rappresentazione in sé determinata, ma il differire stesso; riconoscere che i distinti, proprio perché assolutamente tali, si *riguardano* l’un l’altro, che l’uno ha bisogno dell’altro nella sua verità, proprio per essere l’assolutamente distinto che è; riconoscere che i distinti, così considerati,

debbono riguardarsi fino alla possibilità della loro separazione, e cioè del loro stesso *venir meno* in quanto distinti, che questo è il limite estremo della loro relazione, e dunque ciò che dà forma a tutto il loro rapporto. Non un’armonia, una connessione a priori, una Legge cosmica li costringe alla connessione (ciò che significherebbe *annullarne* di fatto la qualità di distinti, non tollerarne la *reale* distinzione), ma essi si connettono per l’apparire stesso della loro differenza – una differenza ‘libera’ di pervenire alla stessa pura separazione. I *due*, gli assolutamente distinti, si connettono poiché *mancano* l’uno della verità dell’altro, e riconoscono in questa mancanza (e dunque nella verità di cui mancano) proprio ciò che li costituisce. La loro connessione perciò *esiste*, in quanto sempre-assente. Essi sono distinti perché non potrebbero apparire senza l’altro, che è tale davvero soltanto quando fugge-abbandona. E in tale relazione e per tale arrischio è possibile pensarne la connessione – che non sarà mai struttura data, sistema determinato, e che tuttavia sempre esisterà proprio nella forma della distinzione, ovvero nella sua assenza.

### III. CONGETTURA DI PACE

È proprio quando massimo è il pericolo che la distinzione appaia contrapposizione violenta, contro cui sembra non possa valere che un’altrettanto violenta armonia – è allora che l’Europa ha, forse, con più forza cercato di pensare la verità dell’altro come insuperabile e costitutiva del distinto, oltre ogni idea di armonia e tolleranza. Quest’Europa quasi segreta e silenziosa – ma tuttavia pur sempre in inestricabile intreccio con quella dominante dell’Armonia e della Contesa – fa segno dalle pagine del *De pace fidei* del

Cusano, l'ultimo e più alto esito di una tradizione medioevale in cui confluiscono le voci di Abelardo e di Jehudah Halevi, di Ibn 'Arabī e di Raimondo Lullo.<sup>1</sup>

Una grande moltitudine « non potest esse sine multa diversitate », ma la diversità è fonte di sciagure e miserie quando ogni parte concepisce 'inospitalmente' la propria verità, come perno di ogni possibile armonia. Eppure, è per la sua verità che ogni parte *contende* all'altra: « propter te enim ... est haec aemulatio ». Si può evitare la lotta riducendo la verità alla molteplicità dei valutati? Occorrerebbe poter *costringere* ogni affermazione di verità a riconoscersi come superstizione idolatrica – e per poterlo anche solo volere, è necessario tenere fermamente per vera, inoppugnabile la propria posizione e intorno ad essa costruire-armonia. Ogni forma di negazione della *verità* del distinto – anche quella apparentemente rivolta ad evitare la contesa, e questa forse più di tutte le altre – è non solo contraddittoria, ma anche, nella sua essenza, violenta. Eppure a causa tua, Verità, gli uomini combattono e conducono la più misera delle esistenze. Come occorre considerarti perché possa *in te* esservi pace? La risposta del Cusano non è affatto lineare; è una faticosa salita che richiede tutta la sua penetrazione teologica e la sua potenza logica. Le prime tappe dell'ascesa ripercorrono il motivo tradizionale della concordanza delle fedi intorno alla Verità manifestamente apparsa col cristianesimo. Proprio la forza con cui il cristianesimo fa-apparire

1. Testimonianza di un'ancora possibile ecumene mediterranea dopo l'*Achsenzeit* costituita non tanto dalle invasioni barbariche e dalla fine dell'Impero d'Occidente, quanto dall'affermarsi dell'Islām (H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Bari, 1959)? O il cuore d'Europa si è definitivamente staccato da essa? Ma sarà, allora, un'Europa senza Roma, anzi: senza nessuna delle tre Rome. Sarà puro Occidente – ma non l'Occidente che, in quanto europeo, può anche sapersi *decidere* per il proprio tramonto (cfr. le considerazioni che svolgerò nell'« Epilogo »).

la verità, rendendo prova che l'uomo è *capax divini*, deve convincere ogni parte ad armonizzarsi col Logos-Cristo. Non si accordano tutte le parti nell'idea che Dio è creatore? Ma ciò implica che in Lui sussiste un nesso eterno, una relazione non contingente, che in Lui l'unità assoluta va pensata come coincidenza o connessione degli opposti (*coimplicatio*). La sua unità è uguaglianza con se stesso e co-implicazione del molteplice, nesso tra unità e uguaglianza e nesso dell'unità-uguaglianza divine con la creatura. Quando musulmani e giudei comprenderanno che Trinità non è semplice pluralità, ma « fecunditas simplicissima » dell'Uno, allora « perlibenter acquiescent »; « ab isto intellectu », da questo *ragionamento* non potranno dissentire. Utopia altissima della perfetta costruzione armonica in forza del solo intelletto (che giunge a definire 'rappresentazioni improprie' gli stessi nomi del Padre, del Figlio e dello Spirito).

La religione cristiana è legittimata a chiamarsi « perfectio omnium religionum » essenzialmente per la forza argomentativa delle sue rappresentazioni, per la coerenza con cui i suoi 'nomi' sono armonizzati. La perfezione della religione cristiana non è qui, in realtà, che la perfezione della sua *teo-logia*, e questa è resa possibile dal suo fondamento classico (per Cusano essenzialmente neoplatonico). Il logos di Giovanni opera anche qui come il grande Conciliatore (« Ma infine venne Gesù come pacificatore e mediatore. In Lui sono unite la natura divina, venerata dai Giudei, e la natura sensibile, deificata e venerata dai pagani », Predica 118, *Tu es Petrus*). Per il Cusano (e in ciò egli è il vero, grande precursore dell'idealismo) la religione cristiana appare, a differenza delle altre, intrinsecamente rivolta al teologico – ma (e qui sta il suo proprio carattere, inassimilabile a ogni forma di idealismo) la forza discorsiva della teologia non è affatto *disvelatrice*, non *rappresenta* affatto la Verità. La superiorità della religione cristiana non sta in un suo pieno 'possesso' della Verità, nella *Of-*



*fenbarung*, nel rendere-aperto il mistero, ma proprio nel saperne, attraverso il Logos, l'inattingibilità. E ciò deve diventare *comune*, perché pace si dia: sapere che nessuna rappresentazione della Verità è la Verità, sapere che nessuna onto-teologia può valere come *scientia dei*, quel sapere, cioè, di Dio, identico al sapere che Dio ha di sé, *Scientia* superiore alla stessa *scientia beatorum* (quest'ultima uguale alla *visio facialis Dei*, e perciò ancora costretta nei limiti della relazione tra soggetto e oggetto).

Se Dio, allora, come creatore è trino e uno, è discorsivamente spiegabile in tale nesso, come infinito, invece, « non è né trino, né uno, né alcuno dei nomi che possono essere detti. I nomi, infatti, che si attribuiscono a Dio, sono desunti dalle creature, mentre Egli stesso è in sé ineffabile e al di sopra di tutto ciò che si può nominare e dire ». Tutti i nomi – degli angeli e di Dio – di cui l'uomo si serve mancano di 'precisione' (« non esse praecisa », *De venatione sapientiae*, 33): la parola è in sé temporale – come potrebbe possedere l'eternità che significa? Questo può sapere l'uomo (e a questa dottrina perviene l'apice della teologia): che tutto ciò che sa non è Dio, che nessun nome Lo può definire, neppure quello di *nulla* (*De deo abscondito*). E tuttavia né i nomi, né le immagini sono condannati; è necessario assumerli, invece, e non soltanto perché ciò è imposto dai nostri stessi limiti creaturali, ma perché vedendo il visibile ed esprimendo l'esprimibile, vedo che nessuno vede Dio e posso dire che nessuno dice l'Inattingibile. Solo vedendo-rappresentando so di non poter vedere-rappresentare l'Infinito – e quindi, in qualche modo, lo 'vedo' come l'In-definibile *super-exaltatum*.

Tutti sono 'comuni' nel dover riconoscere che « tutto ciò che si può esprimere, non esprime l'ineffabile » (*De filiatione Dei*, 73). I nomi di ognuno, i termini che ognuno dei distinti usa nell'indicare l'ineffabile non sono che *congetture*. Tutte le rappresentazioni e tutti i dogmi delle diverse fedi sono congetture. Nessuna è

disvelamento dell'ineffabile. Ma non per miseria o impotenza della congettura – ma perché l'ineffabile non ha nome. E dunque la congettura è vera in sé, proprio allorché significa la sua ignoranza dell'inattingibile. Guai a disperare di essa, a ritenerla semplicemente oziosa. La congettura è autentica *ri-velazione* di ciò che in nessun modo può essere disvelato; è la forma in cui sappiamo l'ineffabilità dell'In-definibile. Le dottrine, perfino i dogmi delle distinte fedi, sono le tracce che lascia l'avvicinarsi all'inafferrabile Verità; non illusioni, non vuote parvenze, ma vere tracce di un'infaticabile fatica *ri-velante*. La congettura mostra l'Inattingibile proprio nelle forme del suo *esodo* ad esso. Qui i distinti potranno essere *cum*, in *sym-pátheia*, co-sofferenti di una medesima *scienza* (sapere che ogni sapere è congetturale) e di una medesima *assenza* (sapere che la congettura è il vero darsi-rappresentarsi dell'Irrappresentabile, in quanto irrappresentabile). L'Inattingibile non è l'assolutamente Altro e basta, ma l'assolutamente Altro che si ri-vela *in alteritate coniecturali*, in quell'altro da sé che è la congettura. La congettura è certamente altra dalla Verità, ma nella sua alterità fa-segno realmente-veridicamente all'alterità della Verità. *In uno*, nel determinare-significare un ambito dell'ente, la congettura significa di non poter determinare l'Inattingibile. La stessa proposizione discorsiva significa e significa di non significare. Se la Verità potesse esaurivamente rappresentarsi nei nomi, non sarebbe che ente o relazione tra enti; se restasse 'sepolta' in un assoluto abisso di silenzio, dovrebbe essere *definita* ancora come quella parte che si contrappone astrattamente al logos. Ma la Verità è l'Inattingibile che si ri-vela congetturalmente. Così potrebbe suonare il suo *nomen propinquius*.

Le congetture sono i distinti. Non avrebbe alcun senso *una* congettura. Vi è *una* *scientia dei* – ma è per noi l'Inattingibile. Il molteplice delle congetture è l'unica forma del Suo ri-velarsi. Nessuna delle con-

gettare può pretendere di costituire *il Nome, la Forma*; ciò equivarrebbe a pretendere di non essere congettura e di essere identica alla *scientia Dei*. Ma ogni congettura deve anche giungere a riconoscere la traccia lasciata dall'altra come necessaria al suo stesso costituirsi. Una congettura esiste in quanto altre ne esistono, e da esse assolutamente si distingue. La congettura deve, in uno, volersi perfettamente distinta, 'tenere' radicalmente alla verità della propria distinzione, e volere che gli altri distinti siano, e che altrettanto radicalmente custodiscano la propria verità. La vera congettura non può confondersi, né armonizzare a sé i distinti; è *in-dividua* e, nello stesso tempo, *mai sola*.<sup>1</sup> Non ricerca compromessi, patti, mediazioni, né armonie; non ricerca, propriamente, che la propria perfetta distinzione – e questa stessa ricerca porta al riconoscimento della necessità di tutti gli altri nomi e di tutte le altre congetture. Solo nel riflesso dell'altra, comprendo la mia congettura, in quanto congettura – e nel distinguersela dall'altra so che mai potrebbe esistervi senza.

Nessuna congettura è la Verità, ma lo Spirito può, se vuole, animarle tutte. Io *non so* dove spiri più forte, proprio perché spira *dove vuole*. Nessuna congettura, o nome, o lettera può 'destinarlo', così come in nessun luogo lo si venera veramente, se non nel fondo-non-fondo dell'*éndon ánthropos*, dell'uomo interiore. Ma l'uomo interiore è la singolarità perfetta e indicibile di *questo* uomo. E dunque: soltanto rivolgendoci alla perfetta singolarità, troviamo *il comune* di tutti i nomi e di tutte le preghiere. Le nostre congetture 'congetturano' appunto di tale inafferrabile *Singularitas*; sono *in-comune* per l'Inattingibile che ne anima l'esodo, ma anche per esser tutte distinte, e per la *cura* che portano a tale distinzione, e per la *caritas* che ognuna può esprimere nei confronti del-

1. Cfr. la nota 1, p. 147. « Quia solus non sum » (Gv, 8, 16), afferma la stessa persona che grida sulla croce il proprio abbandono.

l'altra. Caritas non è generico sentimento, è amore per l'altro proprio in quanto tale, in quanto perfettamente distinto,<sup>1</sup> e necessario, perché distinto, nel dar forma ed espressione ad ogni congettura.

I nostri linguaggi 'rappresentano' una patria comune: inattingibile. E la rappresentano *in verità* in quanto tale. Essi formano una comunità *verso* di essa: comunità dell'assenza.<sup>2</sup> Comunità di assolutamente distinti, che proprio nella molteplicità dei loro nomi vedono la traccia o i frammenti della patria comune – e in ogni tentativo di confondersi o armonizzarsi la sua negazione, anzi, il colmo dell'idolatria: voler possedere in una rappresentazione l'Inattingibile. Nel *Libro del gentile e dei tre savi* il Doctor Illuminatus trova una potente metafora di questa idea: i tre sapienti hanno a lungo esposto le proprie dottrine (le proprie congetture), con tutta la forza e la convinzione di cui sono capaci, ed ora il gentile sembra dover scegliere « la Legge che per grazia di Dio e delle vostre parole parmi essere quella vera ». Ma accade a questo punto un 'movimento' straordinario: nessuno dei tre sapienti chiede di sentire quale Legge il gentile abbia scelto *in cuor suo*. Non lo vogliono sapere; rifiutano la 'tentazione' di credere d'aver vinto. Colui che credesse, infatti, d'esser giunto a possedere la Verità, non ne amerebbe più la ricerca. Un'inaudita, inaspettata 'sospensione' termina il grande dialogo: in questo soltanto i tre sapienti sono davvero in-comune, nel sapere che dovranno ancora dibattere, cercare di comprendere – e che questa è la sola maniera d'amarLo e onorarLo. Nessuno dei tre ha cercato di 'depotenziare' la propria dottrina, nessuno ha voluto

1. Il 'prossimo' è precisamente colui che, grazie alla sua prossimità, posso con più precisione *distinguere*: l'inconfondibile e l'inassimilabile.

2. È andato presentandone i 'percorsi' Edmond Jabès, fino al suo ultimo 'livre de petit format', *Le livre de l'hospitalité*, Paris, 1991 (trad. it. *Il libro dell'ospitalità*, Milano, 1991).



'armonizzarla', ma, alla fine, ecco, ne appare la verità come verità della congettura, come sapere esodale. Prendono congedo l'un l'altro amabilmente; ciascuno domanda agli altri perdono nel caso avesse pronunciato alcunché di irriguardoso nei confronti della sua Legge, e ciascuno perdona; ma decidono anche di doversi ancora e ancora incontrare, e continuare a dibattere, con tutto il potere della ragione, senza negligenza, né indifferenza, né vuota tolleranza. Essi decidono che il loro colloquio dovrà proseguire fino all'Inatingibile, e cioè secondo la misura di un'apertura che nessuna rappresentazione potrà mai esaurire. Agostinianamente, si cerca non perché un fine ponga termine al cercare, ma perché nella ricerca cresca l'amore di ciò che viene cercato.

Può l'Europa diventare il luogo di questa *aeterna inquisitio*? *Inquisitio* l'Europa lo è sempre stata – ma potrà così concepirla, come amore del distinto per il distinto? Saprà comprendersi come comunità, ma comunità dell'Inatingibile che manca, e che tuttavia si rivela veramente nel molteplice delle distinte congetture? O la sua *inquisitio* non può significare che l'esperienza dell'Ulisse dantesco – e del Colombo di Whitman? e dunque finire come i grandi poeti dell'ultima talassocrazia hanno sempre immaginato, da Melville a Lee Masters, nel naufragio che è destino di ogni sradicata potenza del mare e dell'aria, di ogni oblio della Terra? E la stessa cristianità che cosa ha rappresentato se non il più radicale oblio del valore congetturale dei propri nomi e dei propri dogmi, la volontà più profonda d'armonia e assimilazione? Ma l'intelligenza europea è anche il *contraccolpo* a tutto ciò; è intelligenza che vuole sapere, ma sa anche di non poter tutto sapere; è intelligenza che vuole potere, ma sa anche l'eterogenesi dei fini immanente ad ogni volontà di potenza; è intelligenza che vuole amare, ma sa anche l'impossibilità di ciò che davvero si ama; è intelligenza che vuole distruggere, ma sa anche il delirio connesso ad ogni pretesa di poter

distruggere alcunché.<sup>1</sup> In nessuna violenza, in nessuna volontà di armonia, l'Europa è *stata*. Al suo demone ha sempre chiesto 'dove andare'. La sua 'sede' non si è mai stabilita nell'ambito che i suoi confini le assegnavano; la sua 'sede' è sempre apparsa come qualcosa da raggiungere, e i suoi diversi assetti momenti, passaggi. O congetture, appunto, di una patria assente. L'Europa ha saputo anche continuare ad essere congettura – e in ciò ha saputo custodire, forse, la possibilità di una sua *conversio*, non solo infinitamente più radicale, ma anche di natura affatto diversa, rispetto a quelle che si predicano su base etica o etico-politica o dogmatico-religiosa. Tutte queste parlano in nome di armonia o tolleranza – e cioè non rappresentano alcuna *conversio* rispetto allo 'scandalo' della storia d'Europa, ma, semmai, la sua ultima utopia.

Ora, che la mente europea sembra essersi impadronita del mondo, e tuttavia nessun progetto è capace di tenerlo 'in-forma' – ora che non sembrano sussistere ulteriori confini da trasgredire, e dunque è crollato ogni certo confine e con esso ogni integrità territoriale – finalmente gli elementi della contesa potrebbero riscoprire nella propria assoluta distinzione quell'esigente, indagante co-sofferenza per l'Inatingibile, capace di *aprirli* l'un l'altro, senza sradicarli dalla *verità* delle proprie congetture, senza che l'esodo si trasformi in vaga *Stimmung*, sentimento d'infondatezza e di abbandono. Per questo nuovo inizio, è necessario che il contraccolpo d'Europa significhi il suo stesso tramonto. L'Occidente compie davvero la sua storia quando pone a problema il proprio occidente. Così deve volersi l'Europa: occidente della sua storia. Ma *ricordando*, insieme, che soltanto così sarà se stessa: poiché soltanto la mente europea può giungere a porre al proprio centro il

1. Su questi motivi, la straordinaria opera di Fernando Pessoa, *Faust*, Torino, 1990.

contraccolpo *versus* se stessa. La mente europea reca in sé, come promessa e pericolo massimi, il proprio tramonto. La forma più alta di contesa che essa ha immaginato è la lotta contro sé: la lotta dell'anima in sé, la lotta contro la *philopsychía*. È questo forse il nesso più profondo tra eredità classica e cristianesimo. *Odiare* se stessi – e cioè la propria volontà di conservazione, di sopravvivenza, la propria inospitale resistenza al richiamo dell'altro, dell'assolutamente distinto, della singolarità. Se potessimo far-guerra a noi stessi così spietatamente da non risparmiarci nulla, da costringerci a tutti gli ostacoli e a tutte le interrogazioni, da non evitare alcuna responsabilità (che significa: *corrispondere* ad ogni problema che ci assalga) – se potessimo restare così vigili e insonni *in* noi, contro di noi, e non *versus* l'altro – se potessimo contrastare, eccedendo ogni misura, il 'sano' egoismo – allora, certamente, non troveremmo mai l'energia per aggredire fuori di noi. Nei suoi momenti più alti e drammatici, l'Europa non ha immaginato la pace che al culmine di questa guerra interiore, di questa distruzione in noi di ogni difesa, riparo, consolazione. Il Figlio aveva il cuore in tempesta, lacrimava, era triste fino alla morte, nell'istante stesso in cui annunciava l'amore come compimento di tutte le leggi. In nessun luogo può 'riposare' un pensiero di pace (che non sia armonia, che non sia tolleranza, che non sia mero patto) se non nell'odio verso la *philopsychía*.

Questo pensiero appartiene all'Europa; ha accompagnato la sua mente errante lì dove il suo demone la conduceva. Dobbiamo sperare l'accompagni fino a che essa riconosca il proprio stesso occidente, fino a che essa sappia pensarsi, da costruttrice di utopie, *atopía*: 'assurdo' non-luogo, dove la più violenta espressione della volontà di potenza confligge in sé, implode, si dà come *noluntas* – e da questa *stásis* interiore risale alla visione chiara del distinto, alla meraviglia per la singolarità di ogni forma. Allora

l'Europa potrà 'mittere singultus' – come sposa di Giove invitto, come colei che ha dato nome alla metà del mondo, mai ha cessato di piangere e di condannare al pianto.<sup>1</sup> Come Occidente che si compie in sé, e soltanto in questa forma, essa potrà donare ai suoi futuri viandanti quel mattino « così puro, così luminoso, così trasfiguratamente sereno », al cui rintocco termina il Primo Libro di *Umano, troppo umano*, e che si confonde nella mente con l'ora del congedo dei tre savi di Lullo alle porte della città, cui *insieme* sono diretti.

1. Orazio, *Odi*, III, 27, 73-76.



## EPILOGO\*

Possiamo accennare con un nome alla « Grundstimmung » (al carattere, all'impronta divina) dei tre savi e del gentile? Quale altro nome troveremmo se non « Verhaltnheit »? Esso indica l'indugiare, il sostare; di più: un sostare che *resiste* alle forze che vorrebbero distrarlo, dunque un *resistere*, un *resistere pensante*. Ma *Verhalten* è anche comportamento, condotta – ethos. Per i tre savi e il gentile, allora, la *Verhaltnheit* non costituisce un occasionale opporsi, un mero star-contro, ma il fondo stesso del sé. Essi sono segnati per sempre dall'*in-sistente* procedere della ricerca, dell'interrogare. Vanno, interrogando sempre lo stesso. L'interrogazione che mai si arresta è la loro dimora (ethos).

Nel segno della « Verhaltnheit des Suchens », Heidegger caratterizza « die Zukünftigen » (*Beiträge zur Philosophie*, pp. 395-398); sono « i pochi, i rari »

\* Le pagine che seguono sono tutte 'in discussione' (in *Auseinandersetzung*) con il grande libro postumo di Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe*, vol. 65, Frankfurt a.M., 1989.

(p. 11), per i quali « la ricerca stessa è il fine » (p. 18), per i quali di tempo in tempo si pone la *Entscheidung*: si decide, cioè, dell'essenza della Verità. Il loro esserci corrisponde totalmente a questa domanda; essi sono integralmente *responsabili* di tale decisione, nella più radicale opposizione all'innumerabile e incessante schiera degli « Späteren », di coloro che si attardano, abbarbicati agli antichi culti, idoli, rappresentazioni (p. 96). Mentre l'indugio pensante nella dimensione della ricerca è tutto rivolto alla decisione avvenire, e dunque *ad-venientes* (*Zukünftigen*) sono coloro che vi hanno dimora – l'ostinato richiudersi nelle idee del 'dio morto' comporta l'impossibilità del pensiero.

Naturalmente, la decisione non va intesa in senso psicologico-esistenziale (equivoco ben comprensibile in *Sein und Zeit!*); la decisione appartiene all'Essere (p. 102). Se l'Essere non 'è', ma ad-viene sempre, 'appropriandosi', nel suo avvenire, dell'uomo (questo è il senso dell'*Ereignis*), la decisione da parte dell'esserci di corrispondere, interrogando-cercando, a tale chiamata, appartiene alla verità stessa dell'Essere. Ma non è, al fondo, così anche per l'ethos dei nostri saggi? Resistere in una ricerca che non si configura affatto come non-possedere-ancora (la sua validità sarebbe, allora, misurabile soltanto dal successo ottenuto), in una ricerca che non altro raggiunge, se non di ricondurre il ricercante stesso in sé, nel proprio del suo esserci (p. 398) – ciò appartiene alla verità del Dio che adorano e cui *anelano*. Egli ad-viene in loro, e nell'istante stesso in cui ne testimoniano l'irrepresentabilità.

Perciò la loro inquietudine è pura (p. 400). Non è l'infirmitas della volontà di potenza, oscillante sempre tra nuovi « contenuti » e nuove « esperienze vissute » (pp. 18-19), che ricerca comunque gli dèi nell'ambito dell'essente, e lì li fissa e a queste rappresentazioni si re-lega. La loro inquietudine è l'aperta attesa ad un incontro e ad un cenno (p. 400) – che

può venire, 'libero' di raggiungerli. Su nessun fondamento possono super-stare, poiché il loro Dio non 'è', ma ad-viene sempre. Semper Adveniens. Gli *ad-venientes* (*Zukünftigen*) ne sono la necessaria immagine.

Alla porta della città termina il loro dialogo. Continuerà nel più silenzioso dei silenzi. La città è l'*Öffentlichkeit*, la dimensione in cui « die wenige Zukünftigen » sono in-apparenti. Ma i saggi non rifiutano la città, il regno della « *Machenschaft* », e cioè della *téchne* come unica forma del fare, e del Fatto come unica forma dell'ente (pp. 126-132). Vi sono, anzi, diretti. Dove, altrimenti, la loro ricerca apparirebbe come resistente, pensante indugio? E il Dio sempre ad-veniente sarebbe tale se avvenisse *al passato* della città? Essi saranno, sì, stranieri, ma nella città. Non può esservi futuro (*Zukunft*) che per la loro *complessa e perplessa* città; ogni altro futuro è passato. Ma davvero ogni futuro è consumato, passato, che non sia il loro, quello dei silenziosi testimoni dell'Adveniens.

Heidegger lo chiama « *der letzte Gott* » (pp. 405 sgg.). Non un *altro* dio; non una *nuova* rappresentazione, che si aggiunge alle innumerevoli altre. Non un'altra idea della *perfecta religio*, capace di rispondere all'inquietudine, di 'guarirla', asservendo a sé l'insistenza del pensare. « *Der letzte Gott* » significa che Dio è l'Ultimo; che ci è prossimo nella più estrema lontananza. « *Die Zukünftigen* » non sono coloro che si 'infuturano' verso la realizzazione di qualche determinato progetto, ma coloro che corrispondono all'Ultimo, e cioè all'*éschaton*. Dio non è questo o quello, non è nominato qui o là – è, 'semplicemente', l'eterno Futuro: l'*éschaton*, non presentabile, non rappresentabile, non entificabile. Non è questa la *decisione* ultima anche dei nostri saggi: 'riscattare' la luce (gloria, *dóxa*) puramente escatologica del divino?

Se sapranno rivolgersi al sempre-Ultimo, all'Ultimo 'ulteriore' rispetto ad ogni futuro, se sapranno



averne cura nell'inquietudine della loro ricerca, i nostri savi potranno essere *cum*. Affini tra loro perché 'insieme' all'Inattingibile. In *qualunque* altra forma il loro dialogo sarà conflitto e/o armonia. Solo se ri-volgendosi l'uno all'altro, si ri-volgeranno, insieme, all'Ultimo, se si ri-guarderanno *escatologicamente*, potranno comprendere la *reciproca necessità*. E anche il loro colloquio potrà insistere, resistendo alla 'cattiva' inquietudine di chi vorrebbe imporre come 'ultimo' queste rappresentazioni, queste idee: statolatri, schiavi della lettera, « die Späteren ».

Ma qui sorge il problema. « Die Zukünftigen » non possono essere fantasmi evocati dal nulla – né la loro resistenza valere soltanto contro 'i molti', cui appaiono stranieri. Gli ad-venienti non sono astrattamente 'i separati' da ciò che attraversano, né dalla città. Se lo fossero, sarebbero pura espressione di *hýbris*, di volontà di potenza. Sarebbero ancora gli 'innovatori', i 'superatori'. « Sprache und Ereignis » (p. 510): linguaggio ed *Ereignis* si co-appartengono. Ma non può trattarsi di un linguaggio 'inventato'. È il linguaggio *humanus* del *Da-sein*, dell'esserci dell'uomo, il linguaggio come « parola storica, che fonda storia [Geschichte] » (p. 510), è soltanto questo linguaggio che può 'aprire' all'Ultimo. Ma questo linguaggio *pro-venire*; gli antichi dèi fluviali del sangue lo abitano tutto. *Ingens sylva* – che voler 'bonificare' è follia, il più mostruoso dei sogni del Logos, quello che genera i più gelidi mostri. Da esso, *in* esso, *pro-venire* ogni apertura. *Labor improbus* aprire, in esso, questa *luce*. Perciò *improbus amor* l'amore per l'Adveniensi, nella « Verhaltenheit des Suchens ».

Gli ad-venienti non possono che procedere dal linguaggio e *nel* linguaggio da cui *pro-venire*ono. Ogni ad-venire implica una *pro-venienza*. Tutt'altro che un mero passato, uno 'stato' rimosso – ma un *portante* passato (Schelling: continuamente presente nei *Beiträge*, eppure come dimenticato su questo punto essenziale). Il passato è nel linguaggio che si

apre all'*éschaton*. Tanto più 'aperto', tanto più 'fondato'. Ma 'stare' sul portante passato è 'stare' sull'Immemorabile, poiché l'Immemorabile (*á-delon*) è il fondo di ogni passato. E dunque come gli ad-venienti esistono per l'Ultimo irrepresentabile, così quest'Ultimo è per loro l'Inizio stesso. In tanto essi sono Zu-künftigen (sempre-futuri), in quanto sempre *pro-venienti*. Il linguaggio (che si 'fonda' sul silenzio dell'Inizio e su quello dell'Ultimo) è la storia-destino dello *Zwischen*, del *fra-mezzo*, tra l'esserci (*Da-*) e l'Essere (*Sein*) che non-è, che è non-ente, niente.

Essendo *pro-venienti*, gli ad-venienti non dimenticano questa storia. Essa è anche la storia di tutti i loro culti e le loro idee, delle loro rappresentazioni e del loro *fra-intendersi*. È questa storia a destinarli all'Ultimo. In ciò la profonda verità del colloquio dei savi: essi attraversano o intendono attraversare l'intero spazio delle loro teo-logie. È da questo spazio, e da nessun'altra dimensione, che può per noi liberarsi il pensiero dell'Ultimo, la pura inquietudine del domandare. Perché qualcosa maturi, e cioè possa portar frutto (p. 410), dev'esservi chi lo custodisca. Il nuovo Inizio non è tabula rasa – esso 'matura' custodendosi-nascondendosi nel linguaggio ereditato.

Se in esso non ci attardiamo (come « die Späteren »), non è per qualche febbre innovativa, ma perché sta nell'essenza del linguaggio ri-volgersi sempre all'Ultimo che è Inizio. Ma è questo linguaggio, nella sua storia e nella stessa piena delle sue rappresentazioni, che compie tale ri-volgimento – *se* compierlo è dato. Da ciò l'importanza della *congettura* cusana, che 'salva' la storicità del linguaggio e *in uno* il suo destino all'Ultimo.

I savi di Lullo e di Cusano... « die Zukünftigen »: un abisso li divide. Gli ad-venienti di Heidegger sono il totalmente altro rispetto ad ogni 'stato', anzitutto rispetto allo 'stato' cristiano (p. 403). Lo sono

davvero, o piuttosto credono di esserlo? Non è questo il luogo per rispondere a questa decisiva domanda.<sup>1</sup> Quello che è certo è che *tutto* il linguaggio di Heidegger, come anche queste note hanno dimostrato, *concreta* nel linguaggio della filosofia e della teologia di questa Età, dell'Europa o cristianità. E allora è certo che tutti, savi e ad-venienti, appartengono allo spazio, al *tópos átopos*, che è l'Europa. *Interrogantes* è il loro nome da sempre. Né può darsi terranea dimora per chi in-siste nel ricercare soltanto.

L'interrogante non è, allora, semplicemente straniero, poiché il suo linguaggio è 'perplesso' con quello della città. Ma non appartiene al linguaggio della mera *Öffentlichkeit*, poiché di esso egli avverte e custodisce l'*Ahnen*: l'anelito, la nostalgia a 'dire' l'Ultimo – a trasfigurarsi in silenzioso presentimento dell'eterno Futuro. Così i savi ek-sistono e pro-vengono dal linguaggio delle loro tradizioni – e ne hanno *timor e pietas* –, ma non vi appartengono (a *Ni-ente* appartengono i puri ad-venienti!), o vi appartengono soltanto perché in essi, appunto, colgono l'insistente anelito che fa-cenno all'*éschaton*. E ogni momento considerano alla luce di tale in-sistenza: come *istante* appunto.

Lungi dall'esserne il negatore, lungi dal fuggirlo o dal pretendere di significarne l'altrove, l'ad-veniente s'accompagna all'*occasus* d'Europa, e cioè all'Europa come occidente. Il suo tempo è quello del tramonto (*Untergang*), poiché *Unter-gang* significa essenzialmente il procedere verso « la silenziosa maturazione del Veniente » (p. 397). « Questo tramonto è primissimo Inizio » (*loc. cit.*). Tramontare è andare-interrogando tutte le rappresentazioni dell'Occidente; condurle al proprio fondo; compierle. Non v'è altro

1. In un lungo saggio di imminente pubblicazione nell'opera collettiva *La filosofia*, a cura di P. Rossi, presso la UTET, intitolato *Filosofia e teologia* ho cercato di 'corrispondere' a questo problema.

modo di insistere nell'interrogare se non quello di accompagnarsi all'Occidente, e cioè di tramontare con esso. Un altro nome degli « Zukünftigen » è quello di « Unter-gehenden »: essi sanno che perché qualcosa ad-venga deve darsi il tramonto. Tramonto è compimento; e la giornata dell'Occidente si è compiuta. Indifferente quanto a lungo il compimento possa durare. Essenziale esservi come nel luogo dove resistere corrispondendo all'Ultimo, dove pazientemente conseguire « la pura interiorità della chiamata » (p. 397). Essenziale non attardarvisi, coltivandone le idee e gli idoli, lottando per la sopravvivenza dei suoi culti e delle sue chiese, aggiungendo rappresentazione a rappresentazione.

I sempre-interroganti sono così i tramontanti. Assecondano il tramonto, perché per loro esso non è una fine, ma il portante passato del pensare che s'apre all'Inizio – cioè all'Adveniens, al Dio come Ultimo. Solo i tramontanti hanno 'futuro' – e questa è la vera 'decadenza', di cui Nietzsche parlava, la 'decadenza' degli uomini postumi, che si ritirano dall'*Öffentlichkeit* non per fuggire dal mondo o per 'oltrepassarlo', ma, all'opposto, per parteciparne secondo la misura dell'*éschaton*, secondo la sua *ultima* verità. È questa la nascosta misura di ogni linguaggio, ciò che dà misura all'inquietudine del domandare e la salva dalla vuota infirmitas e dalla vana curiositas.

Anche qui la decisione non ha nulla di esistenzial-psicologico. L'Europa è la terra dove è necessario il tramonto. La filosofia di questa terra asseconda perciò il tramonto: decide per il tramonto del già-stato perché altro avvenga. Ma ora è *la* Decisione: decidere per il tramonto di *tutte* le rappresentazioni del Dio affinché il pensare si apra all'eterno Futuro, che ri-guardiamo ri-volgendoci all'Inizio. Ma tale Decisione non è concepibile che nella terra dell'*occasus*. Qui soltanto il destino dell'interrogare poteva così aver compimento. E perciò l'Europa che si rifiuta al



tramonto, rifiuta la propria stessa essenza. L'Europa che tramontando non s'apre all'Adveniensi e non ri-chiama a quello ogni linguaggio, e il proprio anzitutto, tradisce se stessa, il proprio *étymon*. L'Europa che sopravvivendo resiste nel proprio compimento, che non si pensa *per* l'Ultimo, non ha *Zu-kunft*, non ha più futuro.

L'Europa non decade tramontando, ma decade perché rifiuta il tramonto, perché vi resiste invece di insistervi.<sup>1</sup> L'Europa che è ostinata *inquisitio*, e che perciò può compiersi soltanto come interrogazione-*sacrificio* di tutti i valori, deve volersi tramontante. E solo come tramontante sarà ad-veniente, apertura all'Adveniensi, 'dove' ogni linguaggio e ogni congettura possono essere 'Cum'. È questa la sua sola possibile voce, giunti al compimento della sua storia e alla fine di tutti i suoi diversi 'nuovi inizi'. Ma l'esserci d'Europa rimane perfettamente libero di non corrispondervi. Essa è libera di non volere il tramonto, e cioè di non assecondarlo, di non parteciparvi, di lottare per i propri valori o, ormai, per la dissacrazione di tutti i valori come proprio nuovo valore, di ritenere verità i propri dogmi e le proprie congetture, e propria missione l'imporli.

Dimenticandosi, l'Europa dimentica che tramontare è il suo compito. Mai come ora l'Europa sembra voler ricordare le proprie rappresentazioni, mai come ora ha parlato di custodia e conservazione, di tutela e pietas – e dimentica la propria essenza. Accatasta ricordi di ogni tempo e di ogni luogo, e dimentica la propria verità. Perciò anche quei ricordi assumono un così lugubre, museale aspetto, e la loro onnipresenza significa soltanto assenza, perdita.

Forse esistono « die Zukünftigen » (pochi? molti? e che importa?), ed essi avvertono il bisogno, l'impe-

1. Parrebbe superfluo sottolineare come quest'idea del tramonto contrasti *in toto* con quella spengleriana e, ancor più, con ogni determinismo ciclico, con ogni 'fatalismo'.

riosa esigenza del *Gegenschlag*, del contraccolpo dell'Europa contro se stessa. Ma nulla è meno necessario. E nulla meno utile, meno 'produttivo' per l'Occidente, dominio della *Machenschaft*. Dovremmo, anzi, riconoscere che per l'Occidente questo contraccolpo è oggi il Nemico assoluto – più ancora: l'impossibile da comprendere. Ma ciò che è impossibile catturare nel discorso è « das Fragwürdigste », l'oggetto proprio e più degno dell'interrogare, del pensiero interrogante. È la domanda che non si 'redime' nella soluzione, che non promette alcuna *Er-lösung*, ma che colloca l'esserci nel 'luogo' del problema dell'Inizio, 'dove' l'ultimo Dio lo attende,<sup>1</sup> silenziosa misura di tutti i suoi dèi.

« La nostra ora è l'epoca del tramonto » (p. 397) – ma sapervi corrispondere è massimamente problematico. *Aver tempo* per l'interrogare, *aver tempo* per divenire tramontanti, « hoc opus, hic labor est ». Domina, oggi, presso tutti i dogmi e tutte le chiese, la resistenza al tramonto, o, peggio, un violento risentimento verso i suoi presunti responsabili, oppure, ancora, l'accidia della rassegnazione (che altro non rappresenta se non il risentimento giunto ormai alla sua spossatezza). L'Europa non vuole il proprio compimento, e cioè non vuole se stessa – non vuole credere in ciò cui fa cenno il proprio essere *occasus*. Lo teme, lo concepisce come semplice, immediato destino, lo vede come il prodotto di forze estranee, invece di volere se stessa come tramontante. Eppure questa è l'unica, autentica *decisione* che l'epoca le impone. Il tramonto non significa strapparsi-via da sé, ma ri-volgersi al proprio stesso fondo, e lì ascolta-

1. Che sia l'uomo ad ad-tendere il Dio, che sia la sua chiamata a pro-vocarlo, non è questo puro pelagianesimo? o « la più fallace forma della più profonda Gottlosigkeit » (*Beiträge*, p. 417)? L'uomo si apre interrogando. Può forse *sapere* che questa è la direzione dell'ad-tendere l'Adveniensi? A che si ridurrebbe la libertà imprevedibile dell'Adveniensi se il senso del suo avvento coincidesse con quello della nostra attesa?

re-obbedire all'Ultimo, per la cui *misura* tutti i distinti, in quanto perfettamente distinti, riconoscono la necessità del proprio congetturante interrogare. Questo è l'impossibile d'Europa? ciò che mai si è concepito possibile? Ebbene, questo impossibile è il suo unico futuro.