Luigi Anzalone

LA DEA BIANCA E LA COMUNITÀ INTERCULTURALE

In ricordo dei martiri di Parigi

Pensa
EDITORE

Luigi Anzalone

LA DEA BIANCA E LA COMUNITÀ INTERCULTURALE

In ricordo dei martiri di Parigi

Pensa
EDITORE

A Gerardo De Pietro

a me, sia pure da lontano, carissimo e da me stimatissimo per le sue intelligenze "scintillante di spirito", per la sua vastissima e organica cultura, per l'eleganza della sua scrittura, non di rado pungente, per il suo genio argomentativo, per la profondità della sua anima e della sua ragione, per la sua così elevata e nobile moralità e sensibilità, che ne fanno un componente primo della umana compagnia e della sua più eccellente espressione.

Luigi Guzzone

Marzo 2014

Io sono un cervo: dalle corna a sette palchi,
io sono una piena: attraverso una pianura,
io sono un vento: su un lago profondo,
io sono una lacrima: che il Sole lascia cadere,
io sono un falco: alto sulla scogliera,
io sono una spina: sotto l'unghia,
io sono una meraviglia: tra i fiori,
io sono uno stregone: chi oltre a me
infiamma la fredda testa con il fumo?
Io sono una lancia: che ruggisce in cerca di sangue,
io sono un salmone: in una pozza,
io sono un'esca: del paradiso,
io sono una collina: dove camminano i poeti,
io sono un cinghiale: crudele e rosso,
io sono un frangente: che minaccia e rovina,
io sono una marea: che trascina alla morte,
io sono un infante: chi oltre a me
guarda furtivamente dall'arco del dolmen non sbozzato?

Io sono il grembo: di ogni bosco,
io sono la vampa: su ogni collina,
io sono la regina: di ogni alveare,
io sono lo scudo: per ogni testa,
io sono la tomba di ogni speranza.

(*La Canzone di Amergin*)

Introduzione

1. Questo saggio è stato scritto in commosso e affettuoso ricordo delle vittime degli attentati terroristici alla sede del settimanale parigino *Charlie Hebdo* e a un supermercato ebraico, che, tra il sette e il nove gennaio di quest'anno, hanno provocato 17 morti[1]. La strage ha sconvolto e resa attonita l'opinione pubblica mondiale. Ogni donna e ogni uomo degni del nome si sono identificati nelle vit-

[1] Questo l'elenco delle vittime di *Charlie Hebdo* uccise il sette gennaio: Stéphane Charbonnier, direttore e disegnatore del giornale; Jean Cabut, vignettista; George Wolinski, vignettista; Philippe Honoré, vignettista; Bernard Verlach, vignettista; Mustapha Ourrad, curatore editoriale; Elsa Cayat, curatore editoriale; Bernard Maris, professore di economia all'Università di Parigi; Michele Renaud del festival *Rendez-Vouz du Carnet de voyage*; Frederic Boisseau, addetto alla manutenzione; Ahmed Merabet, agente di polizia dell'XI *arrondissement* di Parigi, Franck Brinsolaro, ufficiale dei servizi di protezione). Il giorno successivo è stata assassinata l'agente di polizia Clarissa Jean-Philippe. Il giorno nove, infine, al supermercato della catena Kasher Hypercacher, l'eccidio di quattro cittadini francesi di fede ebraica: Philippe Braham, Yohan Cohen, Yoav Hattab, Francois Michele Saada.

time innocenti e inermi del fondamentalismo terroristico e omicida di marca islamica. Già domenica 11 gennaio, più di tre milioni di persone di tutte le età, in prevalenza donne e giovani, cattolici e protestanti, ebrei e musulmani, credenti o non credenti hanno partecipato alla imponente e toccante manifestazione di Parigi, alla quale hanno fatto da degna corona le manifestazioni di tante altre città francesi. Quei milioni di esseri umani hanno dato volto e voce al dolore non solo di un popolo ferito a morte ma dell'umanità intera. E, con il profondo dolore e la sua affranta compostezza, hanno espresso anche l'incrollabile convincimento che la libertà, la dignità, l'uguaglianza, la fratellanza delle donne e degli uomini di tutte le religioni, di tutte le lingue, di tutte le razze, di tutti i continenti sono valori e principi belli, sublimi, irrinunciabili, che illuminano le menti e infiammano i cuori della stragrande maggioranza degli abitanti del pianeta, a cominciare da chi meno ha, da chi è senza lavoro, da chi è sfruttato, emarginato o, peggio, condannato alla fame e alla miseria e persino a morire solo e dimenticato. Essi sono, come si legge nel *Vangelo secondo Matteo*, la vera aristocrazia del genere umano, alla quale Gesù schiude in modo esclusivo le porte del Regno dei Cieli, chiamandoli "i fratelli più piccoli". Ancora una volta, il sangue innocente dei martiri della libertà, ad onta della follia omicida, ha reso una testimonianza che ha dato carattere di sacralità religiosa e di inconfutabilità logico-morale alla superiorità del bene sul male, dell'amore sull'odio, della ragione sul fanatismo, della non-violenza sulla violenza, del rispetto della persona umana sull'istinto di sopraffazione, del sentimento di appartenenza all'universale comunità umana sulla discriminazione razziale, pseudo-

religiosa o di altro genere, della civiltà sulla barbarie, dell'ospitalità e della solidarietà sulla xenofobia e sull'egoismo, del libero pensiero sul dogmatismo e il servilismo, della tolleranza sull'intolleranza, del dialogo interculturale e interreligioso sul fondamentalismo e sul suo delirante e onanistico monologo, della giustizia e della democrazia sull'ingiustizia e l'autoritarismo. Non temiamo, dicendo questo, di scadere nella retorica: ci sono parole, concetti, sentimenti o, se si vuole, grandi principi e valori, ai quali si addice, pur se con stile e misura, solo il tono alto e solenne, che è l'opposto della retorica. Né temiamo di essere tacciati di manicheismo. I grandi principi e valori, che sono a fondamento del civile consorzio umano e del progresso materiale e spirituale, non possono assolutamente mediarsi con ciò che brutalmente e irrimediabilmente li contraddice e li nega. Su tali decisive e discriminanti materie, le presunte mediazioni sono pericolose e si risolvono in squallide zone grigie di passaggio o transito tra quel che costituisce irrevocabilmente la sostanza di ogni uomo e quel che la perverte, la degrada, l'annienta. Tra l'altro, bisogna tenere ben ferme le antinomie etiche, sociali e politiche fondamentali perché – come dicevano gli umanisti, che pure (ri)scoprirono l'eccellenza, la creatività e la dignità della natura umana – l'uomo può essere sia angelo che diavolo, sia bestia che santo: è un *minor mundus*, uno *speculus mundi*, in cui si riflettono cose grandi e piccole, nobili e ignobili, drammaticamente contraddittorie. Non a caso, Kant invitava a non scordare che l'uomo, pur dotato di ragione e di cuore, di spirito d'indagine e di genio creativo, che lo rendono capace di opere eccelse nel campo della conoscenza, della prassi e dell'arte, è un "legno storto", affetto com'è dal

"male radicale". Quel male radicale che la religione ebraico-cristiana chiama "peccato originale" e che possiamo intendere come la spontanea inclinazione umana a scegliere, a parità di condizioni, il male piuttosto che il bene. A sua volta, in singolare ma non inspiegabile sintonia, De Sade sottolineava che nell'uomo "la bestia è troppo antica".

2. Ancora una volta, al pari di altre volte, è apparso tragicamente chiaro che, se non si vuol precipitare nel baratro del fanatismo e dell'intolleranza e della blasfema furia omicida in nome di Dio, bisogna accogliere e far proprio il sacrosanto principio sancito più di cinque secoli fa da un grande filosofo e uomo di Chiesa, Nicola Cusano, secondo cui "*Una est religio in rituum variatate*" (C'è un solo sentimento religioso nella varietà delle fedi religiose). Questo principio rende possibile creare un clima di rispetto e finanche di dialogo e di comprensione tra le varie religioni dei popoli del pianeta. È nella varietà di religioni che trova espressione l'universalità del sentimento religioso, mediandosi con i tempi, i luoghi, i climi, l'indole, gli usi e i costumi dei popoli, così da porre capo a una ricca e felice molteplicità di religioni tra cui non è possibile stabilire quale sia vera e quale sia falsa. D'altronde una così decisiva e fondamentale distinzione avrebbe bisogno, per essere operata, di una dimostrazione oggettiva e inconfutabile, che nessuno sino ad oggi è riuscito a trovare. Se la si trovasse, la religione vera non sarebbe più una religione in quanto non sarebbe caratterizzata da un atto di fede, ma si qualificherebbe come la conoscenza scientifica al più alto livello, quella che avrebbe ad oggetto l'esistenza e l'essenza di Dio

e il suo rapporto con gli uomini e il mondo. Anzi, sarebbe la sapienza di cui sino ad oggi l'umanità è andata alla ricerca, dovendosi però accontentare dell'amore di sapienza, che è la filosofia, figlia dell'autonoma ragione investigante. Quella ragione autonoma e investigante che sa che sui principi ultimi e primi dell'uomo e del mondo, per dirla Popper, "la ricerca non ha fine".

Certo, chi crede, musulmano o indù, cristiano o ebreo, buddista o confuciano etc., non crede a metà: un po' sì, un po' no. Per limitarci alle religioni monoteistiche nate nell'area mediterranea, aggiungiamo che esse hanno in comune la credenza che Dio – attraverso un profeta (Islam) o più profeti (ebraismo) o il Messia (cristianesimo) – abbia rivelato l'origine e il destino del mondo e dell'uomo, a beneficio del quale Dio avrebbe rivelato anche che cosa deve fare per essere un buon credente e meritare il premio della beata vita eterna. Com'è noto, dopo qualche tempo, breve o (più spesso) lungo, dalla rivelazione le supposte parole di Dio sono state trascritte in testi che, data la loro ispirazione, sono definiti sacri: la *Bibbia*, i *Vangeli*, il *Corano*. Manco a dirsi, si è trattato di trascrizioni tutt'altro che scontate quanto alla loro fedeltà alle parole effettivamente dette da coloro a cui Dio le avrebbe comunicate. Una cosa del genere comporta il problema del valore di verità di questi testi, che ne certifica anche la sacralità, soprattutto quando le versioni scritte delle parole profetico-divine o messianico-divine sono diverse e divergenti. Come scegliere fra loro? È questa una più che *vexata quaestio*. Per farsene un'idea, si pensi alla storia complicata dei quattro *Vangeli canonici* e dei cosiddetti *Vangeli apocrifi*. Essendo questi i tratti morfologici delle religioni rivelate, ognuno è

libero di credere o non credere in una religione rivelata (o non rivelata), anche se, parafrasando Cartesio, di solito si fa propria la religione del popolo in cui Dio ci ha fatto nascere. Tentare quindi di imporre la propria fede a chi ne ha un'altra o non ne ha nessuna è un'azione priva di qualsivoglia giustificazione razionale e morale, anzi rappresenta una grave violenza alla libertà della persona. Eppure è proprio quel che la storia ci dice che è accaduto nel corso di secoli e millenni, con costi in vite umane e distruzioni materiali inimmaginabili[2]. Ad aver fatto cose del genere sono stati per lo più i cristiani, istigati o autorizzati o an-

[2] Va quasi senza dire che è perlomeno dubbio che Dio, se esiste, abbia mai parlato agli uomini: in tal senso manca qualsivoglia prova. All'incontrario, invece, di prove ce ne sono *ad abundantiam*. Ma, per l'economia del nostro discorso, è sufficiente ricordare che dalla lettura dei libri sacri delle varie religioni apprendiamo che Dio, a seconda dei profeti, avrebbe rivelato cose diverse, anzi spesso fra loro contraddittorie. Ciò è davvero sorprendente: non ha senso, né è ammissibile che lo stesso Dio dica cose diverse ai suoi profeti e, tramite loro, ai popoli ai quali si rivolge (sarebbe, in tal caso, un Dio burlone o ingannatore: il che è impensabile e blasfemo). Avrebbe senso solo se si ammettesse che esiste un Dio degli ebrei, un altro dei musulmani, un altro ancora dei cristiani e via di seguito. Ma per sostenere una cosa del genere (tra l'altro, molto diffusa nelle religioni antiche), bisogna abbandonare il monoteismo e far proprio se non il politeismo (l'esistenza di più dei), almeno l'enoteismo, vale a dire la credenza secondo cui ogni popolo o serie di popoli ha un suo Dio, un dio, per dir così, nazionale o etnico. Si può anche aggiungere che a confliggere nettamente con il fatto che una qualsivoglia rivelazione religiosa sia vera è, sempre e comunque, il contenuto di buona parte di ciò che sarebbe stato

che guidati dal papa e dall'alta gerarchia ecclesiastica. I seguaci delle altre religioni, invece, sono stati più generosi e tolleranti nei confronti di chi non aveva il loro stesso Dio. Come dimenticare che, in nome di Gesù Cristo, morto sulla croce per salvarci e che ci ha indicato una vita d'amore e di carità, sono state indette dalla Chiesa le crociate e le guerre sante, sono state giustificate le stragi e i roghi di eretici e (presunte) streghe, sono state combattute tra cattolici e protestanti plurisecolari sanguinose guerre di

---

rivelato. Muovendoci su un terreno tanto delicato e suscettibile di offendere i sentimenti di chi crede con devozione e fervore, ci limiteremo a ricordare che, ad esempio, in materia di origine del mondo e dell'uomo, quel che è scritto nei vari libri sacri è stellarmene lontano, anzi del tutto antitetico rispetto a quanto è stato accertato in sede scientifica. La cosa si spiega se si tiene presente che chi crede in una religione, ne sia cosciente o meno, compie un atto che non ha fondamento razionale e, talvolta, contrasta con elementari evidenze empiriche e verità scientifiche. L'essenza della fede religiosa si riassume nel *credo quia absurdum*. Un grande filosofo cristiano come Kierkegaard – che era religioso al punto da porsi in radicale contrasto con la gerarchia della chiesa protestante danese perché non gli sembrava abbastanza attratta da una fede che, secondo lui, è autentica solo se è angosciante, tale cioè da infelicitare ogni giorno che Dio ti manda – affermava che la religione è "paradosso e scandalo". Aveva perfettamente ragione: per convincersene, basta pensare, proprio sulla scorta di Kierkegaard, al racconto di Dio che ordina ad Abramo di uccidere suo figlio Isacco. A volerla dire tutta, in questo caso la religione appare inaccettabile innanzitutto per chi nutre il più naturale degli affetti, qual è l'amore di un padre o di una madre per un figlio, oltre ad apparire aberrante rispetto ai principi di una morale che intenda caratterizzarsi come riguardante l'*universitas humana*.

religione? La Chiesa è giunta al punto di mandare al rogo un filosofo come Giordano Bruno e di minacciare di mandare al rogo uno scienziato come Galileo Galilei se non avesse abiurato la verità di quel che ogni giorno accade, che cioè è la terra che gira intorno al sole, e non viceversa. Papa Bergoglio ha detto che non "Non si uccide in nome di Dio". Sottoscriviamo, aggiungendo però che se questo non accade più lo si deve ad un grande papa come lui, forse il più autentico e vero cristiano che sia asceso al soglio di Pietro, e ai suoi immediati predecessori. E, perché non dirlo, al fatto che la Chiesa non ha più, insieme al potere spirituale, quello temporale.

2. La ragione, specie quella filosofica, non può indurre a credere in Dio, poiché – come dimostra Kant nella *Critica della ragion pura* – non esiste nessuna dimostrazione dell'esistenza di Dio né *a priori* né *a posteriori*. Per l'esattezza, sempre seguendo Kant, bisogna anche dire che non esiste neppure la prova che Dio non esiste. La ragione, appartenendo a un essere dalle capacità limitate, qual è l'uomo, ha anch'essa i suoi limiti; pur tuttavia, deve fare affidamento su se stessa, su ciò di cui limitatamente ma sicuramente dispone per conoscere servendosi dell'esperienza e per agire determinando la volontà. Ecco perché la ragione non deve mai perdere la fiducia in se stessa, nella libertà della ricerca, di cui solo essa è capace. Non può quindi né porsi a servizio della fede (come pensava S. Tommaso) e neppure dichiararsi atea, essendo questa una dichiarazione che sopravanza le sue capacità dimostrative. La ragione, in materia teologica, è

agnostica. Ma pur consapevole dei suoi limiti, la ragione ha ragione di aver fede in se stessa, essendo consapevole che essa è – come insegna Aristotele – l'essenza che caratterizza l'uomo e lo costituisce in specie, differenziandolo dal suo genere prossimo, quello animale, a cui appartiene a causa della parte non razionale del suo essere. Infatti è con la comparsa della ragione nel corso della vicenda, avvolta nella notte dei tempi, dell'evoluzione delle scimmie antropomorfe che l'uomo è fuoriuscito dal mondo animale. L'uomo si è fatto uomo perché ha ragionato e ha parlato. Parlare e ragionare sono due cose in una, come ci insegna l'etimo greco della parola *logos*, che vuol *ragione* e *discorso*. La ragione può avere come religione solo la religione della ragione, che è la sua libertà. La religione della ragione e della libertà è l'unica religione razionale: come tale è una religione *sui generis*: non è fede, bensì fiducia, gnoseologicamente fondata, della ragione in se stessa. La ragione è il *lumen naturale* dell'uomo. Grazie anche al fatto che la borghesia in ascesa stava dando il meglio di sé nel processo di crescita materiale e spirituale dell'Europa, l'illuminismo che si affermò nel Settecento in Europa ed ebbe il suo luogo d'elezione Parigi e, perché no, anche a Napoli, rappresenta il momento in cui la coscienza europea comprende fino in fondo il valore dell'uomo come ragione e l'assoluta non subordinabilità della ragione stessa a qualsivoglia altra facoltà umana. L'illuminismo si caratterizza, quindi, come la storia durante la quale la filosofia non solo dimostra nel modo più elevato e creativo che cosa significa, vichianamente parlando, riflettere "con mente pura", ma fa uscire la cultura, una cultura nuova, rinnovata, enciclope-

dica (si pensi all'opera dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert) dai chiostri e dalle università dominate da una vecchia e ammuffita filosofia scolastica o, peggio ancora, dal gesuitismo controriformistico. Infatti la cultura illuministica si segnala per la sua novità, per la sua laicità, per il suo antidogmatismo, per il suo spirito universale e pubblico: costruendosi nel pubblico dibattito, offre al genere umano i principi con cui poter diventare una società civile, aperta, colta, tollerante, persino multiculturale; spezza le catene della superstizione e dell'ignoranza e scopre il valore inestimabile e liberante del sapere e l'uguaglianza di tutti gli uomini che 1700 anni prima Gesù Cristo aveva predicato, cominciando dagli schiavi, dagli ultimi e dalle donne, e che la Chiesa, in quanto papato e alti prelati, da erede per lo più usurpatrice del suo magistero, aveva capovolto nella sottomissione degli ultimi, degli schiavi e delle donne.

L'illuminismo nacque dal modo originale in cui fece sua la concezione umanistico-rinascimentale dell'uomo, arricchendola di principi universali al fine di rendere l'umanità giusta e libera (non per niente si è parlato dell'illuminismo come secondo rinascimento) e adottando come metodo di ricerca il metodo sperimentale, che era stato a base della rivoluzione scientifica newtoniana, integrato con la regola cartesiana dell'evidenza. Inoltre gli illuministi operarono come intellettuali, si direbbe oggi, "impegnati" a rendere migliore la società. Accadde così che in epoca illuministica "l'ideale cartesiano della *clarté*" – con il quale, per dirla con Gadamer, se non confligge, certo non combacia "la cupa profondità della tradizione romantica tedesca da Hamann, passando per Herder e

Hegel, fino a Heidegger"[3] – potè espandere in ogni campo i felici frutti del suo positivo e razionale sapere: dal cosmopolitismo al progetto di una politica a favore dei diritti dell'uomo, primo fra tutti il diritto alla felicità. ("Tutti gli uomini si riuniscono nel desiderio di essere felici", si legge nell'*Encyclopédie*). Intransigente, conseguente e costante fu, perciò, la battaglia illuministica contro l'assolutismo monarchico e l'oscurantismo medievale non solo della Chiesa cattolica ma anche delle varie confessioni cristiane. A giusta ragione, Hegel giovane, illuminista e giacobino dirà che "il trono e l'altare hanno trescato sotto le stesse coperte".

È Immanuel Kant colui che comprese fino in fondo il portentoso significato dell'illuminismo allorché scrisse queste immortali, indimenticabili parole come incipit del suo saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*:

> *L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità* è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di fare uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il co-

[3] E. GADAMER, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, testo tedesco a fronte, introduzione, traduzione e apparati di G. B. Demarta, Milano 2006, p. 271.

raggio di servirti della *tua* propria intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo[4].

3. La violenza stragista dell'islamismo estremistico, prendendo a pretesto le vignette satiriche di *Charlie Hebdo*, ha inteso anche colpire Parigi in quanto capitale dell'illuminismo e del libero pensiero, legislatrice universale dei diritti dell'uomo e del cittadino, illustrata da una grande e nobile cultura e da una delle civiltà più avanzate e democratiche. Stando così le cose, non può essere sottoposta a nessuna deroga o attenuazione la direttiva della lotta implacabile e insonne al terrorismo islamico o di altro genere, per sconfiggerli e debellarli. Tale lotta è oggi un dovere indeclinabile per i governi civili e democratici europei e di tutto il mondo e si pone come momento importante e significativo della loro azione al fine di assicurare, con l'ordine pubblico, la vita civile e pacifica di ogni cittadino e di tutte le comunità, quale che sia il loro credo religioso. Anzi, bisogna anche aggiungere che la minaccia terroristica non sarebbe così grave se non fosse stata sottovalutata in modo colpevole e superficiale.

Delle cose dette, per lo più in modo preoccupato, nei giorni successivi alle stragi di Parigi non è quindi una rinnovata e più forte lotta al terrorismo che mettiamo in

---

[4] I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo* (1784), in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia*, tradotti da G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo. V. Mathieu, Torino 1978, p. 141.

discussione. Tutt'altro! Ciò che è inaccettabile è la crociata antislamica *tout court*, secondo la falsa equazione islamismo=fondamentalismo fanatico e intollerante, se non terrorismo omicida. Quest'equazione, tradotta in crociata o quasi, viene portata avanti dalla destra neofascista francese (che chiede pure il ripristino della pena di morte, ovviamente per arabi e neri e se ci scappa qualche comunista non è male; basta lasciare fuori i grandi corrotti, i grandi ladri e i delinquenti di Stato) e dai neofascisti italiani di Fratelli d'Italia e della Lega (*remake* in chiave bottegaia e strapaesana del mussolinismo). A mezza bocca, la crociata antislamica la chiedono anche i berlusconiani, i quali, in compenso, la fanno chiedere a squarciagola dai loro giornali.

Da quanto abbiamo ricordato con uno scarnissimo cenno al fanatismo dogmatico, violento e sanguinario di cui ha dato orribile, plurisecolare prova la cristianità in quanto classe dominante ecclesiastica e laica (per non parlare dei sistematici genocidi con cui l'uomo bianco cristiano, in tutti i continenti ma specie nelle Americhe, si è conquistato un enorme, esclusivo "spazio vitale"), riteniamo che appaia evidente che noi europei e occidentali non abbiamo da dare lezione a nessuno sui pur così importanti e decisivi temi dei rapporti tra le religioni e i popoli che le professano. Abbiamo, invece, il diritto di difendere la nostra vita, la nostra libertà, la nostra democrazia, la nostra civiltà. Questo sì, ma chi vuol riproporre il razzismo *sub specie antislamica* ha sbagliato strada e indirizzo. Peraltro, è amaro ricordarlo, ma è così: i 17 morti sotto i colpi delle mani assassine dell'islamismo fanatico sembrano ben poca cosa se riandiamo con la mente alla notte di S. Bartolomeo. In quella fatale notte, tra il 23 e il 24 agosto del 1572, ebbe

inizio a Parigi una spaventosa strage di ugonotti (i protestanti francesi), che continuò e si estese, nei giorni successivi, a tutta la Francia, dando la morte a circa trentamila ugonotti. La strage, benedetta poi dal papa, era stata ordinata dal cattolicissimo re di Francia Carlo IX, che profittò della presenza nella capitale dei maggioranti ugonotti giunti al seguito del loro capo, Enrico III, re di Navarra, al quale, in segno di pace religiosa, sarebbe andata in sposa la sorella di Carlo, la principessa Margherita di Valois.

Ma di quel che dice e fa la destra ci siamo occupati fin troppo, poiché, come notava Furio Jesi, la destra, anche quando fa cultura, e non è questo il caso, si tratta di "una cultura caratterizzata (in buona o in cattiva fede), dal vuoto"[5]. Dobbiamo però anche dire che pure gli appelli alla stampa satirica, provenienti da disparate parti, perché si autocensuri – sottintendendo che quelli di *Charlie Hebdo*, almeno un po', se la sono andata a cercare – non ci convincono, anzi ci sembrano fuor di luogo. Certo, chi esercita il mestiere di giornalista satirico non può non tenere conto di regole di gusto e di misura e anche del contesto in cui opera, senza che però il suo estro e la sua creatività ne risultino frustrati. Il che significa che, rispettando la legge, non è mai e in nessun modo in discussione il diritto alla libertà di stampa, di pensiero e di espressione. Altrimenti, non saremmo più cittadini della civile e libera Europa, ma della Russia di Putin o di un qualsivoglia paese arabo, tutti parimenti antidemocratici e autoritari. Di più,

[5] A. CAVALLETTI, *Prefazione* a F. JESI, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di A. Cavalletti, Roma 2011, p. 7.

scadremmo, per certi versi, a un livello inferiore a quello della pasquinate della Roma dei papi. Come si sa, le pasquinate erano brillanti e satiriche composizioni in versi che nottetempo venivano appese da un anonimo autore al collo di una malridotta statua chiamata Pasquino, che si trova nei pressi di palazzo Braschi. La poesia satirica popolare nacque nel 1400 e si protrasse fino alla caduta del dominio temporale dei papi a Roma, il 20 settembre 1870. Le pasquinate, manco a dirlo, esprimevano la sofferenza e lo sdegno del popolo romano nei confronti dell'oscurantismo, la corruzione, la lussuria (etero ed omosessuale), il nepotismo, il malgoverno e la crudeltà del governo del papa e della sua Curia.

Quel che abbiamo detto circa il modo in cui è stato interpretato e messo in pratica il cristianesimo dalle classi ecclesiastiche e sociali dominanti non ridimensiona in nessun modo il suo eccezionale, universale, umanissimo e sempre attuale messaggio d'amore, di carità, di pace e fratellanza fra uomini e genti. È di questo messaggio che le classi popolari, tanta parte del cosiddetto basso clero, i movimenti pauperistico-ereticali hanno dato fulgida e costante e testimonianza nel corso della bimillenaria storia del cristianesimo. Ciò spiega anche perché, nonostante il papato e gli integralismi puritani del protestantesimo, il cristianesimo è ancora vivo e vitale ed ha un lungo, grande futuro davanti a sé. Potremmo persino dire che le più ardite e significative costruzioni della ragione illuministica in merito ai diritti dell'uomo trovano, più che un precorrimento, il loro fondamento nel messaggio evangelico. È come se, nel passaggio da Gesù all'illuminismo, la ragione del cuore si fosse fatta ragione della ragione, scendendo in

modo compiuto e definitivo dall'alto dei cieli sulla terra, in mezzo agli uomini. Nel dire questo vogliamo anche dire che se la religione nasce dal sentimento del mistero e dell'enigma della vita e della morte, dal senso di finitudine che l'uomo prova e da cui si sente preso e avvolto, di questo mistero e di questo enigma il cristianesimo cerca di sciogliere la cifra ponendo in evidenza quanto di buono, di generoso, di grande ed eternante l'uomo può fare nello svolgere il suo mestiere di vivere. In questo aiutato da Dio, che comunque è chiamato ad esistere. Ecco perché pensiamo anche, per dirla in breve, che la religione non sia solo *Entfremdung*, come volevano Feuerbach e Marx, cioè alienazione e quindi ideologia, falsa coscienza, ma anche *Verfremdung*, come vuole Bloch, cioè positivo straniamento, nobile utopia. C'è forse da precisare che la *Verfremdung* somiglia all'*Entfremdung* nel senso che, al pari di essa, è qualcosa che accade al soggetto umano senza essere prodotta da una sua deliberazione. Ma, diversamente dall'*Entfremdung*, la *Verfremdung* è una specie di alienazione all'incontrario. È come una scossa, un *quid* che libera l'uomo dallo stato negativo e alienato in cui si trova senza accorgersene. Ecco, il Dio cristiano, nella sua infinità bontà e perfezione, opera sull'uomo una *Verfremdung*, è l'utopico che lo invita a dare il meglio di sé, a realizzarsi pienamente e con spirito comunitario. Infatti quello di Gesù non è il Dio degli eserciti, della potenza, della violenza, della guerra; è, invece, un Dio d'amore, di *humana pietas*, di pace. È un Dio che, a nostro avviso, trova il suo precorrimento nell'originaria intuizione femminile della divinità che gli uomini ebbero e che Bachofen scoprì. Di quest'intuizione matriarcale, Graves ha dato una interpretazione poetica e ricca di umano signifi-

cato. Ed è appunto di Robert Graves e della sua Dea Bianca o Leucotea che ci accingiamo a parlare in memoria dei martiri di Parigi, chiedendo a tre filosofi italiani, Masullo, Cacciatore, Cantillo, che illuminano la situazione filosofica attuale, di donarci alcune loro parole e concetti chiave per tentare di dare qualche sviluppo al discorso così bello e interessante di questo poeta e mitologo.

Avellino, 28 gennaio 2015

Luigi Anzalone

CAPITOLO PRIMO

La poesia come ricordo e scrittura di Leucotea

1. Robert Graves poeta e mitologo delle origini materne dell'uomo e del mondo

Robert Graves[1] è stato un poeta e un romanziere di notevole valore, un critico letterario prestigioso, un saggista

[1] Robert von Ranke Graves nacque da padre irlandese e da madre tedesca il 24 luglio 1895 a Wimbledon. Questo quartiere di Londra deve la sua celebrità non solo ai tornei di tennis e, perché no, ai suoi grandi giardini, ma anche al fatto di aver dato i natali, tra gli altri, alle scrittrici Katie Fforde e Georgette Heyer, al romanziere Frederick Marryat, a Michelle Paver, autrice di novelle per l'infanzia, a musicisti come Marcus Munford e Marvin Yuong, al pittore John William Godword. Dopo gli studi e la laurea in Lettere al ST. John's College dell'Università di Oxford, Graves prese parte alla prima guerra mondiale combattendo in Francia dove fu gravemente ferito nel 1916. L'anno, se così si può dire, decisivo della sua vita fu il 1929 quando ruppe con la sua prima moglie e con gli amici, lasciò l'Inghilterra e andò a vivere a Deya, un paesino nel nord dell'isola di Maiorca. Quello stesso anno pubblicò le sue memorie di guerra, un capolavoro dell'antimilitarismo e del pacifismo: *Good-bye to All That* (*Addio a tutto questo*). La sua vocazione fu la poesia: figlio di poeta, già a 19 anni, nel 1914, diede alle stampe i suoi primi versi (cfr. la raccolta *Poems 1914-1926*). Furono, però, i romanzi storici a consacrarlo scrittore di fama mondiale. I più celebri sono *I, Claudius, Claudius the God and His Wife Messalina*, entrambi del 1934. La guerra civile spagnola lo costrinse a un temporaneo esilio. Dopo aver girato per

originale e avvertito, uno specialista delicato nello scandaglio della profondità dell'anima, un mitografo che ridà ai

---

gli Stati Uniti e per l'Europa, fu sorpreso dallo scoppio della seconda guerra mondiale e restò in Inghilterra fino a quando non ebbe termine. Poco dopo tornò a Maiorca. Ha scritto circa 130 opere tra prose e poesie, ha anche tradotto Apuleio, Lucano e Svetonio e ha curato due opere fondamentali sulla mitologia greca, *Greek myths* (1955), e sulla mitologia ebraica, *Hebrew Myths* (1963) in collaborazione con Raphael Patai. La sua vastissima produzione, tra raccolte poetiche, romanzi, racconti, saggi, opere critiche, molte delle quali tradotte in italiano, ci presenta un grande scrittore e un grande poeta che, dopo l'esordio come poeta, rivolge il suo interesse alla psicologia dell'inconscio, di cui è espressivo, con spiccati caratteri ermetici, il simbolismo dei suoi versi. Ci riferiamo a *Collected poems 1938-45; Collected poems 1959; New poems 1962*; *Poems about love 1969*; *Timeless meeting* del 1973. Graves ha ottenuto svariati premi letterari e riconoscimenti, tra i quali la National poetry society of America gold medal (1960), il Premio Italia (1965) e la Queen's Gold medal for poetry (1968). Ha insegnato letteratura inglese all'Università del Cairo nel 1926-27 e poi poetica all'Università di Oxford dal 1961 al 1966 e ha tenuto molte conferenze specie nelle Università americane, lasciando, per l'occasione, Maiorca. Nella Lockwood Memorial Library di Buffalo (New York) si trova una mostra permanente dei suoi libri e manoscritti. È morto a Maiorca il 7 dicembre 1985. Questo l'elenco delle sue opere tradotte in italiano: *Io Claudio,* Milano 1935, 1983; *Il divo Claudio e sua moglie Messalina*, Milano 1936,1984; *La Dea Bianca* (*The White Goddess*, 1948), Milano 1962; *Sette giorni fra mille anni* (*Seven days in new Crete,* 1949), Milano 1954; *Le isole senza saggezza* (*The Islands of Unwisdom,* 1950), Milano 1952; *I Miti greci*, Milano 1963, 1989; *La figlia di Omero* (*Homer's daughter*, 1955),

miti verità e vita – insomma, per vocazione e per scelta, un poeta e un poligrafo versatile e geniale, raffinato senza snobismo, incredibilmente colto, rivolto all'intuizione e alla rammemorazione del divino e del sacro e della sua origine femminile e materna. In Graves il bisogno di dire, espresso in virtù di un esercizio della scrittura ispirato, infinito, insonne, febbrile, proviene da un pensiero che si fa chiaro facendosi poesia non solo in versi di classica bellezza ma anche come elegante prosa poetica. L'argomentazione rigorosa e stringente, persino il riferimento o il discorso filologicamente preciso e documentato, acquista con lui una tonalità musicale coinvolgente, un ritmo a volte lento e riflessivo, a volte incalzante e palpitante. Somigliano, le migliaia e migliaia di pagine che ha scritto, al movimento ondoso o tempestoso di quel mare che sono i sentimenti, le fantasie, i pensieri e le parole nascenti dalla segreta congiura dell'intelligenza e del cuore allorché vogliono dare figura e forma armonica e perfetta, lirica o epica, eppur fatale e rischiosa, razionalmente concludente ma anche nostalgicamente evocante, ai loro slanci e alle loro domande, alle loro inquietudini e alle loro utopie, al loro investigare e discernere, sognare e ricordare.

Ma è alla poesia *scricto iure* che è sempre andata, rispetto agli altri generi letterari, la preferenza di Graves. Volendo essere ed essendo poeta fin da adolescente, Graves ha avvertito che la poesia non è fatta solo di autentica ispirazio-

---

1956; *Una goccia di veleno*, 1959; *I poeti sono uomini* (traduzione parziale di *Poems*, 1958), 1959; *Jesus Rex* (idem 1946, 1982, 1986), *I miti ebraici* 1969, 1980, 2013.

ne cui tiene dietro la rara capacità di comporre versi; meno che mai ha ritenuto che scrivere poesie fosse un mestiere o una professione fra le altre, ma ha inteso e vissuto la sua vocazione poetica in quanto scelta di vita impegnativa e persino rischiosa, esposta a scacchi e fallimenti dagli effetti psicologici devastanti; una scelta di vita che si caratterizza anche per i suoi principi nobili e per il suo rigoroso codice etico. Graves, infatti, è stato poeta sia grazie ai suoi *Poems*, sia per come ha vissuto. Ma bisogna anche aggiungere che, nonostante con una certa civetteria svalutasse la prosa, il suo pensiero, quale che sia la forma in cui lo espone, è sempre un pensiero poetante, in cui il concetto si fa immagine lirica e il ragionamento racconto dall'aura sospesa. O, forse, essi, nel contempo, sono e non sono l'una e l'altra cosa, celebrando così, in varie forme, quel mistero che è la nascita della poesia, la cui musicalità, il cui ritmo, le cui rime si trovano – non ci vuol molto a vederlo – anche nella prosa sia stringata che elaborata. Ascoltiamo però le sue parole sulla sua scelta di vita come poeta:

> Sin dall'età di quindici anni sono stato dominato dalla passione per la poesia e non ho mai scelto attività o stabilito relazioni che mi sembrassero incompatibili con i suoi principi, anche se ciò mi ha talora guadagnato la fama di eccentrico. La prosa, che mi ha garantito il pane quotidiano, mi è servita come strumento per affinare la mia percezione della natura totalmente diversa della poesia, e i temi che scelgo sono sempre legati dentro di me a problemi poetici di grande rilievo. (...) Benché riconosciuta come professione dotta, la poesia è l'unica alla quale non ci si prepari in appositi istituti di istruzione e che non possa

invocare alcun metro di giudizio, anche rozzo, come misura dell'abilità tecnica. "Poeti si nasce, non si diventa". Dal che si dovrebbe concludere che la natura della poesia è troppo misteriosa per ammettere un'analisi. Più misteriosa ancora della regalità, dal momento che re si può anche diventare.[2]

Grazie alla sua vasta bibliografia di qualità alta, talvolta vertiginosa, che raggiunge 130 opere, tra cui milleduecento poesie, la sua più che meritata fama ha assunto un'ampiezza e un carattere che ne fanno come un esponente di primo piano delle *humanae litterae* del Novecento. I suoi scritti riflettono, esprimono, espandono con generosità e sapienza una personalità mirabilmente creativa e vitale, dall'interiorità polifonica e ricca. Eppure leggendo i suoi versi o un suo romanzo "storico" o i suoi racconti dei miti greci ed ebraici[3] o seguendolo nella ricerca della Dea Bianca, il suo capolavoro mitologico-letterario, in cui espone la sua visione del mondo e del senso se non della vita umana, almeno della sua[4], si ha come l'impressione che egli dica

---

[2] R. GRAVES, *La Dea Bianca. Grammatica storica del mito poetico*, traduzione di A. Pellissero, Milano, p. 21.

[3] Cfr. R. GRAVES, *I miti greci*, traduzione di E. Morpurgo, Milano 2009 e R. GRAVES-R. PATAI, *I miti ebraici*, traduzione di M. Vasta Dazzi, Milano 2013.

[4] A tal proposito, quanto mai a ragione un letterato e un poeta di valore come Ottavio Fatica, docente della SETL di Torino (Scuola europea di traduzione letteraria), ha scritto: "un trattato di mitografia unico nel genere, *La Dea Bianca*, opera che sigla la sua posizione teorica e pratica, non solo in sede artistica ma sul piano esi-

troppo per non dire tutto. Che la sua interiorità e la sua personalità, con quel che di bello, di magico e di nuovo vogliono dire, si offrano in mille modi ai lettori per svelarsi, farsi da loro conoscere, avvertirne la vicinanza, il calore e la simpatia, ma anche per dissimularsi o appena accennarsi, se non nascondersi. È come se qualcosa di lui, qualcosa che essenzialmente e segretamente gli appartiene e lo possiede, chiamiamola l'anima, rimanesse affidato alle parole non scritte, nascoste dal vuoto e all'apparenza inespressivo lindore degli spazi tra le parole scritte. È come se, pur scrivendo tutti i libri possibili su se stesso e sul mondo, non avesse potuto esprimere ciò che risulta eccedente a ogni espressione e che, però, proprio da esso germina. Questo, in verità, pare essere il destino di ogni vero scrittore o poeta, talvolta persino dei filosofi. Ma è un destino che Graves condivide con chi è più o meno pari suo in un modo affatto personale, in base a quello che sembra essere un suo esoterico e fantastico convincimento. Un convincimento che s'identifica con un senso panico, pampsichistico del mondo, in cui quel che più appartiene all'uomo, che gli dà

---

stenziale: la poesia angloamericana di metà Novecento ne uscirà permeata. (...) Chiave di volta e fulcro d'interesse primario resta però l'attività poetica, milleduecento e più poesie, riviste senza posa fino all'ultimo, costituiscono il suo lascito più alto e prezioso, facendo di questo *major of the minors* un «classico contemporaneo»" (O. FATICA, *Il lettore da sopra la sua spalla*, in R. GRAVES, *L'urlo*, a cura di O. Fatica, Milano 2010, p. 49. *L'Urlo* è un racconto che Graves pubblicò nel 1929 e da cui Jerzy Skolimowski, il grande regista, attore – si pensi a *Sole a mezzanotte* e *La promessa dell'assassino* –, scrittore e sceneggiatore, ha tratto nel 1978 il film *The Shout – L'Australiano* – con Alan Bates.

vita, prospettiva, senso, ovvero la sua anima, è fuori di lui, fa parte, se vogliamo dire così, dell'anima del mondo, e si trova racchiusa, ma non imprigionata finanche in una pietra o nei suoi frammenti. Una pietra o i suoi frammenti non sono un alcunché di inanimato, come vorrebbe la loro apparenza sensibile, ma sono dotati di dionisiaca pur se inapparente vitalità. C'è, perché non dirlo, un che di profondamente eracliteo in questa visionaria visione dell'anima, che sembra discendere più o meno direttamente dalla notte oracolare e mistico-misterica da cui l'Efesino fu ispirato nel comporre il suo *Peri Physeos*. A che cosa ci riferiamo? Possiamo rispondere in breve così. L'*Edizesamen emeouton* (*tentai di decifrare me stesso*)[5] che enuncia il programma dello scritto filosofico di Eraclito sembra confliggere nettamente con il suo titolo e con il suo contenuto rivolto alla ricerca dell'*arche* o delle *archai* di tutte le cose. La contraddizione però si toglie se si tiene (a nostro avviso, correttamente) conto che la ricerca di se stesso, ossia della sua anima, da parte del filosofo altro non è che la ricerca della dionisiaca, dilacerata essenza o anima cosmica di cui la sua anima, come le anime di tutti gli uomini e di tutti gli enti, anche quelli all'apparenza inanimati, fanno parte. O, detto altrimenti con Giuliano Minichiello[6], la *physis* e la *psiche* sono

[5] G. COLLI, *La sapienza greca III Eraclito*, Milano, 1980, 14 (A37), pp. 50-51.

[6] "Ciò – nota Minichiello – rivela il carattere illusorio di ogni realtà, ma presenta quest'ultima sempre come simbolo nel significato greco del termine. Tra gli antichi era diffusa l'abitudine di tagliare in due un anello, una moneta o un qualsiasi oggetto, e darne una metà a un amico o a un ospite. Queste metà, conservate dall'una e

distinguibili a patto di essere colte nella loro unità simbolica, che è tale che ciascuna delle due fa parte di un tutto unitario, da cui riceve significato, sicché ciascuna delle parti è simbolo e segno dell'altra e quindi del suo darsi nella conoscenza. L'unità di tutto ciò che è fa sì che ogni cosa, rinviando all'altra e alla comune ancipite origine, sia essenzialmente simbolo: ogni ente non è che "contatto" con il fondo, con l'essenza della vita e ne riproduce, nella realtà sensibile, la medesimezza e l'alterità, l'unità e la contraddizione, la sua creatività ludica e la sua distruttività casuale,

---

dall'altra parte, di generazione in generazione, consentivano ai discendenti dei due amici di riconoscersi. Questo segno di riconoscimento si chiama simbolo: tale è il senso originario della parola. Ogni cosa, in Eraclito, è simbolo, la metà simmetricamente riflessa di un'unità che è lo stesso trascorrere da un estremo all'altro: questo trascorrere non è solo qualcosa di fisico bensì anima, vita divina, la cui ricchezza non è esprimibile in un singolo *logos* conchiuso in se stesso (...). La parola che più chiaramente manifesta l'unità profonda dei simboli è *synapsis*, «contatto». «Contatti - sentenzia Eraclito – sono le totalità e le non totalità, il convergente e il divergente, il consonante e il dissonante. E fuori da tutte le cose ne sorge una sola, e fuori da una cosa ne sorgono tutte». Il convergere delle cose in una sola e il sorgere di tutte le cose da una sola mostrano il doppio significato del valore simbolico della realtà. L'infinità degli enti, la loro diversità e varietà, è il semplice simbolo di una più profonda unità. Ma, d'altra parte, ogni cosa singola può essere assunta a simbolo di tutte le altre e condurci alla loro conoscenza. Questo perché in ogni singola cosa è presente l'anima (alla cui interiorità allude il termine «contatto) così come dell'anima tutti gli esseri sono simboli" (G. MINICHIELLO, *La nascita dalla ragione. L'ideale formativo nell'età dei sapienti*, Avellino 1987, p. 31).

entrambe sottratte al principio di ragion sufficiente e risolventisi in uno slancio ostacolato o, se si preferisce, in un impulso e in un arresto. Sicché questo mondo eracliteo ha nel *Logos* la universale ragione che l'armonizza, sintetizza gli opposti e si pone come suo giusto ordine (*Dike*). Si tratta di un ordine giusto che è però poco più dell'alternarsi degli opposti, giacché l'uno si converte nell'altro e viceversa, come il giorno e la notte, la luce e le tenebre. Così, *Polemos*, l'altro principio profondo di questa diade, non confligge con *Logos*, ma sembra piuttosto uno dei due pezzi in cui è stata divisa da un Dio l'unità apparente e, insieme, profonda del cosmo, del suo esser simbolo di se stesso[7].

Di questo misterico eraclitismo di Graves, se non la prova, un sicuro indizio ci sembra sia dato dal suo primo racconto, *L'urlo* (1929), un gioiello letterario, "una storia milesia" come *L'asino d'oro* di Apuleio, che gli fu ispirata, durante il suo "soggiorno egiziano come insegnante", dalle pietre, più precisamente, dai frammenti di un "ciottolo dalla strana forma", che si trovava in un tratto desertico nei pressi di Eliopoli[8]. Un personaggio di questo racconto sostiene che "ammesso che si possa riconoscere l'anima di un

---

[7] L'eraclitismo della interpretazione del mondo, ad onor del vero, caratterizza soprattutto la filosofia di Giorgio Colli. Per averne la prova valga il riferimento a G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, Milano 1982 e *La ragion errabonda, Quaderni postumi*, a cura di E. Colli, Milano 1982. Sulla filosofia di Colli cfr. G. MINICHIELLO, *L'espressione. Il discorso, L'appendice*, in L. ANZALONE-G. MINICHIELLO, *Lo specchio di Dionisio. Saggi su Giorgio Colli*, Bari 1984, pp. 25-146.

[8] O. FATICA, *Il lettore da sopra la sua spalla*, in R. GRAVES, *L'urlo*, cit., p. 50.

altro essere umano, uomo o donna, non è mai dato riconoscere la propria"[9]. E ciò perchè non c'è nessuna sensata ragione per cui l'anima dovrebbe albergare nel corpo dell'uomo al quale appartiene, come dice lo sconosciuto che, avendo assistito a una funzione religiosa domenicale, voleva discutere dell'argomento del sermone.

L'argomento in questione era l'immortalità dell'anima: ultimo di una serie di sermoni inaugurata a Pasqua. Disse che la premessa del predicatore, stando alla quale *l'anima risiede in pianta stabile nel corpo*, gli riusciva inaccettabile. Perché mai dovrebbe essere così? Quale missione svolgeva l'anima nel monotono tran tran quotidiano del corpo? L'anima non era né il cervello né i polmoni né lo stomaco né il cuore né la mente né l'immaginazione. Insomma era una cosa a parte. Era perciò più probabile che risiedesse fuori del corpo anziché dentro. Non che avesse prove in un senso o nell'altro, diceva però questo: la nascita e la morte sono un mistero così strano che il principio vitale potrebbe benissimo sussistere fuori dal corpo, che è poi la dimostrazione evidente dell'esistenza. «Non possiamo neanche stabilire con precisione» proseguì «quale sia l'istante della nascita o della morte. In Giappone, per dire, ritengono che alla nascita un essere umano abbia già compiuto un anno»[10].

---

[9] R. GRAVES, *L'urlo,* cit., p. 39.

[10] *Ivi*, pp. 18-19.

2. La poesia come ispirazione magico-misterica della Dea Bianca

Tendenzialmente *bohémien* ma senza ostentazione, avventuroso e sognatore, insofferente e fantasioso, Graves aveva ereditato il sangue caldo e mediterraneo e il carattere allegro e irascibile di suo padre, che era irlandese, e l'anima romantica sognante, nostalgica, notturna di sua madre, che era tedesca. Incurante delle convenzioni, della *routine* borghese, così rassicurante e quotidiana, degli stereotipi impeccabili, paludati e plumbei della borghesia inglese, insofferente di ogni forma di snobismo nella patria dello snobismo, amava il mare, le spiagge e le terre del Mediterraneo, i suoi paesaggi incantati e magici, serotini e dionisiaci, lunari e stellati, le loro storie fatte di miti e leggende di tante genti: dagli ominidi che avevano abitato la penisola iberica circa un milione e mezzo di anni prima fino ai Celti e gli Iberi che l'avevano conquistata e occupata, i primi a Nord, gli altri a Sud, ai tanti popoli (Romani, Bizantini, Vandali, Arabi, Aragonesi etc.), che l'avevano anch'essi conquistata perché ne erano affascinati e volevano farla propria, possederla come un'amante dal cui amplesso ci si distacca *laxatus sed non satiatus*. Erano quelle terre, quei mari, quei cieli, quei soli, quei miti, quelle storie, la sua patria, la patria dell'anima, di quell'anima che sentiva sua propria eppure straniera e che nessun disincantamento o ragione raziocinante, adusa alle certezze della concreta quanto piatta empiria, avrebbe potuto contestare, negandone il mistero e il fascino, l'essenza alchemica che si celava per darsi e si dava per celarsi. Erano quelle, in breve, le terre, le acque, gli spazi aperti e il cielo "dipinto di blu" dell'originaria esperienza del sacro e del

divino, in quanto vi aveva abitato la Dea Madre di tutti gli dei e di tutte le dee, la Signora del mondo, Leucotea, la Dea Bianca, secondo l'etimo greco.

Appare quindi naturale che Graves nel 1929, lasciata l'Inghilterra e la prima moglie, cercasse e trovasse rifugio sicuro, albergo felice e vita nuova per più della metà della sua lunga vita, quella della maturità poetico-creativa, a Devia, un villaggio montuoso di Maiorca[11]. Questa celebre isola delle Baleari gli pareva una sorta di Eden proteso, come la Spagna, verso le Colonne d'Ercole, oltre le quali c'è l'Oceano e forse la fine. Maiorca, come le altre isole sorelle, gode dell'abbraccio del mare limpido che sembra reclinarsi fidente e mai domo o stanco, soccorrevole e gentile, tranne quando è irato e tempestoso, sulle spiagge sabbiose o pietrose, ricche di insenature e porti da cui si dipartono colli e monti boscosi e irti. È a Devia che, dal 1985, protetto e quasi nascosto da una piccola lapide piantata nella nuda terra, il vecchio Robert dorme il sonno senza sogni della morte.

Se vogliamo capire veramente qualcosa di lui, dobbiamo prendere sul serio e riflettere a lungo su ciò che ha fatto, anzi ha detto con la sua scrittura, dandone testimonianza con il modo e il luogo in cui ha voluto vivere. Pacifista appassionato in un *Secolo* cosiddetto *breve* che consumò la sua lunga, insensata, crudele e sanguinosa tragedia nella catastrofe immane, senza paragoni a memoria d'uomo, di due

[11] Riguardo alla decisione di vivere a Devia, Graves dice: "io non sono servo di nessuno e ho scelto di vivere nella frazione di un paesino sui monti di Maiorca, cattolico ma antiecclesiastico, dove la vita è ancora regolata dall'antico ciclo agrario" (R. GRAVES, *La Dea Bianca*, cit., p. 19).

guerre mondiali e dei campi di sterminio, provocati dal demonismo del potere e del denaro e dai loro distopici sodali, il nazionalismo e il razzismo, il fascismo e il nazismo, Graves fu in guerra contro la guerra; cosa che profondamente lo caratterizzò e lo aiutò a imporsi come poeta ispirato e felice e a testimoniare la verità del detto di Hölderlin per cui "poeticamente abita l'uomo". Con la sua vena poetica e la sua fantasia visionaria, guidata dalla più orfica Mneme, è andato alla ricerca, ricreandolo, di un tempo primordiale e originario, eroico ed eccezionale, in cui dee e dei sono di casa nel mondo, vivono invisibilmente visibili con gli umani; un tempo numinoso che, proprio per la sua lontananza cronologica ma non metafisica, è a noi sempre vicino; un tempo favoloso eppure storico, romanzesco eppure reale in quanto fondativo dell'umana compagnia. Ad esso, al suo eterno presente, al suo baccanale di presente, passato e futuro, alla sua antichità cronologicamente improbabile e alla sua autenticità metafisicamente inconfutabile appartengono, fantastici o storici che siano, i personaggi e le vite di cui Graves parla poeticamente. Essi sono la nostra storia segreta, quella più vera, bella, perenne, che si ripete, o può ripetersi, sempre come nuova. Ed infatti di Mnemosine e del suo rapporto con il tempo e con il poeta, il quale dall'una riceve l'ispirazione dall'altro la materia del canto, Graves dice, in accordo con J.W. Dunne di *Experiment with Time:*

> il tempo (...) non è la stabile scala mobile di cui parlano da secoli i prosatori, bensì un'altalena imprevedibile: anche i prosatori, quindi, non tarderanno a capire dove voglio arrivare. Nell'atto poetico il tempo è sospeso e i particolari dell'esperienza futura spesso diventano parte

della poesia, come accade nei sogni. E per questo la prima Musa della triade greca si chiama Mnemosine, "memoria": si può avere memoria del futuro, oltre che del passato. La memoria del futuro negli animali si chiama istinto, negli esseri umani intuizione[12].

---

[12] R. GRAVES, *La Dea Bianca*, cit., p. 395. È da sottolineare come, dal canto suo, un filosofo di particolare valore speculativo, Aldo Masullo, abbia ben definito la morfologia dell'altalena del tempo, della discontinuità della vita, cui la poesia tenta di porre riparo, parlando della "invincibile oniricità della vita". Infatti "L'abituale fungere della coscienza, complessa operazione di costruzione e utenza d'impalcature logico-simboliche, di strumenti calcolatori e di codici semantici, nasconde ma non sopprime la discontinuità della vita". A mettere in crisi la certezza della continuità del tempo, della durata ininterrotta della vita, la sua continuità innanzitutto nel pensiero, è l'irruzione del «repentino», cioè l'esperienza improvvisa di qualcosa di *insopportabile*, il senso di un abisso in cui sprofonda il nostro sentimento di stabilità e la nostra capacità di dare ordine e logica alle nostre azioni e ai nostri pensieri. "Ora, se il «repentino» fenomenizza il cambiamento stesso nella sua radicale irriducibilità al razionale, vi si mostra con tutta evidenza che il disincanto della *prassi* nella *veglia* resta illusorio, un semplice *traslocamento*, e alla *veglia* piena e vera, al disincanto da quel disincanto, perviene soltanto la «magia» filosofica con la presa di coscienza dell'impossibilità di distinguere nella pratica della vita, non ingannevolmente, la *veglia* dal *sogno* (...). Nell'ambiguo gioco tra il *sogno* e una ancora trasognata *veglia* interviene l'enigma della *pazzia*. L'*oniricità* del vissuto, cioè del *tempo* come *paticità* originaria, senso del cambiamento la cui radicalità si manifesta nella «repentinità», è invincibile. La ragione in effetti, quando credendo di disincantarsene, si avviluppa nell'inganno del suo ingannevole disincanto, finisce per coincidere con la *pazzia*" (A. MASULLO, *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Roma 1995, pp. 90-91).

Per l'intellettuale, il poeta, il romanziere e soprattutto il mitografo, in quanto aspetti ricchi e prismatici della sua personalità raffinata e affascinante, la mitologia e la poesia dei tre continenti che si addensano vicino al *Mare nostrum* non hanno segreti e misteri, anzi gli rivelano il senso profondo della storia dell'umanità, la cui inesauribile e feconda vitalità consente alla nostra storia attuale, nonostante catastrofi e misfatti, la possibilità o almeno la speranza di un futuro se non luminoso degno di essere vissuto. Ma, giunti a questo punto, c'è una cosa importante da aggiungere e sottolineare: che Graves fosse un mitografo e altre cose elevate e grandi nel campo dello spirito e dell'arte è forse dovuto, più che alla sua formazione culturale, al fatto che è vissuto per errore nel Novecento. Per indole e vocazione, per sensibilità e pensieri, era fino in fondo e con tutta l'anima contemporaneo della civiltà, della temperie, del senso panico del mondo spirituale mediterraneo, pre-greco, matriarcale, naturalmente poetico e pacifico. Ecco che quindi nel 1948, mentre stava scrivendo un romanzo sugli Argonauti, il comporsi misterioso, cogente, divinante di un'atmosfera che rievocava, se non presentificava, la Grande Dea e coloro che la venerarono e ne celebrarono il culto, lo obbligò (quasi) a scrivere *La Dea Bianca*. Nel *Poscritto alla Dea Bianca* del 1960 rievoca la singolare vicenda da cui, quasi magicamente, nacque questa sua grande opera:

> Nel 1944, a Galmpton, un villaggio del Devonshire, lavoravo col tempo contato a un romanzo storico sugli Argonauti, quando mi accorsi che la Dea Bianca del Pelio diventava sempre più importante per il racconto. Orbene, tenevo nel mio studio parecchi oggettini di bronzo prove-

nienti dall'Africa Occidentale, che avevo acquistato a Londra: pesi per la polvere d'oro, perlopiù in forma di animali tra i quali figurava un gobbo che suonava un flauto. Possedevo anche una scatolina di bronzo con coperchio, che in origine (così mi disse l'antiquario) serviva a custodire la polvere d'oro. Avevo messo il gobbo a sedere sulla scatola. Anzi, c'è ancora; ma per dieci anni non seppi nulla di lui. Né del disegno sul coperchio della scatola. Poi mi fu spiegato che il gobbo era un araldo della regina madre di un regno degli Akan e che ogni regina madre degli Akan (...) si ritiene un'incarnazione di Ngame, la triplice dea-Luna. Il disegno sul coperchio, una spirale unita con un'unica linea alla cornice rettangolare che la delimita (...) significa «Nessuno più grande, nell'universo, della triplice dea Ngame». I pesci e la scatola furono fatti prima della conquista britannica della Costa d'Oro da artigiani adoratori della Dea e la si credeva dotata di virtù magiche eccezionali. Benissimo. Dite pure che è coincidenza. Rifiutate di credere che esistesse un benché minimo legame tra l'araldo gobbo sulla scatola (che proclamava la sovranità della triplice dea-Luna degli Akan) e il sottoscritto, improvvisamente ossessionato dalla Dea Bianca europea (....) Ero totalmente ignaro del fatto che la scatola celebrasse la dea Ngame, che gli Elleni, compresi gli antichi Ateniesi, avessero legami di razza con i fedeli di Ngame, che erano Berberi libici, noti con il nome di Garamanti, i quali nell'XI secolo migrarono dal Sahara nel Niger, e là si mescolarono a popolazioni negre. O che la stessa Ngame fosse una dea-Luna e che la Dea Bianca della Grecia e dell'Europa occidentale ne condividesse gli attributi. Sapevo soltanto che Erodoto aveva riconosciuto la dea libica

Neith come Atena. Completai *Il Capriolo nel folto*, ora divenuto *La Dea Bianca*, al mio ritorno a Maiorca, poco dopo la fine della guerra, e scrissi più a lungo sul re sacro, la vittima divina della dea-Luna, sostenendo che, come lui, ogni poeta della Musa deve in un certo senso morire per la Dea che adora. Frattanto il vecchio Georg Schwarz, un collezionista ebreo tedesco, mi aveva lasciato in eredità altri cinque o sei pesi per l'oro della stessa provenienza. Tra di essi vi era una figurina a forma di mummia, con un solo grande occhio. Esperti d'arte dell'Africa Occidentale vi identificarono in seguito il sacerdote *okrafo* del re Akan. Nel mio libro avevo avanzato l'ipotesi che nell'antica società mediterranea il re venisse sacrificato alla fine del suo mandato. Più tardi (a giudicare dai miti greci e latini) egli ottenne il potere esecutivo come primo ministro della regina e il privilegio di sacrificare un sostituto. Lo stesso mutamento, scoprii in seguito, avvenne nella società matriarcale degli Akan dopo il loro arrivo nella Costa d'Oro[13].

La particolare bellezza e poeticità della *Dea Bianca*, insieme al suo indubbio valore storico-ermeneutico sui primordi matriarcali dell'uomo, sembrano confermare che fu composto per un'ispirazione mistica in quanto ascolto della parola di una divinità, mania sacra coincidente con l'essere posseduti dalla Grande Dea. Infatti, in questo libro, sembrano direttamente parlare, per rivelare la loro arcana sapienza, miti, misteri e leggende di quel vasto, antico

[13] R. GRAVES, *La Dea Bianca*, cit., pp. 565-67.

mondo europeo, africano e asiatico che fiorì durante l'età neolitica fino a buona parte dell'età del bronzo. Ma prima di esporne in termini essenziali il contenuto, occorre notare che Robert Graves non è solo un teorico del matriarcato, un poeta e un pensatore, che ha saputo portare alla luce aspetti profondi della materna morfologia del divino. Nonostante dica di sé di essere un "cattolico antiecclesiastico"[14], Graves dà la netta e forte impressione di cre-

[14] Occorre però precisare che il cattolicesimo di Graves non è, a ben vedere, che un modo per continuare a credere nella divinità femminile in quanto vera ed unica divinità. Per convincersene, basta leggere questo brano: "Oggi il cristianesimo è l'unica religione europea di un certo rilievo. Il giudaismo è riservato agli Ebrei (...). Il paganesimo greco-romano era ormai ormai morto alla fine del I millennio d. C. e il paganesimo nell'Europa nord-occidentale, ancora vigoroso agli inizi del Seicento e con propaggini addirittura nella Nuova Inghilterra, fu distrutto dalla rivoluzione puritana. Il trionfo finale del cristianesimo fu assicurato nel momento stesso in cui Costantino lo dichiarò religione di Stato del mondo romano. Dietro questa decisione non c'era una convinzione personale, bensì la pressione dell'esercito, reclutato tra le masse servili che avevano risposto con entusiasmo a una religione che si rivolgeva innanzitutto ai peccatori e agli emarginati, e la pressione dei suoi amministratori, che ammiravano l'energia e la disciplina dell'organizzazione ecclesiastica. La dottrina ascetica che costituiva l'elemento principale del cristianesimo primitivo perse potere gradatamente, e fu solo nell'XI secolo che l'antica dea vergine Rea (madre di Zeus e ora identificata con la madre di Gesù) ricominciò a essere onorata con tutti i suoi antichi titoli e attributi e riottenne il suo trono di Regina del Cielo. La restaurazione fu completata solo nel XX secolo, ma già nel V secolo l'imperatore Zenone aveva ridedicato il tempio di Rea a Bisanzio alla Vergine

dere che l'intuizione della Dea Bianca, nella sua originarietà, immediatezza e purezza, sia quella che meglio ha fatto e può far vivere l'esperienza della divinità e nutrire fede in essa. Può darsi che, nel dire questo, forziamo la lettera del pensiero di Graves, ma non lo spirito. Sta di fatto che egli rileva giustamente che, dal punto di vista logico e scientifico, non si riesce a capire quale maggiore plausibilità abbia una divinità di genere maschile rispetto a una di genere femminile, in quanto creatore del mondo e delle cose in esso nascoste fin dalla sua fondazione, ripetendo la celebre frase del *Vangelo secondo Matteo*. Ed infatti nella pagine conclusive del già citato *Poscritto* del 1960, afferma:

> In termini scientifici è impossibile dimostrare l'esistenza di Dio, si può solo parlare dell'esistenza di credenze in certi dei, e dei loro effetti sui devoti. Il concetto di una dea creatrice fu bandito dai teologi cristiani quasi duemila

---

Maria. Ma la rivoluzione puritana fu una reazione contro il culto della Vergine, che in molte regioni della Gran Bretagna aveva assunto caratteri estatico-orgiastici. Benché rispettosi della dottrina mistica della nascita virginale di Gesù, i puritani vedevano in Maria un personaggio interamente umano, la cui importanza religiosa terminava al capezzale della partoriente, e aborrivano ogni rito o dottrina di derivazione pagana o giudaica. La frenesia iconoclasta, la cupa autofustigazione e lo squallore sabbatico che il puritanesimo recava con sé sconvolse i cattolici e li portò a rafforzare invece che indebolire il lato festivo del loro culto, a rivolgersi con maggiore ardore alla beata Vergine come fonte principale della loro felicità religiosa e a minimizzare il giudaismo ortodosso di Gesù" (*ivi*, pp. 489-90).

anni fa, ancor prima dai teologi ebrei. Molti scienziati, per convenienza sociale, credono in Dio, quantunque io non riesca a capire perché il concetto di Dio Padre autore dell'universo e delle sue leggi debba sembrare più scientifico di quello di una Dea Madre ispiratrice di questo sistema artificiale. Ammessa la prima metafora, la seconda ne segue logicamente, sempre che si tratti di metafore e nulla più...[15].

Quel che, comunque, proprio nel licenziare la sua *Dea Bianca*, Graves tiene a precisare è che:

> Un profeta come Mosè, o come Giovanni Battista, o Maometto, parla in nome di una divinità maschile e afferma: «Così dice il Signore!». Io non sono il profeta della Dea Bianca e mai oserei affermare: «Così dice la Dea!». Ma la semplice dichiarazione piena d'amore: «Nessuno più grande, nell'universo, della Triplice Dea!» è stata sempre fatta, implicitamente o esplicitamente, da tutti i poeti della Musa da quando ebbe inizio la poesia[16].

Facendo ricorso alla sua mirabile polimazia e cultura poetico-mitologica, alla sua capacità di portare alla luce e interpretare cose all'apparenza incomprensibili e lontane, di rinvenire e annodare i fili nascosti della trama religioso-poetico-civile degli esordi delle popolazioni europee, africane e asiatiche, Graves sostiene la tesi del carattere unita-

---

[15] *Ivi*, p. 567.

[16] *Ivi*, p. 570.

rio e poetico-magico di una lingua mediterranea originaria. Questa lingua direttamente discendeva dalla fede e dal culto di un'unica Dea, la Dea Luna, detta Leucotea (Luna bianca). A essere esatti, questo è il nome della Luna Nuova quando il suo astro appare nel chiarore della notte stellata. Di Leucotea, la primitiva lingua poetica svelava l'arcana e potente natura e narrava l'eccelsa e inimitabile storia, traendone ispirazione e canto. Il linguaggio, diremmo oggi, oggettivante, logico-discorsivo e dimostrativo si formò e si affermò a seguito dell'invasione indoeuropea, che sostituì il cosmo religioso matriarcale delle originarie popolazioni pre-greche e mediterranee con quello patriarcale degli invasori e modificò in tal senso anche la sua mitologia, per perfezionarsi e imporsi con la nascita della filosofia e della scienza in Grecia. Ma lasciamo la parola a Graves:

> La mia tesi è che il linguaggio del mito poetico anticamente usato nel Mediterraneo e nell'Europa settentrionale fosse una lingua magica in stretta relazione con cerimonie religiose in onore della dea-Luna, ovvero della Musa, alcune delle quali risalenti all'età paleolitica, e che esso resta a tutt'oggi la lingua della vera poesia – "vera" nel senso nostalgico-moderno di "originale non suscettibile di miglioramento, e non un surrogato". Questa lingua fu manomessa verso la fine dell'epoca minoica, allorché gli invasori provenienti dall'Asia centrale cominciarono a sostituire alle istituzioni matrilineari quelle patrilineari, rimodellando e falsificando i miti per giustificare i mutamenti della società. Poi giunsero i primi filosofi greci, fortemente ostili alla poesia magica, nella quale ravvisavano una minaccia per la nuova religione della logica. Sotto la loro influenza venne

elaborato un linguaggio poetico-razionale (oggi chiamato classico), in onore del loro patrono Apollo, linguaggio che fu imposto al mondo come il non plus ultra dell'illuminazione spirituale. Da allora in poi questa visione ha dominato praticamente incontrastata nelle scuole e nelle università europee, dove i miti oggi sono studiati come curiosi relitti dell'infanzia dell'umanità"[17].

---

[17] *Ivi*, p. 14. Graves individua in Socrate colui che, con determinazione intransigente, ha impresso al pensiero filosofico una svolta che lo ha posto in perfetta antitesi con il mito, la poesia, la sacralità e la verità di Leucotea. È evidente che questa tesi di Graves discende, più o meno direttamente, da Nietzsche che vede in Socrate colui che segna la fine della visione artistico-tragica della vita dei Greci, rappresentata dalla diade Dioniso-Apollo, e della loro grande civiltà, a cui seguì un'età di decadenza. Infatti, secondo Nietzsche, Socrate mira ad operare il totale superamento della "saggezza istintiva" greca a favore di una forma di vita segnata nel profondo dalla razionalità discorsiva, dimostrativa, dialettica – ovvero dell'affermazione dell'"uomo teoretico" che coltiva l'"*idea illusoria*, che venne al mondo per la prima volta nella persona di Socrate", secondo cui questo nuovo tipo umano "seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell'essere (...) sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di *correggere* l'essere" (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, a cura di G. Colli e M. Montinari, traduzione di S. Giametta, Milano, 1977, pp. 100-101. Cfr. anche E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, traduzione di P. Rocco Traveso, Milano 1977, pp. 16-38; G.VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari 2014, pp. 8-26). A nostra volta, sempre sulla scorta di Nietzsche, concentrando l'attenzione sul significato del "dire no" del demone socratico, abbiamo avanzato l'ipotesi che la rivoluzione cultural-concettuale compiuta da Socrate consista nell'aver sostituito "alla diade Dioniso-Apollo e alla

La Dea Bianca dai tre volti e dai molti nomi è anche l'unica vera Musa d'ogni poesia. E la poesia non può avere

---

sua intuizione tragico-misterica della vita, alla sua destinale refrattarietà al senso e al suo eroico vitalismo, la diade demone-Apollo, che muta nel profondo la morfologia sia del mondo divino che di quello umano" (L. ANZALONE, *Socrate, il Demone e Apollo*, Avellino 2007, pp. 122-23). A questo punto, però, prima di dare uno sguardo più da vicino a quanto Graves afferma circa il fatto che sarebbe stato Socrate a determinare la svolta in senso androcratico e antifemminista della filosofia greca e della filosofia occidentale, spingendosi fino all'esaltazione dell'"omosessualità intellettuale", ci permettiamo di sottolineare che essa era il velo ideologico di una omosessualità assiduamente praticata (pur se non da Socrate) in Grecia. Specialmente ad Atene si giunse a preferire in modo ostentato l'amore e i rapporti sessuali fra uomini all'amore e ai rapporti sessuali fra uomini e donne; rapporti che, non lo si scordi, senza nulla togliere alla liceità della sodomia, sono l'unica origine della vita del genere umano. Non sorprende, quindi, che il più grande trattato sull'amore che la Grecia ha prodotto per la mano di un inimitabile maestro di poesia e di filosofia, anzi del più grande filosofo di tutti i tempi, quale è Platone, affermasse che l'amore fra uomini e donne era "eros volgare", una sorta di depravazione imperdonabile, mentre la prima forma di "eros celeste" era – chissà perché! – la omosessualità maschile. In un libro di successo, due giornaliste filosofe francesi, Aude Lancelin e Marie Lemonnier, così iniziano la trattazione della concezione platonica dell'amore: "Il *Simposio* platonico, inaugurale ed enigmatico, determinerà per i due millenni successivi la visione occidentale dell'amore. È però «piuttosto umoristico», nota lo psicanalista Jacques Lacan, che dopo di allora non ci sia stata una sola riflessione o una sola meditazione religiosa sul desiderio che non abbia fatto riferimento a un testo «che descrive pur sempre una riunione di checche». Strano racconto in effetti questa «sbevazzata collettiva» che

che un unico tema, il *Tema* per eccellenza, quello che canta "la vita, la morte e la resurrezione dello Spirito dell'an-

---

riunisce in casa di Agatone, vincitore il giorno avanti del premio per la poesia tragica, una manciata di giovani depravati e avvinazzati, alcuni vecchi omosessuali dell'aristocrazia ateniese, Socrate, allora cinquantatreenne, il suo grande nemico il commediografo Aristofane e, per una volta, una donna, forestiera, per giunta sacerdotessa. Anche se in realtà fisicamente assente, Diotima di Mantinea è tuttavia la figura centrale del *Simposio*, quella di cui Socrate, che abbiamo conosciuto decisamente più loquace, sceglie di farsi portavoce. Diotima viene presentata come l'esperta, da cui il filosofo curiosamente confessa di aver ricevuto il solo sapere in suo possesso: la verità sull'amore" (A. LANCELIN e M. LEMONNIER, *I filosofi e l'amore. L'eros da Socrate a Simone De Beauvoir*, traduzione di C. De Marchi, Milano 2008, pp. 1-2). Veniamo ora a Graves che scrive: "Volgendo le spalle ai miti dei poeti, Socrate volgeva in realtà le spalle alla Dea-Luna che li ispirava e imponeva all'uomo di rendere omaggio spirituale e sessuale alla donna: il cosiddetto amor platonico, il sottrarsi del filosofo al potere della Dea e il suo rifugio nell'omosessualità intellettuale, era in realtà amore socratico. Né Socrate poteva addurre a giustificazione l'ignoranza: Diotima di Mantinea, la profetessa arcade che aveva magicamente arrestato la peste di Atene, l'aveva un tempo avvertito che l'amore dell'uomo era giustamente rivolto alle donne e che Moira, Ilizia e Callone – Morte, Nascita e Bellezza – costituivano una triade di dee che presiedeva a tutti gli atti di generazione: fisica, spirituale e intellettuale. Nel passo del *Simposio* in cui Platone fa riferire da Socrate le sagge parole di Diotima, il banchetto viene interrotto da Alcibiade, che irrompe ubriaco in cerca di un bel giovinetto di nome Agatone e lo trova steso a mensa accanto a Socrate. Poco dopo Alcibiade racconta a tutti di avere lui stesso un tempo incitato Socrate, che era innamorato di lui, a un atto di sodomia dal quale, tuttavia, Socrate si era filosoficamente

no, figlio e amante della Dea". Il vero poeta, il poeta degno del nome, è colui che è capace di un'esperienza particola-

---

astenuto, pago solo di abbracciare castamente per tutta la notte il bellissimo corpo dell'amato. Se Diotima fosse stata presente, avrebbe arricciato il naso e si sarebbe sputata tre volte in seno. Poiché sebbene la Dea, come Cibele e Istar, tollerasse la sodomia, praticata nei cortili dei suoi stessi templi, l'omosessualità ideale era una aberrazione di gran lunga più grave: era il tentativo dell'intelletto maschile di rendersi spiritualmente autosufficiente. La sua vendetta su Socrate, se così posso esprimermi, per aver cercato la conoscenza apollinea di se stesso, invece di lasciare un tale compito a una moglie o a un'amante, fu in carattere. Gli trovò per moglie una bisbetica e diresse i suoi affetti idealistici su quello stesso Alcibiade che lo ripagò diventando vizioso, empio, traditore ed egoista, la rovina di Atene. Essa pose fine alla sua vita con una bevanda ricavata da una pianta a lei sacra nella sua figura di Ecate, quella cicuta dai fiori bianchi e dall'odore di topo che i suoi concittadini gli prescrissero come punizione per aver corrotto la gioventù. I suoi discepoli ne fecero un martire e grazie alla loro influenza i miti decaddero ancora di più" (R. GRAVES, *La Dea Bianca,* cit., pp. 16-17). C'è da aggiungere che, data la fortissima diffusione non solo dell'omosessualità in genere ma della pederastia in particolare in Grecia e anche a Roma, si comprende la popolarità del mito di Zeus e Ganimede. Il mito vuol che Ganimede, figlio di Troo, che diede il suo nome a Troia, essendo il più bello tra i fanciulli, fu scelto dagli dei per fare da coppiere a Zeus. Questi, innamoratosi del fanciullo, si travestì con le penne d'aquila e lo rapì nella pianura di Troia, così da averlo come compagno di letto. Grazie al suo contenuto, nota Graves, il mito "offriva una giustificazione religiosa all'amore di un uomo adulto per un giovinetto. In precedenza la sodomia era stata tollerata solo come una forma estrema di devozione alla dea: i fedeli di Cibele tentavano di raggiungere l'unione estatica con la dea, evirandosi e vestendosi

re: il rivivimento dell'esperienza per cui è stato generato dalla Grande Madre, dalla Donna che ha generato tutti gli esseri umani e ha reso proprio lui poeta perché, amandola, potesse celebrarla e cantarla fino ad annullarsi in lei. Dopo che, con l'invasione degli Indoeuropei, nella metà del secondo millennio, il patriarcato ha soppiantato il matriarcato e ha sostituito alla Dea Madre il Dio Padre, anche in campo poetico ha avuto luogo un'usurpazione. La Musa o, se si preferisce, le Nove Muse che sono divinizzazioni delle "nove sacerdotesse orgiastiche della Dea-Luna", hanno dovuto il cedere il posto ad Apollo, un ex demone della Confraternita totemica del Topo, che, con la forza e la violenza messagli a disposizione dal nuovo ordine patriarcale, si è proclamato patrono della poesia, delle arti e della musica, segnandone la decadenza, specie della poesia, in quanto allontanata dalla sua così ricca, illimitata fonte di ispirazione materno-femminile. Ma il Tema della Grande Madre non è andato perduto. Anzi, l'antico lin-

---

da donne. Un collegio di sacerdoti sodomiti era ufficialmente riconosciuto nei templi della Grande Dea a Tiro, Ioppa e Ierapoli e Gerusalemme (*Primo libro dei Re* XV 12 e *Secondo libro dei Re* XXIII 7). Ma questa nuova forma di passione amorosa (...) accentuava la vittoria del patriarcato sul matriarcato e trasformò la filosofia greca in un gioco intellettuale che gli uomini praticavano senza l'aiuto delle donne (...). Platone sfruttò a fondo tale situazione e si servì del mito di Ganimede per giustificare i suoi sentimenti nei confronti dei suoi alunni (*Fedro* 79); benché altrove (*Le Leggi*, 8) egli condanni la sodomia come contro natura e definisca i miti degli amori omosessuali di Zeus «una malvagia invenzione cretese»" (R. GRAVES, *I miti greci*, cit., p. 104).

guaggio sopravvisse abbastanza puro nei culti misterici di Eleusi, di Corinto, di Samotracia e in altri luoghi. E quando i Misteri furono soppressi dai primi imperatori cristiani, continuarono a essere tramandati nei collegi poetici dell'Irlanda e del Galles e nelle conventicole dell'Europa occidentale. Come tradizione religiosa popolare si ridusse al lumicino alla fine del Seicento, e la poesia magica che ancora si scrive, persino nell'industrializzata Europa, è sempre frutto più di un ritorno ispirato e quasi patologico a quella lingua originale, di una sorta di frenetico «parlare lingue» pentecostale che di uno studio coscienzioso della sua grammatica e del suo lessico. L'istruzione poetica inglese dovrebbe iniziare non con i *Canterbury Tales* o con l'*Odissea*, e neppure con il *Genesi*, ma piuttosto con la *Canzone di Amergin*, un antico alfabeto-calendario celtico esistente in parecchie varianti gallesi e inglesi ingarbugliate a bella poesia, che riassume nelle linee essenziali il mito poetico fondamentale. Con qualche approssimazione ne ho ricostruito il testo come segue:

Io sono un cervo: dalle corna a sette palchi,
io sono una piena: attraverso una pianura,
io sono un vento: su un lago profondo,
io sono una lacrima: che il Sole lascia cadere,
io sono un falco: alto sulla scogliera,
io sono una spina: sotto l'unghia,
io sono una meraviglia: tra i fiori,
io sono uno stregone: chi oltre a me
infiamma la fredda testa con il fumo?
Io sono una lancia: che ruggisce in cerca di sangue,
io sono un salmone: in una pozza,
io sono un'esca: del paradiso,

io sono una collina: dove camminano i poeti,
io sono un cinghiale: crudele e rosso,
io sono un frangente: che minaccia e rovina,
io sono una marea: che trascina alla morte,
io sono un infante: chi oltre a me
guarda furtivamente dall'arco del dolmen non sbozzato?

Io sono il grembo: di ogni bosco,
io sono la vampa: su ogni collina,
io sono la regina: di ogni alveare,
io sono lo scudo: per ogni testa,
io sono la tomba: di ogni speranza.
(La Canzone di Amergin)[18].

[18] R. GRAVES, *La Dea Bianca*, cit., pp. 17-18. Graves precisa che "la *Canzone di Amergin* (o Amergen) (...) sarebbe stata cantata dal capo bardo degli invasori milesi quando mise piede sul suolo irlandese nell'anno del mondo 2736 (1268 a. C.). Purtroppo non possediamo l'originale in antico canto godelico, ma solo una traduzione in irlandese corrente. Macalister la definisce una «concezione panteistica dell'universo in cui la divinità è onnipresente e onnipotente» e la ritenne un inno liturgico altrettanto diffuso quanto, poniamo, i primi capitoli del Corano o il Credo apostolico. Era a questo inno, o a quel che gli fu riferito del suo contenuto, che pensava Cesare quando scrisse che i druidi insegnano ai giovani molte questioni sugli astri e i loro moti, sulla grandezza del mondo e delle terre, sulla natura, sull'essenza e il potere degli dei». Macalister nota infine che il medesimo passo «in forma ingarbugliata» è messo in bocca al bardo-fanciullo Taliesin quando narra le sue trasformazioni in esistenze precedenti" (*ivi*, p. 239).

Vale la pena sottolineare l'ascendenza vichiana, non sappiamo fino a che punto mediata, della tesi di Graves secondo cui il primo linguaggio dell'umanità fu poetico e sapienziale, sacro e teologico. Della *vis* che, specie nella *Scienza Nuova*, Vico attribuisce al linguaggio poetico e mitologico di esprimere, con *ingegno* e *fantasia*, la totalità dell'esperienza umana, riconducendola alla sua radice alogica e intensiva, così da cogliere verità non inferiori a quelle filosofiche, la più compiuta e critica ricostruzione è quella di Giuseppe Cacciatore, uno dei suoi maggiori interpreti.

Scrive Cacciatore: "È del tutto evidente (...) che quando Vico, nel secondo libro della *Scienza nuova* del 1744, parla di *sapienza poetica*, non intende riferirsi a un limitato ambito dell'esperienza umana. La poesia, per lui, caratterizza tutto il complesso della vita dell'uomo in una determinata fase della sua evoluzione. (...). In questa prospettiva si è guardato a Vico come ad un punto essenziale di riferimento nel processo di riconduzione non solo dell'arte, ma della totalità stessa dell'esperienza umana, alla sua radice alogica, ad una "principialità" – che non è mai da intendere come un presupposto né logico né cronologico – topica ed ingegnosa. A giusta ragione, perciò, si è sottolineato come per Vico non possa darsi una concezione della verità poetica subordinata ad un universale astratto o, tutt'al più, come l'involucro mitico-fantasioso che coprirebbe col suo velo il vero volto del pensiero calcolante e ordinante. Per lo stesso motivo, se la verità poetica non è grado separato o subordinato rispetto a un generale concetto di verità ontologica o logico-conoscitiva, anche l'estetica (...) non è, in Vico, ambito autonomo e specialistico, ma più complessivo tentativo di costituzione di una ermeneutica filosofica ed

antropologica del mito da inquadrare in una concezione della poesia e delle forme estetiche come «filosofia del senso dell'esperienza». La poesia è dunque forma originaria (quand'anche primitiva) e autonoma di sapere, e tuttavia le verità poetiche e le produzioni della fantasia e del mito non sono contenuti filosofici ritenuti ancora impropri o inadeguati. Ciò che è contenuto nei miti e nelle favole sono i fatti, la storia, non la filosofia. Sono proprio i principi di una mitologia e di una sapienza poetica originaria a mostrare come le favole siano da considerarsi «vere e severe istorie de' costumi delle antichissime genti». E se, allora, le favole degli dei rappresentano il modo adeguato di manifestazione di una poesia «teologica» che riconduceva le necessità del mondo umano a categorie e tipologie divine, quelle degli eroi furono anch'esse «storie vere» adeguate al tempo della barbarie delle nazioni.(...) *Ingegno* e *fantasia* sono, per Vico, tra gli atti costitutivi del mondo storico dell'uomo. Poesia ed immaginazione, fantasia e attività ingegnosa – senza che l'accostamento tra tali termini voglia indicare un processo di identità tra essi – non stanno a rappresentare soltanto momenti specifici dell'esperienza conoscitiva e antropologico-culturale dell'uomo. Essi, tra l'altro, consentono di approfondire e problematizzare in che senso si possa e si debba parlare di una teoria della storia in Vico. Si tratta, infatti, di oltrepassare il livello di schematismo al quale spesso si è voluto ridurre il concetto vichiano di storicità, cioè alla semplice ed iterativa affermazione della "scoperta" della dimensione storica della realtà umana. Vico non si limita a riconoscere nella disposizione alla socialità il tratto coagulante della genesi storica degli istituti politici e dei processi culturali dell'umanità e a fare di essa

adoperare *metafore*, di mettere, cioè, in campo una facoltà di trasferire significati poetico-simbolici al mondo sensibile-reale. Insomma, quale che sia il luogo ontogenetico del mondo (la Provvidenza del Dio creatore per taluni, la metafisica del vero ideale per altri), quel che è certo è che esso trova il suo primo sperimentabile livello di manifestazione e produzione storico-concreta (e non solo in senso meramente diacronico) nell'ingegno e nella fantasia. Quel che viene prima e che funge perciò da *principio* non è dunque la ragione metafisica e calcolante, né quella della logica filosofica. Nel primo capitolo della sezione dedicata alla *Metafisica poetica*, Vico è più che esplicito. La *sapienza poetica* sta indubbiamente a rappresentare la «prima sapienza della gentilità», ed essa dovette, per questo, prendere avvio da un procedimento metafisico che non è quello ragionato ed astratto proprio degli «addottrinati», bensì quello sentito ed immaginato proprio degli uomini ancora poco avvezzi al raziocinio, «tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie». La loro poesia non è un fatto aggiuntivo, né è già una costruzione tecnica o artificiale. Essa, piuttosto, è una «facultà loro connaturale» che ha il suo luogo d'origine paradossalmente proprio nella possibilità di scarso accesso alla conoscenza delle cause e che, perciò, si radica nella «maraviglia di tutte le cose»"[19].

---

[19] G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte Ueber die Philosophie von Giambattista Vico*, Vorwort di M. Kaufmann, traduzione di H. Hanson, rivista da A. Doellfelder, Berlin 2012, pp. 122, 114, 115-117, 119-120. Cfr anche G. VICO, *La Scienza Nuova*, le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano 2013, edizione del 1744, libro secondo, *La sapienza poetica*, libro terzo, *Della discoverta del vero* , pp. 912-1167.

CAPITOLO SECONDO

I tre volti di Leucotea e il patriarcato

1. La scoperta del Matriarcato da parte di Bachofen. Il precorrimento di Hobbes e il carattere maschilistico-oppressivo della società occidentale

È evidente quanto scontato che Graves si colloca in una linea di fecondo e originale sviluppo delle concezione del matriarcato religioso e cultural-civile di Johann Jakob Bachofen, esposta compiutamente nel suo *Mutterrecht* che pubblicò a Stoccarda nel 1861[1]. In questa opera monumentale il dotto basilese sostenne che nella mente umana la prima idea della divinità fu femminile e non sorse in modo peregrino, ma derivò giustamente da quanto attesta la nascita degli esseri umani e degli altri esseri animati e, con essa, l'opera dell'*alma tellus* nel suo spontaneo e generoso fruttificare e produrre seguendo il ciclo delle stagioni. Ecco perché, dice Bachofen, nella originaria religiosità, la donna e la terra, circonfuse da un alone divino, si identificano:

[1] Bisogna ricordare che la scoperta bachofeniana del matriarcato anticipò di qualche anno l'analoga scoperta del giurista scozzese John Ferguson Mc Lennan, che pubblicò nel 1876 *Studies In Ancient History: Primitive Marriage: An Inquiry IntoThe Origin Of The Form Of Capture in Marriage Ceremonies*, e di un altro giurista, Lewis Henry Morgan, che pubblicò nel 1877 *Ancient Society*.

La donna, quindi, rappresenta la terra nella sua funzione. È la materia terrestre stessa. È per questa ragione che ambedue derivano dalla medesima radice *ge* (terra) e *gyné* (donna); una radice in cui rientrano anche *gya* ossia terreno arativo e grembo materno[2].

Forse creando qualche problema a quanti si sentono fieri e persino fanatici alfieri del monoteismo androcratico e patriarcalistico nelle sue forme più dogmatiche e arretrate dell'ebraismo, dell'islamismo e della stessa religione cristiana, ma rispettando la verità storica circa l'originario modo di sentire religioso dell'umanità, riteniamo,

---

[2] J.J. BACHOFEN, *Il matriarcato. Ricerca sulle ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religioni e giuridici*, t. 2, a cura di F. Jesi e G. Schiavoni, Torino 1988. Citato, t. I, § 27, p. 148. Il titolo originale completo dell'opera è *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaekokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (*Il diritto materno. Ricerca sulla ginecocrazia nel mondo antico secondo la sua natura religiosa e giuridica*). Cfr. anche J.J. BACHOFEN, *Il matriarcato mediterraneo. Il popolo licio, Introduzione* di A. Morganti, traduzione di E. Giovanetti, Città di Castello 2011; Il *simbolismo funerario degli antichi*, a cura di M. Pezzella, *Presentazione* di A. Momigliano, Napoli 1989; *La dottrina dell'immortalità dell'anima*, a cura di U. Colla, Milano 2003; *Diritto e Storia. Scritti sul matriarcato, l'antichità e l'Ottocento*, a cura di M. Ghepardi e A. Cesana, Venezia 1990; *Il matriarcato. Storia e mito tra Oriente e Occidente*, a cura di G. Moretti, Milano 2009; *Le madri e la virilità olimpica*, a cura di J. Evola e G. Moretti, Milano 2010. Sul pensiero di Bachofen cfr. F. JESI, *Bachofen*, a cura di A. Cavalletti, Torino 2005; P. CONTE, *Mito e tradizione. Johann Jakob Bachofen tra estetica e filosofia della storia*, Milano 2009.

per quel che ci riguarda, che sia ormai assodato che *Dio è nato donna*[3]. Infatti anche le "ricerche sul campo" di carattere archeologico, storico e antropologico, hanno confermato *ad abundantiam* questa verità. Tra gli studiosi e ricercatori dell'originario matriarcato religioso, culturale e anche politico dell'umanità si segnala senz'altro Marija Gimbutas (1921-1994), lituana d'origine e americana d'adozione, la quale, mettendo insieme archeologia, linguistica, mitologia, analisi comparata delle religioni, storiografia e folclore, ha creato la mitoarcheologia. Grazie alla mitoarcheologia, Gimbutas ha potentemente arricchito e trasformato gli studi su un lungo e fondamentale periodo della preistoria, quello che va dal paleolitico all'età del bronzo. In tal modo ha ricostruito, forse con en-

[3] Cfr. P. RODRIGUEZ, *Dio è nato donna. I ruoli sessuali alle origini della rappresentazione divina*, trad. it. di A. Chiaradia, Roma 2000. Insomma, per dirla con Rodriguez, "In tutte le culture preistoriche eurasiatiche delle quali possediamo dati, emerge il fatto molto significativo che la figura cosmogonica centrale, la potenza o forza procreatrice dell'universo, era incarnata da una figura di donna e il suo potere di generare e proteggere simboleggiato da attribuiti femminili. Tale dea, utero divino dal quale tutto nasce e al quale tutto ritorna, seguendo il ciclo della natura, chiamata dagli esperti «Gran Dea» – o talvolta anche «Grande Madre» –, dominò in modo esclusivo l'espressione religiosa dell'umanità già molti millenni prima che apparisse sulla scena il primo dio maschile, e prima che si iniziasse a delineare la recente ideazione del monoteismo giudaico-cristiano. La Gran Dea – anche sotto altre denominazioni – era partenogenetica, cioè generatrice di vita a partire da se stessa, e cioè rappresenta la massima espressione di potere all'interno della funzione divina" (*ivi*, p. 165).

fasi un pò idealizzante, la misteriosa e sconosciuta identità dell'epoca che ha chiamato *Europa Antica* (dal VII al III millennio a. C.), ossia la primitiva o preistorica civiltà matriarcale pre-indoeuropea; una civiltà progredita, pacifica, armonica, egualitaria, espressiva di una religiosità dominata da una Gande Dea, nella cui figura si esprime e si esalta quanto di più positivo e accomunante c'è, da parte della donna, nel dare la vita a un essere umano e nell'attendere alle cure materne e, da parte della Natura, nell'assicurare e guidare nel nostro pianeta il felice fiorire e svolgersi di tutte le forme di vita, prima fra tutte quella dell'umanità[4].

D'altronde, ben a ragione, già Bachofen aveva sottolineato il ruolo primario, se non esclusivo, della donna, più precisamente della donna-madre, nella fondazione di un sistema di norme universali, eterne e affratellanti, ovvero

---

[4] Cfr. M. GIMBUTAS, *Il linguaggio della Dea. Mito e culto della Dea Madre nell'Europa neolitica, Introduzione* di Campbell, traduzione di N. Crocetti, Vicenza 1999; *Le dee viventi*, a cura di M. Robbins Dexter, traduzione e *Introduzione* all'edizione italiana di M. Doni, Milano 2005; *Kurgan. Le origini della cultura europea*, Milano 2010; *La civiltà della Dea. Il mondo dell'Antica Europa*, traduzione e cura di M. Pelaia, vol. 2, Viterbo 2013. Cfr. anche R. EISLER, *Il calice e la Spada. La Civiltà della Grande Dea dal Neolitico a oggi*, traduzione di R. Mingiardi, *Premessa* di A. Riem Natale, *Presentazione* di M. Ceruti, Udine 2009; H. GOETTNER-ABENDROTH, *Le società matriarcali. Sudi sulle culture indigene del mondo*, traduzione di N. Cocchi e L. Vicinelli, Venezia 2013; AA.VV., *Le radici prime dell'Europa. Gli intrecci genetici, linguistici e storici*, a cura di G. Bocchi e M. Ceruti, Milano 2001.

del diritto naturale[5]. Prestiamo orecchio a queste sue parole:

> Negli stadi più profondi e oscuri dell'esistenza umana l'amore tra la madre e il nato dal suo corpo rappresenta il punto luminoso della vita, e il solo chiarore nella tenebra morale, la sola beatitudine nella profonda miseria. (...) Nella cura per il frutto del proprio corpo, la donna impara prima dell'uomo a spingere la propria preoccupazione amorosa oltre i confini dell'io individuale, verso un altro essere, e a dedicare alla conservazione e all'abbellimento dell'altra esistenza tutte le capacità inventive del suo spirito. Da essa allora procede ogni elevazione delle norme di vita, ogni benevolenza, ogni dedizione, ogni sollecitudine, ogni pietà verso i morti[6] .

Leggendo queste parole, crediamo valga la pena ribadire che Bachofen, pur senza dirlo esplicitamente e pur avviluppandosi talvolta in contraddizioni, ha demolito l'architrave della civiltà occidentale e, più in genere, umana: quello di un inesistente *ius naturae* dell'uomo al primato e al

---

[5] A tal proposito Ernst Bloch osserva giustamente: "pare lecito supporre che il *diritto naturale filosofico, dai Sofisti a Rousseau, si trovi in una qualche relazione con il matriarcato (con il legame con Demetra)*; se non nella relazione di una reminiscenza diretta (mediata dalla sopravvivenza di istituzioni e di feste), tuttavia nella relazione di una mitologia che continua ad operare sotterraneamente, com'è stata svelata ed esagerata da Bachofen" (E. BLOCH, *Diritto naturale e dignità umana*, traduzione di G. Russo, Torino 2005, p. 101).

[6] J.J. BACHOFEN, *Il Matriarcato*, vol. I, cit., pp. 14-15.

dominio sulla donna. Se vogliamo dirlo in termini marxiani, ne ha dimostrato tutto il carattere ideologico, ossia di giustificazione mistificante e falsa. Per strano che possa apparire, trattandosi del teorico moderno dell'assolutismo politico, è stato Thomas Hobbes l'unico (per quanto ne sappiamo) che se non ha anticipato il discorso matriarcale di Bachofen, si è posto in contraddittorio rispetto al maschilismo e all'antifemminismo della religione, della filosofia e della cultura occidentale. È Hobbes il filosofo che, nelle sue opere politiche, riconosce e argomenta la parità tra l'uomo e la donna, anzi parla dello stato di natura in quanto caratterizzato da una sorta di regime matriarcale. Come (quasi) sempre accade nella storia delle cose materiali e spirituali appartenenti all'uomo, questa presa di posizione da parte di Hobbes è tutt'altro che un accidente o un caso fortuito. Infatti questo filosofo inglese del XVII secolo deve la sua grandezza e rinomanza non solo alla sua straordinaria potenza speculativa, ma anche al modo autentico e rigoroso con cui intese e praticò la filosofia come autonoma ricerca della ragione. Ciò lo rese refrattario ad accogliere pregiudizi e dogmi teologici o le convenzioni e il modo di intendere i rapporti sociali nel tempo in cui visse, il così difficile e bellicoso XVII secolo. Il suo materialismo, tutt'altro che ingenuo o rozzo, si nutre di vigile e compiuto senso della realtà storica e di capacità di oggettivo (e, quindi, pessimistico) esame dell'indole umana con i suoi vizi prevalenti, con le sue virtù sfuggenti e con ciò che una siffatta indole produce nella costruzione della *societas civilis seu politica*. Analizzando lo stato di natura in quanto contraddistinto dal *bellum omium contra omnes* (guerra di tutti contro tutti), provocato dal fatto che, diversa-

mente dal quel che afferma Aristotele, non è la socievolezza ma l'egoismo, la diffidenza e l'inimicizia a caratterizzare il modo di comportarsi di un uomo nei confronti di un suo simile (*homo homini lupus*), Hobbes sostiene che se è vero che nello stato di natura "tutti gli uomini adulti devono essere considerati uguali fra di loro", è anche "evidente che chi è appena nato si trova in podestà della madre"[7]. E aggiunge, battendo in breccia ogni preteso diritto originario del padre sui figli e ogni pretesa superiorità dell'uomo sulla donna:

> Se dunque essa lo alleva, si intende (poiché lo stato di natura è stato di guerra) che lo faccia a condizione che da adulto non le sia nemico, cioè, a condizione che le obbedisca. (...) In questo modo nello stato di natura ciascuna puerpera è insieme *madre* e *signora*. Quello che dicono alcuni, che in questo caso è signore il *padre*, non la *madre*, per la superiorità del sesso, non ha valore: infatti vi si oppone la ragione in quanto la disuguaglianza delle forze naturali è troppo piccola perché il maschio possa acquistare potere sulla *femmina* senza ricorrere alla guerra, e non vi si oppone la consuetudine, perché un tempo delle *donne*, cioè le amazzoni, fecero guerra contro i nemici, e disposero a loro piacere della loro *prole*; e oggi, in molti luoghi delle *donne* detengono il *potere supremo*. Dei loro *figli* decidono esse *stesse*, non i *mariti*; e lo fanno proprio per *diritto di natura*, perché coloro che detengono il sommo

[7] T. HOBBES, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Roma 1999, IX, 2, p. 160.

potere non sono obbligati dalle leggi civili (...). Si aggiunga che nello stato di natura non si può sapere chi è il *padre* del *figlio*, se non per indicazione della *madre*; per cui il figlio è di chi vuole la madre; e dunque, è della *madre*. Il dominio originario sui *figli* spetta perciò alla *madre*; e fra gli uomini, non meno che fra gli altri animali, la prole segue il ventre che l'ha generata[8].

Hobbes non solo dice a chiare lettere che non bisogna scordare che nello stato di natura il potere sulla prole spetta alla donna in quanto madre a cui ogni bambino deve la vita, ma aggiunge che è da credere che "fra l'uomo e la donna" non vi sia "quella differenza di forza tale che il diritto sia determinato senza una guerra". Coloro che invocano una cosa del genere "fanno male i loro calcoli". "Se non c'è nessun contratto il dominio è della madre (*dominum matris est*), perché nella condizione meramente naturale, in cui non ci sono leggi sul matrimonio, non è possibile sapere chi è il padre senza che lo dichiari la madre"[9]. Solo quando avviene il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, in cui vengono create la famiglia e lo Stato, il potere sui figli passa agli uomini, ai quali le donne lo cedono in virtù di un patto, ossia di un atto libero e consensuale, con cui lo Stato assicura loro il diritto alla vita.

---

[8] *Ivi*, IX, 3, pp. 160-61. Nell'affermare che il figlio segue la madre, Hobbes riprende, in modo estensivo, quanto dice Ulpiano nello *Iuris civilis Romani initia et progressus*: "*Quoniam cum his casibus connubia non sint, partus sequitur matrem*" (*ivi*, p. 162).

[9] T. HOBBES, *Leviatano*, con testo latino e inglese, a cura di R. Santi, Milano 2001, II, 20, p. 329.

Così, il *dominium patris* sulla famiglia e sulla società viene rivelato da Hobbes per quello che veramente è: non qualcosa che rinvia al Dio cristiano o ebraico (o, per i popoli non occidentali, ad altre divinità) o a un qualche altro principio di numinosa quanto indefettibile giustezza; un siffatto dominio è puramente e semplicemente un fatto storico, che deve la sua necessità al fatto di essere un fatto, cioè di essere accaduto in virtù di una serie di cause efficienti anch'esse storiche, identificabili con uomini e donne in carne e ossa e con gli interessi, i bisogni i timori e le speranze in base a cui hanno agito. Per diritto di natura, invece, le cose tra uomini e donne stanno diversamente, se non del tutto, almeno in parte.

Soltanto in tempi moderni, e precisamente, con il capolavoro di Simone De Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), si è cominciato a dare fondamento storico e filosofico e prospettiva ideale e politica al movimento di emancipazione delle donne, al loro diritto di partecipare con pienezza di diritti alla costruzione di una società libera democratica, nella quale tutti gli esseri umani, a prescindere dal sesso, dalla razza, dalla lingua, dalla religione e da quant'altro ne caratterizza l'identità, sono uguali davanti alla legge e hanno, non solo in teoria ma effettivamente, gli stessi diritti e doveri. Vale la pena di ricordare che De Beauvoir nell'*Introduzione* della sua opera, riassume così la condizione storica della donna: "la donna è sempre stata, se non la schiava, la suddita dell'uomo; i due sessi non si sono mai divisi il mondo in parti uguali e ancora oggi, nonostante la sua condizione stia evolvendosi, la donna è gravemente handicappata". Della feroce e anche stolida svalutazione della donna, vengono dalla De Beauvoir citate frasi e definizioni

tristemente famose, non senza aver prima ricordato un volgare adagio latino: "*Tota mulier in utero*". "«La femmina è femmina in virtù di una certa assenza di qualità», diceva Aristotele. «Dobbiamo considerare il carattere delle donne come naturalmente difettoso e manchevole; e S. Tommaso ugualmente decreta che la donna è «un uomo mancato», un essere «occasionale». Proprio questo vuol simboleggiare la storia della Genesi in cui Eva appare ricavata, come dice Boussuet, da un «osso in soprannumero di Adamo». L'umanità è maschile e l'uomo definisce la donna non in quanto tale ma in relazione a se stesso; non è considerata un essere autonomo. «La donna, l'essere relativo.... » scrive Michelet. E così Benda afferma nel *Rapport d'Uriel*: «Il corpo dell'uomo ha di per sé un senso, a prescindere da quello della donna, mentre quest'ultimo ne sembra privo se non si richiama al maschio...L'uomo può pensarsi senza la donna; lei non può pensarsi senza l'uomo". Insomma, la donna "è l'inessenziale rispetto all'essenziale". È l'uomo il Soggetto, l'Assoluto. "Dovunque e in ogni tempo i maschi hanno ostentato la soddisfazione che provano nel sentirsi i re della creazione. «Benedetto sia Dio nostro Signore e Signore di tutti i mondi per non avermi fatto donna» dicono gli Ebrei nelle preghiere mattutine; mentre le loro spose mormorano con rassegnazione: «Benedetto sia il Signore che mi ha creato secondo la sua volontà». Tra i favori di cui Platone ringraziava gli dei, il primo era che l'avessero creato libero e non schiavo, il secondo uomo e non donna. (...) le religioni foggiate dagli uomini riflettono tale volontà di dominio: nei miti di Eva, di Pandora gli uomini hanno trovato armi. Hanno messo la filosofia, la teologia al loro servizio, come risulta dalle proposizioni citate di Aristotele e di S.

Tommaso. Fin dall'antichità scrittori satirici e moralisti si sono compiaciuti nel descrivere le debolezze femminili. (...) È degno di nota che nel XVI secolo per tenere la donna maritata sotto tutela, si facesse appello all'autorità di S. Agostino, dichiarando che «la donna è una bestia né salda né costante»"[10].

---

[10] Cfr. S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, I. *I fatti e miti;* II. *L'esperienza vissuta*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Milano 1965. Citato da *Il secondo sesso*. I. *I fatti e i miti*, pp. 13, 15-16, 19, 21. Sulla marginale, discriminata e negativa condizione della donna in Grecia (soprattutto) e a Roma e sul prevalere di forme di rapporti sentimentali e sessuali di carattere omosessuale e pederastico, giustificati, anzi esaltati dai filosofi (Platone e Aristotele, *in primis*) e da poeti, per primi quelli lirici, come Solone, Alceo, Anacreonte, Teognide, Ibico e Pindaro cfr. soprattutto E. CANTARELLA, *Le donne e la città. Per una storia della condizione femminile*, Como 1985; *Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Milano 2013 e *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano 2006. Cantarella sottolinea che "Ad Atene l'omosessualità (che come è ben noto era in realtà pederastia, vale a dire amore fra un adulto e un ragazzo) occupava un posto di rilievo nella formazione morale e politica dei giovani, che apprendevano dall'amante adulto le virtù del cittadino: i rapporti uomini-donna, evidentemente, non potevano essere indenni dalle ripercussioni di una mentalità formatasi all'insegna dell'esaltazione di virtù esclusivamente virili, segnata per sempre da una «educazione amorosa» che lasciava ben poco spazio alla possibilità di considerare il rapporto eterosessuale qualcosa di più dello strumento di riproduzione di un gruppo di cittadini, che sarebbero a loro volta stati educati ai valori dei padri. (...) le fonti filosofiche (...) sembrano esaltare l'aspetto spirituale e biasimare le manifestazioni fisiche d'amore (omosessuale). Ma le fonti letterarie, i graffiti e l'iconografia segna-

Non sorprende, quindi, che la scoperta bachofeniana del matriarcato, tranne che in ambito femminista, marxista e in parte psicanalitico, non ha ancora avuto il riconoscimento che merita, meno che mai è diventata una nozione di senso comune. Si è preferito, segnatamente da parte di storici, e filosofi (per non parlare degli uomini di Chiesa), sorvolare sul problema, sottintendendo o, dicendo tra le righe, che il matriarcato è cosa secondaria o una fantasia femminile ed insistendo fin troppo sul carattere romantico-ginecocratico del *Mutterrecht*. La cosa facilmente si spiega se si tiene conto che, a tutt'oggi, nonostante gli enormi passi in avanti fatti dalle donne nel loro difficile e tormentato processo di emancipazione, un pregiudizio maschilista e antifemminista continua a impregnare e a condizionare la società occidentale (e, più in genere, planetaria) a livello conscio e inconscio, individuale e collettivo, colto e incolto. Essa non riesce a liberarsi di un modo di pensare e di vivere che risale specialmente alla Grecia classica e ai testi veterotestamentari, secondo cui, scartate le donne o risolte in una funzione aggiuntiva e trascurabile, l'umanità nel senso vero e forte del termine è composta solo da metà, per l'esattezza da meno della metà dei suoi componenti: ovviamente, gli uomini, i maschi, riconosciuti nella pienezza della loro supremazia e della loro virilità, in quanto sinonimo di mascolinità, anche quando, ci si consenta di dirlo per una volta, le loro tendenze e preferenze sessuali, senz'altro legitti-

---

lano con sicurezza che i rapporti fisici erano parte integrante della pederastia, e che questi rapporti comportavano anche la sodomizzazione, e non solo il coito intercrurale, come ha recentemente sostenuto Dover" (E. CANTARELLA, *Secondo natura*, cit., pp. 8-9).

me, non sono tali da certificarla. Illimitate, incredibili, strampalate e miserevoli assurdità sono state dette da filosofi e teologi per sostenere il primato, ovvero il ruolo fondamentale, dell'uomo rispetto alla donna anche, se non prima di tutto, nel concepimento e nella venuta al mondo degli esseri umani. A controbatterle c'è quel che attesta la univoca esperienza plurimillenaria del genere umano e che la ginecologia moderna ha spiegato in forma scientifica. Certo, non si può non notare a quale naufragio dell'intelligenza e del buon senso l'oscurantismo maschilista possa condurre anche i campioni del pensiero pensante, quali dovrebbero essere i filosofi, non condizionati, almeno *de iure*, come i teologi e gli ecclesiastici, da una verità (antifemminile, ovviamente) rivelata e da un testo sacro.

2. I tre volti di Leucotea: la Luna Nuova (la dea bianca della nascita e della crescita), la Luna Piena (la dea rossa dell'amore e della battaglia), la Luna Vecchia (la dea nera della morte e della divinazione)

A questo punto è d'obbligo chiedere a Graves chi è Leucotea, che egli presenta come tema antico e insieme eterno, cioè sempre attuale della poesia. Questa la sua risposta:

> Io ne parlo come della Dea Bianca perché il bianco era il suo colore fondamentale, il colore della prima persona della sua trinità lunare. Ma il lessico bizantino di Suida, quando dice che Io era una vacca che mutava colore dal bianco al rosso e quindi al nero, intende che la Luna Nuova è la dea bianca della nascita e della crescita, la Lu-

na Piena la dea rossa dell'amore e della battaglia, la Luna Vecchia la dea nera della morte e della divinazione. Il mito di Suida è avvalorato da una favola di Igino in cui si narra di una vitella nata da Minosse e Pasifae che mutava anch'essa colore tre volte al giorno. In risposta alla sfida di un oracolo, un certo Poliido figlio di Cerano giustamente la paragonò alla mora del gelso frutto sacro della Triplice dea. Le tre pietre verticali di Moelfre Hill presso Dwygyfylchi nel Galles, abbattute dalla furia iconoclasta della guerra civile, potrebbero aver rappresentato la trinità di Io. Una era bianca, una rossa e l'altra azzurra, ed erano note come «le tre donne». La leggenda monastica locale spiega che le tre donne vestite con quei colori furono pietrificate come punizione per aver spulato grano di domenica[11].

Graves aggiunge subito dopo: "Il più completo e ispirato ritratto della dea di tutta la letteratura antica si trova nell'*Asino d'oro* di Apuleio"[12]. È Lucio, lo sfortunato prota-

[11] R. GRAVES, *La Dea Bianca*, cit., p. 81.

[12] Di questo importante letterato e filosofo romano del II secolo d. C., nato verso il 125 da ricca famiglia a Madauro, al confine tra Numidia e Getualia, e morto forse verso il 170 a Cartagine, sappiamo poco: qualche notizia biografica e i titoli delle sue opere. Fra queste, la più famosa è il romanzo *l'Asino d'oro* (*Asinus aureus*) in 11 libri. Per l'esattezza, la tradizione manoscritta dà al romanzo il titolo *Metamorphoseon libri*. Il contenuto, però, giustifica ampiamente il titolo *Asino d'oro*, la cui paternità pare si debba attribuire a S. Agostino: Lucio, il suo protagonista, amante della magia, subisce la trasformazione in asino. Accade quando si reca a Hypata, in Tessaglia,

gonista di questo romanzo dalla tonalità magica e sospesa, che ne descrive il sembiante abbagliante, vario e inquietante. Dopo che la visione della luna che splendeva nel cielo notturno gli aveva fatto ritenere che "questo era il momento più segreto, quello in cui la Dea aveva più forza e potere, considerando che ogni attività umana è retta dalla sua provvidenza, e che non solo tutti gli animali domestici e selvaggi, erano fortificati dalla guida della sua luce ma anche le cose inanimate e senza vita", Lucio ne invoca l'aiuto perché lo riporti al suo sembiante umano, essendo stato, per sventurato sortilegio, da troppo tempo trasforma-

---

ospite del suo amico Milone, la cui moglie Panfila è una maga. A casa dell'amico, conosce Fotide, un'avvenente schiava di Panfila, della quale si innamora, ricambiato. Dopo aver trascorso con lei diverse notti nel godimento dei piaceri che *Eros* offre agli amanti, Lucio, spinto da *curiositas* avventata, convince Fotide a sostituirsi alla sua padrona per trasformarlo in uccello. Ma l'amante sbaglia il vasetto dell'unguento della metamorfosi, e così Lucio si trova trasformato in asino. Da quel momento per lo sfortunato giovane le disavventure si susseguono, mentre cambia diversi padroni ed è testimone dei più degradanti e abietti vizi umani. Giunto però nell'isola di Cerea, dopo aver pregato, in una notte di luna piena, la dea Iside di liberarlo dalla sua tristissima condizione, si addormenta. In sogno gli appare Iside, che, vinta da pietà, lo invita a partecipare l'indomani alla processione in suo onore e a mangiare un cespo di rose che un sacerdote recherà in mano. Lucio esegue l'ordine della dea e subisce un'altra metamorfosi che gli fa riacquistare la figura umana. Mosso da riconoscenza verso Iside e Osiride, ne diviene sacerdote e percorre i gradi dell'iniziazione mistica del loro culto. Cfr. APULEIO, *L'asino d'oro*, a cura di G. D'Anna, testo latino a fronte, Roma 1995.

to in asino[13]. Poco dopo si addormenta e, in sogno, gli appare Iside che sorge dal mare con il suo sembiante degno di

[13] R. GRAVES, *La Dea Bianca*, cit., p. 82. Lucio invoca la Dea, la Grande Madre, facendo mostra di ritenere che lei sia una e sempre la stessa, sia pure con nomi diversi, e che il suo potere sia immenso, tale da dominare il cosmo umano e naturale in modo assoluto. Questa la sua invocazione: "O benedetta Regina del Cielo, che tu sia Cecere, la fonte materna e l'origine di tutto ciò che porta frutto sulla terra, la quale, dopo aver trovato la figlia Proserpina, per la gran gioia che allora l'invase, eliminò completamente il cibo di quelli del tempo passato, la ghianda, e rese lo sterile e infruttifero terreno di Eleusi adatto all'aratro e alla semina e ora dà agli uomini migliore e più tenero nutrimento; o che tu sia Venere celeste, la quale all'inizio del mondo fece accoppiare maschio e femmina suscitando in loro l'amore, e in tal modo provocò la perpetua propagazione del genere umano ed è oggi venerata nei templi dell'isola di Pafo, o che tu sia la sorella del dio Febo, la quale ha salvato tante genti diminuendo e alleviando con i suoi farmaci le doglie del parto ed è oggi adorata nei luoghi sacri di Efeso; o che, a causa delle tremende grida che emetti, tu sia invocata come la terribile Proserpina la quale con il suo triplice volto ha il potere di arrestare e por fine all'invasione di streghe e fantasmi che appaiono agli uomini e di trattenerli nelle viscere delle Terra; tu che vaghi in molti boschetti e sei adorata in molti modi, tu che illumini tutte le città con la tua luce muliebre, tu che dai nutrimento a tutti i semi del mondo con il tuo umido calore, elargendo la tua luce cangiante a seconda delle peregrinazioni, prossime o remote, del sole; con qualunque nome, sotto qualunque forma o aspetto sia lecito invocarti, io ti prego di porre termine al mio grande travaglio e alla mia miseria, di sollevare le mie deposte speranze e di liberarmi dalla mia spaventosa sorte che così da lungo tempo mi perseguita. Dona pace e riposo, se così ti piace, alle mie avversità, perché ho già sopportato fatiche e pericoli in abbondanza… " (*ivi*, pp. 82-83). Graves

venerazione anche da parte degli dei. A ragione dubitando delle possibilità espressive del suo discorso umano e invocando la divinità perché gli doni una facoltà d'eloquenza adeguata al suo divino argomento, Lucio così descrive Iside:

> Per prima cosa ella aveva grande abbondanza di chiome fluenti e ricciute disciolte sul collo divino (*Iam primun crines uberrimi prolixique et sensim intorti per divina colla passive dispersi molliter defluebant*); sul sommo del capo portava molte ghirlande intrecciate di fiori e in mezzo alla fronte v'era un semplice cerchietto simile a uno specchio, o piuttosto alla luna per la luce che emanava; e questo era sostenuto su ambi i lati da serpenti che parevano levarsi dai solchi della terra, e al di sopra v'erano spighe di grano. La sua veste era del lino più fine e mostrava diversi colori, in un punto bianco brillante, altrove giallo come il fiore

---

sottolinea anche che, in origine, Afrodite, Era e Atena – che chiedono al giovane Paride di assegnare a una di loro il pomo della bellezza - non erano tre dee, bensì tre aspetti di Leucotea, la Grande, triplice Madre, la dea che dà la vita, ama e toglie la vita. Tanti, oltre quelli menzionati dal protagonista del romanzo di Apuleio, sono i nomi che Leucotea prende presso i vari popoli. Essa è, ovviamente, la Luna (Artemide), il cui volto luminoso si mostra per intero o in parte, ma senza mai variare d'intensità nel corso dell'anno, al contrario di quanto fa il Sole (Apollo), la cui luce diviene sempre più viva e intensa fino al solstizio d'estate, per poi gradatamente affievolirsi. La Dea Bianca è poi la Belilli dei Sumeri, la latina Cardea, la greca Demetra alla quale corrisponde la romana Cecere, per diventare, come abbiamo visto, nel cielo egizio e mediorientale Iside. Leucotea è anche la dea che, come Albina o Albione, diede alla Britannia il suo primo nome.

Graves attribuisce alla Dea-Luna la funzione e il ruolo di convergenza e di sintesi di tutte le immagini, i nomi e i poteri delle divinità femminili. La qualcosa gli consente di individuare, con sguardo penetrante, la complessa e affascinante figura in cui si raccolse e si espresse in maniera elevata e dialettica la prima intuizione della natura femminile della divinità e, con essa, la sua panica immanenza, anzi la sua refrattarietà a ogni asettica e metafisica trascendenza. Leucotea rappresenta l'idea trinitaria della divinità, da cui, com'è di rara evidenza, discenderanno tutte le trinità divine maschili, impegnate, con immemore ingratitudine, a farne sparire ogni traccia o ricordo. Detto altrimenti, si tratta di un'unica Dea dai tre volti, tra loro tutt'altro che coerenti e pacifici, segnati come sono da un evolversi, involversi e riproporsi del divino e del suo reggimento su uomini e cose. La trinità lunare – come Graves non manca di notare – è ricavata dalle tre fasi visibili della Luna; quelle fasi che, influenti realmente o per umana suggestione, oltre che sulle maree, sulla crescita delle piante, sul ciclo femminile, sulle nascite degli esseri umani e sulla loro condizione di salute etc., hanno da sempre ingenerato un superstizioso quanto radicato sentimento d'amore e di dipendenza di individui e genti verso il no-

---

ma solo parzialmente e fino a un certo punto. "Non soltanto la Luna – scrive – ma (a giudicare da Emera in Grecia o da Grainne in Irlanda) anche il Sole era uno dei simboli celesti della dea. Nei miti greci primitivi, tuttavia, il Sole è meno importante della Luna che ispira un terrore superstizioso, non attenua la sua luce quando l'anno volge al termine e ha il potere di negare le benefiche piogge ai campi" (R. GRAVES, *I miti greci*, cit., p. 6).

stro unico satellite, l'astro a noi più vicino e quindi in grado di rappresentare il potere e l'armonia celeste. Ma, di là da ciò che davvero accade *in rerum natura*, per quel che riguarda il rapporto Luna-Terra, Luna-specie umana, l'originaria religiosità matricentrica concepì i tre volti della Dea-Luna come forme e momenti del dispiegarsi della sua essenza, del suo immenso, incontrastato potere in relazione non solo all'andamento dei giorni, dei mesi e delle stagioni e a ciò che, ogni anno, nasce, fiorisce, muore e rinasce, ma specialmente alla vita degli uomini e delle donne, alla loro fortuna e sfortuna, alle loro speranze e delusioni[15]. La Luna Bianca fu intesa e venerata, dice Graves,

[15] "Le tre fasi della Luna – precisa ulteriormente Graves – si riflettevano nelle tre fasi della vita della matriarca: vergine, ninfa (nubile) e vegliarda. In seguito giacché l'annuale corso del sole ricordava anche il crescere e il decrescere delle sue forze fisiche (la primavera come vergine, l'estate come ninfa, l'inferno come vegliarda), la Dea fu identificata con i mutamenti stagionali che segnavano la vita delle piante e degli animali, e dunque con la Madre Terra che all'inizio dell'anno vegetativo produce soltanto fiori e boccioli, poi fiori e frutta e infine si isterilisce. La dea fu poi identificata con un'altra triade: la vergine dell'aria, la ninfa della terra e la vegliarda del mondo sotterraneo, personificate rispettivamente da Selene, Afrodite ed Ecate. Queste mistiche analogie contribuiranno a dare un carattere sacro al numero tre e la dea Luna sarà simboleggiata dal numero nove quando ciascuna delle sue tre persone (vergine, ninfa e vegliarda) si manifestò in triade per dimostrare la sua divinità. I fedeli della dea non scordarono mai del tutto che era una dea sola e non tre dee; ma nell'epoca classica il santuario di Stinfalo in Arcadia era uno dei pochi dove tutt'e tre le persone della triade portassero lo stesso nome: Era" (*ibidem*).

come la prima divinità, l'unica Grande Madre dell'umanità, i cui componenti sono suoi figli. Anche quando prende con sé un paredro per generare, Leucotea resta partenogenetica, di diritto, se non di fatto. Il paredro è un suo momentaneo compagno, che, pur di rango divino, le è assolutamente inferiore. Come tale, non è un vero e proprio marito, così da non assurgere mai al ruolo e alla dignità di padre dei suoi figli.

> L'antica Europa non aveva dei. La grande dea era considerata immortale, immutabile e onnipotente, e il concetto della paternità non era stato introdotto nel pensiero religioso. La dea si sceglieva degli amanti per soddisfare il suo piacere non per dare un padre ai propri figli. Gli uomini temevano la matriarca, la riverivano e le obbedivano. Il focolare che essa alimentava in una grotta o in una capanna fu il primo centro sociale e la maternità il loro primo mistero. Ecco perché la prima vittima di un sacrificio pubblico greco veniva sempre offerto a Hestia del Focolare[16].

Insomma, il cosmo della Dea si connota come una immensa famiglia di esseri animati (e inanimati) dove c'è la madre, ci sono i figli, ma non c'è il padre, almeno nel senso pieno e forte del termine. Come dire che nel matriarcato l'uomo è per essenza figlio. Perciò la discendenza non può che essere matrilineare e non può esistere l'incesto. Perché ci sia l'incesto, c'è bisogno della figura del padre (e del marito in posizione di parità rispetto alla moglie), di cui il fi-

[16] *Ivi*, p. 5.

glio usurpa la funzione, sostituendosi a lui. Tutti, invece, sono figli della Dea e, nel divino coniugio, che è inteso a creare e ricreare la vita, non c'è colpa o peccato. Come dire che, nel mondo della Grande Madre Leucotea, la muliebre, materna innocenza dell'*Eros* non consente spazio al dramma di Edipo, né al suo incesto e neppure al suo parricidio. L'unica che ha il potere di far nascere e morire è la Grande Madre. Inoltre non c'è differenza, in questa visione del mondo (dove la Terra è madre e consorte di chi essa genera e che, ad un tempo, la feconda), tra i cicli della vita vegetale, animale e umana. Graves cogliendo come alla Dea-Luna fosse attribuita la funzione e il ruolo di convergenza e di sintesi di tutte le immagini, i nomi e i poteri delle divinità femminili, riesce a individuare, con sguardo penetrante, non solo la complessa e affascinante figura in cui si raccolse e si espresse in maniera elevata e dialettica la prima intuizione della natura femminile della divinità, ma anche la sua panica immanenza, anzi la sua refrattarietà a ogni asettica e metafisica trascendenza.

Leucotea, dunque, rappresenta la prima idea trinitaria della divinità, da cui tutte le altre trinità divine maschili discenderanno. Infatti, avendo il suo simbolo nella Luna Nuova, la luna bianca, splendente nel cielo notturno, è la dea vergine, madre, nutrice buona e protettiva con i suoi figli, ovvero l'umanità intera; avendo il suo simbolo nella Luna Piena, la luna rossa come il fuoco, è la madre amante, la dea della fecondazione, la dea che ispira la passione travolgente e la contesa; avendo il suo simbolo nella Luna vecchia, nella falce di luna calante, è la nera dea della morte, con il terrore e l'angoscia che l'accompagnano, ed è insieme la dea della divinazione, essendo questa unita alla

morte dalla comune natura ineluttabile e destinale[17]. Di questo, come abbiamo visto, parla la straniante e magica descrizione che Apuleio fa di Iside: nella sua figura e portamento si alternano, si contraddicono e si fondono, in modo abbagliante, una bellezza e un'eleganza che solo una dea ha, colori e linee ammalianti e intense come promesse di passione ardente, mentre il nero mantello che l'avvolge pare celebrare un lutto senza fine, quasi che il serpente, uscito dalla sua gola, abbia già compiuto la sua mortale opera o comunque stia per o debba pur sempre compierla. Peraltro è la stessa Iside, annunziando a Lucio che lo trarrà di nuovo a forma umana, a ricordare chi ella è e qual è il suo potere:

> Guarda, o Lucio, io sono venuta. Le tue lacrime e la tua preghiera mi hanno spinto a venire in tuo aiuto. Io sono colei che è la madre naturale di tutte le cose, signora e reggitrice di tutti gli elementi, la progenie iniziale dei

[17] Scrive ancora Graves: "Come dea dell'Oltretomba, nascita, procreazione e morte la riguardavano direttamente. Come dea della terra era legata alle tre stagioni di primavera, estate, inverno: era lei che dava vita alle piante e agli alberi e regnava su tutte le creature viventi. Come dea del cielo era la luna nelle sue tre fasi di luna nuova, luna piena e luna calante. Si spiega così la sua frequente trasformazione da triade in enneade. Ma non bisogna mai dimenticare che la Triplice Dea, come così com'era adorata per esempio a Stinfalo, era una personificazione della donna primitiva, della donna creatrice e distruttrice. Come luna nuova o primavera era fanciulla; come luna piena o estate, donna; come luna vecchia o inverno, megera" (R. GRAVES, *La Dea Bianca*, cit., p. 433).

mondi, il culmine dei poteri divini, la regina di tutti coloro che popolano gli inferi, prima di quelli che affollano il cielo, unica manifestazione sotto una sola forma di tutti gli dei e le dee. Per mio volere si dispongono i pianeti in cielo, le salutari brezze marine e i lamentosi silenzi infernali (*En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum natura parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearunque facies uniformis, quae coeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso*)[18].

3. L'invasione degli Indoeuropei, il tramonto di Leucotea. L'avvento della società patriarcale e delle divinità maschili

Il cosmo religioso, poetico e civile dell'antichità pre-indoeuropea si raccoglieva in modo omogeneo, monoteisticamente trinitario, in Leucotea, la Grande Dea Madre. Ella era la signora del tempo e del mondo, usufruendo dell'assoluto ed esclusivo comando in cielo, in terra e negli inferi. Infatti, come Dea una e trina della nascita, della fecondazione e della morte, era padrona della natura e dei suoi cicli annuali e stagionali, rendeva ubertosi e felici i campi e verdeggianti e fioriti i prati, colmava gli alberi di frutta, governava il corso delle acque nei fiumi, nei mari e negli oceani e governava anche la vita degli animali e de-

[18] *Ivi*, p. 84. APULEIO, *Asino d'oro*, cit., XI, 5, p. 380.

gli uomini, di questi ultimi stabilendo il segno negativo o positivo del destino e insieme l'ora della discesa negli inferi, di cui lei sempre era la custode e la padrona. Questa Dea unica, assolutamente potente, anzi onnipotente nella sua triplicità che abbracciava tutto e maternamente e gelosamente lo custodiva; questa Dea inimitabile, bella com'è la Bellezza nella sua essenza, oggetto unico d'amore entusiasta e imperituro e di desiderio appassionato e insonne, degna d'ogni lode, ringraziamento e canto dai parte degli abitatori della Terra e pur anche temuta e temibile perché era Lei che segnava un destino di dolore e di morte, era però destinata a tramontare e a morire – almeno per lungo tempo. A Lei si sarebbero sostituite le divinità maschili, portate dagli invasori Indoeuropei, che, con le loro triadi ricavate da quelle matriarcali, si sarebbero peraltro impegnati, talvolta non riuscendovi, ma sempre con immemore ingratitudine, a fare sparire ogni traccia o ricordo della Grande Madre Leucotea.

Ma, nel raccontare, sunteggiando Graves, questa triste storia, procediamo con ordine. Già in epoca matriarcale la posizione dell'uomo e, correlativamente, quella delle divinità maschili, migliorò notevolmente. Accadde quando il merito di fecondare la donna non fu più attribuito ai fiumi o ai venti, ma "il rapporto fra il coito e la gravidanza fu ufficialmente stabilito"[19]. A quel punto nel *pantheon* muliebre entrarono con maggiori diritti gli amanti delle ninfe che li sceglievano per essere fecondate e li elevavano al rango di re per un anno. Al termine dell'anno, ognuno di questi

[19] R. GRAVES, *I miti greci*, cit., p. 6.

brevi regnanti veniva sacrificato, così che il suo sangue avrebbe reso fertili i campi dove era spruzzato, mentre le sue carni, fatte a pezzi, venivano divorate crude dalle ninfe compagne della regina. Questa usanza fu poi modificata: il re moriva quando la forza del sole, con cui s'identificava, cominciava a declinare a mezz'estate, e un suo gemello o supposto gemello diventava l'amante della regina per essere a sua volta sacrificato a metà inverno, reincarnandosi, come ricompensa, in un serpente oracolare. Già in epoca di matriarcato politico, nella cui effettiva storicità Graves – al pari, ad esempio, di Bachofen nell'Ottocento o di Marija Gimbutas nel Novecento – mostra di credere[20], il potere regale fu nelle mani degli uomini, anche se era subordinato alla regina, mentre la discendenza avveniva per linea femminile. Inoltre le funzioni di comando erano stabilite secondo regole matriarcali che variavano a seconda delle tribù. Accadeva così che alle cariche più importanti fossero designati i figli della regina o i fratelli o gli zii. Agli uomini erano anche affidati lavori come la pastorizia e la caccia e la difesa dai nemici, pur se le società matriarcali erano fondamentalmente pacifiche. Ciò non attenuò in alcun modo il carattere rigorosamente femminile, anzi matristico del

[20] *Ivi*, pp. 6-7. Secondo Graves, "la società matriarcale più primitiva che esista ancora oggigiorno è quella dei Nayars nell'India meridionale dove le principesse, benché sposate a mariti fanciulli dai quali divorziano subito, hanno figli da vari amanti che scelgono senza troppo curarsi del rango; e le principesse di varie tribù matriarcali dell'Africa occidentale sposano stranieri o persone del popolo. Pare che anche le principesse dell'Antica Grecia scegliessero volentieri gli amanti tra gli schiavi" (*ivi*, p. 7).

cosmo culturale e civile. Valga per tutti il riferimento alla misurazione e suddivisione dell'anno solare. Dopo attente e ripetute osservazioni e calcoli, la durata dell'anno solare fu stabilita in 364 giorni più qualche ora. Questi furono suddivisi in 13 mesi di 28 giorni l'uno, numero che corrisponde a quello del normale ciclo mestruale, dal momento che la Luna era stimata una donna a tutti gli effetti. Il giorno in più, il 365°, che eccedeva rispetto a una siffatta misurazione, era considerato un giorno sacro in cui la ninfa di ogni tribù sceglieva il suo paredro tra i vincitori di un gara (corsa, tiro con l'arco, lotta libera). Questo giorno veniva, a seconda dei popoli, collocato dopo il solstizio d'inverno o alla Candelora o all'equinozio di primavera o a mezz'estate. Ancora dopo mille anni dall'adozione del calendario giuliano nel 46 a. C. "l'anno di tredici mesi sopravviveva come tradizione religiosa tra il volgo europeo: infatti Robin Hood, che visse al tempo di Edoardo II, esclama in una ballata che celebra il Calendimaggio: «*How many months be in the year?/ There are thirteen, I say*» (...) Il tredici, numero del mese in cui muore il Sole, gode ancora di pessima fama da parte dei superstiziosi"[21].

La religione matriarcale, la fede in Leucotea, tanto variamente chiamata e venerata, fu soppiantata da quella, pur essa varia e diversa, della religione patriarcale e delle sue

[21] *Ivi*, p. 8. Come si sa, il calendario giuliano, che prende il nome da Giulio Cesare che lo promulgò nella sua funzione di pontefice massimo, fu elaborato da Sosigene di Alessandria, un astronomo del primo secolo a. C., del quale parla Plinio il Vecchio nella *Historia Naturalis*.

divinità maschili, dal greco Zeus all'ebraico Jahvèz, professata dalle bellicose tribù nomadi degli Indoeuropei. Parlando degli Indoeuropei, è il caso di ricordare che, nonostante le plurisecolari ricerche che li hanno avuti ad oggetto, di loro non si sa ancora molto, anche se quel che si sa consente di definire i tratti principali della loro psicologia e della loro cultura materiale e immateriale, che ne segnò la fortuna come conquistatori. Se, per un attimo, seguiamo il documentato e accurato volume che Francisco Villar ha dedicato a questi nostri progenitori preistorici, operando una sintesi accurata dei risultati che specie la paleontologia linguistica e l'archeologia hanno raggiunto, dobbiamo innanzitutto dire che "pare che non esista alcun tratto fisico che possa ritenersi specifico di questo popolo, tranne quello di essere di razza bianca"[22]. Ignoriamo il nome che ave-

[22] F. VILLAR, *Gli Indoeuropei e le origini dell'Europa. Lingua e storia*, traduzione di D. Siviero, Bologna 2010, p. 9. Quanto mai opportunamente, Villar fa strame di quel che resta della pseudo ideologia di una pretesa razza indoeuropea o ariana. Afferma infatti: "Se prendessimo convenzionalmente come tipo razziale puro quello degli indoeuropei delle steppe (che in realtà, come dirò dopo, non deve esserlo stato), bisognerebbe pensare che dal momento in cui cominciarono ad espandersi in Europa e Asia, generalmente come minoranze che conquistavano territori e imponevano le loro lingue a popolazioni numericamente maggiori, quei tratti razziali originari dovettero andare diluendosi nelle popolazioni meticce. Queste genti di lingua ormai indoeuropea erano fisicamente molto diverse a seconda del tipo di popolazione con cui le diverse stirpi indoeuropee si erano andate mescolando in ciascun luogo. Nel nord e nel centro Europa, probabilmente a seguito delle me-

vano dato a se stessi, non essendoci giunta nessuna loro testimonianza scritta in quanto non conoscevano la scrittura. Certo fatto è che le lingue, che si parlano a tutt'oggi in una vasta area intercontinentale che va dall'Europa all'Asia Minore, all'India, hanno notevoli affinità grazie alla derivazione dall'originaria e sconosciuta lingua degli Indoeuropei. Prendendo posizione sulla irrisolta questione dell'area

---

scolanza con elementi razziali simili a quelli degli attuali finlandesi, nacque un tipo biondo come quello dei germani e dei celti dell'antichità. Nelle penisole mediterranee, a seguito della mescolanza con popolazioni con caratteristiche fisiche diverse, nacque il tipo che ancora oggi in esse abbonda. In India, dalla mescolanza con popolazioni dravidiche e munda, nacque il tipo dalla pelle scura, dalle sfumature tanto caratteristiche" (*ivi*, pp. 194-95). Questo, poi, il breve e incisivo ritratto a chiaroscuro che fa Villar degli Indoeuropei e della loro storia: "Il popolo indoeuropeo si è diffuso su tutta la terra in misura maggiore di qualunque altro. Ha provocato la scomparsa di numerosi altri popoli e culture. Ma, a sua volta, ha creato culture diverse in paesi e in epoche diverse. Nel bene e nel male è il principale artefice (con la collaborazione di alcuni popoli semiti) della cultura occidentale, che sembrerebbe chiamata a porsi come standard per tutta l'umanità. E, ancora grazie alla collaborazione di elementi semiti, è il popolo che ha creato la scienza e la tecnologia moderne. Ha provocato la maggior parte delle guerre che hanno afflitto la specie umana. E in seno ad esso sono sorti i movimenti pacifisti. Ha provocato morti e genocidi, ma ha anche inventato la medicina scientifica. Sta esaurendo le risorse naturali del pianeta e deteriorando la sua ecologia, ma alcuni dei suoi membri sono pionieri del movimento ecologista. Si potrebbe dire che nel bene e nel male gli indoeuropei sono stati, da almeno duemilacinquecento anni, l'avanguardia dell'umanità e il motore del suo progresso" (*ivi*, p. 11).

dedite al commercio, chiamate in Egitto «il popolo del mare», venne allontanata dall'area dell'Egeo da invasori provenienti da nord-est e da sud-est. Alcuni di questi profughi si spinsero a Nord, lungo le rotte commerciali già consolidate e raggiunsero infine la Britannia e l'Irlanda, altri si diressero a ovest, anch'essi lungo rotte familiari, e alcuni di loro raggiunsero l'Irlanda passando dall'Africa settentrionale e dalla Spagna. Altri ancora, tra i quali i Filistei, invasero la Siria e Canaan e si impadronirono del santuario di Ebron nella Giudea meridionale, strappandola al clan edomita di Caleb. Ma i Calebiti («uomini cane»), alleati della tribù israelita di Giuda, lo riconquistarono circa due secoli dopo, assumendo contemporaneamente il controllo di gran parte della regione filistea. Alla fine questi scambi si armonizzarono nel pentateuco dando luogo a un corpus di miti semitici, indoeuropei e asianici che costituì la tradizione religiosa della confederazione mista israelitica. E dunque ciò che accomuna i miti più remoti degli Ebrei, dei Greci e dei Celti è il fatto che tutte e tre le razze furono civilizzate da quella popolazione che essi vinsero e assimilarono. L'interesse della cosa non è puramente antiquario, perché l'attrazione popolare del cattolicesimo moderno, nonostante la presenza patriarcale della Trinità e il carattere esclusivamente maschile del sacerdozio, si fonda in realtà assai più sul culto tradizionale egeo della Madre e del Figlio, cui ha gradatamente fatto ritorno, che su quello del dio «dio-guerriero» di origine aramaica e indo-europea[24].

[24] R. GRAVES, *La Dea Bianca*, cit., p. 71.

Per quel che riguarda più direttamente la penisola ellenica, Graves afferma che essa fu sottoposta, nel secondo millennio a. C., a due invasioni da parte di tribù indoeuropee. La prima fu quella eolica e ionica, promossa da "Piccoli gruppi di mandriani armati devoti alla trinità maschile ariana (Indra, Mitra e Veruna), (che) attraversarono la barriera naturale dei monti Otri e si infiltrarono abbastanza pacificamente tra le popolazioni pre-elleniche in Tessaglia e nella Grecia centrale. (...) L'aristocrazia militare maschile si accordò così con la teocrazia femminile non soltanto in Grecia, ma anche in Creta, dove gli Elleni si istallarono stabilmente diffondendo poi la civiltà cretese ad Atene e nel Peloponneso"[25]. La lingua adottata fu il greco degli invasori e progressivamente si realizzò una sincresi religiosa tra le divinità patriarcali e quelle matriarcali attraverso una serie di matrimoni divini, anche se per lungo tempo Zeus non ascese al rango di re dell'Olimpo ma fu considerato un semidio. A differenza della prima, la seconda invasione, quella degli Achei e dei Dori, risalente alla fine del XIII secolo a.C., fu rovinosa e distruttiva: le popolazioni pre-elleniche vennero brutalmente sottomesse e l'organizzazione sociopolitica patristica si affermò nettamente: il potere del re divenne assoluto e durava per il tempo della sua vita; la successione per linea femminile fu sostituita da quella maschile; la donna venne svilita nella sua dignità e ridotta a una funzione quasi ancillare nell'ambito domestico. I conquistatori tesero a far sparire ogni traccia della religione della Grande Dea, ma non riuscirono nel loro intento. Ponen-

[25] R. GRAVES, *I miti greci*, cit., p. 10.

dosi come espressione culturale e spirituale di scontri e conflitti tra le popolazioni sottomesse e gli Achei dominatori e giungendo al termine di un processo di elaborazione lungo e travagliato, nacquero quelle che conosciamo come la religione e la mitologia greche, che si segnalano come una originale, creativa e inimitabile sintesi, intimamente molto mossa e contrastata, tra due *pantheon*: quello matriarcale, femminile e lunare e quello patriarcale, maschile, zeusico. In sintonia, possiamo dire, con Graves, Mario Untersteiner sottolinea come lo straordinario valore del mito greco "porta in sé il germe del «tragico», fecondato dal contraddittorio e felice incontro di due civiltà, di due religiosità. L'incontro fra preelleni ed Elleni non si è manifestato in nessun'altra regione, ove un'analoga contaminazione di stirpi sia accaduta, con tanta intensificazione antitetica e cristallina purezza delle due opposte mentalità"[26].

Cosa diversa è quel che accade nella religione e nella mitologia ebraica, dove il trionfo del patriarcato e del dominio maschile a livello di cultura materiale e immateriale fu molto più netto. La figura della donna venne sottoposta a una vera e propria opera di "degradazione". Infatti Eva, "identificata dagli storici con la dea Heba, moglie dell'hittita dio-tempesta, che cavalcava nudo sul dorso di Eracle"[27], divenne, come sposa di Adamo, responsabile, insieme al serpente, della Caduta, ovvero della sua cacciata e di quella di Adamo dal Paradiso terrestre. Peraltro un'ana-

[26] M. UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Milano 1984, p. 134.

[27] R. GRAVES, *I miti ebraici*, cit., p. 11.

loga colpevolizzazione della donna, in quanto responsabile dei mali che affliggono l'umanità, la si ritrova anche nella mitologia greca: basta pensare al mito esiodeo di Pandora che, trasformata da antica dea creatrice in stolta moglie di un Titano, lasciò aperto il vaso da cui fuoriuscirono gli spiriti della malattia, della vecchiaia e del vizio. Pur tuttavia, la Bibbia non riuscì a cancellare le tracce dell'antica civiltà matriarcale, che – sia detto *en passant* – è stata fatta oggetto di molteplici e accurati studi, di cui quello più cospicuo ci sembra sia il libro *Prima della Bibbia* di Massimo Baldacci[28].

---

[28] Cfr. M. BALDACCI, *Prima della Bibbia. Sulle tracce della religione arcaica del proto-Isralele*, Milano 2000. Tre, se possiamo dire così, sono le tesi che Baldacci sostiene in questo suo fondamentale libro, dandone analitica e convincente dimostrazione. La prima è che l'ebraismo nacque in un contesto religioso cananeo, di cui profondamente risentì. La seconda è che le antiche credenze erano vistosamente, anche se non esclusivamente matriarcali. La terza è che il monoteismo ebraico si caratterizzò come il risultato di un precesso lungo, accidentato e progressivo, che prese le mosse da un originario politeismo evolutosi dapprima in enoteismo. Quanto al carattere matriarcale della religione cananea, Baldacci afferma tra l'altro: "Le intense testimonianze sul culto della dea *Aserah* raccontate da alcune iscrizioni dell'VIII secolo a. C. che la pongono sul trono cosmico insieme a Jhwh, oltre a far percepire un importante ruolo femminile nella religione arcaica, suggeriscono in maniera inequivocabile che il culto jahwista delle origini era assai più ampio di quanto i profeti e gli scritti posteriori abbiano indotto a pensare. Donne e dei, rispecchiandosi nei relativi simbolismi, legano dunque realtà solo apparentemente lontane". "La religione Cananea (...) non era una religione declinata soltanto al maschile; le dee erano ben rappresentate e costituirono un aspetto fortemente

Se si legge la *Genesi*, dice Graves, ci si imbatte, ad esempio, nell'affermazione del diritto materno di dare il nome ai figli, ancora in uso tra gli Arabi, e nei matrimoni matrilocali: «perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre per convivere con sua moglie (*Genesi* II 24)». "Questa usanza palestinese è provata da un paragrafo dei *Giudici* nel racconto del matrimonio tra Sansone e Dalila; e spiega perché Abramo, il patriarca aramaico, che entrò in Palestina con le orde degli Hyksos, al principio del secondo millennio a.C., ordinò al suo servo Eliezer di andare a prendere una sposa per Isacco fra i suoi parenti paterni di Harran, piuttosto che sposasse una donna cananea e fosse adottato da una tribù di lei (vedi 36 1). (...)

Quanto fossero potenti le dee sotto la monarchia giudaica può essere provato dalla censura di Geremia ai suoi correligionari (...): «Veneriamo ancora la regina dei cieli come fecero i nostri padri prima di noi»"[29].

---

caratterizzante: maggiormente legate alla fisionomia domestica del culto e, più in generale, alla condizione femminile, entrarono in Palestina dalla porta principale e vi restarono praticamente sempre. È principalmente su di loro e sulle implicazioni dei loro culti nell'ambito della famiglia che si abbattè la scure dello jahwismo" (*ivi*, pp. 42, 126).

[29] R. GRAVES, *I miti ebraici*, cit., p. 13.

CAPITOLO TERZO

L'armonia delle creature viventi e la comunità come fondamento e fine della storia

1. Il pensiero mitico-razionale e la ricostituzione dell'armonia del mondo e delle creature viventi

Speriamo di essere riusciti a rendere, pur se in maniera sintetica, l'attualità e l'importanza del discorso poetico-esistenziale, etico-teologico e, perché no, politico di Robert Graves. Se così non fosse, possiamo parafrasare quel che il nostro poeta mitologo dichiara nella *Prefazione* della *Dea Bianca*: uno dei sensi fondamentali e profondi, pur se non l'unico, di questo libro e, più in genere, degli altri suoi scritti e della sua stessa vita è consistito nel dimostrare "*l'utilità della poesia*". È questo, a suo avviso, un modo serio e valido innanzitutto per rispondere ai "tanti babbei" che pongono la domanda sulla sua utilità e che, purtroppo, ricevono "risposte apologetiche da parte da tanti sciocchi". Per Graves "La funzione della poesia è l'invocazione religiosa della Musa; la sua utilità è la sperimentazione di quel misto di esaltazione e di orrore che la sua presenza eccita". Essendo eterne la funzione e l'utilità della poesia, anche al tempo d'oggi non sono cambiate; ne è cambiata però l'applicazione. E questo perchè

> Un tempo la poesia serviva per ricordare all'uomo che doveva mantenersi in armonia con la famiglia delle creature viventi tra le quali era nato, mediante l'obbedienza ai desideri della padrona di casa; oggi ci ricorda che l'uomo ha ignorato l'avvertimento e ha messo sottosopra la casa

con i suoi capricciosi esperimenti filosofici, scientifici e industriali, attirando la rovina su se stesso e sulla sua famiglia. L'«oggi» è una civiltà in cui gli emblemi primi della poesia sono disonorati (...). In cui il denaro può comprare ogni cosa eccetto la verità, e chiunque eccetto il poeta posseduto dalla verità[1].

Verso la fine del libro, accingendosi a concludere il suo mitologico e poetico discorso, Graves fa una notazione di non secondario momento:

> I mistici indiani sostengono che per pensare con perfetta chiarezza in senso religioso si debbono prima di tutto eliminare tutti i desideri fisici, incluso il desiderio di vivere. Ben diverso è il desiderio poetico, perché la poesia ha le sue radici nell'amore, l'amore nel desiderio e il desiderio nella speranza di vita (...) perchè il poeta deve, ad ogni costo, raggiungere l'indipendenza sociale e spirituale, deve imparare a pensare in modo mitico oltre che razionale[2].

Per parte nostra, forse andando al di là della lettera ma non dello spirito di quel che sostiene Graves, vorremmo approfondire il senso dell'espressione in cui si raccoglie la sua rammemorazione poetica della Dea Bianca: "imparare a pensare in modo mitico e razionale" per "raggiungere l'indipendenza sociale e spirituale" in nome dell'amore, della speranza e della vita. Riteniamo, infatti, che quest'espressione indichi il compito che spetta anche a chi non è poeta ma è

[1] R. GRAVES, *La Dea Bianca*, cit., p. 19.

[2] *Ivi*, p. 471.

giustificare qualsivoglia forma di violenza: dice niente a nessuno che i musulmani che diventano terroristi sono giovani

---

stiche leggi, si teorizza che i giovani non debbono avere un'occupazione sicura e duratura, ma saltuaria e mutevole (che sia malpagata e comporti ipersfruttamento è una notazione, *ominibile dictu*, veteromarxista). Tranne l'onnipotenza del Dio denaro e del mercato e, ovviamente, delle poche ristrette *lobbies* che ne dispongono a loro libido, tutto è flessibile, mutevole, evaporante nella nostra società. Innanzitutto il lavoro è flessibile, mutevole, incostante. Per riuscire ad acchiapparlo, sia pure per un po' di tempo, un giovane, diplomato o laureato, deve diventare anch'egli flessibile, adattarsi alla mutevolezza del mercato, ai capricci e ai calcoli della Borsa. Poiché – poverino! – non ha mezzi e titoli per conoscere e meno che mai è capace di divinare gli *arcana* della Grande Finanza Internazionale (le maiuscole sono d'obbligo), deve ad esse piegarsi e disporsi prono e fidente. Se non ce la fa, se getta la spugna e si spezza e muore, talvolta suicida, tanto peggio per lui. Non fa storia né incide sullo *spread*. Siamo arrivati al punto che si teorizza come un dogma che un intero popolo, quello greco, debba morire letteralmente di fame, e di connesse malattie, per pagare i debiti contratti da una banda di farabutti e di ladri che l'ha (s)governato. Altrimenti, i mercati ne risentono, le Borse crollano, lo *spread*, sempre lui, sale, e chi già è povero e se la passa male, se possibile, se la passa anche peggio. Nessuno, però, ricorda e mai dice che i governanti greci hanno potuto fare quello che hanno fatto grazie alle coperture e alle complicità di quel mondo della finanza con cui si sono indebitati in nome sì del loro popolo ma, per lo più, a sua insaputa. Chissà se mai nessuno ha spiegato, ad esempio, ai tecnocrati dell'Europa Unita di Bruxelles che cos'è il diritto alla vita degli esseri umani; un diritto sacrosanto e irrinunciabile che si esprime nel soddisfacimento di bisogni fondamentali come mangiare, bere, procreare, difendersi dai nemici e dalle intemperie; bisogni che, dice Marx, sono tipicamente "umani", pur essendo condivisi con le altre specie viventi, in quanto l'uomo vi corrisponde con

di etnia araba, cresciuti, discriminati e sfruttati o abbandonati a se stessi nelle periferie degradate delle opulente città della civilissima Europa o della parimenti civile America?

---

quell'attività sua propria che è il lavoro come prassi non meccanica e istintuale, bensì libera in quanto guidata da un'idea che nasce dal pensiero. Chissà che ci vuole per far comprendere ai tecnocrati di Bruxelles come il diritto alla vita e, si può dire?, alla dignità degli esseri umani sia infinitamente superiore alla logica bestiale dello sfruttamento del lavoro senza limiti per un profitto anch'esso senza limiti, per l'arricchimento ancora senza limiti e spudorato di una malnata genia di esseri ripugnanti. Lenin, nella *Prefazione* all'edizione francese e tedesca del 1920 de *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, pubblicato per la prima volta in Russia nel 1917, alla vigilia della Rivoluzione d'Ottobre, che avrebbe portato al potere lui, in quanto suo artefice, e i suoi compagni bolscevichi, scrive tra l'altro: "Le decine di milioni di cadaveri e di mutilati che la guerra ha lasciato dietro di sé – una guerra fatta per decidere quale dei due gruppi di banditi della finanza, l'inglese o il tedesco, dovesse avere la parte del leone – insieme con i due 'trattati di pace' che la seguirono aprono gli occhi, con una rapidità mai vista, a milioni e decine di milioni di uomini oppressi, schiacciati, ingannati, turlipinati dalla borghesia" (V. I. LENIN, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo,* in ID., *Opere scelte,* Roma 1965, p.572). Come la storia si sarebbe incaricata di dimostrare, Lenin errava nel prevedere, in questo suo importante libro, il crollo del capitalismo imperialistico e l'avvento della società comunista grazie alla rivoluzione mondiale. Ciò però non ci esime dal riconoscere come fosse esatta, ed oggi quanto mai attuale, la sua diagnosi della vera natura della borghesia capitalistica e dei lacché che, per lo più, governavano e governano gli Stati e, attualmente, anche l'Unione Europea, in suo nome e per conto. Si trattava, infatti, di una diagnosi in cui Lenin poneva in evidenza come la borghesia capitalista e i suoi servizievoli governanti fossero caratterizzati da illimitato cinismo e da assoluta mancanza di senso umano.

La verità, che tutti sanno, è ovviamente diametralmente opposta a quella che il capitalismo finanziario dominante, con il suo nichilistico e utilitaristico cinismo, cerca di contrabbandare. Se la catastrofe ecologica diventa ogni giorno sempre più incombente e imminente, al punto da rappresentarci l'eventualità ravvicinata di un *day after* lugubremente segnato dalla morte di ogni forma di vita sul pianeta, è perché le attuali classi dirigenti borghesi hanno messo sottosopra la comune casa, che è il nostro pianeta. Ecco perché, nonostante la negatività dei tempi in cui viviamo, è necessario che chi nutre convincimenti improntati all'umanesimo democratico s'impegni, per la sua parte, a ridare ordine e armonia alla Terra, a renderla di nuovo abitabile[4], a combattere lo sfruttamento del lavoro, la schiavitù,

[4] Il discorso sull'entropia ecologica che, in nome e per conto della volontà di potenza e di arricchimento del capitalismo finanziario, sta devastando e distruggendo la Terra, si sa, è tanto complesso quanto drammaticamente attuale. Non lo si può certo affrontare in questo sede, ma ciò non ci esime dal dire che una politica di risanamento ambientale globale e di ripristino dell'integrità del nostro pianeta non può essere affidata a scadenti e temporanei quanto occasionali interventi, peraltro effettuati alla men peggio, così che in nulla si oppongano all'opera di sfruttamento irrazionale di tutte le risorse naturali messa in atto dall'apparato della potenza materiale e dai suoi detentori capitalistici. Dovrebbe piuttosto, una tale politica, avere come principio ispiratore la proposta che, quasi due secoli fa, Karl Marx formulò affinché un sistema di produzione non capitalistico mirasse alla "naturalizzazione dell'uomo e all'umanizzazione della natura". Una tale proposta, giustamente ripresa e valorizzata da Ernst Bloch, se tradotta in termini attuali, consiste nel creare una tecnica amica dell'uomo e della natura, co-

le guerre, la povertà e la fame. È questo, peraltro, l'unico vero modo per opporsi e debellare definitivamente il fanatismo e il fondamentalismo islamico o di altra natura. Per farlo, concordiamo con Graves sul fatto che occorre pensare il mondo poeticamente e mitologicamente. È necessario, nonostante le devastazioni che ha subito, non smettere mai di ammirare la bellezza infinita e la sublimità del mondo, pensarlo con animo gentile, se possibile, con l'amore e la devozione che gli antichi popoli pre-indoeuropei nutrivano verso la grande Dea partenogenetica dalla quale il mondo era nato e in lei viveva e dalla morte rinasceva e rifioriva, in un eterno, felice ritorno creativo e giammai dominato dalla volontà di potenza. Si spiega perché, per il riscatto e la rinascita dell'uomo e del mondo, una funzione fondamentale e imprescindibile, come vuole Graves, deve essere svolta dalla poesia. Essa, anche a veder nostro, s'identifica, se non esclusivamente almeno essenzialmente, con la rammemorazione e il canto del principio di tutte le cose, ovvero della Grande Dea Madre, che è stata la prima intuizione del divino che l'umanità ha avuto. Un'intuizione e una fede, quella matriarcale, priva di dogmi, amorevole e pacifica. Crediamo, però, che non ci si possa fermare a questo. Crediamo che il discorso di Graves richieda che, riflettendo su di esso, lo si integri in modo coerente con i

---

sì da ridare alla Terra la possibilità di essere di nuovo la dimora bella e accogliente dell'uomo, che in essa panicamente si riconosce e con essa vive in intima sintonia. Per un richiamo ai testi marxiani e blochiani che trattano questo tema e per un suo esame ci sia consentito rinviare a L. ANZALONE, *Memoria e utopia in Ernst Bloch*, Lecce 2010, pp. 234-39.

suoi motivi ispiratori e se ne sviluppino anche la portata e le implicazioni morali e politico-ideali. Crediamo, perciò, che lo sguardo amoroso e gentile, solidale ed umano – in cui sono tutt'altro che assenti la ripulsa e lo sdegno di chi è nemico del genere umano in nome dei suoi plutocratici e smodati interessi – verso il mondo e i suoi abitatori abbia bisogno di un pensiero forte e autentico, capace di connettere, con intelligenza e realismo, teoria e prassi. C'è, in altri termini, bisogno anche di un discorso filosofico ed etico rigoroso e argomentato. È, infatti, dalla sua epistemica valenza che discende in modo pressoché esclusivo, quasi con sillogistica coerenza, qualsivoglia progetto e programma politico-sociale e ambientale unitamente alla tecnica con cui lo si realizza. Pur nell'attuale «distretta», per dirla con una parola cara a un pensatore cristiano di notevole valore come Italo Mancini, il "principio responsabilità" e il "principio speranza", teorizzati il primo da Jonas e l'altro da Bloch, vanno sapientemente coniugati a favore dell'umana compagnia e della sua giovane e storica avanguardia femminile e maschile. Tra l'altro, anche chi è ateo o agnostico non può non ispirarsi a quel Dio che, nella Bibbia, dice: "Io rendo nuove tutte le cose".

Consapevoli delle nostre deboli energie concettuali e modeste competenze filosofiche, al fine di svolgere il discorso che abbiamo enunciato, ci permetteremo, come abbiamo detto nell'*Introduzione*, di chiedere aiuto e consiglio ad Aldo Masullo, Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo, tre filosofi italiani profondi e originali, "artigiani dei concetti", per dirla con Hegel, nonché illustri docenti dell'Ateneo napoletano, di cui continuano e rinnovano la grande tradizione che risale alle fulgide pagine dell'Illumi-

nismo napoletano, alla tensione etico-politica della Rivoluzione del 1799, da cui nacque il Risorgimento, e alla grande filosofia di Gianbattista Vico e di Benedetto Croce. È quasi superfluo aggiungere che i nostri riferimenti alle loro concezioni filosofiche sono, per più versi, marginali e secondari rispetto alla vastità, alla complessità, alla ricchezza speculativa che le caratterizza. Di queste concezioni, se ci è consentito dire così, cercheremo di cogliere, sia pure con rapidi cenni, l'intenzionalità concettual-emotiva libertaria e sostanziata da spirito comunitario, che rinvia a Marx. Al fine di darne una pur vaga idea anticipatrice, possiamo dire che una tale intenzionalità riattualizza e rinnova l'utopia di una *Kallipolis* in qualche modo comunista delineando i fondamenti razionali di una morale universale e di un umanesimo comunitario, democratico, cosmopolitico e interculturale.

2. Masullo: la questione del nichilismo e la comunità come fondamento e fine della storia

Quale possibilità ha un così esigente umanesimo di realizzarsi storicamente, informando di sé le strutture socio-civili e politiche o comunque di proporsi come compito umano o almeno della migliore e più avvertita umanità? La domanda, tutt'altro che peregrina, trova nella riflessione filosofica del professore Masullo non solo la sua puntuale e penetrante esplicitazione analitica, ma anche una risposta di forte e fondamentale valore. D'altronde, non potrebbe essere diversamente dal momento che Masullo, con l'originalità e la potenza del suo lavoro ermeneutico-speculativo, onora

la giusta ed esigente definizione che egli dà della filosofia, "nell'esercizio della sua funzione critico-dialettica, come pensiero in cui l'uomo vive la verità della sua vita"[5]. Secondo il nostro filosofo, nel tentare di costruire una prospettiva e una via per il presente e il futuro del genere umano, non bisogna mai perdere di vista che viviamo, come dice nel suo più recente libro, *Stati del nichilismo*, nel tempo della

> crisi terminale dell'umanità ridotta dalla potenza del dubbio all'impotenza della negazione, in un processo d'inarrestabile destabilizzazione antropologica. Oggi, essendo tale destabilizzazione divenuta totalitaria, penetrata com'è nel tessuto profondo della quotidianità, il nichilismo non è più tanto un'ardua questione metafisica, quanto un abituale condizione dell'uomo. Al nichilismo siamo ormai tutti assuefatti[6].

Del nichilismo che Nietzsche ha chiamato "l'ospite inquietante", Masullo coglie, con un colpo d'ala speculativa,

---

[5] A. MASULLO, *Il senso del fondamento*, a cura di G. Cantillo e C. de Luzenberger, Napoli 2007, p. 29. C'è da aggiungere che è segnatamente in quelli che, come chi scrive, hanno avuto la fortuna di ascoltare le sue indimenticabili e suggestive lezioni di filosofia morale che l'impronta che egli ha lasciato nella mente e nell'animo appare indelebile e viva, intesa com'è all'uso della "recta ratio" e alla ricerca del vero. Nell'atmosfera raccolta nell'elemento del pensiero, le sue parole e discorsi sembravano scaturire dalla "cosa stessa", esprimendosi in rappresentazioni, immagini e metafore, per poi risolversi nel concetto, nella sua unità e nelle sue dialettiche articolazioni.

[6] A. MASULLO, *Stati del nichilismo*, Napoli 2013, p. 7.

l'attuale tratto peculiare e drammatico: "il dibattito ideale è stato sopravanzato dal '*nichilismo reale*' in quanto nientificazione di sé e del mondo", "diffuso sentirsi in ogni aspetto di vivere consistenti di nulla". Volendo offrire una opportuna anche se parziale idea dell'esegesi masulliana del nichilismo, dobbiamo dire che essa muove dalla constatazione che gli uomini hanno un mondo comune "perché è il gioco giocato da un Dio e l'uomo vi è in gioco attraverso un'esperienza che si origina, con la parola poetica, nella comunità di linguaggio". È questo anche il convincimento filosofico che Heidegger matura meditando sulla poesia di Hölderlin, dopo aver preso le mosse dal detto di un antico sapiente, Eraclito, secondo cui: "La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: reggimento di un fanciullo". Ma il mondo comune in cui l'umanità e Dio si coappartengono, il mondo, per dirla con Husserl, "come orizzonte", "limite interno dello spazio della coscienza", del suo libero intenzionare e agire non esiste più nell'epoca nostra, quella post-moderna, che, secondo Nietzsche, è segnata dal "deserto del nichilismo compiuto". Nel compimento del nichilismo non c'è però, secondo Masullo, traccia del superuomo che Nietzsche profetizzava tematizzando il nichilismo attivo e la trasvalutazione di tutti i valori[7].

---

[7] Del legame tragico tra la filosofia di Nietzsche e il tormentoso corso della sua esistenza con il suo folle e triste esito Masullo dice: "Il terribile e difficile pensiero che Nietzsche, vivendo l'intera vita del suo pensiero, tenta di pensare fino in fondo, e che non può essere mai oggettivato, che va sempre pensato da capo e più a fondo, è che i suoi pensieri non sono che giochi, anche se per lui tragi-

Il nichilista d'oggigiorno non è neppure l'«immorale», "l'uomo non conformisticamente morale, colui che vive l'esperienza della libertà come «sperimentabilità» di una norma non stabilita ma «ideale»", non avendo per "autenticarsi altra via che la trasgressione suprema ateisticamente sacrale e, come «senso» di vita, il fascinoso orrore del completamente «vuoto-di-senso»". Il nichilismo come patologia della nostra civiltà, priva di serietà, senso e libertà, è l'effetto del dominio pervasivo e totalizzante della tecnoscienza, dell'iper-realismo delle merci e della mondialità del mercato e, insieme, del caso, del caleidoscopio di eventi puntiformi e accelerati che negano al vivente il tempo di vivere. L'uomo è diventato "una passione inutile", per dirla con Sartre, o un'"esistenza mancata" (Biswanger), un anonimo componente della riesmaniana "folla solitaria", un epifenomeno di sintomi inconsci, ricostruibili solo in base ad un freudiano "determinismo fragmentato" (Starobinski). La vita è per l'uomo un gioco già fatto, come dice il titolo di una dramma sartriano, un gioco sempre già fatto, dove noi veniamo nel "dopo", nell'"inferno" o nella "complicazione" dell'essere-con-altri.

Secondo Masullo, il mondo nichilistico si pone come l'esito estremo del frantumarsi dell'unità del mondo pre-moderno in quanto ordine unitario e necessario. Plotino ne offre la rappresentazione filosofica: l'Uno, Dio, che è l'essere

---

camente veri, 'verità fatte di sangue'. Ma non aveva forse Plotino deriso l'uomo, 'il quale non abbia capito come, anche nelle lacrime – pur quelle piante seriamente –, egli in definitiva non fa che giocare', stando nel gioco però soltanto come un giocattolo?" (A. MASULLO, *Metafisica*, Milano 1980, p. 276).

dell'unità, fonda l'unità dell'essere, cioè il molteplice degli enti riconducibili ad unità. È la trascendenza-immanenza dell'emanazione del mondo da parte di Dio – vale a dire la produzione di qualcosa che partecipa in modo imperfetto della perfezione da cui deriva e che pur lo trascende – a rendere possibile tale fondazione, ovvero la totalità unitaria del molteplice e a consentire alla ragione umana di coglierla, svolgendo la funzione di medio. Con l'epoca moderna – dalla Rivoluzione industriale in poi che trasforma *radicitus* struttura e sovrastruttura della società occidentale – il mondo diventa qualcosa "sempre e ancora in via da farsi". La modernità è il mondo della contingenza, privo di un fondamento ontologico e razionale, il quale, se anche c'è, come necessità incondizionata è, dice Kant, l'"abisso" (*Abgrund*), della ragione umana. È Leibniz colui che descrive la specificità del moderno, teorizzando il principio di ragion sufficiente. Detto in breve, alla corrente inarrestabile e caotica degli eventi corrisponde una ragione la quale, con ricerca empirica, ne individua le condizioni di fatto che, «a sufficienza», ne spiegano le cause e ne portano alla luce le connessioni. A sua volta, Hegel cerca di porre riparo alla rovina della modernità in quanto dominata dalla scissione. Lo fa intendendo l'unità del mondo come unità del pensiero e dell'essere realizzata attraverso la dialettica di un processo circolare. Così, il fondamento è il primo come immediato nella misura in cui, negando la sua immediatezza nell'alterità e, di questa, negando il rinvio a una "cattiva infinità", è anche l'ultimo come mediazione, risultato. Ma ciò è vero nell'autocoscienza, che è la condizione trascendentale dell'io empirico, non nella realtà, "nell'oggettività medesima: le istituzioni non hanno coscienza". Pertanto la razionalità della storia non è altro che "la rosa della ragio-

ne" inchiodata alla "croce del presente", poiché tra pensiero ed essere non c'è che un "medio infranto" (*gebrochene Mitte*), per dirla con Ian var Der Meulen.

Per chi come Aldo Masullo ha costruito una filosofia "fenomenopatica" che ha, sulla scorta di Fichte e Hegel, la comunità come fondamento inconscio e, insieme, come progetto in cui l'individuo si realizza, l'opposizione al nichilismo dominante, al fine di superarlo, non è una petizione di principio. È, piuttosto, un compito che muove dallo svolgimento esigente ed impegnativo della "forma-del-morale", la quale s'identifica con la risposta positiva che chi agisce dà "all'appello di un «bene» che gli appare trascendente rispetto alla sua effettualità". Se ciò è vero, è possibile costruire un'eucosmia che nasca dall'unione autentica di ragione raziocinante e paticità, in quanto intima, palpitante vissutezza, le quali formano l'umanità dell'uomo. Infatti la soggettività, il senso di una vita umana, rinvia al "«sentirsi» invalicabile soggettività vivente e tuttavia insopprimibile dipendenza dall'altrui vita, da «sensi» irriducibili al nostro (i quali peraltro senza il nostro non sarebbero i «sensi» che sono, così come il nostro senza di loro non sarebbe il «senso» che è)". Il senso è quindi un'intimità individuale nella misura in cui chiede "con-senso", crescita valoriale "dei vissuti nella vivente reciprocità della 'cura', nel complicarsi di vissute relazioni 'sim-patetiche', nel tessuto di quelle occasioni di libertà" che, sconfiggendo il nichilismo e, con esso, innanzitutto il male e la guerra, rendono possibile la storia perché danno realtà e senso «consensuale» all'individualità e all'universalità dello spirito dell'uomo[8].

[8] Cfr. *ivi*, pp. 11-36, 47-73, 87-129.

Le indicazioni che Masullo dà al fine di superare il patologico esito nichilistico della nostra civiltà strettamente si collegano, né potrebbe essere altrimenti, ai concetti fondamentali del suo percorso speculativo e approdano a una filosofia che vede nella comunità, nell'intersoggettività umana, il fondamento e il fine della storia. Inoltre i contenuti eticamente elevati ed esigenti e politicamente improntati alla giustizia sociale, all'uguaglianza e al binomio inscindibile tra sistema politico democratico e libertà della persona segnalano in modo indiscutibile l'ispirazione marxista della concezione masulliana della comunità. Peraltro essi hanno trovato una testimonianza attiva e riuscita nell'impegno e nel lavoro del nostro filosofo come senatore del PCI e del PDS[9].

---

[9] Segnatamente al Mezzogiorno e alla sua speranza di riscatto e risorgimento il professore Masullo ha dedicato non poche delle sue così elevate energie culturali e del suo appassionato e lucido impegno politico, per far "maturare le condizioni oggettive per la fine dell'esilio di Napoli e del sud dalla Storia", come dice in *Napoli siccome immobile* (a cura di C. Scamaredella, Napoli 2008). Agendo così, ha agito in coerenza con i suoi ideali umanistici, libertari e democratici e di sinistra. Ci riferiamo, in particolare, alla sua incisiva e significativa attività di parlamentare del PCI tra il 1972 e il 1979 e a quando, agli inizi degli anni '90, come senatore del PDS, operò e lottò per trarre il capoluogo partenopeo dal baratro della mala politica e della decadenza socio-economica e civile, in cui l'avevano precipitata la DC, i suoi alleati di governo nazionale e locale e, con loro, l'antistato criminale che una siffatta malapolitica aveva ignobilmente creato al Sud insieme alle sue fameliche clientele, ai ceti parassitari, speculativi, affaristici e, *dulcis in fundo*, alla camorra e alla mafia. A tal riguardo, bisogna precisare che il destino di decadenza e tramonto della DC era apparso segnato fin dalla metà degli anni '80 quando il tentativo di riformarla, messo in atto dal suo segretario De Mita, era fallito.

Il quanto mai interessante e complesso itinerario speculativo di Aldo Masullo inizia alla fine degli anni quaranta e del secolo scorso quando, ancor giovane, svolge un'azione intesa ad aprire la cultura filosofica del nostro Paese alle nuove e vitali correnti del pensiero europeo, liberandola dal provincialismo e dall'angustia di orizzonti in cui la dittatura fascista l'aveva costretta. Già nel 1955, con *Intuizione e discorso*, pone in termini nuovi e originali il problema del rapporto tra coscienza e conoscenza, intuizione e discorso, evidenziando, con Gödel, i limiti della ragione umana, che il grande logico tedesco aveva scoperto con i suoi celebri teoremi del 1930, e intessendo un dialogo serrato con la logica e la filosofia della scienza del Novecento (innanzitutto Russell) che, anche per responsabilità di Croce e Gentile, erano in Italia una specie di tabù[10]. Ma la svolta in direzione di una filosofia dalla spiccata connotazione antropologica ed etico-comunitaria Masullo la compie con *Struttura Soggetto Prassi*, un capolavoro filosofico, in cui serrato è il confronto critico con la fenomenologia di Husserl, nel mentre introduce il concetto del "*patico*", che riprende dal neurologo e filosofo tedesco Weizsäcker[11] e che, nella sua antropologia, viene ad assumere, arricchendosi di significato, un ruolo decisivo. Scrive a tal proposito:

---

[10] Cfr. A. MASULLO, *Intuizione e discorso*, Napoli 1964. Quest' importante opera giovanile è stata riedita a cura di C. de Luzenberger e di G. Cantillo nel 2013.

[11] Cfr. V. v. Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, trad. it. a cura di P.A. Masullo, Napoli 1995, in particolare pp. 254 e sgg. Sul concetto di patico in Weizsäcker si veda P.A. Masullo, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano 1992.

Atto biologico e *crisi*, *creatività* ed *entropia*, *invenzione* e *memoria*, *attività* e *attualità*, possono riassumersi, trovandovi il loro molteplice nesso, nel carattere "patico" del vivente.

Il vivente è tale in quanto patisce.

Patire è essere sottoposti ad una minaccia e ad un'aggressione continue, è essere esposti alla turbativa violenta e al lento logoramento del proprio ordine, è l'essere invasi dalla *crisi*. *Patire* però non è la mera passività dell'inerzia (...) bensì rispondere alla situazione con un *atto inventivo*, in cui un *sistema-di-oggetti* assicuri il *senso* del movimento reale, lo renda possibile come *auto-movimento* e questo a sua volta assicuri la stabilità, e quindi l'oggettività degli *oggetti* e insieme l'identità della *coscienza* . (...)

Il *patire* è (...) *un'indigenza* nell'atto in cui viene *sentita* (altrimenti non vi sarebbe neppure indigenza) e comunque *lottata*: *indigenza sentita* e *lottata* è appunto il *senso vissuto*, l'*Erlebnis*, l'*atto-di vita*.

L'*atto di vita*, proprio in quanto è *patire*, vivere la *crisi* e combatterla, inventando, è prassi in atto. (...)

La *prassi* si effettua nella misura in cui il soggetto non è il puro teoretico "soggetto-di-un-oggetto", ma l'esser "soggetto-alla-minaccia-del-disordine": *il soggetto della vita è l'esser soggetto alla morte*.

Il soggetto è il *patico* e la *prassi* ne è l'*atto*, unità originaria e inscindibile di rappresentazione e di movimento reale[12]

[12] A. MASULLO, *Struttura, Soggetto, Prassi*, Napoli 1966, pp. 331-32. Cfr. anche A. MASULLO, *Paticità* e *indifferenza*, Roma 2003, in cui l'autore esamina il carattere, più che puramente coscienziale, affettivo, emozionale, *carnale* della temporalità umana.

Individuata nella paticità il centro bio-psicologico della soggettività, Masullo tematizza pure, sulla scorta di Heidegger e Sartre, i "vissuti difettivi", quali l'angoscia e la nausea. Simultaneamente, distingue in modo netto tra significato, caratterizzato dall'universalità, dall'oggettività, dalla logicità, e senso, caratterizzato invece dall'individualità, dalla soggettività e dalla vissutezza, Ciò gli serve per approfondire il discorso sulle radici extra-coscienziali e biologiche della coscienza, non risolvibili nella intenzionale purezza trascendentale dell'Io di Husserl. Masullo mira a costruire, andando oltre Husserl, una psicologia trascendentale ed empirica, in cui la correlazione tra l'atto noetico e la controparte noematica, in cui consiste la noesi, non si realizza tra pure essenze *a priori* depurate da ogni mondanità, ma tra essenze, così come avviene nella reale *Erlebnis* umana, immerse nella carnalità del vissuto e della sua condensazione emozionale e bio-psicologica. L'esperienza vissuta, nella sua fatticità come senso noematico, immediatezza, è quel fondo eccedente di significati che, esplicandosi nel tempo e intrecciandosi tra loro, danno fecondità e novità di orizzonti alla storia.

La drammaticità della situazione del mondo diviso in blocchi politico-militari contrapposti e il pericolo della distruzione dell'umanità grazie all'uso della bomba atomica – proposti da Jaspers con *Il destino dell'uomo e la bomba atomica* – inducono Masullo a indagare a fondo anche la storicità della condizione umana. Nel 1964 pubblica *La Storia e la morte*, il cui incipit suona così: "La ragione, consapevole di essere mortale, lotta contro la morte e questa lotta finché dura è la storia". Alla filosofia, come ragione che "chiama sé dinanzi al tribunale di sé medesima", compete

far sì che la ragione stessa possa assolvere questo compito[13]. Come e perseguendo quali fini? Masullo risponde con la sua fenomenopatia o patosofia, elaborata in una serie di libri editi tra il 1963 e il 1971: *Lezioni sull'intersoggettività*, *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl e Sartre*, *Il senso del fondamento*, *Antimetafisica del fondamento*. Detto in breve, Masullo constata che la filosofia moderna è affetta da solipsismo, che in Sartre diviene impossibilità della comunità. In un suo dramma, *A porte chiuse*, Sartre opera "una compressione teatrale" (diverse persone sono costrette a stare insieme in una stanza), per realizzare una "decompressione metafisica", cioè far emergere le strutture ontologiche dell'essere umano. L'esito di quest'operazione è in un'affermazione di un personaggio del dramma, Garcin: "L'Inferno sono gli altri". Lo stesso Sartre "marxista" della *Critica della ragion dialettica* non andrà al di là della concezione per cui gli altri sono una "complicazione". Ma la paticità del soggetto, ossia la sua concreta vissutezza, ne implica la costitutiva intersoggettività, vale a dire che il suo essere un individuo scaturisce dal suo rapporto con altri individui e non gli appartiene come un ontologico e persino ontico *prius* rispetto a cui gli altri vengono *dopo*.

Già Fichte, dice Masullo, aveva notato che Kant, il quale afferma che noi ci conosciamo attraverso il senso esterno e ci pensiamo come soggetti liberi mediante il senso interno e la appercezione trascendentale, non ha dimostrato l'esistenza degli altri soggetti. Di conseguenza, gli altri io ci appaiono solo come fenomeni del senso esterno (come cor-

[13] A. MASULLO, *La storia e la morte*, Napoli 1964, p. 7.

pi). Il solipsismo kantiano si può, secondo Fichte, superare ricorrendo al tema "dell'invito" (*Aufforderung*). Noi non troviamo né noi stessi né gli altri come liberi. Diventiamo liberi a partire da un urto (*Anstoss*) con la libertà di un altro, che ci "invita" ad essere liberi, nel senso che ci accoglie in una comunità che ci educa alla libertà. Ma, argomenta Masullo, ciò è possibile perché la comunità, l'intersoggettività, è il fondamento dialettico inconscio. Essa è il presupposto non fattuale, che si pone negandosi, della comunicazione vivente tra gli uomini, così "la comunità mi fonda nella misura in cui io, affermandomi come io, mi stabilizzo emergendo dal fluire comunicativo"[14]. La ragione, a sua volta, è ricerca del fondamento che la fonda e, insieme, la pone di fronte a un abisso, a qualcosa di irraggiungibile, che però giustifica il suo essere ragione in quanto ricerca incessante e appassionata. La consapevolezza di una siffatta contraddizione rende infelice sia la coscienza che la ragione. Si tratta però di un'infelicità che fanno propria come essenza, valore, destino. Scrive Masullo: "La ragione, in quanto ricerca del fondamento, cioè della spiegazione di ogni cosa, (...) non può non spingersi fino a cercare il fondamento di tutti i fondamenti possibili, ossia quel fonda-

[14] A. MASULLO, *Lezioni sull'intersoggettività*, Napoli 2005, cit., p. 63. Ne *La comunità come fondamento* Masullo scrive: "Io mi apro al mondo con gli occhi degli altri. Come potrei aprirmi alle cose, se non fossi dall'inizio un'apertura, e come potrei esserlo, se le cose fin dall'inizio non fossero aperte a me, e come potrebbero essermi aperte, se il loro essere aperte non fosse l'oggettivo essere aperto a della cultura della comunità?" (A. MASULLO, *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl e Sartre*, Napoli 1965, p. 23).

mento che, non avendo a sua volta bisogno di fondamento, fondi la ragione stessa, ne spenga la sete di fondare, la metta in pace con sé. Però, un fondamento ultimo è 'abisso'. Il suo fondo è irraggiungibile e quindi il bisogno della ragione è destinato a non essere mai pienamente soddisfatto. Paradossalmente, l'irraggiungibilità del fondamento ultimo non è la morte ma la vita della ragione: se si potesse una volta raggiungerlo, la ragione, che ne è la ricerca, cesserebbe. La potenza della ragione è preservata dalla sua impotenza. La ragione è totalizzazione e negazione della totalizzazione. Perciò il senso vissuto della ragione è l'avvertimento di un 'abisso' che dà la 'vertigine'. Alla ragione, cui compete il controllo della non contraddizione nelle procedure del sapere, tocca l'infelicità della propria intrinseca contraddizione. Essa si dice come spiegazione completa, e si contraddice come relazione incessante. Invoca come unico limite del dire e del significare nient'altro che la stessa dicibilità e significatività, cioè la necessaria identità del pensiero, e tuttavia deve ammettere che il pensiero, in sé, non né dicibile né significativo. (...) Abita avventurosamente lo 'spazio' dell'essere, l'intersoggettivo mondo della simbolicità, e al tempo stesso, come per un irrevocabile oblio, si trova sbarrato l'accesso nei meandri profondi dell'inconscio 'sé' e dell'intersoggettività originaria. Il senso della ragione, vissuta nel suo essere scissa e contraria a sé e portatrice perciò essa medesima dell'irrazionale, scinde l'uomo dal suo divenire e gli affida l'essere, lo scaccia dall'innocenza della vita naturale e lo getta nell'incertezza interrogante e nella fatica del sapere, lo scioglie dalle ingenue paure dell'istinto per consegnarlo all'angosciosa consapevolezza del suo futuro di morte, cioè all'insopportabile

contraddizione di essere la coscienza dell'incombente annullarsi della coscienza, la comprensione eterna della propria temporalità. Questo sentimento della ragione può dirsi 'metafisico', poiché con esso la vita dell'uomo si radica nella contraddittorietà della ragione e dunque, definitivamente, nell'esistere come scissione. Il sentimento metafisico, così inteso, è l'unica verità metafisica: la ragione non può dissolverla poiché si tratta non di un oggetto del suo discorso, di cui discorrendo si possa dimostrare l'inconsistenza, ma del suo stesso vivere la propria discorsività, fragile ponte sospeso tra le due scisse coste della logica e dell'empiria. Il senso della ragione è inizialmente vissuto come coscienza infelice, ignara della sua originaria appartenenza alla ragione. La filosofia, scoprendo che in essa la ragione stessa viene vissuta, libera l'intera potenza di 'abissale vertigine' del sentimento metafisico, ed eleva la coscienza infelice a coscienza dell'infelicità propria della ragione"[15].

Masullo riprende anche, arricchendone e sviluppandone il senso, il concetto di "*Innigkeit*" di Hölderlin, che si può tradurre approssimativamente con "internità", e serve ad esprimere la comune intimità uomo-mondo. Infatti la soggettività non è altro che il soggettivarsi dell'oggettività, degli umani sensi plurali, e l'oggettività non è altro che l'oggettivarsi dei sensi soggettivi. Questo perché l'uomo – non l'essere, come vuole Heidegger – è tempo, tempo patico, luogo nel quale vive il cambiamento di sé e del mondo. Ciò, in senso positivo, comporta che la paticità – in quanto esistenzialità psico-fisica, apertura al mondo, affettività pro-

[15] A. MASULLO, *Metafisica*, Milano 1980, pp. 310-11.

fonda nelle tonalità e plurale nelle esperienze – induce l'uomo ad aver cura di sé, dei suoi simili e del mondo[16].

Riflettendo qualche anno fa sull'attuale epoca del mondo, contraddistinta dal pervasivo e totalizzante dominio della tecnica o, come direbbe Castoriadis, della tecnoscienza e del suo smisurato apparato della potenza materiale, organizzato secondo il darwinismo della mondialità dei mercati, Masullo ha assunto una posizione originale e convincente in merito alla scelta che l'uomo deve compiere perché non si realizzi del tutto la "tecnicizzazione" attraverso la sua assimilazione alienata e mercificata a momento di un ingranaggio dominato dal Dio Denaro. Non bisogna, dice in sostanza il nostro filosofo, opporsi (diremmo noi, in modo anche un po' lamentoso e ripetitivo) al trionfo della tecnica e della sua *ratio* antiumanistica fino a rifiutarla o ambiguamente accettarla, secondo i moduli del "modernismo reazionario" di Heidegger; bisogna piuttosto cogliere la tecnica, liberandola dai tratti negativi, distruttivi e disumanizzanti, come *occasione* di pieno sviluppo e svolgimento della libertà dell'uomo, della sua capacità di trascendere ogni datità in modo eticamente connotato e rivolto alla crescita della propria e dell'altrui libertà. "Si presenta qui l'*occasione* decisiva – scrive Masullo, in accordo con Jaron Lanier – di attivamente rifiutare 'la religione ultramoderna dei tecnologi', e nutrire invece la laica coscienza che 'la tecnologia è in sostanza una forma di servizio per rendere il mondo migliore'. È appunto perciò (...) la tecnica è la più promettente *occasione* di libertà. (...)

[16] Cfr. soprattutto A. MASULLO, *Il tempo e la grazia*, cit.

Urge rispondere alla straordinaria *occasione* del presente. Nel futuro, altrimenti, non vi saranno più *occasioni* a cui liberamente rispondere, e gli uomini allora non saranno che stupidi effetti del sistema, passivi ingranaggi.

Questa del nostro 'confusissimo' tempo è la volta che perdere l'*occasione* è perdersi"[17].

Dunque, anche nell'età della tecnica, la libertà della persona nel senso più pieno e forte del termine e la costruzione di una comunità di liberi ed eguali sono, per Masullo, i fini principali di un progetto filosofico ed etico-politico irrinunciabile. Se volessimo dirla con un'espressione di una lettera di Marx a Ruge, è il suo "sogno di una cosa". Né dal suo punto di vista, che ci permettiamo di fare nostro, può essere diversamente se si accetta la sua tesi per cui "il mio fondamento è proprio l'altro in quanto è in rapporto con me e che la mia origine consiste in tale rapporto, e che io me ne liberi appunto perché è la mia origine ed io non sono pienamente me stesso fin quando non mi sono affrancato da essa, e che tuttavia io non posso vivere come uomo senza assumere tale rapporto come *telos*"[18]. Tra l'altro, solo

[17] A. MASULLO, *La libertà e le occasioni*, Milano 2011, pp. 208-09.

[18] A. MASULLO, *La comunità come fondamento*, cit., p. 22. Il concetto di libertà di Masullo, colta nella sua assoluta originarietà e, nel contempo, nel suo nesso con l'*occasione* e con il corpo in quanto *paticità*, ha una spiccata ascendenza vichiana. Masullo stesso, nella sua scintillante rimeditazione-attualizzazione di un luogo cruciale della *Scienza Nuova*, pone in luce questa cosa. Lo fa, infatti, quando esamina i primi e fondamentali concetti dell'antropologia storicistica di Vico riguardanti il passaggio degli uomini dalla condizione di brutale ferinità alla condizione umana e razionale; un passaggio provocato, *occasionato*, dal bisogno di superare la condi-

nella e attraverso la comunità, solo nel vivere in essa e nell'averla come fine, l'infinito valore della persona si afferma ed esplica la proteiforme ricchezza della origine comunitaria da cui l'umanità di ogni uomo scaturisce. In *Etica*, a nostro avviso, con una vertiginosa rielaborazione di temi platonici, cristiani e, perché no, comunistici (dagli *Atti degli Apostoli* alla *Critica del programma di Gotha* di Marx) e con

---

zione di penosa indigenza in cui versavano dopo il Diluvio, affrancandosi, con un atto di libertà, dalla immediatezza animale del loro essere e comunicando con i loro simili in modo da unirsi fra loro e creare le condizioni di una vita migliore e degna di essere vissuta. Scrive, tra l'altro, Masullo: "Vico, facendo evolvere il pensiero logico dal senso e dall'emozione, precocemente rivendica la radice corporea della mente: senso ed emozione infatti sono inconcepibili fuori di un vivente corpo animato. Se la *libertà* è iniziativa, e come tale non è né causata né causale, non significa ch'essa non sia connessa con la naturalità della vita. La *libertà*, come iniziativa, è intrinsecamente iniziale, inaugurale. Altrimenti non è. La libertà non è libertà se non nasce dalla libertà, e cioè da sé medesima. La libertà non nasce da altro, e perciò è libertà. *Da* nulla essa nasce. Però non nasce *nel* nulla. Vivere non è né gratuito agire, né casuale subire, bensì *re-agire*: la libertà appunto non è né un effetto né un capriccio, ma l'inventivo, imprevedibile rispondere a una sfida, cogliere un'*occasione*". Per Vico "l'idea che la libertà è indeducibile, è l'originario riconoscersi della soggettività dell'uomo, l'*io*, la sua più propria intimità (...). La libertà non è una proprietà, quasi una dote. Essa è un atto: l'azione teorica o pratica, di fronte alle sfide del mondo esterno e del corpo stesso della persona. È evidente, a questo punto, che la condizione delle 'passioni rese umane', ovvero la *vivente corporeità umanizzata* o, in una parola, la *paticità non determina la libertà, la occasiona*" (A. MASULLO, *La libertà e le occasioni*, cit., pp. 28-29, 31).

un incalzante argomentare che scaturisce dalla sua ragione creativamente patica e "scintillante di spirito", Masullo elabora una esigente e nobile e pur realistica e attuale concezione della morale come vincolo e libertà, amore e comunitarietà, il cui senso fondamentale esprime così:

> rapportarsi all'*altro*, avvertendone, pur dentro l'incancellabile maschera di *estraneo*, il pulsare autentico di *altro-io*, di un *intraneo*, è invece lo slancio dell'*altruismo* (la *libertà etica*), il puro agire del *vincolo* comunitario in me, nato uomo sol perché gli altri mi hanno coinvolto nella loro umanità, anzi vivente da uomo sol perché in comunicazione con altri uomini. Qui il *vincolo* opera puro, è «senza obbligazione»; non viene avvertito alcun *obbligo*, non c' è sottomissione a un *dovere* come verso l'*estraneo*; piuttosto viene vissuto il *senso* dell'altro come l'*altro io*, *l'intraneo*, che tacitamente chiede di essere riconosciuto, cioè «trattato» come io.
>
> L'*obbligazione* è il proprio dell'esperienza *morale*, è udire la «voce della coscienza» a cui la legge è stata consegnata. L'obbligazione mi impone il rispetto dell'*estraneo*.
>
> Il *vincolo* è invece il fondo stesso del vissuto *etico*, la nascosta *energia*, per cui nei momenti di grazia l'altro, pur mantenendosi nella sua misteriosità, si rivela, e al suo tacito richiamo io non posso sottrarmi perché la sua e la mia radice sono una sola. Così il vincolo, vissuto, libera in me «l'amore» per l'altro.
>
> L'amore è la comunitarietà. Ogni *io* vi si origina contestualmente a un *tu*, alla cui chiamata risponde[19].

[19] A. MASULLO, *Filosofia morale*, Roma 2005, p. 140.

CAPITOLO QUARTO

Il *logos* etico e la *polis* democratico-interculturale

1. Cantillo: lo storicismo esistenziale e la fondazione del *logos* etico universale

Parlando della serie di saggi da lui composti nel quinquennio 2001-2005 e raccolti, su opportuna e utile sollecitazione dei suoi "più giovani allievi", nel volume *Natura umana e senso della storia*, il professore Giuseppe Cantillo afferma che essi sono

> scritti nati per ragioni ed occasioni diverse, ma legati da una comune ispirazione problematica e da una comune impostazione storico-teorica. I saggi (...), infatti, ruotano tutti intorno al tema del rapporto tra uomo e storia, nel senso della ricerca di «congenerità della natura umana» eccedente rispetto alle individuali formazioni della vita storica. La storicità vi è declinata, quindi, rispetto a tre nuclei problematici, su cui in questi anni ho lavorato, e nei quali la riflessione sulla storia incrocia la riflessione sull'esistenza: una ontologia critica dell'umano; il nesso tra etica e storia dove l'eticità si configura come fondazione della libertà individuale e insieme come progetto e critica dell'agire politico: e infine, le possibili implicazioni religiose dell'esistenza storica costitutivamente segnata dal desiderio dell'assoluto"[1].

[1] G. CANTILLO, *Natura umana e senso della storia*, Napoli 2005, p. 7.

A nostro vedere, questi nuclei tematici, interessanti, attuali e vitali, accompagnandosi e talvolta facendo tutt'uno con il suo lavoro storico-critico ed ermeneutico, rappresentano anche, se non soprattutto, la sostanza prima della sua riflessione filosofica. Si tratta di una riflessione che pone capo a uno storicismo esistenziale che non si limita a delineare le negative coordinate della condizione umana nel nostro tempo, ma soddisfa l'esigenza di una fondazione dell'etica garantita da un *logos* universale, coniugata ad una visione politica democratica ed egualitaria e resa autentica da una spiccata e nobile tonalità evangelica, tendenzialmente utopistica. Ciò sembra derivare dal fatto che, in Cantillo come in Bachofen, di là dalle notevoli diversità di visione del mondo, il "pensare con la mente" (*Kopfgedanken*) s'incontra con il "pensare col cuore" (*Herzgedanken*). Questa particolare modalità del pensare filosofico in Cantillo assume le sembianze di una originale interrogazione antropologico-metafisica sull'"essere, sul fondamento, sul valore, sullo scopo" della vita umana, colta nella sua essenziale storicità. Pur rivolgendo le sue energie mentali e spirituali verso la ricerca della "verità della vita", Cantilo si dichiara, jaspersianamente, consapevole del fatto che il filosofo non va oltre "un punto di vista personale" poiché "la verità nel tempo è sempre in cammino"[2].

Senza in alcun modo pretendere di procedere a un esame, senz'altro complesso, del "viaggio di scoperta" di Cantillo *in terram philosophicam*, ci limiteremo a dire che esso è

---

[2] K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, München 1983, p. 961, citato da G. CANTILLO, *Per una "filosofia degli esistenti". Lo storicismo esistenziale*, in AA.VV., *L'opera di Pietro Piovani*, Napoli 1991, p. 481.

contraddistinto innanzitutto da un più che trentennale studio e felice lavoro di interpretazione del pensiero di Hegel, specie il "giovane Hegel" e la *Fenomenologia dello spirito*[3] e, con essi, dal dialogo e dal confronto con lo storicismo tedesco, *in primis* lo storicismo di tipo religioso di Troeltsch e l'esistenzialismo, parimenti religioso, di Jaspers. Insieme a loro molti altri pensatori fanno parte della costellazione filosofica a cui si rivolge l'interesse critico-speculativo di Cantillo. Per brevità, ci limitiamo a menzionare Kierkega-

[3] Quanto mai opportunamente è stata affidata al professore Cantillo la cura della riedizione della magistrale traduzione di De Negri della *Fenomenologia* dello *spirito*, da anni introvabile eppure indispensabile per chiunque si occupi di Hegel. In chiusura della sua illuminante *Introduzione* a quest'opera Cantillo scrive: "La consapevolezza del poderoso tentativo hegeliano di *pensare* la *vita*, di abbracciare nell'atto mediatore dello spirito la ricchezza del reale, e insieme la valutazione critica delle sue difficoltà e irrisolte contraddizioni, ha contrassegnato la penetrante interpretazione del pensiero hegeliano di Enrico De Negri, avviata alla fine degli anni Venti con le sue ricerche sulla nascita della dialettica e la formazione del sistema. Da questa profonda intenzione ermeneutica, nutrita da una ricca conoscenza delle fonti filosofiche, teologiche, letterarie; da questo aver saputo compiere il circolo dalla periferia al centro, avvicinandosi il più possibile al cuore sia della speculazione che della soggettività di Hegel, nasce la grandezza, l'unicità – perché non dirlo – l'ineguagliabilità della sua traduzione della *Fenomenologia*. Grazie alla felice decisione di presentarla in questa nuova edizione, essa continuerà a costituire, al pari dell'*Enciclopedia* tradotta da Croce, la via *regia* attraverso la quale avvicinarsi alla filosofia hegeliana e quindi *tout court* alla filosofia" (G. CANTILLO, *Introduzione* a G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, traduzione di Enrico De Negri, t. 2, Roma 2008, citato t. I., p. XLVIII).

ard e Rosmini, Husserl e Sartre, Abbagnano e Paci, Capograssi, Piovani e Tessitore, Croce e Masullo[4]. La vastità e il

[4] Con riguardo alle ricerche e alla produzione filosofica di Cantillo vanno innanzitutto segnalate: l'edizione italiana, da lui curata, della *Filosofia dello spirito jenese* di Hegel, Bari 1971, e i suoi volumi su *Le forme dell'umano. Studi su Hegel,* Napoli, 1996 e *L'istinto* della *ragione. Logica vita diritto in Hegel*, Napoli 2012; l'edizione italiana di scritti di Troeltsch su *Etica, religione e filosofia della storia*, Napoli 1974 e sull'*Essenza del mondo moderno,* Napoli 1977, e *Lo storicismo e i suoi problemi* (in collaborazione con F. Tessitore), Napoli 1985-1993. A Troeltsch, Cantillo ha dedicato, oltre a vari saggi, due libri: *Ernst Troeltsch*, Napoli 1979 e *Introduzione a Troeltsch*, Bari 2004. Nel libro *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli 1993, oltre che in saggi pubblicati su riviste italiane e straniere, Cantillo ha riflettuto a lungo e approfonditamente sui modi e le forme dell'esistenza storica e sul nesso etica-storia nel quadro del confronto tra storicismo ed esistenzialismo. Di notevole rilievo e importanza anche il suo *Introduzione a Jaspers*, Bari 2001, e *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, Napoli 1999. Il lavoro storico-critico-interpretativo riguardante Troeltsch ha consentito a Cantillo di ricostruirne la complessa e dinamica figura, nonostante non si lasci facilmente inquadrare all'interno di una rigida classificazione disciplinare: "teologo", "filosofo della religione", "storico della cultura". Cantillo ha, infatti, dimostrato come in Troeltsch siano presenti, s'incontrino e si unifichino originalmente problematiche, suggestioni e concezioni diverse, dando luogo a una filosofia di notevole respiro speculativo e di indubbia importanza e attualità. Senz'altro la sua riflessione sulla religione è un punto centrale nel suo itinerario ermeneutico-filosofico, ed infatti egli afferma, ne *La visione cristiana del mondo*, che la religione è "un fenomeno autonomo e specifico fondato sull'essenza dell'uomo e nella sua posizione nel mondo, che ha un proprio sviluppo e sue proprie condizioni di vita". Una cosa del genere fa

rigore delle sue ricerche hanno accentuato, se è lecito dir così, una tendenza mental-caratteriale di Cantillo: l'ostilità nei confronti della fatuità narcisistico-nichilistica di un relativismo scettico e negatore di ogni verità, di cui Hegel ha dimostrato l'ingenua contraddittorietà in un *locus classicus* della *Fenomenologia dello spirito*[5].

Prima, però, di affrontare gli aspetti nevralgici del suo storicismo esistenziale che conta richiamare per portare

---

sì che il suo storicismo si caratterizzi come il formarsi e il divenire di un'eucosmia religiosa ed etica, espressa dal mondo storico-culturale e influente *quam maxime* sull'agire dell'uomo. In tale prospettiva il cristianesimo non affida il suo tratto peculiare tanto o solo alla Rivelazione, ma alla sua capacità di fondere, con senso storico, senza scadere nel relativismo, principi morali e religiosi. Nel caso, poi, della filosofia esistenzialistica di Karl Jaspers, con la sua monografia laterziana, Cantillo ha riacceso e rinnovato l'attenzione e il dibattito su questo filosofo, dando un'altra prova della sua straordinaria capacità di stabilire una sorta di empatia critico-interpretativa con il filosofo fatto oggetto del suo studio. Ovviamente, il suo interesse non è solo storiografico o erudito, ma è rivolto a saggiare la consistenza dell'esistenzialismo japersiano in merito ai temi della condizione umana. Di particolare momento ci sembra l'opportuna e convincente rivalutazione che egli opera dei primi scritti psicopatologici di Jaspers e la sottolineatura del loro nesso profondo con gli esiti esistenzialistici del suo pensiero, allorché si dedica, a partire dalla *Psicologia delle visioni del mondo*, alla ricerca filosofica. Significativa e penetrante ci sembra pure l'interpretazione cantilliana della concezione dell'*Umgreifende*, il divino orizzonte circonfondente, della *fede filosofica* e, nell'ambito di una visione etica di elevato profilo, del tema della colpa tedesca provocata dall'orrore nazista.

[5] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, t. I, cit., p. 169 e sgg.

avanti il nostro discorso, c'è l'esigenza di dare almeno un'idea della sua interpretazione di Hegel. E ciò in considerazione non solo del suo notevole rilievo nell'ambito del dibattito sul grande filosofo tedesco, ma soprattutto dell'influenza che ha esercitato sul peculiare esistenzialismo di Cantillo. Dobbiamo, perciò, dire che, dopo aver pubblicato, poco più che trentenne la traduzione della *Filosofia dello spirito jenese* di Hegel, una delle più difficili e complesse opere della storia della filosofia, come l'ha giudicata un filosofo della statura di Herbert Marcuse, Cantillo ha dedicato a Hegel, oltre a numerosi saggi, due volumi: *Le forme dell'umano. Studi su Hegel* nella seconda metà degli Novanta del secolo scorso e *L'istinto della ragione. Logica vita diritto in Hegel* qualche anno fa. *Le forme dell'umano* è un'opera che, come l'autore precisa nella *Premessa*,

> può essere idealmente divisa in due parti. Nella prima (...) l'attenzione dell'indagine è rivolta alla genesi del pensiero hegeliano e alla elaborazione del sistema come luogo della ricomposizione – o meglio come tensione verso la ricomposizione – dell'unità nella vita dell'uomo.
>
> Una riflessione su filosofia e sapere tragico chiude la prima parte del volume, ritrovando, anche nelle pagine delle *Lezioni berlinesi sull'estetica*, l'originaria idea hegeliana della filosofia come pensiero della vita, sospeso nella oscillazione tra la vissuta, dolorosa attualità della contraddizione e la sua *Aufhebung* nelle forme dell'intuizione, della rappresentazione, del concetto.
>
> Proprio la considerazione del movimento dialettico tra fenomenologia e logica, tra l'«inquietudine» della coscienza e la «serena calma della conoscenza», motiva, nella se-

conda parte del volume, (...) il confronto con alcune interpretazioni della filosofia hegeliana, come quelle di Gabler e di Croce che, pur privilegiando il momento conciliativo e sistematico, non mancano però di far emergere quella oscillazione e quel movimento dialettico (...) Per Croce la grandezza della speculazione hegeliana si spiega solo con "la sua potenza a penetrare nel profondo della vita intima, nella sua contrarietà e nella sua unità". E proprio la "contrarietà" della vita ha assunto un ruolo decisivo nell'ultima fase del suo pensiero, che ha visto nella "vitalità" l'origine della dialettica[6].

Pur senza mai sottovalutare lo "Hegel maturo", Cantillo mira giustamente a dimostrare che i suoi scritti giovanili, specie quelli del periodo jenese, non rappresentano una sorta di "preistoria" del sistema, che avrebbe elaborato nel periodo post-fenomenologico, bensì ne contengono, in maniera talvolta abbozzata e non definita, talaltra vitale e radicale (specie dal punto di vista socio-politico), la sostanza ricca, nuova e geniale. Alla luce di queste premesse, per dire così, ermeneutico-metodologiche la filosofia o, meglio, il filosofare di Hegel viene visto come *pensiero della vita* in cui forte è la consapevolezza del contrasto tra la vita con il suo disordine e la sua accidentalità e la ragione con la sua translucida coerenza e perfezione formale, tra la "croce del presente" e la "rosa della ragione". Un tale contrasto e la difficoltà di mediarlo attraversano tutti i momenti dell'itinerario speculativo di Hegel, ricevendo rispo-

[6] G. CANTILLO, *Le forme dell'umano*, cit., p. 1.

ste diverse. Appare comunque evidente la predilezione di Cantillo per lo Hegel "umanistico". Si tratta di una predilezione che, accentuando la consustanzialità dell'uomo con Dio, lo porta a interpretare lo spirito come l'umano segnato da una finitudine che esso vive fino in fondo e insieme tende a trascendere in un travagliato, difficile e, tutto sommato, non garantito processo, che è la storia. Conseguentemente, le figure fenomenologiche e le altre situazioni e momenti attraverso cui lo spirito si caratterizza e si realizza sono *forme dell'umano*.

Ne *L'istinto della ragione*, poi, rimarcando la sua distanza dalle letture più tradizionali di Hegel incentrate sul suo preteso panlogismo e conservatorismo politico, Cantillo propone uno Hegel democratico, in sintonia con la sua concezione dello spirito come negatività e libertà. Cantillo afferma, come aveva già fatto ne *Le forme dell'umano*, che "è indubitabile che un senso profondo della filosofia hegeliana sia la volontà di *pensare la vita*", intesa "essenzialmente (come) la vita dello spirito, di cui partecipa la vita dell'uomo in tutta la sua dimensione esperibile"[7]. La possibilità di pensare la vita, di cogliere la coincidenza tra pensiero e vita, tra conoscenza ed oggettività, si fonda su quello che Hegel chiama nella *Fenomenologia dello spirito* "l'istinto della ragione" (*Der Instinkt der Vernunft*), grazie a cui la ragione ha la certezza di poter conoscere la realtà, così da tradurre la certezza stessa in verità, in quanto nella realtà trova, sia pure attraverso la mediazione dialettica, se stessa. In pagine, poi, di particolare coinvolgimento emotivo e mentale

[7] G. CANTILLO, *L'istinto della ragione. Logica vita diritto in Hegel*, cit., p. 8.

Cantillo ci rappresenta la complessa e travagliata vicenda della vita del soggetto umano, che ripete quella del Cristo, del Verbo fattosi carne, ed è perciò umana e divina. Il soggetto è pensiero, inquietudine, negatività, così che non può non negare la sua immediata e vuota identità e determinarsi, oggettivandosi. Ma l'alterità che pone lo duplica, lo scinde, lo estranea da sé. "Questa costitutiva contraddizione tra l'identità e la scissione che segna l'essere della vita si esprime nel *dolore*", per cui le nature umane "sono la *negatività* di loro stesse". Dell'"immane potenza del negativo", la *morte* è "la più terribile cosa"[8]. Ma, proprio sopportando la morte, l'uomo ritorna a sé accresciuto, realizzato come spirito, ovvero *libertà* teoretica e pratica[9].

---

[8] *Ivi*, p. 42. Va da precisare e sottolineare, con Cantillo, che "la vita che Hegel vuole 'pensare' nel suo processo dialettico, nel suo movimento attraverso la contraddizione e la morte, non è soltanto e in primo luogo la vita come fenomeno biologico o bio-psicologico, né la vita come vita cosmica, quanto essenzialmente la vita dello spirito, di cui partecipa la vita dell'uomo in tutta la sua latitudine esperibile. La vita come fenomeno naturale e l'intera natura hanno significato in quanto poste dallo spirito come suo presupposto, la natura essendo lo spirito nascosto e solo a questo titolo *vivente*" (*ibidem*).

[9] Ivi, p. 45. Dello spirito in quanto libertà, ovvero in quanto superamento dell'esteriorità, ritorno a sé, alla sua essenza dispiegata, che costituisce «il concetto e la sostanza della volontà», Hegel, osserva Cantillo, mostra di avere una duplice concezione: la libertà è ad un tempo *libertà-da*, «possibilità di astrarre da tutto», «libertà negativa», e *libertà-di*, libertà positiva, cioè «autodeterminazione dell'io», che nega la sua «universalità pura, indeterminata» e si dà un contenuto, uno scopo". La libertà positiva si oggettiva nel diritto,

Nella visione esistenziale e storicistica di Cantillo la dimensione dello spirito in quanto realizzazione elevata e forte, se non compiuta, della personalità umana ritorna come una meta che non è a portata di mano o quasi, bensì un processo difficile e tutt'altro che garantito circa il suo esito positivo. L'essenza dell'uomo – dice Cantillo in accordo con Sartre – s'identifica con la sua esistenza, durante la quale si costruisce e si attua, mostrando di possedere una morfologia e una vissutezza tanto peculiari da essere *ecce-*

---

che "in quanto regno della realizzazione della libertà, è orientato ad una sostanziale integrazione del punto di vista dell'individuo e del punto di vista della comunità, dello Stato". Essendo la forma migliore, pur se imperfetta, di convivenza umana, lo Stato dev'essere rivolto a garantire la libertà del cittadino e la possibilità, per lui, di una vita conforme a ragione, per "divenire uomo". È, dunque, uno Hegel teorico dello Stato di diritto (*Rechtsstaat*), e tutt'altro che affetto da statolatria, quello che Cantillo fa emergere in modo non fittizio rispetto alla lettera e allo spirito degli scritti hegeliani. Di più: sostiene che "la filosofia giuridico-politica di Hegel si configura dialetticamente come «dissoluzione» e, insieme, «compimento» del giusnaturalismo", in quanto fonda il diritto umano non sul *bellum omnium contro omnes*, ma sulla "natura etica" dell'uomo che vuole ogni individualità "venga riconosciuta dall'altra nel suo valore infinito di soggetto razionale, come essere libero, come autocoscienza indipendente". Cantillo rileva, in conclusione, che un tratto peculiare della filosofia di Hegel è dato dal nesso tra la Riforma di Lutero, da cui "ha origine la consapevolezza del valore infinito del soggetto spirituale, della sua libertà", il *Cogito* cartesiano, con cui il pensiero si pone come fondamento e principio di tutto, e, in accordo con Kant, l'illuminismo, che è "l'idea della libertà e dell'eguaglianza di tutti gli uomini in quanto soggetti liberi" (*ivi*, pp. 79-92).

denti sia rispetto alle modalità in cui si esprime quella degli altri enti, viventi e non viventi, sia rispetto alle stesse forme storiche in cui si oggettiva. L'uomo, infatti, non ha uno statuto definito, dal momento che il suo *Dasein* è segnato, heideggerianamente, dalla "gettatezza" nel mondo e da una finitudine posta, pascalianamente, "fra il tutto e il nulla". Detto in termini kierkegardiani «l'esistenza è ciò che fa l'intervallo» o, come dice Piovani, in quanto uomo "devo arrestarmi di fronte ad una constatazione, che mi presenta me stesso come dato: *io che voglio, non mi sono voluto*". Non essendo presupposta, l'essenza dell'uomo diviene nel tempo a contatto con la realtà delle cose e nella trama dei rapporti intersoggettivi. È quest'ultima che consente che le esperienze dei singoli individui, con la loro concreta esistenzialità, traggano valore da quelle «forze etiche» comuni che l'umanità crea per lottare contro il male insito nella sua stessa natura. Scrive Cantillo:

> Nel riconoscimento a cui la soggettività è condotta dalla riflessione su di sé, nel riconoscimento cioè che al suo fondo vi è una originaria, irriducibile oggettività dell'esistere e del pensare è già implicita la scoperta della costitutiva storicità del soggetto esistente, del suo essere inserito in una tradizione, in un mondo comune di significati e di valori. Il soggetto non può chiudersi dentro la sua singolarità, dal momento che ha dovuto constatare di non essere venuto all'esistenza «da solo»"[10].

[10] G. CANTILLO, *Per una "filosofia degli esistenti". Lo storicismo esistenziale*, cit., p. 523. Cfr. anche G. CANTILLO, *Natura umana e senso della storia*, cit., pp. 244 sgg.

La singolarità non irrelata, bensì intersoggettiva del soggetto umano – cioè la sua esistenzialità e storicità in quanto apertura alla relazione con l'altro, mediando la propria immediatezza e idealizzando la propria fattualità – si identifica con la sua natura non univoca e compiuta, bensì intimamente scissa e carente. Infatti, l'uomo, come si sa, è fatto di corpo e anima, inconsapevolezza e coscienza, istinto e intelligenza, sensibilità e razionalità, memoria ed oblio, natura sensibile e persona spirituale, finitudine e senso dell'infinito. La scissione e la carenza della natura umana non solo implicano la tensione, corrispondente a un imprescindibile bisogno, a darsi un'unità, ma sottendono comunque una modalità fondativa di questa stessa unità, anche se in modo sfuggente, ambiguo, non definitivo. Questa modalità non è mai tale da rinchiudere l'uomo solipsisticamente in se stesso. L'uomo non è assimilabile *tout court* al *Cogito* di Cartesio, a una ragione raziocinante che procede per evidenze, intuizioni e sillogismi e neppure all'autocoscienza trascendentale di Husserl e alla sua trama di condizioni formali, universali e necessarie. "Non vi è mai – afferma Cantillo in sostanziale accordo con Masullo – un oggetto puro a cui corrisponderebbe una coscienza pura, ma vi è sempre un rinviare dell'oggetto all'attualità dell'atto di coscienza che lo intenziona e un rinviare dell'atto di coscienza all'oggetto in cui esso, nascondendosi, si incorpora e si rende tuttavia manifesto"[11]. L'esperienza vissuta dell'uomo, nella sua fatticità, come senso noematico, come immediatezza, è quel fondo eccedente di signifi-

[11] *Ivi*, p. 52.

cati che, esplicandosi nel tempo e intrecciandosi tra loro, danno fecondità e novità di orizzonti alla storia. Ma, a differenza di Masullo, per Cantillo, la costitutiva apertura dell'uomo non si risolve nell'orizzonte immanentistico dell'essere-nel-mondo e dell'essere-con-altri, ma si rivolge a quello trascendentistico: è ansia di infinito, di trascendenza, anzi presenza (agostiniana, rosminiana) dell'Essere, di Dio, del Sommo Bene nell'anima[12].

Da questo convincimento Cantillo ricava la tesi del carattere fondativo dell'etica – di un etica teologicamente connotata – nella costruzione della libertà umana, della teoria e della prassi politica e della stessa storicità umana. Ma questo suo convincimento sembra cozzare, e di fatto cozza, con la "crisi radicale dell'etica", segnalata, come egli scrive, "da un pervasivo atteggiamento nichilistico, che inevitabilmente si traduce in un narcisistico, e spesso disperato, solipsismo", dall'"indifferenza verso i valori", dall'egoismo darwinistico di genti e nazioni, dall'"irrompere di fondamentalismi religiosi ed etici". Anzi, la crisi dell'etica appare la spia della presenza nefasta e devastante del male nel nostro tempo. Si tratta di quel male di cui Hegel, "in un inquietante passaggio della filosofia dello spirito del 1805-6", dice che "è il niente in sé (*das Nichtig*, il nullo, il privo-di-valore, di validità), il *puro sapere* di sé – quest'inferno dell'*uomo* chiuso in se stesso, proprio perciò la volontà assoluta, non un che di estraneo alla legge". "Al punto che, commenta Cantillo, la legge – o più precisamente chi detiene il potere in nome della legge – può anche «perdo-

[12] Cfr. G. CANTILLO, *Persona e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, cit.

nare» il male"[13]. Ma – osserva Cantillo nel suo recente *Con sé/ oltre sé, ricerche di etica* – il conflitto, spesso drammatico e sanguinoso, tra visioni del mondo e sistemi morali in un mondo che la globalizzazione rende massimamente relazionale e plurale propone l'esigenza indeclinabile di fondare "un nuovo universalismo etico e giuridico". Infatti, come aveva già posto in evidenza ne *L'eccedenza del passato*,

> Ciò che decide del valore dell'azione non è il riferimento alla legge o un valore oggettivamente determinato, ma il grado di universalizzazione, di espansione oltre-particolaristica che essa attesta e rende possibile, afferma e stimola, incarnando in una determinata figura, l'ansia di universalità che muove il soggetto spingendolo a trascendere la propria immediata singolarità[14]

Ecco perché per non lasciarsi avvolgere e conquistare dall'"atmosfera di estrema problematica e irrequietudine" dell'etica novencetesca, "caratterizzata essenzialmente dalla pluralità e diversità dei sistemi di norme e valori, dalla convinzione della loro relatività, spinta al punto di mettere radicalmente in questione la stessa possibilità di giustificare norme e valori"[15], occorre porsi alla ricerca di ciò in cui consiste la "normativa del *logos*". Essa è da intendersi come

---

[13] G. CANTILLO, *Introduzione* a A. MASULLO, *Lezioni sull'intersoggettività*, cit., pp. 5, 7, 11. La citazione di hegeliana è tratta da G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 140.

[14] G. CANTILLO, *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli 1993, p. 351.

[15] G. CANTILLO, *Con sé/ oltre sé. Ricerche di etica*, Napoli 2009, pp. 8-9.

> una *ratio* che non è se non vive e opera negli individui, nei singoli soggetti empirici agenti e pensanti, e che, tuttavia, vive ed opera in modo tale da consentire il trascendimento del loro immediato, naturale esserci, e da promuovere il loro aprirsi all'universale col quale soltanto possono assolvere il compito che è loro assegnato di farsi *persone*[16].

Ciò vuol dire che se l'uomo è sempre *con sé*, con la sua individualità, quest'individualità, se giustamente colta nella concretezza, nella dinamicità, nella globalità delle sue esperienze vissute, appare per quello che è: una soggettività che si costituisce "nella relazione intersoggettiva", nella "comunità".

> Nasce da questo originario fondamento comunitario, intersoggettivo del soggetto – che affonda le radici della propria umanità nell'educazione, cioè nell'invito alla libertà, a costituirsi come soggetto libero, svincolandosi dalla dipendenza dell'elemento sensibile (...) il dovere, la legge morale, che mi impone di rispettare la libertà dell'altro, che è condizione della mia stessa libertà[17].

Se, argomenta Cantillo, viviamo la relazione intersoggettiva nei termini in cui la definisce Capograssi, cioè come "dissimiglianza fraterna", diventa davvero possibile dare vita a una società in cui possano "convivere culture e tradizioni differenti neutralizzate nella loro pretesa di esclusività

---

[16] *Ivi*, p. 12.

[17] *Ivi*, p. 72.

e di assolutezza dalla coscienza della profonda congenerità dell'umano"[18]. In coerenza, poi, con il suo profondo sentimento cristiano, Cantillo sostiene che il cristianesimo, grazie ai suoi valori universali, può non solo essere il luogo d'incontro con le altre confessioni religiose, ma persino "fonte di ispirazione anche per la delineazione di un'etica filosofica"[19].

Va detto, a tal proposito, che il sincero sentimento cristiano di Cantillo, non disgiungendosi dalla sua naturale attitudine all'esercizio di una ragione critica, è vistosamente distante da forme di più o meno granitico fideismo; anzi, anche nel suo caso, come in quello di Tolstoj, vi è un malcelato conflitto tra fede e incredulità, che può essere paragonato alla lotta tra un cane e un gatto chiusi in uno sgabuzzino, se ci è consentito di ricorrere alla colorita ed efficace immagine con cui il grande scrittore russo descrive, in una lettera alla sorella, il suo intimo conflitto religioso.

Una società che sia fondata sul "patrimonio comune" dei valori e principi della persona, della giustizia, della solidarietà e della speranza in un mondo rivolto a "costruire un nuovo progetto di convivenza sociale" e il dialogo tra le culture e le civiltà dei popoli e tra quelle che convivono all'interno della stessa nazione e dello stesso Stato, come nel caso dei Paesi europei, non può che essere una società pienamente e compiutamente libera e democratica. Che cos'è, però, si chiede Cantillo, una società autenticamente libera e democratica? È questo il tema che affronta in diversi suoi scritti e

[18] *Ivi*, p. 16.

[19] *Ivi*, p. 174.

saggi, segnatamente, in *La politica fra ethos e kratos*. In questo saggio muove dalla constatazione che la nascita, in epoca moderna, degli Stati nazionali ha avuto come tratto morfologico, messo in evidenza da Machiavelli, la volontà di potenza, il "*kratos*", la forza, "che rivendica la piena autonomia, la scissione della politica dalla morale, dalla religione, dalla teologia"[20]. La complessa evoluzione dello Stato moderno è stata accompagnata dal pensiero filosofico-politico che si è articolato in tre principali modelli. Il primo è quello che ha il suo maggiore esponente in Kant. Questi, in accordo con il giusnaturalismo, teorizza il "*Rechtsstaat*" (Stato di diritto), che è la forma-Stato che non mira ad accrescere il suo potere, ma realizza "un regime di libertà e di sviluppo equilibrato delle componenti del corpo sociale". La sua "norma fondamentale è il principio del rispetto dell'esercizio della libertà compatibile con l'esercizio della mia libertà e viceversa"[21]. È di tutta evidenza che la legalità statuale ha il suo fondamento nel "principio del valore infinito dell'uomo in quanto soggetto razionale e libero". Il secondo modello rinvia a Weber e si pone quasi a mezza strada tra Machiavelli e Kant. Infatti il sociologo tedesco vede sì nello Stato "il luogo dell'esercizio del potere, del monopolio della forza", ma a patto che la politica sappia legittimarne l'uso in nome di un fine etico universale, "che è il bene comune, l'interesse generale e collettivo". Il terzo modello ha il suo teorico in Schmitt, il quale, sulla scorta di Machiavelli e Hobbes, radicalizza l'"auto-

[20] G. CANTILLO, *La politica tra "ethos" e "kratos"*, in AA.VV., *Etica e politica modelli a confronto*, Napoli 2011, p. 12.

[21] *Ivi*, p. 13.

nomia del politico". Essendo l'uomo malvagio e la società nient'altro che "*bellum omnium contra omnes*", solo lo Stato può assicurare protezione a chi gli è obbediente. Un siffatto Stato è, per essenza, antidemocratico, anzi dittatoriale, ed è terreno di conquista da parte di gruppi contrapposti secondo la logica "amico-nemico".

A sua volta, sulla scorta specialmente di Kant, Rousseau e Kelsen, Cantillo dà una nuova e felice fondazione al nesso etica-politica e ad una concezione alta e forte dello Stato democratico. Il che significa che la politica è strumento e garanzia della libertà di ogni cittadino a patto di identificarsi con la democrazia, cioè di dare luogo allo Stato democratico. Infatti la democrazia è, insieme, il migliore modo d'essere del sistema politico e il suo fondamento metapolitico, etico. Ciò dipende dal fatto che se è vero che il regime democratico funziona come governo della maggioranza, è anche vero che nasce dalla volontà generale di coloro che lo creano stringendo un patto. Di conseguenza, lo Stato è democratico nella misura in cui la volontà generale è sempre meno quella della maggioranza e sempre più quella di tutti i cittadini, ripristinando progressivamente la coincidenza tra volontà generale e volontà individuale da cui nasce. Così, "l'ideale di una società perfetta rivela l'aspetto etico, la moralità della politica, incarnata nella democrazia"[22].

Per Cantillo, l'eticità della politica, di una politica giusta e di una democrazia di eguali, fondata sulla corrispondenza sempre più compiuta tra volontà individuale e volontà generale, è la condizione oggettiva per risolvere i problemi

[22] *Ivi*, p. 18.

della povertà e della mancanza di lavoro e creare una cultura e una civiltà in cui l'individuo possa sentirsi meno solo nell'affrontare i problemi della sua solitudine e del suo "male di vivere". Infatti, con intensa tonalità emotiva e raffinatezza di analisi, vicine a quelle di Kierkegaard, in più *loci* della sua scrittura Cantillo analizza la condizione umana nella società contemporanea, riprendendo opportunamente, in uno di essi, ciò che Croce afferma ne *Il peccato originale*. Si tratta, com'è noto, di un saggio bello e accorato che fa parte del suo ultimo libro, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952), in cui ripropone la tesi secondo cui l'uomo "nel corso della sua vita è il *Christus patiens* di dolori terribili e di casi atroci". In virtù del suo umano sentire, del suo *pathos* comunistico-cristiano e della sua vicinanza all'utopismo blochiano e alla sua *Bibbia pauperum*, Cantillo non manca neppure di far sue, riproporre e meglio circostanziare le drammatiche e stringenti domande che, negli anni Ottanta del Novecento, Gustavo Gutiérrez si pose "dinanzi alle sofferenze dei poveri e degli oppressi dell'America Latina": "In che modo parlare di un Dio che si manifesta come amore in una realtà caratterizzata dalla povertà e dall'oppressione? Come annunciare un Dio della vita a persone che soffrono di morte prematura e ingiusta?"[23]. Infatti, nella nostra epoca, assistiamo a quello che sembra "l'apparentemente inevitabile e riprodursi della tragicità della storia con il rinnovantesi presentarsi del male nel mondo, accertato specialmente dall'apparentemente inevita-

[23] G. GUTIÉRREZ, *Parlare con Dio a partire dalla sofferenza di un innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Brescia 1986, citato da G. CANTILLO, *Natura umana e senso* della *storia*, cit., p. 215.

bile riprodursi delle disuglianze e ingiustizie sociali, insieme con l'intensificarsi della coscienza di tali ingiustizie". Di fronte a questa rinnovata "fenomenologia del dolore umano", secondo Cantillo, occorre "inaugurare una nuova responsabilità dell'individuo nei confronti della società"[24]. Il che vuol dire far propria l'indicazione che, concordando con il modo di sentire e di pensare di Rousseau, Kant ha dato individuando come

> il massimo problema per la specie umana la costituzione di una società (dotata della capacità di amministrare in modo universale il) diritto e aver considerato la storia del genere umano come il compiersi di un piano nascosto verso la costruzione di una costituzione interiormente e, a tale scopo, anche esteriormente perfetta. Il problema della teodicea può essere risolto solo nello Stato e per mezzo dello Stato. È compito dell'uomo ed è il suo compito maggiore operare la 'giustificazione di Dio': non già nel perdersi in sottigliezze metafisiche intorno al bene e al male, ma nel produrre e foggiare egli stesso liberamente l'ordine conforme al quale vuole vivere[25].

È questa, sulla scorta di Rousseau, di Kant e di Cantillo, l'indicazione di un compito etico-politico non solo da condividere ma da stimare indeclinabile. Di più, se ci poniamo in corrispondenza della sua fenomenologia della condizione umana a livello individuale e sociale, siamo felicemente obbligati a dire di Cantillo filosofo, professore e

---

[24] *Ivi*, p. 217.

[25] *Ivi*, p. 16.

uomo quel che Béguin disse di Emmanuel Mounier, teorico e testimone di un personalismo comunitario e progressista: egli è "un cristiano nel tempo, al contrario di un cristiano che viene a patti col suo tempo"[26].

2. Cacciatore: filosofia ed etica dell'interculturalismo democratico

> È ben vero che oggi sulle democrazie moderne è calato il peso plumbeo della paura, della diffidenza, della corsa al respingimento dell'altro, delle forme nuove di annichilimento delle diversità così economico-sociali come culturali, ed è altresì vero che è proprio la diversità delle fedi religiose a costituire uno degli ingredienti di queste paura, a fornire spesso la miccia capace di provocare conflagrazioni drammatiche, non soltanto metaforiche. Di fronte a un tale fenomeno, che nessuna illuministica fiducia nel dialogo e nessun generoso appello alla fraternità contribuiranno a dissipare, vi è solo la disponibilità, che dev'essere eticamente consapevole e politicamente concretissima, a trovare forme normative, che siano cosmopolitiche al massimo possibile e che riconoscano e garantiscano la piena libertà delle coscienze[27].

Leggendo queste parole, si è indotti a credere che siano state scritte a sostegno dell'interculturalismo, della tolleranza

---

[26] *Ivi*, p. 244.

[27] G. CACCIATORE, *Introduzione* ad AA.VV., *Interculturalità. Religione e teologia politica*, a cura di G. Cacciatore e R. Diana, Napoli 2010, p. 39.

e della democrazia, all'indomani della strage di Parigi e delle scomposte reazioni degli ambienti della destra politica e di quella parte dell'opinione pubblica europea e internazionale che, in proporzioni tutt'altro che esigue, si lascia suggestionare e prendere dalla xenofobia e dall'antislamismo specialmente nelle drammatiche circostanze di attentati terroristici. La verità è, invece, diversa: il loro autore, il professore Giuseppe Cacciatore, le ha scritte, con mente in qualche modo presaga, circa una decina di anni fa. Queste parole e il discorso da cui sono state tratte si collocano all'interno della sua costruzione critica e organica di un'etica, anzi di una filosofia interculturale che, senza scadere in un relativismo fatuo e fuorviante, si propone come fondamento e orizzonte di senso di una società umana democratica e interculturale e anche interetnica, capace di avere la meglio su fondamentalismi, razzismi, nazionalismi, xenofobie e integralismi di vario genere. A un siffatto compito di costruzione filosofica Cacciatore sta dedicando le sue elevate energie speculative e la sua parimenti elevata cultura storico-filosofica, letteraria e sociologico-politica. In tal modo Cacciatore ha dato anche di nuovo prova della sua particolare capacità di gobettiano e gramsciano organizzatore di cultura pur nel nostro tempo così povero e impoetico[28]. Per fare un esempio, si può ricordare che Cacciatore ha promosso, tra mag-

[28] Valga, al riguardo, innanzitutto il il riferimento al convegno internazionale che Cacciatore organizzò nel primo centenario della morte di Karl Marx a Napoli dall'1 al 3 dicembre 1983, i cui atti sono raccolti in AA.VV., *Marx e i marxismi cent'anni dopo*, a cura di G. Cacciatore e F. Lomonaco, Guida, Napoli 1977.

gio e giugno del 2008, insieme alle più importanti Università italiane, una serie di *Giornate di studio* sull'*Interculturalità* con i maggiori esponenti a livello internazionale di questa, per più versi, nuova disciplina. "L'obiettivo del programma di ricerca, per dirla con lui, era quello di individuare nuovi strumenti concettuali e rinnovate metodologie ai fini della comprensione dei significati e dei contenuti di una filosofia e di un'etica dell'interculturalità. E ciò nel senso (...) soprattutto di provocare necessari ripensamenti e riformulazioni della categorie di multiculturalismo e cittadinanza democratica, di intersoggettività e diritti umani, di universalismo e particolarismo"[29].

L'interculturalismo non è da ritenersi una corrente filosofica tra le altre, caratterizzata da concezioni fra loro diverse, pur se tutt'altro che antitetiche. L'interculturalismo è qualcosa di più. Si segnala momento decisivo della costruzione della affatto particolare morfologia di una parte cospicua e importante del pensiero filosofico contemporaneo o post-moderno che dir si voglia. Ci riferiamo a quella vasta area di filosofi che va da Jürgen Habermas, il quale propone il riconoscimento dei diversi sistemi di valori culturali e delle corrispondenti identità collettive e, con esso, una prassi basata su principi universali e transculturali, fino ai teorici del progetto "*Transmed*", che sostengono un'idea del Mediterraneo come «*forme symbolique marquée par son conteste sociohistorique asymétrique e discontinu*» (forma simbolica contrassegnata da un contesto socio-storico asimmetrico e di-

[29] G. CACCIATORE, *Presentazione* ad AA.VV., *Interculturalità. Religione e teologia politica*, cit., p. 8.

scontinuo). Il tratto unificante e peculiare del loro filosofare, come di quello del nostro illustre docente dell'Ateneo partenopeo, consiste nel rifiuto delle ottocentesche "*Weltanschauungen*" in quanto grandi "narrazioni" sul dover-essere, più o meno utopico, del mondo umano. Ad un siffatto rifiuto, che si basa sull'analisi critica della fisionomia totalitaria e repressiva di queste visioni del mondo, testimoniata dal loro fallimento storico, corrisponde la ricerca di modalità, momenti e forme delle relazioni umane (di una "intenzionalità etico-filosofica", dice Cacciatore), che rendano sempre più giusta, aperta, democratica una società, come la nostra, devastata dalla recessione, intristita dalla disoccupazione giovanile, impaurita dal fondamentalismo islamico, attraversata da tensioni e pulsioni xenofobe, nazionalistiche e antieuropeistiche – insomma, da un inconfessato, eppure evidente, qualunquismo plebeo e violento o neofascismo che dir si voglia. Adoperando una parola tedesca pressoché intraducibile, cara a Károly Kerényi, si potrebbe forse dire che il tema dei discorsi di questi filosofi è l'"*Umgang*", ovvero il "rapporto" in quanto "movimento circolare intorno a qualcosa, da *um* (intorno) e *gehen* (andare)", di decisivo e fondamentale[30], qual è la salvaguardia e la valorizzazione

[30] K. KERÉNYI, *Rapporto con il divino e altri saggi*, testo tedesco a fronte, a cura di F. Cicero, Milano 2014, p. 39. È necessario specificare che Kerényi si serve dell'*Umgamg* in sede di discorso teologico e mitologico. Esso però può anche servire a tratteggiare la particolare morfologia del pensiero interculturale e della prassi che ne consegue nel coappartenersi e persino scambiarsi, se possibile, i ruoli tra chi crea il discorso filosofico-etico-politico interculturale

dell'essenza umana, attraverso "un nuovo contratto di cittadinanza politica", di ogni abitante di un mondo a tutt'oggi unificato in modo esclusivo dal darwinismo delle merci, dalla gelida logica e dell'utile e attraversato da devastanti tensioni espressive, prima che di culture e civiltà diverse, di un profondo, intollerabile malessere sociale, provocato da pratiche, le più varie e diverse, di discriminazione e di violenza, innanzitutto a causa del colore della pelle. La valorizzazione dell'essenza umana che bisogna attuare, per dirla con Kant interpretato da Cacciatore, si trova eminentemente espressa nel "bisogno 'ontologico' dell'umanità di poter pensare oltre i confini di ciò che è empiricamente dato e sperimentabile", per mirare innanzitutto a dare realtà all'"idea di libertà e di pace perpetua"[31].

Stimiamo tutt'altro che azzardato affermare che la ricerca e il discorso filosofico interculturale di Cacciatore, insieme a ciò che fa da premessa a livello etico e ne consegue a livello politico-sociale, si ponga come l'esito coerente e in-

---

e questo stesso discorso, nel senso che quest'ultimo acquista una forza ed è dotato di una logica per cui si sviluppa quasi da sé e guida anche chi lo ha posto in essere. Infatti Kerényi parla dell'*Umgang* come di una "relazione (che) deve possedere (...) anche una sua peculiarità, se si deve trattare di un rapporto in senso concreto, di un 'rapporto' che si 'intrattiene', o che addirittura 'si coltiva': questa peculiarità è l'interscambiabilità. L'oggetto del rapporto deve potersi trasformare in ogni momento nel soggetto di quel rapporto, e noi che coltiviamo il rapporto con esso, dobbiamo diventare l'oggetto del rapporto che in questo caso si coltiva con noi stessi" (*ivi*, p. 41).

[31] G. CACCIATORE, *Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e Hegel. Filologia, critica storia civile*, Roma 2013, p. 42.

sieme complesso di un percorso di pensiero in cui più fattori hanno giocato un giuoco dagli esiti più che positivi. Li possiamo sintetizzare così: oltre all'ambiente familiare caratterizzato dalla presenza di esponenti di primo piano della sinistra salernitana e nazionale[32] che molto lo hanno influenzato, il marxismo letto soprattutto attraverso Gramsci, Labriola e, perché no, lo stesso Croce; lo storicismo critico-problematico che, condiviso con Piovani, Tessitore e

[32] Le origini familiari fanno di Giuseppe Cacciatore un esponente di spicco della borghesia intellettuale e politica da cui il nostro futuro professore e filosofo ricevette "buone provviste per la vita" sia *activa* che *contemplativa*. Né poteva essere diversamente: suo padre Francesco era uno dei dirigenti più noti e stimati del PSI e poi del PSUP salernitano e campano, oltre che deputato al Parlamento, e un suo zio paterno, Luigi, una delle più intelligenti e luminose figure della grande storia del socialismo italiano. Parlando di Luigi Cacciatore, è doveroso aggiungere che avrebbe senz'altro dato tanto di più alla causa del movimento operaio e del socialismo di quanto già diede se, all'improvviso, non fosse morto nell'agosto del 1951, ad appena 51 anni, mentre era impegnato, con Giuseppe Di Vittorio, nell'esaltante e difficile lavoro di direzione del più grande e prestigioso sindacato dei lavoratori italiani, la CGIL. Infatti, già a 19 anni si era iscritto al Partito Socialista, era stato più volte in carcere per la sua irriducibile e attiva opposizione al fascismo, per diventare, dopo la Liberazione, esponente di primo piano dell'ala sinistra e membro della Direzione nazionale del PSI, deputato, sottosegretario, ministro. A suo padre e a suo zio, che così felicemente ne hanno influenzato la formazione umana ed etico-politica, *il loro Peppino* ha dedicato, nella seconda metà degli anni Settanta, due libri di indiscutibile pregio, a tutt'oggi importanti e attuali: *Per l'unità dei lavoratori*, Salerno 1985, e *La sinistra socialista nel dopoguerra. Meridionalismo e politica unitaria in Luigi Cacciatore, Prefazione* di F. De Martino, Bari, 1979.

Cantillo, con il quale la vicinanza politica e filosofica è evidente, subisce in lui una curvatura in senso nettamente vichiano; l'affinità con temi e suggestioni umanistico-mediterranee della filosofia spagnola e, infine, il modo in cui la "tragedia tedesca", per dirla con Lukács, lo porta giustamente a radicalizzare in senso blochiano ed utopico il discorso sulla dignità umana. Cerchiamo di vedere in breve di che cosa si tratta.

Non è fortuito, anche se è all'apparenza singolare, data la formazione marxista di Cacciatore e la sua militanza attiva e significativa nel Partito Comunista Italiano, che il suo lavoro di studioso e di interprete si sia rivolto, peraltro con proficuità e originalità di risultati, allo storicismo tedesco. È noto, infatti, che l'*Historismus*, complessivamente considerato, non brilla certo per il carattere avanzato delle sue idee politiche e sociali, che oscillano tra un conservatorismo romanticamente medievaleggiante e un liberalismo che non approda mai o assai di rado al pensiero autenticamente democratico[33]. Ma, a nostro vedere, bi-

[33] Cfr. K. LENK, *Marx e la sociologia della conoscenza*, traduzione di F. Bassani, Bologna 1975. In questo libro, argomentato e brillante, non solo viene posta in vivida evidenza l'ispirazione irrazionalistica e vitalistica dei filosofi dell'*Historismus*, che ripete in mille modi la metafisica della volontà di Schopenhauer, ma si pone anche in luce come ad essa tenga dietro una visione politico-sociale profondamente regressiva, antimoderna, medievaleggiante. Di Simmel, ad esempio, che si trova a mezza strada tra storicismo e sociologia della conoscenza, Lenk dice giustamente: "La paura di fronte alla progressiva razionalizzazione del mondo sociale (...) è motivata, nel contempo, dallo sgomento per la distruzione delle gerar-

sogna tenere presente che Cacciatore muove dal rigoroso e critico assillo, politico e filosofico insieme, di mediare il suo forte e mai rinnegato marxismo con l'esigenza di una visione storica che non dia per acclarato, come Marx vuole, ciò che invece acclarato non è: il nesso universale-particolare, teoria-prassi, in quanto nesso tra il soggetto che conosce la storia (la *civetta* hegeliana) e il soggetto che la fa (la *talpa* ancora hegeliana) nel senso che la trasforma *radictus* attraverso la rivoluzione. Così, infatti, si corre il rischio di "terrorizzare" il particolare, di non intendere le individualità, le specificità proprie del divenire storico, le loro contraddizioni, e di forzarle fino a rendere il comunismo un *Dio ingannatore* quando si crede lo si possa realizzare per cambiare il corso della storia. Di qui l'incontro di Cacciatore – grazie anche all'influenza del professore Fulvio Tessitore, importante fi-

chie sociali del potere e per l'uguaglianza che si presume ne debba conseguire". Di qui l'esaltazione, che risale a Novalis, dell'organizzazione per ordini di medievale memoria come modello di edificio statale "sano", basato sulla gerarchia e sull'autorità autentica. Quel che scrivono Troeltsch, Scheler, Alfred von Martin, Landsberg ed altri nel periodo della prima guerra mondiale e negli anni immediatamente successivi esaltando gli aspetti più gerarchici e illibertari del mondo medievale, quasi come se fosse lo Stato ideale, viene da Lenk etichettato come "anticapitalismo romanticheggiante" che "vede nella democrazia, nelle idee liberali e nelle istituzioni corrispondenti soltanto dei fenomeni temporanei di transizione tra un vecchio e un nuovo Medioevo. Salute sociale, organizzazione per ordine, fede e soddisfazione, stabilità e disciplina vengono messe in campo contro illuminismo, ragione, critica e libertà personale" (*ivi*, pp. 30, 31).

losofo storicista e, con lui, del professore Pietro Piovani, al quale si deve una filosofia in cui felicemente s'intersecano storicismo, spiritualismo ed esistenzialismo – con lo storicismo tedesco: non, però, precisiamolo, lo storicismo di ascendenza hegeliana o hegelo-marxista, prediletto da chi scrive, ma quello che, sulla scorta delle *Critiche* di Kant, assegna a se stesso il compito di fondare la *Scienza storica*. Quest'indirizzo ha come massimo esponente Dilthey, di cui Cacciatore è riuscito a diventare uno dei più accreditati e prestigiosi interpreti, avendogli dedicato una serie di scritti impressionante per quantità e indiscutibile per qualità, tra cui spicca una splendida trilogia, rappresentata dai due volumi di *Scienza e filosofia in Dilthey* (1976) e *Vita e forme della scienza storica* (1985). A nostro avviso, uno dei pregi maggiori dell'opera di ermeneutica diltheyana di Cacciatore consiste nell'aver messo in penombra l'ingombrante metafisica di ascendenza schopenhaueriana presente nel pensiero di Dilthey e nell'aver dato evidenza all'intrico sentimental-razionale, polisemico e dialettico del *Verstehen* (il comprendere storico come conoscenza accompagnata da una "tonalità emotiva") e alla fondamentale funzione che esso svolge nella conoscenza della vita e della storia. In tal modo "il significato e il ruolo del «*Verstehen*» non appaiono separabili dalla ricerca del fondamento delle «*Geisteswissenschaften*» sia nel senso della relazione di fondo che Dilthey istituisce tra ragione gnoseologica della realtà complessa, e al tempo stesso unitaria, del «*Leben*» e oggettività del mondo storico, sia in quello della storicità come luogo di maggiore visibilità dei processi di comprensione e «legittimazione» dei fenomeni della politica, della società e

dello Stato"[34]. Anche degli altri più importanti rappresentanti dello storicismo tedesco (Droysen, Troeltsch, Meinecke, Lamprecht) e italiano Cacciatore si pone, con i suoi studi e saggi, come uno dei maggiori studiosi. È necessario, però, dare anche giusto rilievo al suo libro su *Cassirer interprete di Kant*, che possiede, tra l'altro, il pregio di aver individuato il fulcro dell'interpretazione cassireriana del criticismo non nella separazione tra mondo sensibile e mondo intelligibile ma "nell'unica distinzione possibile, quella fra sensibilità e ragione, cioè non fra due entità oggettive ma fra due funzioni conoscitive"[35].

A questo punto, appaiono evidenti le peculiarità morfologiche dello *storicismo critico-problematico* nella versione che ne dà Cacciatore. La criticità si riferisce al metodo di cui si serve, consistente nel muovere dalla "permanente tensione dialettica" che caratterizza *"le* oggettivazioni della vita", così da portarne alla luce "le connessioni dinamiche che non contrappongono, in processi di reciproca subordinazione, universale e particolare, strutture logiche e dati empirici, forme e vita"[36]. A sua volta, la problematicità ha una duplice declinazione: 1) oggettiva nel senso che la storia resta pur sempre un *problema* da risolvere per la storiografia e per la filosofia e non è mai un *sistema*, poiché non è una totalità bell'e fatta, tale cioè da realizzare un significato o fine unico

[34] G. CACCIATORE, *Vita e forme della scienza storica. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Napoli 1985, p. 17.

[35] G. CACCIATORE, *Cassirer interprete di Kant. E altri saggi*, a cura di G. Gembillo, Messina 2005, p. 41.

[36] G. CACCIATORE, *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli 1993, p. 362.

o una costellazione coerente di fini e significati, pur se, persino nei momenti di crisi, somiglia – come vogliono Troeltsch e Dilthey – alla lancia di Odino, poiché, come l'arma del dio nordico, "guarisce le ferite che infligge"[37]; 2) soggettiva nel senso che la problematicità della storia non solo nega alla ricerca qualsiasi *ybris* di conclusività, ma richieda che ad essa segua l'impegno *politico* o *etico-politico* per superarla e dare al corso storico un senso positivo. Ed è proprio nella politicità della sua visione che Cacciatore si distanzia dall'accademismo moderatamente liberale di Dilthey e dei suoi seguaci. Se ne distanzia per esprimere una forte e sentita vicinanza al padre dello storicismo, Vico, al quale anche Marx deve tanto[38] e, con essa, far valere le ragioni del suo originale storicismo marxista. Lo fa già quando dialoga con l'utopismo di Bloch e del giovane Lukàcs[39] o, perché no, di Pisacane[40], con Gramsci[41], del quale ben coglie la criticità e

---

[37] Cfr. G. CACCIATORE, *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Milano 1994.

[38] Cfr., della ricca e varia produzione di G. CACCIATORE sul filosofo napoletano, innanzitutto *L'infinito nella storia. Saggi su Vico*, Napoli 2009.

[39] Cfr. G. CACCIATORE, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1979; ID., *Marxismo etica utopia negli anni Venti: Bloch e Lukàcs*, in AA. VV., *Figure dell'Utopia. Saggi su Ernst Bloch*, a cura di G. Cacciatore, Avellino 1989, pp. 35-151.

[40] Cfr. G. CACCIATORE, *Carlo Pisacane. Socialismo e Risorgimento*, in AA.VV., *Il pensiero civile a Napoli fra Ottocento e Novecento*, Napoli 2008, pp. 59-77.

[41] In un interessante e denso saggio sul Marx di Gramsci Cacciatore rileva che un tentativo di interpretazione e di intervento sullo *status* della teoria marxiana "deve saper dislocarsi non tanto, o

la storicità della visione, e con Labriola[42], di cui evidenzia come anche in lui "la criticità dello storicismo e del marxismo fanno tutt'uno", grazie anche "al forte hegelismo", mutuato da Spaventa. Non venendo, comunque, meno a quello che per uno storicista e un marxista come lui è quasi un obbligo: la riscoperta dell'autentico e forte spirito *liberal* di Croce e l'interpretazione del vitale come dissolutore di ogni olimpica distinzione e circolarità delle fasi del cammino dello Spirito nella storia[43].

---

soltanto, ad un livello di comparazione-misurazione del *corpus* teorico di Marx con l'articolarsi dei diversi 'marxismi' e neanche soltanto a un livello – abbastanza scontato – di decifrazione dei limiti storici di un tale *corpus* al cospetto di altri statuti teorici, quanto a quello, da un lato, della possibile persistenza o meno di una capacità di incidenza epistemologica e metodologica del marxismo nelle diverse aree del sapere e, dall'altro, a quello di adattabilità-mutabilità degli sviluppi teorici del marxismo nelle sue essenziali fasi di storicizzazione". Del marxismo di Marx occorre tenere presenti alcune valenze semantiche ancora utilizzabili, e cioè: "la sua dimensione essenziale di teoria critica, il suo configurarsi come un apparato concettuale dialetticamente aperto e inconchiuso che, proprio in quanto tale, appare esposto all'irrigidimento dell'interpretazione, quanto alla fluidità della autoriflessione storico-critica (G. CACCIATORE, *Il Gramsci di Marx. Per una rilettura del nesso etica-storia-politica del marxismo*, in AA.VV., *Marx e i marxismi cent'anni dopo*, a cura di G. Cacciatore e F. Lomonaco, Napoli, 1987, pp. 259-62).

[42] Cfr. G. CACCIATORE, *Antonio Labriola in un altro secolo*, Catanzaro, 2005, pp. 11-55.

[43] Cfr. G. CACCIATORE, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Catanzaro, 2005. Con riguardo, in particolare,

La riflessione teorica e l'opera di storico della filosofia contemporanea di Cacciatore tendono, per una sorta di

---

alla vitalità, al suo irrompere nella armonica, plastica e rassicurante circolarità dello spirito, Cacciatore acutamente nota che, nell'ultimo Croce, essa diviene "talmente essenziale alla vita dello spirito da costituire non soltanto l'elemento integratore e armonizzatore tra le sue varie forme, ma la molla continua che produce irrequietezza e provoca nuovi problemi. Non vi è dubbio che la novità appare evidente e radicalmente rivoluzionaria, giacché, sebbene Croce tenti di riportare la vitalità nei limiti di quella forma categoriale dello spirito propria della volizione individuale, alla fine essa diventa non più solo la forma autonoma che, nella circolarità dello spirito, può diventare materia per altre forme, ma anche, ed essenzialmente, il necessario ed imprescindibile involucro originario" (*ivi*, p. 69). Per parte nostra, ci permettiamo di pensare che, nell'evoluzione del pensiero di Croce, il vitale sia più di un "ripensamento", ma una sia pure involontaria "dissoluzione" della filosofia dello spirito precedente. Non si capisce, infatti, come una vitalità "cruda e verde, selvatica e intatta" possa essere "tenuta a bada" da forme dello spirito (estetiche, logiche, etiche) di tutt'altro genere e peraltro rientranti in un circolo il cui interno movimento è dato dal problematico, se non impossibile convivere di due opposte dialettiche: quella dei distinti, che risponde al principio di identità e di non contraddizione, tipico della logica formale, e quella degli opposti, che si basa proprio sulla loro mediazione, ossia sulla possibilità di negare la contraddizione, allorché, dopo averla posta, l'uno e l'altro degli enti contraddittori negano la loro contraddittorietà come unilaterale e si ritrovano, hegelianamente, in una superiore, razionale unità sintetica, di cui pure rappresentano un intellettuale e oppositorio momento interno. Sul punto ci sia consentito richiamare L. ANZALONE, *Benedetto Croce, filosofo della scissione*, in AA.VV., *Croce filosofo*, t. 2, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, Catanzaro 2003. Cit t. I, pp. 44-50.

"*logos* profondo", verso un centro di gravità che è ancora incombente come tragico destino sull'umanità se non si risolve in reali termini positivi la domanda: come si fa a sconfiggere definitivamente, evitando che se ne creino persino le premesse, il ritorno del totalitarismo sia come ideologia che come sistema dittatoriale con l'orrore dei suoi lager e con il male assoluto (si pensi alle attuali decapitazioni dell'Isis)?

Questa domanda nasce da un vivo e indimenticabile ricordo, che si traduce in una drammatica descrizione in cui leggiamo:

> In un angolo del campo c'è un cartello dove è segnalato che lì sorgeva la «quercia di Goethe». Incuriosito ho sfogliato la guida e ho appreso che le SS la risparmiarono quando vennero creati gli spiazzi per le baracche in segno di omaggio al grande poeta che, così dice l'aneddotica, sostava spesso sotto il grande albero in compagnia della sua amata Madame von Stein. Si trattava, cioè, per quegli aguzzini di un segno da rispettare, di un simbolo da celebrare, di un monumento, tra gli altri, alla grande superiorità della Germania[44].

La descrizione è tratta dal capitolo del libro del nostro filosofo su un suo viaggio in Germania in cui parla della sua commossa visita al campo di sterminio di Buchenwald, distante pochi chilometri dalla "magica" Weimar, i

[44] G. CACCIATORE, *La quercia di Goethe. Note di viaggio dalla Germania*, Catanzaro 1998, p. 87.

cui bravi abitanti non si "accorsero" di ciò che accadeva davanti casa loro. Non è esagerato ritenere che Buchenwald e l'albero di Goethe hanno rappresentato per Cacciatore un *Erlebnis* che simboleggiava la terribile catastrofe della Germania alle prese con i suoi demoni emersi dai luoghi più orridi e infernali del sottosuolo della sua anima. Soprattutto una esperienza di tale lacerante e indimenticabile vissutezza sembra aver provocato in lui la forte e nobile spinta emozional-esistenziale che ha fatto sì che il suo storicismo critico-problematico o, se si vuole, il suo marxismo come "teoria critica", "apparato concettuale dialetticamente aperto e inconchiuso", si rivolgesse all'arduo compito di elaborare una filosofia dell'interculturalità e di una nuova cittadinanza democratica. A tal fine, contro ogni visione discriminatoria degli esseri umani e a favore della loro più compiuta ed elevata essenza, in un suo recente saggio, *Ernst Bloch e il futuro della dignità umana*, in via di pubblicazione, Cacciatore riprende, validamente rielaborandoli, i concetti di futuro e di dignità umana dal filosofo marxista dell'"Utopia concreta". Cacciatore, con Bloch, intende il futuro come "non-ancora": "il futuro può essere anche ciò che non è stato e che poteva essere, il futuro di un passato che non si è manifestato nella sua positività e che può ancora infuturarsi". Andando però oltre Bloch, Cacciatore non solo libera il futuro da ogni suggestione escatologica o di definitività politico-sociale (il comunismo come società perfetta), ma lo identifica senz'altro con la realizzazione della dignità umana. Il vero fine dell'uomo, prim'ancora che la felicità, è "l'ortopedia del camminare eretti". È questa l'essenza dell'"*humanum*", la natura razionale e libera dell'uomo,

che è ancora un "*telos*", un fine da realizzare. La dignità e la libertà dell'uomo non si risolvono giammai nell'individualismo (un uomo non è libero e la sua dignità è monastica se l'altro uomo non è libero e se vede la sua dignità negata) o nell'economicismo (piatta e asfittica liberazione dell'uomo dal bisogno, secondo la vulgata di un marxismo scolastico). In quanto "l'idea della dignità umana è il vero cuore del diritto naturale", ha, quindi, più che mai valore e attualità il giusnaturalismo, ricondotto da Bloch e da Cacciatore, sulla scorta di Bachofen, alle sue vitali origini matriarcali e giustamente contrapposto al positivismo giuridico, al suo patriarcalismo e alle cosiddette leggi storiche, tante volte violente ed oppressive. Così, si rivela pure la eraclitea "nascosta armonia" che c'è tra Kant e Marx.

Inoltre, il modo di intendere l'uomo da parte di Bloch, se non corrisponde, è senz'altro in sintonia con quello di Ortega y Gasset, che vede nell'uomo un essere storico e diveniente, che può sempre più e meglio perfezionarsi. A base della sua antropologia c'è il concetto della "*creencia*", per cui le credenze "non sono le idee che abbiamo, ma le idee che siamo", e, con esso, la "libertà come *forma di vita* segnata profondamente dal continuo oscillare tra il vincolo della necessità storica, ma anche tecnica ed economica, e quello dell'apertura e del possibile, tra 'il mattino dell'arcaicità e il declino vespertino', tra l'aurora dell'inizio e il tramonto della crisi"[45]. E sempre in dialogo con Ortega

[45] G. CACCIATORE, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna 2013, p. 60.

ma anche con María Zambrano e con Biagio De Giovanni, Cacciatore vede nella dialetticità stratificata, cangiante e persino antinomica della storia dell'Europa e nella grande potenza, talvolta sviante, della sua filosofia il presupposto oggettivo o, per dirla con Ernst Bloch, "il futuro del passato", al fine di dare vita ed effettività all'idea dell'"Europa come entità transnazionale impegnata a costruire la cultura di un nuovo umanesimo e dell'universalismo democratico". Ma ciò è possibile solo se si dismette qualsiasi eurocentrismo culturale e valoriale e si muove dal reciproco riconoscimento e rispetto da parte di tutti i popoli. Solo così si può se non creare, giacché già esiste, sia pure con contrastata discontinuità, almeno tentare di incrementare in maniera significativa e incisiva un pensiero e una prassi e, quindi, una cittadinanza, interculturale, che si esprima nella vivacità originale del dialogo, del dibattito, del confronto, degli influssi e scambi tra culture e civiltà. In altri termini si può dare luogo a un loro ulteriore e forte arricchimento e anche a un meticciato culturale e civile - insomma, a un "processo di «ibridazione»" non "soltanto a partire dal «mescolamento» delle culture, ma anche dal continuo, reciproco trasmettersi (...) di simbologie, miti, religioni, stili di vita, modelli artistici e letterari"[46]. È una cosa, questa, tanto complessa quanto utile al fine sia di sostituire sempre più, nella vita dei singoli e dei gruppi come dei popoli e delle nazioni,

[46] G. CACCIATORE, *Etica interculturale e universalismo "critico"*, in AA.VV., *Interculturalità Tra etica e politica*, a cura di G. Cacciatore e G. D'Anna, Roma 2010, p. 29, 17.

a un io e a un tu egoistici e chiusi un noi solidale e umano, sia di promuovere un mondo finalmente pacificato, aperto, plurale, libero, democratico, ancora più multiculturale, non solo tollerante ma ospitale, solidale, giusto.

Dialogando in modo serrato specie con Seyla Benhabib, Wallerstein, Baum, Hannah Arendt, Habermas, Cacciatore propone come terreno di ricerca "la fondabilità e la stessa plausibilità di un «universalismo etico" che, pur perseguendo la ricerca di una norma morale, non smarrisca e non occulti la ricchezza della «differenza storico-culturale»". Ciò è possibile se si muove dalla rinunzia all'egemonia culturale e dal "presupposto dell'uguaglianza dei punti di partenza; pur riconoscendo la peculiare identità di ogni cultura, si può tendere ad una dimensione di interculturalità resa plausibile dalla conoscenza e dalla comunicazione di elementi comuni e da tutte le opportunità offerte dalla relazione interculturale"[47].

Solo apparentemente la ricerca di un universale pricipio etico-interculturale pare cozzare con la possibilità di una contestuale realizzazione di forme di vita, di cultura, di civiltà afferenti a ogni specifica identità culturale. Non c'è, invece, antinomia tra universalismo e contestualismo se si pensa e si realizza "un'idea di vita umana che presenta contemporaneamente gli elementi contestuali e trasformativi di esperienze morali individuali differenziali e gli elementi di un universalismo condiviso sempre disposto, tuttavia, a misurarsi con la relazionalità di stili

[47] *Ivi*, pp. 32-34.

di vita"[48]. Cacciatore vede proprio nelle città in cui viviamo, così interetniche, l'occasione per attuare un'idea di cittadinanza interculturale non delegata, ma attiva, partecipata e dotata dei mezzi per esprimersi. Occorre realizzare il protagonismo dei cittadini non solo per creare una città, e poi un mondo, interculturale, ma anche per affrontare la lacerante contraddizione delle nostre città: "quella della concentrazione massima in essa delle funzioni più avanzate del capitalismo finanziario e telematico e della contemporanea presenza di una spaccatura sempre più radicale tra la città della sicurezza e della ricchezza (...) e la città invivibile dell'insicurezza economica, del disagio, della violenza, delle nuove e vecchie povertà"[49]. L'obiettivo non impossibile è quello di una città multiculturale che si faccia mondo e sia fondata sulla democrazia dal basso, deliberativa, solidale, giusta, ospitale, sapendo sempre che "il vero cemento che tiene insieme tutto ciò è il senso dell'appartenenza a una comune umanità"[50].

---

[48] *Ivi*, pp. 34-35.

[49] G. CACCIATORE, *Per un'idea interculturale di cittadinanza*, in AA.VV., *Per una relazionalità interculturale*, a cura di G. Cacciatore, G. D'Anna, R. Diana, F. Santonianni, Milano-Udine 2012, p. 13.

[50] *Ivi*, p. 23. Bisogna vedere, dice Cacciatore, "Nella cittadinanza attiva e interculturale l'elemento chiave e di giuntura tra le varie articolazioni dei diritti, una volta però che la si intenda come reale riconquista della partecipazione politica nel suo senso (...) più ampio e comprensivo, nel significato, cioè, originariamente aristotelico del governo della *polis* e, non dunque, come mero esercizio del diritto al voto. In tal senso si può parlare di una trasfigurazione

Cacciatore non manca di sostenere che, nella fondazione della città democratico-interculturale nuova, il Mediterraneo, nella sua «doppia valenza filosofico-concettuale e geo-politica», in quanto luogo del vichiano "nascimento" dell'Europa, può e deve avere un ruolo centrale e propulsivo.

È evidente che Cacciatore si rifà, come egli stesso rileva, al «Pensiero meridiano», che, teorizzato da Albert Camus, e ripreso da Franco Cassano, sulla scorta della suggestione nietzscheiana del pensiero del "Grande meriggio" e del «Sud come una grande scuola di risanamento», vede nel "*Mare Nostrum*", pur nel groviglio delle sue contraddizioni, il luogo della "Misura", della solidarietà tra gli uomini, in quanto luogo in grado di mantenere il segreto di una natura umana "dove l'intelligenza è sorella della luce cruda" (Camus). Ma del Mediterraneo, prima di cogliere le potenzialità armoniche e civilizzatrici, felicemente politeistiche, Cacciatore sottolinea innanzitutto, sulla scorta di Hegel, la drammatica eppur creativa contraddittorietà. Il Mediterraneo è la terra dove si fronteggiano Antigone e Creonte, la legge del giorno, ovvero le pubbliche e universali leggi dello Stato, e il diritto delle ombre, ovvero le particolari norme della famiglia, del sangue, del culto dei Penati. Le terre e i popoli divisi e uniti dal Mediterraneo sono un multiverso storico-culturale-ambientale, un caleidoscopio di tradizioni, di storia e

---

della nozione classica di cittadinanza, di un suo ampliamento, un ampliamento preparato dall'affermarsi di una teoria e di una pratica dell'interculturalità" (*ivi*, p. 14).

di controstoria, un crogiuolo di elementi greci, latini, arabi, bizantini barbarici, la cui creatività e ricchezza di potenzialità è ancora scoprire e sperimentare. Ed è questo, secondo Cacciatore, l'esperimento da compiere, dal momento che "la storia resta nelle mani dell'uomo, nel bene e nel male"[51].

[51] Cacciatore afferma anche che "Pur senza cedere all'illusione di poter sfuggire a un destino sempre più evidente di globalizzazione politica ed economica, la soggettività mediterranea o, come sostengo, la soggettività meridionale può introdurre elementi di radicale correzione in uno sforzo generale di riqualificazione e ricostruzione di ruoli significativi, e non "eterodiretti", del Sud, dei Sud del mondo. E qui si apre il discorso sul recupero delle risorse proprie di una economia mediterranea (l'ambiente, la natura, la cultura, la ricerca, le specificità produttive). Ma si apre anche la questione del contributo che la storia "positiva" della tradizione di pensiero del Mediterraneo può offrire a se stesso e al mondo intero: il nesso dialettico tra tradizione comunitaria e universalismo democratico, tra l'ambito condiviso di una serie di individualità storiche e la ricerca di costanti sociali ed economiche da porre a base di uno sviluppo armonico (...) e il pluralismo delle culture e degli stili di vita?". Della vasta e critica produzione di Cacciatore, nel primo decennio di questo secolo, su interculturalismo, Europa e Mediterraneo segnaliamo: *Mediterraneo tra geopolitica e filosofia*, *Costituzione europea e identità nazionali*, *Tradizione meridionalistica e 'nuovi pensieri' sul Sud*, *Il Mediterraneo tra idea filosofico-culturale e progetto politico*, *Mediterraneo e filosofia dell'interculturalità*, *Europa e Mediterraneo tra identità e interculturalità*.

CONCLUSIONI

Il sé come l'altro: filosofia, tragedia e religione

1. Giunti a questo punto, non avremmo nulla da aggiungere almeno per quel che attiene a considerazioni e valutazioni nostre, che potrebbero essere solo ripetitive delle parole e discorsi, analisi e proposte, intuizioni poetiche e concetti filosofici che abbiamo ascoltato specialmente da Graves, Masullo, Cantillo e Cacciatore. Pensiamo, infatti, sia sufficientemente dimostrata la giustezza e anche la convenienza di impegnarsi a favore dell'edificazione di un mondo pacifico, ospitale interculturale, multietnico, democratico, libero e giusto – insomma, di avere come fine della storia una comunità davvero umana e capace di ispirarsi a un'etica universale. Tutto ciò può sembrare utopico, ma trattandosi di salvare l'umanità da commozioni violente e da sconvolgimenti di impreviste proporzioni, oltre che dalla catastrofe dell'entropia ecologica, ci permettiamo notare che si tratta di un'utopia alla quale è consigliabile accreditare molta concretezza a livello non di discussione o di teoria ma pratico e attivo; il che comporta l'impegno a realizzare, in tutto o in parte, i contenuti e fini di una siffatta presunta utopia. In questo difficile e spesso drammatico momento di storia, abbiamo bisogno di porre fine all'"inferno del nostro rovello", alla notte dello spirito occidentale, a una notte che non è ancora sul punto di finire. Abbiamo bisogno di una socialità solidale, fraterna, dove il senso dell'individualità è dato da una libertà riflessiva e responsabile e si accompagna alla giustizia, all'uguaglianza tra

uomini e genti, all'altruismo, a un rapporto profondo con il mondo che si abita e all'esaltazione del primato della bellezza, dal momento che la "bellezza pura", dice Camus nei *Taccuini*, è il "pane del cuore".

Però, prendendo spunto da un saggio di Jacques Derrida di notevole valore filosofico, *L'ospitalità*[1], avvertiamo l'esigenza di fare qualche considerazione, speriamo non peregrina, sul fatto che l'alterità, che è bene riconoscere e rispettare negli altri, è innanzitutto in noi stessi, costituisce la struttura ontologica di ogni singolo uomo. E che le massime forme con cui l'uomo ha tentato di conoscere se stesso, la religione, la tragedia e la filosofia, muovono dal preventivo riconoscimento di quest'alterità affinché sia da lui tematizzata e non resti irriflessa e nascosta dietro un'indecifrabile e oscura identità umana. La tragedia, la filosofia e la religione assolvono questo compito chiedendo all'uomo di renderle possibili, ovvero di ospitarle come forme dell'altro attraverso cui egli tenta di conoscere se stesso.

Che cosa vogliamo dire? Semplicemente questo. Il problema dell'altro come l'altro uomo, svolgendosi, si modifica: da problema dell'altro come altro da sé diviene problema dell'altro come sé. Certo, l'altro è l'altro uomo, dove l'altro per eccellenza è, ovviamente lo *xenos*, lo straniero, colui che non fa parte della città. Ma, a ben vedere, l'alterità dell'altro non è che la propria alterità: per ogni uomo l'altro è lo specchio del suo esser-altro da sé. L'altro è colui

[1] J. DERRIDA, *L'ospitalità*, traduzione di I. Landolfi, Milano 2000. Questo scritto riporta un colloquio di Derrida con la filosofa e psicanalista Anne Dufourmantelle sul tema appunto dell'ospitalità.

che gli fa scoprire la sua estraneità a se stesso dal momento che incontra sé come l'altro attraverso l'altro. Anzi, l'altro è, per questa via, il suo sé più di quanto non lo sia lui stesso nell'irriflessività e nella non problematizzazione della sua esistenza. E, infatti, l'uomo scopre che la sua apparente unità e identità – come ci dicono, ad esempio, Antigone e Creonte nell'*Antigone* sofoclea e nel commento filosofico che ne fa Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* – è divisa, in modo non innocuo e pacifico, innanzitutto in due sessi diversi: quello maschile e quello femminile. I quali però non sono mai tali che l'uno non sia in parte anche l'altro, essendo la comune natura umana il segno della loro unità e differenza. Ma c'è di più: lo stesso essere umano (maschio o femmina che sia) è sveglio o dormiente, anima e corpo, consapevole o inconsapevole in quello che dice e fa, essere razionale e essere non razionale, tra cui però ci può essere uno scambio di ruoli. Infatti se la ragione (la platonica anima razionale) può porsi alla ricerca del vero e del bene o farsi strumento di raggiri e inganni diabolici, la parte alogica può, parimenti, sia elevarsi a un sentire alto e nobile (la platonica anima irascibile), sia degradarsi al livello dell'instintualità bassa ed egoistica, diventare un ammasso di brutali pulsioni, di cupidigia e di sensualità (la platonica anima irascibile). L'uomo è anche e soprattutto "io" e "me" come scarto tra pensante e pensato, soggetto che ha sé come oggetto, autocoscienza, ossia coscienza della (propria) coscienza. Dove però la coscienza conoscente o, dice Husserl, intenzionante resta sempre sconosciuta, un "al di qua" da conoscere. Non a caso, per fare qualche esempio filosofico, Aristotele parla dell'intelletto attivo come un che di superindividuale, mentre all'individuo come tale spetta

solo quello passivo; Kant fa del pensiero come coscienza non empirica bensì trascendentale un Io penso noumenico, ossia pensabile ma non conoscibile, pur essendo la condizione per conoscere, ovviamente solo nell'ambito della realtà esperibile con i sensi, mentre lui sta al di fuori di essa, al pari della sua controparte oggettiva, la cosa in sé – cioé, l'io penso possiede strutture conoscitive empiriche e razionali adeguate solo alla conoscenza della realtà fenomenica, non alla conoscenza di se stesso e della cosa in sé. Anche nell'autotrasparenza dell'uomo con se stesso in quanto coscienza di sé, egli è non uno ma due, di cui uno resta sconosciuto in quanto conoscente e l'altro viene conosciuto a patto di non poter conoscere chi lo conosce e, in questo modo, riconoscersi. Si può forse inferire qualcosa della coscienza conoscente dalla conoscenza della coscienza conosciuta, ma a patto di supporre – senza poterlo dimostrare- che siano identiche. Si possono anche, seguendo Husserl nel suo geniale e arduo cammino fenomenologico, rinvenire le strutture *a priori* che correlano la coscienza a se stessa e al mondo e le consentono di intenzionali. Ma, pur procedendo, per riduzioni eidetiche, l'Io che conosce in me non si lascia mai conoscere. S. Agostino dice che questa coscienza sconosciuta è Dio che abita nella più profonda interiorità della mia anima e trascende la mia mutevolezza esistenziale. È un'ipotesi probabile come lo sono tante altre. Nulla di più. Che io non possa mentire a me stesso dimostra che la duplicità della coscienza è tale che il paradosso del mentitore (quando dico: "Io mento", dico il vero o il falso?), nel suo caso non vale. A impedire l'autoreferenzialità logico-linguistica della proposizione "Io mento" (sicché se mento, nel dire che mento, dico la verità e, all'inverso, se dico la verità,

nel dire che mento, sono un mentitore), c'è una barriera ontologico-coscienziale. Nulla e nessuno, però, mi dice chi sia (Dio o altri?) quest'altro a cui non posso mentire, tranne che sono proprio io che pure mento volendo mentire anche a me stesso. Hegel, per risolvere il problema, afferma che questa conoscenza, che chiama sapere o spirito assoluto, è data da ciò che l'uomo fa nella storia e che conosce con l'arte, la religione e la filosofia, che sono forme di conoscenza assoluta in quanto hanno come oggetto l'unità di conoscente e conosciuto, soggetto e oggetto, infinito e finito, divino e umano. Freud, poi, dice che quest'altro da me non è Dio, ma quasi un diavolo, l'inconscio libidico dell'uomo che, venuto con lui al mondo, vuole possederne la madre e ucciderne il padre. In questo modo Freud teorizza una sorta di platonismo capovolto: l'uomo – non più anima immortale – non nasce scendendo dall'iperuranio sulla Terra, dopo aver contemplato più o meno (di qui la sua indole) le eterne idee nella "pianura della verità", ma vi arriva direttamente, anima e corpo, entrambe mortali, dalle viscere, dalla profondità della sua terra fatta di carne, che è sua madre. Della quale vorrebbe mantenere l'esclusiva, ossia rientrarvi a suo libito, prendendo il posto di chi ha posseduto sua madre prima di lui, suo padre.

2. Comprendiamo quindi perchè l'oracolo di Delfi, a nome di Apollo, dice all'uomo: "Conosci te stesso". Quest'invito divino viene preso quanto mai sul serio prima da Eraclito, che identifica la sua ricerca sull'*arché* (principio) del mondo con l'investigazione su se stesso, e poi da Socrate che lo intende come invito rivolto a lui non in

quanto Socrate ma in quanto uomo. Perciò, invita anche i suoi concittadini a conoscere se stessi e, proprio per questo, viene condannato a morte ed ucciso. Né forse potrebbe essere altrimenti, dal momento che l'invito a conoscersi, mettendo in discussione il "si fa e si dice" della più o meno anonima esistenza quotidiana, contiene in sé un pericolo mortale, che resta tale sia quando, come i Tebani, si viene sbranati dalla Sfinge, l'entità oscura e profonda che forse è in noi, non avendo saputo risolvere il suo apparente indovinello sull'uomo (quello delle tre età), sia quando lo si scioglie all'apparenza, come nel caso di Edipo, il quale proprio dalla vittoria sulla Sfinge, che lo aveva reso sapiente, re e marito della regina Giocasta, che non sa che è sua madre, vede originarsi il compimento del suo destino di incestuoso e parricida. L'uomo è due, è se stesso e un altro. Ed essendo due, è una serie illimitata e contraddittoria di cose, che pure coesistono in lui, sono la sua identità o medesimezza. Ha ragione Masullo: la comunità mi fonda, ma nel mio essere-con altri, mi accorgo che la comunità è l'oggettivazione, l'esteriorizzazione del mio soggettivo, identitario, interiore essere-con-altri per essere me stesso. L'inferno di cui parla Garcin è in me. Tocca quindi a me, all'io tentare di sciogliere l'enigma di sé stesso per non più vivere nell'inferno ma almeno in un chiaoroscurale purgatorio esistenziale.

L'ebraismo non conosce il "Conosci te stesso". Gli Ebrei, infatti, essendosi del tutto affidati a Dio[2], intendono

[2] Ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* Hegel individua il diverso rapporto che gli Ebrei e i Greci stabilirono con la natura e

il rapporto con l'altro come rapporto con Dio. Nonostante la sua assoluta e incolmabile trascendenza, la "tenebra" in

---

con la divinità, facendoci comprendere l'assoluta alterità che per gli Ebrei rappresentò Dio, divenendo anche, nel suo essere l'Altro, il simbolo di ogni alterità, innanzitutto di quella del popolo ebraico che vive la sua identità come assolutamente contrapposta a quella degli altri e quindi la considera come assoluta alterità, negando di fatto una comune umanità. Scrive Hegel: "L'impressione che il diluvio fece sugli animi degli uomini dovette essere di profonda lacerazione. (...) Perché l'uomo potesse fronteggiare l'assalto della natura divenuta ora nemica, questa doveva essere dominata; e poiché il tutto si può dividere solo in idea e realtà, così l'unità suprema della dominazione o è in un pensato o è in un reale. Fu nel primo che Noè ricostituì il mondo dilacerato. Egli fece esistente il suo ideale pensato e vi contrappose ogni cosa come pensata cioè come dominata; questo esistente gli promise di mantenere gli elementi che erano al suo servizio nei loro limiti, così che nessun diluvio potesse più distruggere gli uomini. Fra gli esseri viventi che sono suscettivi di una tale soggezione, agli uomini, esso imponeva la legge, il comando di limitare se stessi, cosicché non si uccidessero più fra di loro (...). Nel modo opposto Nimrod (...) pose l'unità nell'uomo e lo istituì come l'esistente che rendesse pensati gli altri reali, cioè li uccidesse, li dominasse. Egli cercò di dominare la natura tanto che questa non potesse più costituire un pericolo per gli uomini (...). Nel caso che Dio avesse intenzione di sommergere di nuovo il mondo con un diluvio, minacciò che non avrebbe fatto mancare forza e mezzi per resistergli a sufficienza: perciò avrebbe fatto costruire una torre che avrebbe dovuto essere molto più alta di quanto le onde i flutti potessero sollevarsi e in tal modo avrebbe vendicato lo sterminio dei suoi antenati. Contro la forza ostile della natura Noè si salvò col sottomettere sia essa che se stesso a un essere più potente; Nimrod in-

cui Dio abita secondo il *Libro dei Re*, Dio è, per l'uomo, la garanzia del rapporto non più minaccioso, dopo il Diluvio universale, con la natura e anche il fondamento della comunità. Anzi, Dio è innanzitutto la garanzia della buona sorte del popolo ebraico, al quale ha concesso di essere "eletto", stringendo con lui un'alleanza. Essa è il segno di un rapporto esclusivo e geloso, di pretto stampo patriarcale, tale da non consentire agli ebrei di avere una terra che li abbia generati e allevati, ossia una terra-madre e di dover rinnegare qualsiasi Dea madre. Il problema dell'altro è, dunque, per gli ebrei il problema del *totalmente altro*. Solo attraverso la conoscenza dell'alterità divina, nel caso che essa sia, pur minimamente, possibile, l'uomo può conoscere in qualche modo, cioè indirettamente, pure se stesso, essendo il suo sé tanto dipendente da essa.

Ma com'è possibile rinunziare al proprio modo di essere immediato o irriflesso, e quindi non apparentemente duplicato, non perturbante o minaccioso, per andare incontro ad un alcunché di perturbante e di sconosciuto? Com'è possibile conoscere ciò che per essenza è altro che, proprio in quanto tale, ci minaccia, almeno nel senso che ci rende

---

vece dominandola egli stesso. Entrambi conchiusero con il nemico una pace di necessità perpetuando così l'inimicizia; nessuno dei due si riconciliò con esso, come fece invece una più bella coppia, Deucalione e Pirra, che dopo il diluvio del loro tempo invitarono gli uomini ad una nuova amicizia con il mondo, divennero i progenitori di una nazione bella e resero la loro epoca madre di una natura rinata custode del fiore della sua gioventù" (G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in ID., *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli 1972, pp. 253-55).

inquieti e ci turba, ci sottopone all'affrontamento di quella indefinita possibilità del possibile da cui, secondo Kierkegaard, non solo discende l'impossibilità del realizzarsi di possibilità positive per noi, ma nasce anche il sentimento dell'angoscia, cioè dell'indefinita minaccia contenuta nell'annunciarsi del futuro? Per superare gli ostacoli che si frappongono alla conoscenza della struttura ontologica dell'uomo e, sperando sia possibile, anche dello stesso autore del mondo può intervenire solo un atto della volontà. È ad essa che è demandato il compito di vincere l'inquietudine e l'angoscia e di spingere l'uomo a tentare l'avventura della scoperta dell'altro – una scoperta che non si accontenti di immagini tanto immediatamente manifeste quanto false ed evanescenti, ma ne voglia scoprire il vero volto. Quest'atto con cui la volontà acconsente all'altro, accetta di affrontare la fatica e l'incognita della sua conoscenza è il sentimento di *ospitalità*, grazie a cui, lo straniero, comunque l'estraneo, se non il nemico, l'*hostis*, diviene *hospes*, ospite e amico, sia pure per un tempo breve (si noti la dialettica somiglianza delle due parole latine).

A ben riflettere, come abbiamo già detto senza spiegare di che cosa si tratta, è sempre l'ospitalità che, nel suo dispiegarsi, ha reso possibile la nascita e il costituirsi delle forme cultural-conoscitive, la filosofia, la tragedia e la religione ebraico-cristiana, che hanno tematizzato l'altro in modo radicale. L'ospitalità che è a base di queste forme è pari, se non superiore a quella grazie a cui un estraneo viene accolto nella propria casa: l'ospitalità culturale comporta che l'altro venga accolto nella proprio anima, quasi assimilato ad essa, eppur mantenuto nella sua estraneità, alla cui conoscenza non ci si può sottrarre. È stato, l'abbiamo detto, Jac-

ques Derrida a richiamare l'attenzione sull'ospitalità come fondamento dell'intersoggettività e luogo d'origine delle tre fondamentali forme dello spirito occidentale. Attraverso di esse, l'ospitalità rivela anche la sua intrinseca dialettica: essa rappresenta il momento in cui il rifiuto dell'altro si converte in accoglienza. Il carattere diadico della dialettica dell'ospitalità è anche la spia del fatto che essa non dà mai luogo a risultati garantiti, ad una mediazione capace di risolverne la contraddizione. L'ospitalità, quando accade, è sempre minacciata, corrosa da un pericolo immanente: quello del sentimento del proprio, dell'identità che non vuole essere sovrastata e oppressa dal potere dell'altro. L'espressione dell'opposizione all'altro, dell'impossibilità non dico dell'ospitalità, ma di una pacifica convivenza, come abbiamo visto, fa dire a Sartre che gli altri sono l'inferno o una complicazione. Ma se è così, se gli altri sono o possono essere l'inferno o comunque una complicazione, solo l'ospitalità può tentare di esorcizzare l'inferno rappresentato dagli altri o di risolverne la complicazione. L'ospitalità, infatti, si apre a loro, ne rende possibile la conoscenza, ne accoglie la presenza, ne ammette l'esistenza, li guarda come soggetti con cui avere un rapporto positivo, pacifico. Detto in breve: anche al fine di fare della intersoggettività originaria che ci costituisce, come dice Masullo, il *telos* del nostro vivere, l'ospitalità è una della modalità privilegiate, se non l'unica, attraverso cui può risolversi in modo (almeno in parte) positivo il problema dell'intersoggettività, del rapporto io-tu, dove l'alterità del tu non sia già (almeno in parte) stemperata, essendo il tu più o meno immediatamente assimilabile all'io (consanguineo, amico, amante, complice, connazionale, etc.). Insomma, solo se sono disposto ad accogliere l'altro come l'altro uomo cui

do ospitalità e rifletto su me stesso come me e come l'altro che è in me, fondo un'autentica comunità e tento di conoscermi.

3. Nella filosofia, l'altro è il luogo d'origine del pensiero libero, del *logos*, dell'autonoma ricerca della ragione: è il luogo nel quale l'uomo si scopre *animal rationale*. Ma perché ciò avvenga, deve anche avvenire che l'altro, la ragione con la sua riflessività e criticità, sia accolta, ospitata dall'io, il quale, in questo caso, è il noi di una comunità che non ha ancora problematizzato, analizzandone la giustezza e il valore, il suo *mit-sein* (essere-con), vale a dire le tradizioni, gli usi, le credenze, i *nomoi*, le istituzioni attraverso cui si è storicamente formata. Non si tratta di una cosa da poco, com'è facile intendere. Ciò significa che la filosofia nasce in uno stato di tensione tra coloro che non intendono rinunziare alla loro identità già data, la città, e colui che la mette in discussione, la critica, la confuta persino, il filosofo. Dunque, la filosofia provoca un conflitto tra il filosofo e la città, che può essere risolto solo se essa concede ospitalità, cittadinanza ad un pensiero, quello del filosofo, diverso da che quello ritiene l'unico pensiero vero, il suo. Nella tragedia, l'alterità dell'altro è esperita nella forma più drammatica: non è più quella dell'uomo che tende ad elevarsi all'eccellenza conoscitiva della libera e autonoma ragione, ma quella dell'eroe prima circonfuso di gloria per le sue straordinarie imprese, poi dominato e travolto dal destino, e, infine, punito dal dio. Che la punizione divina sia inflitta a un uomo non responsabile delle sue azioni lascia sospettare che sia innocente solo in apparenza. Forse, le sue azioni non sono che la conseguenza

della sua indole vera, del fondo tanto nascosto e irraggiungibile quanto perverso e buio della sua anima. Quel che comunque è necessario è che, nell'estrema sventura che sembra renderlo estraneo al mondo e all'umanità, quest'ultima lo riporti in qualche modo a sé, lo riconosca come suo componente, accogliendolo come ospite. È questo l'unico modo perché l'eroe non perda del tutto la sua appartenenza al genere umano, mentre quest'ultimo, con il suo gesto generoso, ammette che l'alterità colpevole, quale che sia, non le è estranea, dal momento che fa parte delle possibilità estreme e ascose del suo essere nel mondo.

Nella religione, l'altro che si presenta, sia pure sotto mentite spoglie, è l'altro per antonomasia, Dio. Ciò vuol dire che l'altro ha rivelato l'altro estremo della sua natura. Nella filosofia e nella tragedia l'altro manifesta il suo primo lato, quello finito: che è l'essenza non solo della ragione raziocinante, investigante, impegnata orientarsi nel mondo, ma anche dell'animo nobile e virtuoso, ebbro di gloria e baciato dalla fortuna, eppure destinato al dolore, alla degradazione, alla sofferenza, all'anomia o alla follia non ispirata. Nella religione, invece, l'altro lascia intravedere il lato infinito del suo essere, la sua luminosità, il suo immenso potere, la sua regalità, la sua irraggiungibile e intrascendibile trascendenza. Tuttavia, l'uomo può disconoscere Dio, può non accorgersi o non volersi accorgere che chi gli sta dinanzi è il suo assoluto padrone. A sua volta, la divinità può punire l'uomo, ma comunque il mancato riconoscimento la priva della sua identità: anche se la sua potenza è massima, appare priva di nome e di significato, persino di esistenza. Così il momento iniziale del rapporto uomo-Dio è quello in cui quest'ultimo è debole, indifeso, in balia dell'uomo. Ecco perché nella sto-

ria delle più grandi divinità, come nel caso di Dioniso e di Gesù, ha un'importanza fondamentale il tempo al quale una tale debolezza è connaturata: la nascita, l'infanzia e la fanciullezza. Ed ecco anche perché si tratta di tre momenti iniziali della vita divina a dir poco tormentati e difficili. Gesù nasce povero in una mangiatoia, e i suoi genitori sono costretti a fuggire in Egitto per sottrarlo alla furia omicida del re Erode. Dioniso, a sua volta, dopo le funeste vicende che precedono persino la sua nascita, viene sbranato e divorato dai Titani, mentre innocentemente gioca come tutti i fanciulli della sua età. La verità è che Dio può manifestarsi per quello che è, dar prova della sua maestà infinita, predicare la sua verità, farsi celebrare e onorare solo se e quando viene accolto come ospite, non è più respinto, aggredito o minacciato. Così, Gesù, dopo la morte di Erode, torna tra la sua gente, nella sua terra che lo nutre e lo alleva perché possa divenire adulto, svolgere il suo magistero e manifestare la sua divinità. Così, pure Dioniso, "il dio che muore", ma che risorge al pari di Gesù, giunge nelle città sempre come straniero perché i loro abitanti lo riconoscano e lo ospitino nel suo invincibile, straordinario e perturbante splendore. Ma è nell'episodio degli angeli minacciati a Sodoma nella casa di Lot che, come vedremo, l'ospitalità dimostra fino in fondo la sua funzione indispensabile affinché l'alterità di Dio possa essere accolta e conosciuta dagli uomini.

4. L'altro, come sappiamo, è lo "Straniero" (colui che viene "dal di fuori"). Il filosofo è lo straniero, il cittadino che diventa straniero nella sua città. È ciò che Platone insegna in modo definitivo e inconfutabile. Non è questo il luogo

per svolgere una disamina completa dell'identità tra il filosofo e lo straniero nei dialoghi platonici (dall'*Apologia* al *Critone*, al *Teeteto*, al *Sofista*, etc.). Basta ricordare che Socrate afferma davanti ai giudici, ossi ai suoi concittadini che lo stanno per giudicare e condannare a morte, che egli è apparso loro come "straniero in patria". Atene ha leggi sull'ospitalità quanto mai aperte nei confronti degli stranieri, ma esse non serviranno a salvare lo "straniero" Socrate. La cosa non è inspiegabile: egli è diventato di fatto più straniero di ogni altro straniero nel momento in cui ha interrotto la sua partecipazione alla trama delle relazioni, al discorso fatto di parole e di azioni della sua città, per metterne in discussione, attraverso la critica, la riflessione e il dialogo, ciò che è sua base, ovvero il sistema di valori e di norme politico-sociali, gli usi e i costumi. Si è spinto fino a svelare, con la sua corrosiva ironia e il suo sapere di non-sapere, l'ignoranza e la boria pseudo-sapienzale della classe dirigente della città. La quale si sente scossa nelle fondamenta, totalmente messa in discussione, confutata: il filosofo-straniero è un nemico e, come tale, va condannato alla pena capitale. Se poi, per un attimo diamo uno sguardo al *Sofista*, vediamo che a compiere il "parricidio", ossia rifiutare la teoria parmenidea dell'Essere, la filosofia che si è fatta paternità "veneranda e terribile", è un filosofo che non ha nome, non ha una vita di cui si sappia qualcosa di certo, ma proprio per questo è il filosofo per definizione, capace di elevarsi a rarefatte vette speculative, lo "Straniero di Elea".

La nascita dell'autonoma ricerca della ragione, la *hybris* di indagare la natura delle cose che, secondo Eraclito, "ama nascondersi", di tentare di sciogliere l'enigma dell'uomo e del mondo, si lega anch'essa ad un atto della volontà, da

cui proviene alla ragione un compito che impone qualsiasi sacrificio. Quest'atto di superbia della volontà, che implica metodo, rigore, serietà nella ricerca da parte della ragione, isola il filosofo dalla città, lo rende straniero. Tra l'altro, straniero non è solo Socrate, ma lo è già stato il protofilosofo, Talete, che, non accontentandosi di ciò che il mito, la religione degli avi e la tradizione insegnavano, ha preteso di indagare le leggi del cielo e *l'arché* delle cose. Anche nel suo caso, la città si è sentita minacciata o comunque è stata presa da un'inquietudine strana, indecifrabile. Di fronte ad un sapiente così inusuale, singolare, ha ritenuto di poterlo esorcizzare in modo indiretto, senza lasciarsi coinvolgere. L'ha fatto deridere da una servetta di Tracia, cioè da un soggetto umano inferiore, qual è donna in Grecia, la cui inferiorità è ancora più irrimediabile, tanto da ridursi al rango di cosa, trattandosi di una schiava. Quando però, per dirla con Cicerone, Socrate fa "discendere la filosofia dal cielo sulla terra", e l'investigazione riguarda l'ordine politico stabilito, chi ne è a capo e i principi e le norme che lo giustificano, non basta più il ridicolo a esorcizzare o contenere almeno la carica eversiva del pensiero filosofico. Pur tuttavia, strada del ridicolo viene ancora tentata, ma a livello più elevato. A scomodarsi per mettere fuori gioco Socrate è uno dei grandi della letteratura greca, il commediografo Aristofane, che, nelle *Nuvole*, non esita presentare Socrate come un chiacchierone perdigiorno. Il tentativo però fallisce, giacché il prestigio, anzi il carisma del filosofo e del suo pensiero non ne sono scalfiti. Socrate ormai rappresenta una minaccia mortale: nella sua radicalità straniera, è divenuto colui per il quale non c'è più diritto di cittadinanza, neppure di ospitalità, quella che si concede allo stranie-

ro che non mette in discussione il *nomos* della città che lo ospita. La filosofa si dispone lungo le corde dell'arco alle cui estremità vi sono il comico e il tragico. Nello spazio compreso tra queste estremità, la ragione si muove per trovare ospitalità e ascolto da parte dell'uomo.

Nel tragico, come, ad esempio, nell'*Edipo re* di Sofocle, l'uomo rivela la sua natura massimamente ambigua e oscenamente negativa, un alcunché di totalmente antitetico rispetto alla rassicurante essenza di *animal rationale*. Edipo, colui che scioglie l'enigma della sfinge sulle tre età, che diviene re avendo liberato la città di Tebe dall'orrendo mostro, è, al tempo stesso, parricida e incestuoso. Infatti, prima di giungere a Tebe, in una stretta del monte Citerone, ha ucciso, sia pure senza conoscerlo, suo padre Laio, re di quella città. Poi, il trionfo sulla sfinge e l'elevazione al trono gli consentono di sposare la regina, cioè sua madre Giocasta, anch'essa a lui sconosciuta. Ma una così orribile colpa non può essere lasciata senza castigo dagli dei. Un funesto morbo si abbatte su Tebe: esso rappresenta il tremendo ed enigmatico invito divino a scacciare chi si è macchiato di orribili misfatti, divenendo un essere mostruoso. Infatti tutto ciò che nell'indole e nella vita degli uomini, almeno all'apparenza, è ordinato, distinto, definibile per la sua specifica natura, in Edipo si confonde, si contraddice e si perverte. Le tre età umane, infanzia, gioventù e vecchiaia, in lui perdono il sicuro e normale andamento della diacronicità, della rassicurante successione, per capovolgersi in un'oscena sincronia a causa della quale egli è figlio-marito di sua madre Giocasta e padre-fratello dei quattro figli nati nell'incestuoso talamo. Si rivela così uno dei tratti tipici della tragicità del tragico: la natura umana

solo all'apparenza è qualcosa di definito, mentre in realtà è una rovinosa trama di contraddizioni e di "rovesciamenti". Colui che era re, diviene il più miserabile e reietto degli uomini, lo scopritore di enigmi è egli stesso un oscuro enigma, il salvatore di Tebe, la sua perdizione. Poco conta che Edipo non sia un uomo che commette esecrande azioni essendone consapevole. L'ambigua e contraddittoria natura dell'uomo richiede, allorché si manifesta in azioni dominate dal destino o dal dio, che il suo autore paghi colpe che vanno al di là della sua soggettiva e volontaria determinazione e capacità di scelta. Per il Dio, che l'uomo abbia compiuto atti esecrandi, pur se in modo inconsapevole, è comunque indice sicuro della sua colpevolezza. E ciò non rinvia al capriccio o alla crudeltà divina, bensì all'allusiva e mai esplicitata sua sanzione secondo la quale è proprio il male che l'uomo fa involontariamente, destinalmente che ne rivela la perversa quanto vera natura. Freud, nel secolo scorso, ha detto che ciò che opera in Edipo è il suo inconscio e, perciò stesso, lo ha assolto, anzi ha cercato di guarire lui ei suoi discendenti, deponendoli, con cura riguardosa e pietosa, sul suo lettino di psicanalista. L'antichità, invece, rivela più a fondo la ineliminabile drammaticità della natura dell'uomo, la sua violenza senza freni e la sua scomposta energia libidica, non consentendogli di rinunziare a quelle azioni a cui, peraltro, assegnava titolo di grandezza finché non ne ha scoperto la natura miserabile.

Edipo è colui che simboleggia il pericolo immanente alla condizione umana, la natura straniera e perversa che abita in ogni uomo; perciò stesso, diventa straniero rispetto ai suoi concittadini e deve andare via dalla città di cui era re. Solo l'ospitalità, quella che gli concede Teseo nell'*Edipo*

a Colono, anch'esso opera di Sofocle, può dargli ancora una qualche cittadinanza e conforto, sia pure vano. Un'ospitalità che, serbando anche il segreto della sua sepoltura, come Teseo lo serba, istituisce un "Segreto sapere, segreto rispetto al sapere". Commenta Derrida: "Straniero in terra straniera, Edipo si reca dunque verso un luogo di clandestinità. Sorta di immigrato clandestino, resterà celato nella morte: seppellito, inumato, rapito segretamente nella notte di una cripta"[3].

La morte introduce all'ombra senza fine, al mistero, al sacro, al divino. Il quale, nella religione, quella ebraica in particolare, si presenta come lo Straniero per antonomasia, ovvero gli Angeli sotto sembianze umane. Essi fanno visita a Lot, che è anch'egli straniero nella città di Sodoma, la città della perversione sessuale, della trasgressione al vivere secondo la legge di Dio. Lot, narra il XIX capitolo del *Genesi*, riconosce gli Angeli e li costringe quasi ad essere ospiti nella sua dimora. Ma i sodomiti, giovani e vecchi, informati della presenza degli stranieri, circondano la casa di Lot e pretendono che li faccia uscire per abusare di loro. Ebbene Lot, in nome della legge dell'ospitalità, chiede ai suoi empi concittadini, votati ormai al castigo divino, di accettare in cambio le sue due figlie vergini. Come dire che la religione sancisce sino in fondo, in modo da violare anche i legami di consanguineità, la legge perenne dell'ospitalità. Non è questo certo l'unico episodio dell'*ospitalità sacra* nella Bibbia: la scena che si svolge a Sodoma ha come suo immediato antecedente l'apparizione, nel Querceto di Mam-

[3] J. DERRIDA, *L'ospitalità*, cit., p. 99.

re, di Dio e dei suoi tre messaggeri ad Abramo, che offre loro ospitalità. Nel libro dei *Giudici*, poi, c'è la celebre scena del monte Efraim, che ripropone ancora una volta l'insidia che la sodomia porta alla legge di ospitalità. Colui che aveva ospitato un pellegrino diretto con la famiglia a Betlem, riceve la visita dei figli di Belial, che chiedono di abusare del pellegrino. Ma il padrone di casa riesce a convincerli a giacere, per una notte intera, con la sua concubina, rispettando l'ospite.

In tal modo le tre forme superiori della spiritualità occidentale insegnano l'ospitalità in quanto condizione di conoscenza di ogni uomo e, con essa, di pace e di compiuta espressione della sua umanità. Infatti solo l'ospitalità risolve la questione dell'altro: lo rende conoscibile e lo libera anche dalla taccia di essere il proprio sé cattivo in cui ogni violenza razzista e xenofoba svela la sua inconscia motivazione. La filosofia può dispiegarsi se l'alterità razionale viene da noi ospitata e ascoltata. La poesia tragica ci porta a contatto con il «fondo enigmatico e buio» dell'anima umana, bisognosa comunque di una soccorrevole ospitalità. La religione ammonisce a non dimenticare che l'altro, l'ospite straniero, è pur sempre Dio. "Il resto è silenzio".

INDICE DEI NOMI

Abbagnano N., 138
Abramo, 21, 103, 196
Adamo, 78, 101
Afrodite, 85, 88
Agatone, 57, 58
Agostino (santo), 69, 82, 182
Albina o Albione, 85
Alcibiade, 58
Amergin, 61,62
Andreose M., 79
Antigone, 174, 181
Apollo, 56, 57, 60, 85, 183
Apuleio, 9, 36, 43, 82, 83, 85, 86, 91, 92
Arendt H., 172
Aristofane, 58, 193
Aristotele, 23, 75, 78, 79, 181
Atena, 85
Bachofen J.J., 30, 69, 70, 72, 73, 74, 80, 94, 136, 170
Baldacci M., 102
Bassani F., 161
Bates A., 40
Belial, 197
Belilli, 85
Benda J., 78
Benhabib S., 172,
Bergoglio J.M. (papa), 22
Biswanger L., 118
Bloch E., 30, 73, 112, 113, 144, 165, 169, 170, 171
Bocchi G., 72
Boisseau F., 15
Braham PH., 15
Brinsolaro F., 15
Cabut J., 15
Cacciatore F., 160
Cacciatore G., 31, 63, 66, 114, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173
Cacciatore L., 160
Callone, 58
Campbell J., 72
Camus A., 174, 186
Cantarella E., 59, 60
Cantillo G., 31, 116, 122, 135, 136, 137, 138,

139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 161, 179
Capograssi G., 138, 149
Cardea, 85
Carlo IX, 28
Carrano F., 174
Cartesio R., 20, 146
Cassirer E., 164
Castoriadis C., 129
Cavalletti A., 28, 70
Cayat E., 15
Cerano A., 70, 81
Charbonnier S., 15
Chiaradia A., 71
Cibele, 59
Cicero F., 158
Cicerone, 183
Claudio, 36
Cocchi N., 72
Cohen Y., 15
Colli G., 41, 43, 46, 56
Conte P., 70
Contini R., 79
Costantino, 52
Cotroneo G., 167
Creonte, 181
Critone, 192
Croce B., 115, 122, 137, 138, 141, 153, 160, 166, 167
Crocetti N., 72
Cusano N., 18
D'Alembert. J.B., 24
D'Anna, 172, 173
Dalila, 103
De Beauvoir S., 58, 77, 79
De Giovanni B., 171
De Luzenberger C., 116, 122
De Marchi C., 58
De Martino F., 160
De Mita C., 121
De Negri E., 137
Demarta G.B., 25
Demetra, 85,
Derrida J., 180, 188, 196,
Deucalione, 186
Dexter M. R., 72
Diana R., 155
Diderot D., 24
Dilthey W., 163, 164, 165
Dioniso, 56, 191
Diotima, 58,59
Doni M., 72
Dufourmontelle A., 180
Dunne J.W., 47
Ecate, 88,

Edipo, 90, 184, 194, 195, 196
Eisler R., 72
Elizier, 103
Engels F., 109
Enrico III, 28
Era, 85, 88
Eracle, 101
Eraclito, 41, 42, 117, 183, 192
Ercole, 46
Erode, 191
Erodoto, 50
Eva, 78, 101
Fatica O., 39,40, 43
Febo, 84
Feuerbach L., 30
Fink E., 56
Firpo L., 26
Fotide, 83
Freud S., 183, 195
Gadamer H. George, 24, 25
Ganimede, 59, 60
Garcin, 125
Gasset O., 17O
Gentile G., 122
Geremia, 103
Gesù, 21, 24, 29, 30, 52, 53, 191
Ghepardi M., 70
Giametta S., 56
Gimbutas M., 71,72, 94
Giocasta, 184, 194
Giovannetti E., 70
Giovanni Battista, 54
Giuda, 95
Gödel K., 122
Goethe W., 168
Goettner-Abendtroth, 72
Gramsci A., 160, 165, 166
Graves R., 9, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39 ,40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 69, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 103, 107, 108, 109, 113, 179
Gutiérrez G., 153
Habermas J., 157
Hamann J.G., 25
Hanson H., 66
Hattab Y., 15
Heba, 101
Hegel G.W. F., 25, 114, 119, 120, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 148,153,

159, 174, 181, 183, 184, 185, 186
Heidegger M., 25, 117, 124, 128, 129
Herder J.G., 25
Hestia, 89
Heyer G., 35
Hobbes T., 67, 74, 75, 76, 77, 152
Hölderlin F., 47, 117, 128
Honoré PH., 15
Hood R., 97
Husserl E., 117, 124, 125, 126, 138, 146, 182
Ilizia, 58
Indra, 96
Io, 9, 81
Isacco, 21, 103
Iside, 83, 84, 91
Istar, 59
Jaspers K., 124, 136, 137, 138, 139
Jean-Philippe C., 15
Jesi F., 28, 70
Jhwh, 96, 102
Kant I., 17, 22, 25, 26, 119, 144, 151, 152, 154, 159, 163, 164, 170, 172
Kaufmann M., 66
Kelsen H., 152
Kelsen H., 152
Kerényi K., 158
Kierkegaard S., 21, 153, 187
Labriola A., 160, 166
Lacan J., 57
Laio, 194
Lamprecht K., 164
Lancelin A., 57, 58
Landolfi L, 180
Landsberg P.-L., 162
Leibniz G.W., 119
Lemonnier M., 57, 58
Lenin V.I, 111
Lenk K., 161
Lenk K., 161, 162
Leucotea, 31, 46, 55, 67, 81, 85, 87, 89, 90, 92, 93, 95
Lomonaco F., 156
Lot, 191, 196
Lucio, 9, 82, 83, 84, 85, 91
Lutero M., 144
Machiavelli N., 145, 151
Magri T., 75
Marcuse H., 140
Margherita di Valois, 28
Maris B., 15
Martin A., 162

Marx K., 30, 109, 110, 112, 115, 130, 131, 156, 161, 162, 165, 166, 169, 170
Masullo A., 31, 48, 114, 115, 116,117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 138, 146, 147, 179, 184, 188
Masullo P., 122
Mathieu V., 26
Matteo, 16, 53
Mc Lennan J.F., 69
Meinecke F., 164
Merabet A., 15
Messalina, 36
Michelet K.L., 78
Milone, 83
Mingiardi R., 72
Minichiello G., 41, 42, 43
Mirri E., 186
Mitra, 96
Moira, 58
Momigliano A., 70
Monnier E., 155
Montinari M., 56
Moretti G., 70
Morgan L. H., 69
Morganti A., 70
Mosè, 54
Munford M., 35
Natale A. R., 72
Ngame, 50
Nietzsche F., 56, 116, 117, 174
Nimrod 185
Noè, 185
Novalis, 162
Odino, 165
Omero, 36
Osiride, 83
Ourrad M., 15
Paci E., 138
Pandora, 78, 102
Panfila, 83
Parisi A., 7
Patai R. 36, 39
Paver M., 35
Pelaia M., 72
Pezzella M., 70
Pforda K., 35
Piovani P., 136, 138, 145, 160, 163,
Pirra, 186
Platone, 57, 58, 60, 78, 79, 191
Plinio il Vecchio, 95
Plotino, 118

Poliido, 81
Popper K., 19
Prosperpina, 84
Rea, 52
Renaud M., 15
Rocco Traverso P., 56
Rodriguez P., 71
Rosmini A., 136, 147
Ruge A., 130
Russell B., 122
Russo G., 73
Saada F.M., 15
Sanna M., 66
Santi R., 76
Santoianni F., 173
Sartre J.-P., 118, 125, 138, 144, 188
Scamardella C., 121
Scheler M., 162
Schiavoni G., 70
Schopenhauer A., 161
Schwarz G., 51
Selene, 88
Simmel G., 161
Siviero D., 95
Skolimowschi J., 40
Socrate, 56, 57, 58, 183, 192, 193
Sofocle, 195
Solari G., 26
Spaventa B., 166
Starobinski J., 118,
Suida, 81
Talete, 193
Taliesin, 62
Teeteto, 192
Teseo, 195
Tessitore F., 138, 160, 162
Tommaso (santo), 22, 78, 79
Troeltsch E., 137, 138, 162, 164, 165
Ulpiano, 76
Untersteiner M., 101
Vattimo G., 56
Verlach B., 15
Veruna, 96
Vicinelli L., 72
Vico G., 63, 64, 65, 66, 115, 130, 131, 165
Villar F., 95, 96, 97
Viti Cavaliere R., 167
Vitiello V., 66
Wallerstein I., 172
Weber M., 131
Weizsäcker V., 122
Wolinski G., 15
Young M., 35
Zambrano M., 171
Zeus, 52, 59, 60, 100

Pensa
EDITORE

Finito di stampare
nel mese di febbraio 2015
da Pensa Editore

Questo libro è stato scritto in ricordo dei martiri delle stragi di Parigi di inizio gennaio 2015. La tesi che si sostiene è che, all'attacco del terrorismo islamico e alla grave minaccia dell'ISIS, a cui corrisponde la recrudescenza della xenofobia e del razzismo, bisogna opporre un forte, costante e corale impegno per la costruzione di comunità interetniche che, in ogni luogo della Terra, siano caratterizzate dall'ospitalità e dall'accoglienza, dall'interculturalismo e dal dialogo, da una morale fondata su principi universali condivisi e da una politica ispirata alla democrazia partecipata e alla libertà uguale. Una così esigente e persino utopica proposta socio-politica ed etica non solo è l'unica che si pone in sintonia con la più autentica e nobile umanità dell'uomo, ma ha il vantaggio, nell'immediato, di promuovere la pace e la cooperazione tra i popoli e un nuovo, civile, avanzato modo di concepire e praticare i rapporti tra le varie culture ed etnie delle città europee e occidentali. Nel formulare questa proposta, che viene svolta nelle sue implicazioni filosofiche, l'autore prende spunto dall'intuizione della divinità che fu all'origine delle prime forme di religiosità umana. Una tale intuizione, prima di essere violentemente soppiantata dalle religioni maschiliste e patriarcali, fu femminile e matriarcale ed ebbe come simbolo fondamentale Leucotea, la Dea Bianca. A caratterizzare in senso positivo la religiosità matriarcale fu la sua visione poetica e felice, solidale e pacifica della vita dell'uomo, che abita il mondo avendo cura della sua bellezza e armonia.

Luigi Anzalone ha insegnato storia e filosofia nei licei di Avellino ed è stato corrispondente de "L'Unità", direttore e redattore di giornali e riviste della sinistra, segretario provinciale del PDS, presidente della provincia di Avellino, assessore regionale della Campania al bilancio e ai rapporti con i Paesi del Mediterraneo, vicepresidente della commissione regionale anticamorra. È autore di libri e saggi sulla filosofia antica (tra cui Socrate) e moderna (tra cui Nietzsche, Croce, Colli, Arendt) e di scritti socio-politici e meridionalistici. Delle pubblicazioni per la nostra Casa Editrice si segnalano *Memoria e utopia in Ernst Bloch* (2010) e *Lungo il fiume senz'acqua. Note su un Paese anormale nella crisi* (2012).

www.pensaeditore.it
Euro 12,00
ISBN 978-88-6152-207-7
9 788861 522077 >