

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

3, 13, 2018

MAGGIO 2018



www.endoxai.net

ENDOXA
ENDOXA

 MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

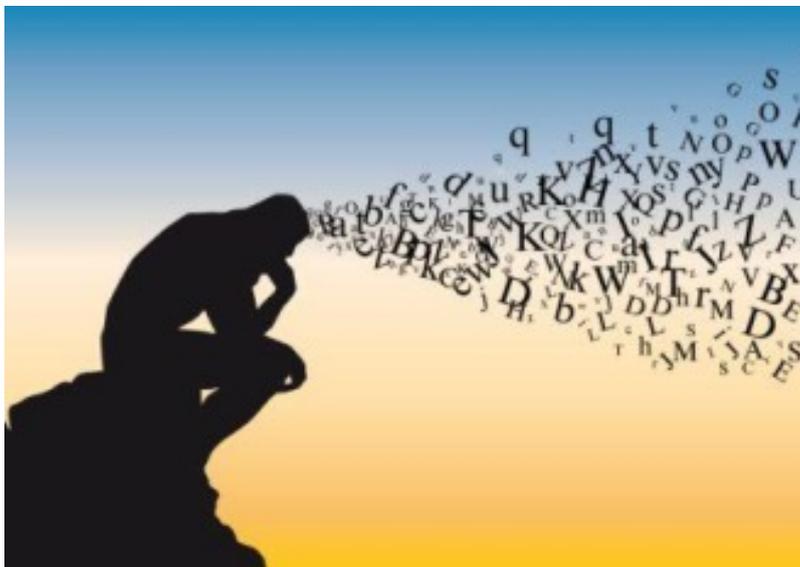
Endoxa – Prospettive sul presente, 3, 12, Marzo 2018

IL PESO DELLE PAROLE

7	RICCARDO DAL FERRO	<i>Le parole mi danno un peso: mangiamo quello che diciamo</i>
11	SAVERIO FATTORI	<i>Run up and shut up</i>
15	PIER MARRONE	<i>Tradimento</i>
23	EMANUELE AMBROSIO	<i>Ripe(n)sare i dualismi per superare le parole</i>
27	CESARE VETTER	<i>Fraternità, Rivoluzione Francese e linguistica computazionale</i>
35	MATTIA DE FRANCESCHI	<i>La bilancia infranta: il peso delle parole, la follia degli strumenti di misurazione</i>
39	CRISTINA RIZZI GUELFU	<i>Triangolazioni quadrate con losanghe di parole</i>
43	FABIO CIARAMELLI	<i>Il peso dei gesti</i>
47	IVAN CORRADO	<i>Resistere al presente: le parole come armi del filosofo guerriero</i>
51	PEE GEE DANIEL	<i>Il primo nomenclatore</i>
55	MATTEO MASELLI	<i>La complementarità verbale tra persuasione e svelamento</i>
59	DAVIDE RAGUSO	<i>In principio era il verbo</i>
63	SARANTIS THANOPOULOS	<i>Tra eccesso di senso e eccesso di significazione</i>
79		<i>Informazioni sulla rivista</i>

IL PESO DELLE PAROLE

LE PAROLE MI DANNO UN PESO: MANGIAMO QUELLO CHE DICIAMO



RICCARDO DAL FERRO

Una dieta povera di parole corrisponde ad un esile orizzonte del mondo.

Compito del linguaggio, secondo **Gilles Deleuze**, è quello di "allargare" l'orizzonte entro cui si svolge il mio mondo. Nel suo *Abécédaire*, il filosofo francese infatti afferma che la spinta letteraria, ovvero la manifestazione più efficace del peso delle parole, è "quella non di schiacciare l'orizzonte all'interno dell'io, ma quella di portare l'io verso l'orizzonte". In parole povere, le parole e il linguaggio servono ad allargare la prospettiva che io getto sul mondo, in modo tale da abbracciare una porzione più vasta di cosmo.

Le parole insomma sarebbero il vero cibo dell'anima, e l'obesità conseguente non sarebbe di certo qualcosa di cui vergognarsi, quanto piuttosto qualche cosa di cui andare fieri.

1984 di **George Orwell** descrive perfettamente quella che chiamerei l'anoressia del linguaggio. Il *Ministero della Verità*, con il suo mortifero compito di ridurre le parole e i vocaboli presenti nel dizionario, produce individui magri di pensieri, privi di spessore esistenziale, piatti nella loro capacità espressiva e di conseguenza scarni nella comprensione del mondo. Una vera e propria anoressia filosofica che non permette all'uomo di vivere liberamente, che riduce la sua dieta linguistica a poche semplici parole, al fine di raggiungere la perfetta indigenza del pensiero, ovvero l'uso di un'unica parola che lo priva dei veri nutrienti della mente: "Sì".

È la mancanza delle parole che ci ricorda il loro peso reale e il romanzo di Orwell lo dimostra perfettamente. Il luogo comune secondo cui qualcosa non viene davvero apprezzato fintantoché non è perduto vale in modo assoluto per il linguaggio e dovrebbe farci riflettere sul mutamento (e sulla riduzione) che il nostro vocabolario sta vivendo in quest'epoca contemporanea. Se da un lato le metamorfosi del linguaggio sono specchio del proprio tempo, dall'altro non possiamo osservare da passivi spettatori la progressiva e inesorabile distruzione di parole e concetti, la sempre più scarna disponibilità di vocaboli con cui le persone oggi si esprimono.

Secondo il professore di linguistica **Tony McEnergy**, sulle circa **quarantamila parole** presenti nel dizionario, i giovani americani **ne riconoscono appena un centinaio**, ma solo quando si analizza il gergo utilizzato più frequentemente nella comunicazione quotidiana la diagnosi è davvero preoccupante: sono solo una ventina le parole utilizzate per esprimere la complessità dell'animo umano, le emozioni, le sensazioni, le paure e le idee. Di certo l'inglese è già di per sé una lingua riduzionista (basti pensare a tutti i significati che la parola "play" sta a rappresentare: giocare, suonare, attaccare (anche bottone), comportarsi in un dato modo, recitare, e almeno un'altra dozzina di significati) che fa della semplicità di utilizzo il veicolo di universalità che la contraddistingue (parliamo ovviamente di un utilizzo quotidiano e informale, non certo l'inglese letterario di **Tolkien** o **Shakespeare**, ricco, variegato e meravigliosamente poetico). Ma venti parole per esprimere il ventaglio inesauribile dell'animo umano è un dato decisamente preoccupante.

Così, ogni cosa è "**hilarious**" anche se non scatena alcuna ilarità. E tutto quanto diventa "**awesome**" anche quando si tratta di eventi piuttosto normali. In italiano si sente continuamente "devastante" anche quando non c'è alcuna devastazione all'orizzonte, e tutto questo perché il linguaggio tende inevitabilmente alla sua riduzione a mero oggetto inerte.

La verità è che nutrirsi di un vocabolario molto ampio richiede uno sforzo non indifferente. Quando consideriamo il linguaggio come mera "rappresentazione" di una realtà a noi esterna, in quel momento possiamo tranquillamente accontentarci di poche parole, scarni concetti, ridotti fonemi.

Ma il linguaggio non è affatto questo. Come scrive **Richard Millet** nella *Lingua Fantasma, Saggio sulla riduzione in povertà della letteratura*: "Questo mi sento di affermare: io non scambio, non comunico, come si dice oggi in maniera del tutto intransitiva, nel linguaggio corrente, lo sfigurato, menzognero e falsificatore linguaggio del giornalismo, questa organizzazione aziendale attraverso la quale si pretende di informare e grazie alla quale, invece, il potere liberale elabora la univocità di un discorso che è specchio e insieme pretensione di verità. La verità come specchio deformato, ingannatore, eccessivo del narcisismo contemporaneo. Ecco una situazione in cui lo scambio è anche uno specchietto per le allodole - giustamente, dunque, si usano intransitivamente i verbi "scambiare" e "comunicare", a segnalare, inoltre, il dominio assoluto dell'istanza che informa e che definisce

l'assoluto di un discorso al quale io mi sottraggo fieramente, non scambiando, non comunicando, non dialogando, non dibattendo. Con la semplice affermazione di quel che sono."

Quando il linguaggio diventa mero "scambio" o "rappresentazione", il linguaggio si riduce, viene distrutto, diventa povera dieta di concetti poveri, utile soltanto a confermare una data visione del mondo, a rivestire un'idea consolidata, ma perde il suo carico rivoluzionario e intimo, la sua capacità di mutare radicalmente il corso di un'esistenza. Il linguaggio è prima di tutto espressione di quello che io sono in un dato momento della mia esistenza, e ciò che sono è la voce di un mutamento che nulla ha a che vedere con lo scambio, la comunicazione, la retorica o la rappresentazione: il linguaggio che uso sono io, incontrovertibilmente io, in un dato momento della mia esistenza.

Perciò, non sono io a dare un peso alle parole, sono le parole a dar peso a me. Non sono io a decidere il destino dei discorsi, sono i discorsi a portarmi su un dato binario esistenziale, a interpretare la mia esistenza in un certo momento della vita. Le parole mi posseggono e fanno di me ciò che ritengono più opportuno, e minori parole avrò a disposizione per farmi interpretare, più dimenticabile, scarna e prigioniera sarà la mia esistenza.

Ampliare il linguaggio che utilizzo, variegare la mia capacità espressiva (e non solo attraverso le parole ma, come mi ha insegnato il teatro, anche usando il corpo, la voce, i volumi e i toni) significa interpretare in modo più libero e felice una vita che altrimenti risulterebbe essere un sacco vuoto, privo di peso e sostanza. Più sono le parole con cui riempio la mia esistenza, maggiori possibilità di sopravvivere felicemente avrò in questo mondo.

Quella delle parole è l'unica dieta che va seguita al contrario: più prendiamo peso più saremo agili, veloci, forti e in salute. Ogni libro, ogni discorso, ogni frase o dialogo, ogni articolo scritto o letto, persino ogni messaggio su WhatsApp o post su Facebook è l'occasione giusta per farsi un'abbuffata di vita e libertà. Un libro è un ristorante, un dialogo è un picnic, a teatro trovo un banchetto. E l'obesità diventa una forma desiderabile.

Ora perdonatemi ma devo continuare a mangiare.

Scrivere queste parole ancora non mi ha saziato.

RUN UP AND SHUT UP



SAVERIO FATTORI

Correre ti svuota, ti lascia esanime e soddisfatto, autarchico, chiuso in una bolla. Non è il fungo nucleare che ti va dalla bocca dello stomaco al cervello, come l'eroina, non è il botto finale dei fuochi d'artificio, come le cocaina. È altro. Per diversi minuti dopo una attività di buon livello te ne rimani imbambolato, potresti fissare il cielo steso a X ai bordi della pista con il cuore che sembra esplodere, crocefisso sul manto erboso del campo da calcio, a pensare al nulla, al massimo ai numerini del tuo satellitare che certificano quella fatica con i numeri di tempo e distanza percorsa.

Ricordiamoci che la corsa è una cosa per vecchi e per scrittori, sempre più sovente inciampo in questa evidenza. Molti oggi arrivano tardi a questa attività, fuori tempo massimo, nell'invecchiare tendiamo ad accumulare parole, perchè diventano

funzionali imbrogli della verità, e rimuoviamo la verità dell'immagine, che inizia a deluderci. E molti scrittori e podisti dicono che mentre corrono hanno buone idee letterarie. Io nel mio piccolo dico che il bello dell'attività aerobica è quello di ripulire il cervello, ripulirlo di parole. *Tutte queste parole che non cambiano niente che non legano il sangue*, cantano i Virginiana Miller. A questo serve la fatica, quando è estrema, in purezza, quando non ha a che fare con i selfie e i volti sorridenti dei turisti della corsa, ti mette all'angolo e ti guarda fisso negli occhi, gioca a chi abbassa prima lo sguardo, rimani solo con lei, ed è una scena muta, penosa. Quando ti chiedono *A cosa pensi?* E Tu rispondi *Nulla*, e ti incalzano, *Non è possibile pensare a nulla*, ecco io quando corro non penso praticamente a nulla, ci risco a non pesare a nulla, o comunque ho un solo pensiero fisso ossessivo che si porta via il resto del mondo: questa sofferenza che mi sono inflitto per ragioni complesse da chiarire, deve finire prima possibile, al di là della classifica della gara, alla quale penserò in un secondo momento, a fatica svaporata e dimenticata. Perché fatica e dolore il nostro cervello sa come rimuoverli e anche piuttosto in fretta, ha le sue strategie, quante volte in gara e in piena crisi mi son detto *Basta, mai più*, e come ho saputo dimenticare quel momento frustrante. Mentre corro sono un animalino commovente, col cazzo il mio cervello gioca a fare analisi filosofiche da dopo cena, è a malapena collegato ai miei occhi, riesco solo a riconoscere il culo di un mio avversario di categoria.

Ma questo fantastico reset non è recepito come tale. Anche un gesto semplice e igienico come correre, è inquinato da parole, e il peso delle parole a volte diventa opprimente, una zavorra, zuccheri e grassi in eccesso, come non bastasse una strada bianca, un po' di verde vegetale a un lato, e il proprio respiro irregolare, come non bastasse l'impegno del cuore che sottoponiamo, specie se iniziamo a invecchiare, a un lavoro extra davvero impegnativo, e solo a lui dovremmo pensare, rallentando il rimo quei due secondi a chilometro che ti tengono sotto la soglia dell'infarto. Invece iniziamo a comporre un kit assurdo con parole tipo **Impresa, Eroe, Wellness, Sacrificio, Determinazione...** come se avessimo qualche merito noi sportivi belli e positivi di pensiero, e rimproverassimo agli "altri" la loro indolenza. Il nostro ginnico ardore vale bene i complimenti di chi ingrassa inesorabilmente per pigrizia. *Ti ho visto correre, Può essere, Ma corri tutti i giorni? Quasi. Ma sei bravissimo, E' piuttosto normale, se corri, se fai gare, corri tutti i giorni, Io dovrei anch'io, Tu dovresti, sì, ma io perdonerò la tua accidia.* In realtà non abbiamo merito alcuno, coltiviamo solo il nostro egocentrismo e le foto su Facebook in corsa stanno a rivendicare una identità a cui non faremmo a meno. Quasi tutte le testimonianze sulla corsa (e temo, quelle sportive in senso lato) non mi indignano, semplicemente mi annoiano. Lo sportivo è basico, specie ad altissimo livello nessun pensiero negativo o tridimensionale deve oscurare la mente, devi correre, fare le ripetute in pista, meno fantasmi ti assalgono tra una ripetuta e l'altra meglio è. Meglio se corre e

basta, non si impasti la bocca con termini come **Sacrificio**. Si sacrificava qualcosa di puro e innocente per avere benevolenza dagli Dei. Noi corriamo per capriccio, non scappiamo dalla fame e dalle guerre, a noi gli Dei ci amano.

TRADIMENTO



PIER MARRONE

“Non fare giungere alla lingua i pensieri che hai in testa” dice Polonio nel monologo che Shakespeare gli fa recitare nell’*Amleto*, dove sembra enunciare minimalistiche regole di cortesia. Ma Polonio è anche consigliere di Stato nel regno di Danimarca. Il suo nome deriva da “polus”, che in latino indica il bastone del comando e forse il suo personaggio è modellato su William Cecil, consigliere di Elisabetta I, soprannominato “la volpe”. Viene da pensare che il suo monologo non enunci solo banali regole di buon vivere.

Occultare i propri pensieri al pubblico è la prima pratica del tradimento e condividerli unicamente con chi è proprio complice è la seconda.

Questo mi viene in mente mentre osservo una riproduzione di un dipinto di **Jack Vettriano**, l'artista scozzese di origini italiane, che ha introdotto il genere noir nell'immaginazione pittorica assieme a una inquietudine erotica che sembra il preludio di un losco affare. Il titolo di questo dipinto è *Contemplation of a Betrayal*.

Vettriano è stato talvolta accusato di dipingere delle cartoline che sollecitano l'immaginario soprattutto maschile per le numerose scene cariche di erotismo. Non sono un critico d'arte e non ho le competenze per addentrarmi in una analisi pittorica della sua produzione. Però questo dipinto è tutt'altro che scontato e mostra una coerenza di intenti molto precisa. Vi sono raffigurati un uomo e una donna. L'uomo è alla nostra destra e la donna alla nostra sinistra (e quindi alla sua destra). Entrambi sono vestiti elegantemente. La donna ha in mano un calice di vino. Si intravede una vetrata sullo sfondo. Si immagina che siano a una festa circondati da altre persone. L'uomo è chino verso di lei e le dice qualcosa all'orecchio. Lei ha il viso leggermente inclinato alla propria destra. La parte destra del volto è completamente invisibile per l'uomo e per la donna la sinistra è celata dai capelli che le cadono in avanti. Si tratta di un indizio importante.

Il nostro cervello è asimmetrico. La parte sinistra è deputata ad alcuni compiti e quella destra ad altri, sebbene la plasticità cerebrale possa supplire efficacemente a carenze in uno dei due emisferi cerebrali, se necessario. Questa asimmetria ha delle conseguenze per come interpretiamo gli indici corporei dei nostri interlocutori che veicolano le emozioni. Esistono esperimenti nei quali vengono presentate a dei soggetti le due metà di due volti accostate l'una all'altra, una metà con un'espressione triste e una metà con un'espressione sorridente. Sono volti che sono nel medesimo tempo tristi (sinistra) e felici (destra) oppure felici (sinistra) e tristi (destra). Per la maggior parte degli osservatori le emozioni dominanti sono quelle espresse dalla parte sinistra del volto, perché il loro riconoscimento è governato dalla parte destra del cervello che presiede sia all'interpretazione delle emozioni sia al riconoscimento dei volti. Infatti, una maggioranza dei ritratti presenti nei musei occidentali presenta un orientamento dei volti verso sinistra, che è considerato quello maggiormente espressivo. Nelle scene della crocifissione del **Cristo** il suo volto è sbilanciato verso sinistra circa il 90% delle volte. Se la scelta fosse casuale, lo sarebbe circa il 30%. Anche le eccezioni sono però rivelatrici. I ritratti degli scienziati che sono esposti nella sede londinese della **Royal Society** hanno quasi tutti il volto esposto a destra, forse per rispondere allo stereotipo che vuole lo scienziato non dominato dalle emozioni.

In questo dipinto di Vettriano i due soggetti stanno progettando un tradimento, forse a danno dei propri partner – questa è la prima cosa che ci verrebbe in mente, penso – ma forse il loro tradimento è di altro genere. Forse sono delle spie e stanno trasmettendosi innominabili segreti tradendo il loro paese; forse stanno pianificando

dello spionaggio industriale. La loro razionalità deve essere occultata e per raggiungere i loro obiettivi non essere manifestata a chi certamente è là attorno.

Ciò che li rende liberi non è la manifestazione pubblica della verità, ma la condivisione tra pochi di una verità che non può essere pronunciata. Per le loro orecchie le parole del Cristo (**“Se rimanete nella mia parola, siete realmente miei discepoli, e conoscerete la verità, e la verità vi renderà liberi”**, Giovanni 8:31, 32) non hanno molto significato. Per loro la pubblicità della verità non è affine alla virtù, bensì alla debolezza.

Anche **Antonio Gramsci** sembrava pensare che la verità dovesse essere detta. **“Dire la verità, arrivare insieme alla verità, è compiere azione comunista e rivoluzionaria.”** Sono parole ipocrite, perché il rivoluzionario di professione sa benissimo che operare nella menzogna è necessario per raggiungere il potere e conservarlo. La verità della storia per Gramsci si sarebbe compiuta nella vittoria rivoluzionaria del proletariato, che avrebbe liberato anche l'essere umano e manifestato la parzialità di ogni verità contenuta nelle epoche antecedenti, perché è chiaro che per Gramsci la verità non è tanto una proprietà degli enunciati, ma qualcosa che si compie nella storia della lotta di classe. Questo noi fatichiamo ad accettarlo oramai, perché quella prospettiva filosofica e politica ci appare molto distante e figlia di un'altra epoca, così come fatichiamo anche ad accettare che la verità possa manifestarsi nel confronto pubblico.

La menzogna è tanto più comprensiva e diffusa quanto più appare chiaro che noi viviamo nell'epoca del cinismo di massa. In questa epoca di disincanto diffuso nessuno si attende che venga detta la verità nell'arena della competizione politica, che è il luogo di esercizio di ambizioni di potere. Nelle relazioni affettive, poi, il minimo che si possa dire è che le occasioni per esercitare la menzogna sono state esponenzialmente moltiplicate dalla diffusione dei social. La stessa competizione sociale, alla quale ci viene detto non esserci alternativa, impone la menzogna e la dissimulazione all'ordine del giorno.

C'è un legame analitico tra menzogna e tradimento, nel senso che non pare essere possibile tradire senza una qualche espressione menzognera, che non rende manifesto quanto abbiamo intenzione di fare. Non bisogna nascondersi che desiderare avere accesso a tutta la verità disponibile potrebbe non essere sempre razionale. Noi siamo vittime del pregiudizio che una maggiore quantità di verità sia meglio di una quantità minore. E per quanto riguarda il tradimento sentimentale, che è il primo caso che a ciascuno di noi viene in mente, quando pensiamo alla rottura del vincolo fiduciario, non è forse vero che spesso riconosciamo dei segnali che nella loro ambiguità trasmettono la possibilità del tradimento, ma scegliamo di non tenerne conto? Preferiamo pensarli come sintomi di una malattia stagionale e non come una malattia terminale. Potremmo avere ragione.

Il tradimento potrebbe contribuire a farci ridisegnare le nostre consuete categorie di interpretazione dell'azione, pur essendo un comportamento con il quale abbiamo

familiarità? Il tradimento ferisce che cosa innanzitutto? È la rottura di un legame, certamente, o almeno la possibilità che questo legame si rompa. Ma i legami che noi stabiliamo, i legami di cui noi siamo fatti sono di diverso genere. Si pensi al motto della rivoluzione francese, che **Robespierre** pensava dovesse essere cucito sulla bandiera: “**liberté, égalité, fraternité**”. La *fraternité* è il lato debole di questo triangolo per noi che viviamo nelle società liberal-democratiche. Pensiamo che sia sufficiente il nostro accordo sulle regole della convivenza civile che tutelano il maggior sistema totale di libertà compatibilmente con il godimento di un eguale sistema per ciascun altro cittadino. Pensiamo che questo accordo basti a garantirci la tranquillità e la pace e a tutelare la nostra individualità. Questa individualità potrebbe essere parte dell’idea stessa di eguaglianza in un certo senso, poiché se la libertà tutela la nostra individualità, allora saremo egualmente liberi. L’eguaglianza è, cioè, da noi concepita come un eguale accesso ad opportunità *grosso modo* simili.

Ma bastano queste virtù politiche fredde per consolidare la nostra convivenza? Sono sufficienti gli accordi sulle procedure da rispettare per mantenere la coesione in una situazione dove la liquidità – ossia l’instabilità – dei legami sociali pare essere la nostra cifra attuale? Molti sono convinti di no. Senza la fratellanza la motivazione necessaria per costruire libertà e eguaglianza sarebbe estremamente labile per alcuni (ad esempio per tutti quei filosofi che appartengono al filone comunitario, che ha i suoi antecedenti tanto in **Rousseau** quanto in **Hegel**). Le nostre battaglie politiche, quelle poche che ancora in questo momento ha forse un senso combattere, sono esperienze di condivisione. Questa condivisione non si esaurisce nel risultato, ma continua come un processo che ha una precisa funzione di coesione. Quest’ultima idea ha una sua attrattiva, perché ci fa immaginare una situazione sociale dove i rapporti di giustizia siano anche rapporti solidaristici, ma l’equivoco è in agguato, a mio parere. Questo equivoco è ritenere che le situazioni di giustizia siano una situazione di tutto o niente al modo dei rapporti modellati sulla fratellanza. La fratellanza è infatti un rapporto di tutto o niente. Con il fratello e con l’amico, che può essere una sorta di fratello, puoi litigare, ma sin tanto che non si giunge a una definitiva rottura (che può essere tanto dolorosa quanto la rottura di coinvolgenti rapporti sentimentali) il fratello rimane sempre tale. Non è un caso che le amicizie più coinvolgenti vengono da noi spesso descritte come amicizie fraterne, a voler sottolineare un legame profondo che si avvicina ai rapporti di sangue.

La giustizia non è una questione di tutto o niente, a meno che non implichi un coinvolgimento nella comunanza di valori che descrivono un significato condiviso attribuito all’esistenza umana. Questa prospettiva è però quasi sempre legata alla religione e alle utopie rivoluzionarie e millenaristiche, e quindi, non può essere accettabile per società laiche, che presuppongono invece un pluralismo dei significati attribuibili all’esistenza da ciascuno dei suoi cittadini. La giustizia riguarda più gli atti giusti che una prospettiva completa di giustizia. Alcuni atti possono essere solo parzialmente giusti, ad esempio le azioni compensative. Se ti viene proposto un

risarcimento per quello che un tribunale ritiene un ingiusto licenziamento, il compenso realmente sana i danni che hai subito, ad esempio lo stress di trovarti senza lavoro, la perdita della tua professionalità, la fatica di cercare di rientrare nel mercato del lavoro? Potrebbe essere che tu non riesca a vedere le cose in questo modo, perché il tempo che è stato sottratto al tuo benessere non è recuperabile dal passato. Ma la situazione sarebbe identica se non ti fosse stato riconosciuto un risarcimento? Naturalmente no, ma questo risarcimento si avvicina realmente a un atto di fratellanza? Io ne dubito. Ciò che è stato colpito dal tuo ingiusto licenziamento ha recato un danno, magari grave e profondo, alle tue prospettive esistenziali, ma non rappresenta di solito un tradimento e una rottura di vincoli di fratellanza.

Allora dove collocare la giustizia? Il filosofo israeliano **Avishai Margalit** pensa che riflettere sul tradimento aiuti a ridisegnare la distinzione tra etica e morale. Si tratta di una distinzione che ha già una sua storia e di solito viene spiegata dicendo che la morale riguarda i comportamenti privati e l'etica ha a che fare invece con i comportamenti pubblici. È una prima e insoddisfacente approssimazione, perché è realmente difficile esemplificare degli atti che non abbiano potenzialmente una dimensione pubblica. Per Margalit, invece, l'etica è la sede dei rapporti umani forti e la morale quella dei rapporti umani deboli. Il tradimento riguarda la rottura dei vincoli forti. Quali sono questi rapporti forti? Le esemplificazioni sono numerose: i rapporti che si intrattengono con i propri familiari, con la cerchia più stretta dei propri amici, con il proprio paese, con la propria fede politica.

In alcune situazioni, poiché le relazioni forti possono essere molteplici, questi insiemi di rapporti forti possono entrare in conflitto tra di loro. Si prenda il film del 1984 *Another Country*, che drammatizza e si ispira alla vicenda di **Guy Burgess**, uno dei **Cinque di Cambridge**, il gruppo di spie doppiogiochiste britanniche che tradì a favore dell'Unione Sovietica. Nel film ad un certo punto viene chiesto al protagonista, impersonato da **Rupert Everett**, oramai rifugiatosi in Unione Sovietica, se quanto ha fatto sia stato giusto. La risposta è "**Giusto o sbagliato: che importa?**". Ci sono almeno due interpretazioni possibili di questa risposta. La prima la vede come la cinica risposta di un uomo anziano oramai posseduto dal disincanto sul finire della propria vita. La seconda, secondo me più interessante, è una risposta giustificativa della propria attività spionistica e di quanto agli altri è sembrato un tradimento, ma non lo è stato per lui. Il giusto e lo sbagliato devono essere interpretati all'interno di un sistema di vincoli deboli, ossia dentro a quanto Margalit chiama morale. Questi vincoli per il protagonista riguardano anche le relazioni con la propria nazione, che sono meno forti delle relazioni con la classe progressiva, rappresentata per il protagonista dall'Unione Sovietica. Non si può non pensare che se le parole del protagonista rispecchiano convinzioni profonde, allora il suo non può essere considerato un tradimento, dal suo punto di vista e relativamente ai legami forti, che rientrano per Margalit nell'etica.

Il tradimento deve essere sempre considerato come qualcosa che può essere qualificato come tale solo da parte di colui che lo subisce? La questione è complessa e ci sono casi nei quali il tradimento pare emergere con connotati di oggettività, per così dire. Un esempio è ricordato dallo stesso Margalit. Si tratta del massacro compiuto da polacchi su istigazione dei nazisti a **Jedwabne** un piccolo paese di 2500 abitanti. Metà della popolazione maschile polacca partecipò al rastrellamento e alla cattura degli ebrei che vivevano nel paese. Riuniti in un fienile, vennero arsi vivi nel luglio del 1941. La vicenda è narrata in un volume di **Jan Gross** che ha un titolo significativo sia in polacco (*Sąsiedzi* “i vicini di casa”) sia in italiano (*I carnefici della porta accanto*). Ma che cosa è stato tradito in questa orribile vicenda? I polacchi avrebbero potuto dire che hanno solo liberato il loro paese dall’infezione giudaica, mentre introiettavano la propaganda nazista, secondo la quale loro stessi erano dei subumani. Noi pensiamo che sia stato consumato un tradimento nei confronti della prossimità.

Quando si vuole sottolineare una condivisione emotiva con un amico o un’amica si dice che li si sente vicini. Il vicino è il prossimo. Per questo in certe circostanze appare perfettamente sensato il precetto di amare il prossimo come se stessi. Ma chi è il nostro prossimo? Come è noto, **la parabola del buon samaritano** offre una risposta. Un uomo è derubato e picchiato e viene soccorso da un estraneo. Il samaritano e l’uomo derubato non si conoscevano, ma una vicinanza diretta stabilisce l’occasione di un comportamento di amicizia. Ma la prossimità può essere tanto beata, come nella parabola del buon samaritano, quando minacciosa, quando lo sciovinismo si amplifica e si moltiplica, con la sua enorme forza regressiva, dall’odio per le altre nazioni al fastidio per chi abita un’altra regione del proprio paese o a chi viene percepito come diverso nel nostro piccolo borgo.

Si tradisce, allora, solo quello che è prossimo e familiare nel vincolo fiduciario? Da un certo punto di vista è così, a vedere le cose dalla prospettiva di coloro che si sentono traditi, ed effettivamente si può sostenere che chi con le sue azioni scioglie il vincolo forte della fiducia e della prossimità (che non sono certo la stessa cosa) tradisce. Tuttavia, a vedere le cose dalla prospettiva di chi non ritiene più questo vincolo fondante una parte della sua dimensione etica si deve concludere in maniera diversa. La nostra comprensione intuitiva del tradimento si complica e si rivela inadeguata quando guardiamo le questioni in maniera più dettagliata e non è detto che chi si sente tradito provi l’esperienza di una semplice sottrazione di fiducia, poiché potrebbe sperimentare piuttosto un mancato riconoscimento che riteneva invece naturale. Questo accade nel cosiddetto tradimento di classe. Ci sono due aneddoti su Zhou Enlai, che lo illustrano bene. **Nikita Chruščëv**, che soffriva di un complesso di inferiorità per la raffinatezza di **Zhou Enlai**, e lo vedeva come l’uomo di mondo che lui non era, cercò di provocarlo dicendo: “È interessante, no? Io sono di origine operaia, mentre tu sei nato in una famiglia di proprietari terrieri”. La risposta di Zhou Enlai: “È vero, ed entrambi abbiamo tradito la nostra classe”. Il secondo

racconta di quando chiesero a Zhou Enlai se la Rivoluzione francese fosse una buona cosa: **“È troppo presto per dirlo”**.

Questi due aneddoti parlano di potere. Ci dicono che la prospettiva della giustizia è uno sguardo lontano dalla lotta, che questa lotta è fatta di compromessi e errori che possono anche apparire fatali nel presente, ma che riveleranno la loro natura quando coloro che commisero quelle azioni che magari ora ci appaiono ingiuste e censurabili non ci saranno più. È questa una prospettiva assolutoria? In fondo, dire che tutto deve essere osservato in prospettiva, non equivale a dire che tutto deve essere giustificato in una prospettiva più ampia? **“Tout comprendre c’est tout pardonner”** secondo la sentenza attribuita a **Madame de Staël**. Ma dobbiamo attendere così a lungo come ironicamente indicava Zhou Enlai? Di fatto lui non aveva atteso, perché si era dotato della filosofia della storia marxista-leninista e già sapeva che nella rivoluzione francese e in quello che ad altri era apparso come il suo tradimento di classe semplicemente si palesava la razionalità della storia nel primo caso e il suo collocarsi accanto alla classe progressiva, come Marx chiamava il proletariato, nel secondo. Insomma il suo tradimento per lui non era affatto tale, come non lo era per i Cinque di Cambridge, come non lo è per chi chiamiamo apostata, ma che semplicemente si vede come un credente migliore di noi.

Ma ci sono casi dove il tradimento è effettivamente percepito come tale da tutti coloro che vi sono coinvolti, anche se chi viene tradito non ne è attualmente a conoscenza e forse mai saprà di essere stato tradito? **Io penso che in questa categoria rientri solo il tradimento sentimentale-sessuale**. Chi tradisce, poi, molto spesso non intende affatto rompere il vincolo fiduciario che ritiene meritevole di continuare a conservare con il proprio partner ufficiale. Chi lo accompagna nella realizzazione del suo tradimento molto spesso non si attende affatto di sostituire quel vincolo. Perché dovrebbe razionalmente desiderarlo, del resto? Chi ha mostrato di essere capace di tradire, prima o poi tradirà anche te. Non è una regola universale, ma è un comportamento generale. Per questo motivo ci sono numerose persone che preferiscono avere relazioni con persone già impegnate, anche se spesso attribuiscono questa circostanza al caso. Ne sono rassicurate sia nel proprio giudizio negativo nei confronti dell'altra metà del cielo sia nei confronti della propria autostima, di solito scarsa. Per questi motivi molto semplici ritengo che il caso paradigmatico di tradimento sia quello sentimentale. Molto spesso in quel caso l'idea del tradimento è effettivamente condivisa. Chi tradisce pensa effettivamente che lo sta facendo e una parte importante dell'eccitazione e del piacere di questo gioco deriva proprio da questo. Sa che sta mettendo a rischio un legame forte del quale magari non intende provocare lo scioglimento. Ma condivide qualcosa, a me sembra, con gli altri esempi della fenomenologia del tradimento come rottura di vincoli ed è quanto sottolineava il personaggio, oramai anziano, interpretato da Rupert Everett: **“Giusto o sbagliato: che importa?”**.

RIPE(N)SARE LE PAROLE PER SUPERARE I DUALISMI



EMANUELE AMBROSIO

Nell'ambito del problema della definizione di cos'è l'uomo, della sua essenza e di cosa lo contraddistinguerebbe rispetto agli altri animali, tra gli elementi precipui, il **linguaggio** è quello che ha goduto e che gode tutt'oggi di una **considerazione particolare**, cioè quella di essere tra gli elementi più rilevanti che costituiscono specificamente l'**ontologia umana**. Se il peso del linguaggio per l'uomo e per la società umana è fuori di dubbio, tuttavia non si è ancora giunti scientificamente a definirne l'origine (esso nasce dalla gestualità o dalla vocalizzazione?) né a chiarire i suoi rapporti con l'ominizzazione, con l'uso della tecnica e con la nascita della società e della cultura (ne è l'effetto o la causa?). Non va meglio in ambito filosofico, visto che **non vi è concordanza tra i filosofi** nel ritenerlo il fattore che caratterizzerebbe effettivamente la distanza dell'uomo dall'animale (come ad esempio sosteneva Heidegger nei *Concetti fondamentali della metafisica*, 1929), ossia la **specialità**

ontologica umana. Insomma, mentre per alcuni il linguaggio è ciò da cui si sarebbe originata o quantomeno ciò che costituirebbe la dicotomia natura-cultura, per altri, soprattutto per coloro che hanno fatto proprio l'insegnamento di Darwin, il problema ha un vizio di fondo, visto che porre il quesito in termini di ciò che caratterizzerebbe il passaggio dalla natura alla cultura è problematico.

Tenendo aperto questo dibattito, ci si può contemporaneamente focalizzarsi su un altro versante, quello della **teoria della conoscenza**, in particolare osservando ciò che ha sostenuto Ernst Cassirer. Il neocriticismo, in cui si inserisce la speculazione di Cassirer, cercando di dissipare la nebbia a tratti non poco aporetica dell'idealismo, ha operato un ritorno a Kant in virtù della necessità di fondare la conoscenza attraverso la conoscenza della conoscenza, ossia assegnando alla filosofia il compito di stabilire la validità della conoscenza umana. **L'originalità di Cassirer** risiede nel fatto che egli ha visto nelle **forme simboliche**, e soprattutto proprio nel linguaggio, **non l'elemento ontologicamente discriminante, ma l'a priori dell'esperienza umana**, cioè l'elemento che la struttura e che rende valida la conoscenza: «il simbolo non è il rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale si costituisce questo stesso contenuto e in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza» (*Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, 1923). Se già con Kant si era capito, contro qualsiasi ingenuo realismo, che la nostra conoscenza del mondo è in qualche modo "filtrata" ed ordinata dalle funzioni trascendentali, Cassirer ritiene che l'elemento caratterizzante la conoscenza dell'uomo sia, tra gli altri, proprio il linguaggio. In base a questo è facile capire quanto il **peso delle parole** condizioni l'esperienza dell'uomo e della sua conoscenza della realtà.

Stando a quest'ipotesi, il linguaggio comune può pertanto, almeno fino ad un certo grado, condizionare la percezione del mondo e l'organizzazione dell'esperienza degli individui. Se da un lato il linguaggio riveste indubbiamente un ruolo di comunicazione efficace ed un utile strumento del pensiero, dall'altro lato **l'uso di certe espressioni e di certi termini possono far introiettare e far reiterare visioni del mondo inadeguate o fallaci**, o anche addirittura apertamente in contraddizione con le nuove conoscenze scientifiche. Qui infatti si ritorna al problema filosofico dei dualismi uomo-animale, natura-cultura, corpo-mente, etc., i quali in realtà, facendo capo alla stessa presupposta diversità ontologica dei due elementi che costituiscono i vari binomi, possono ridursi ad un unico **dualismo ontologico**, quello **sistematizzato da Cartesio in res extensa e res cogitans**. Tale modus pensandi condiziona il lessico filosofico, non immune alle problematiche e ai rischi del linguaggio comune, perché, in quanto linguaggio, è "cassirerianamente" strutturante l'esperienza e la conoscenza umana. **Le strutture mentali umane ordinano tassonomicamente la realtà, ma, oltre**

ricoscerne validità gnoseologica, l'errore sta nel supporre un corrispettivo ontologico dei contenuti della conoscenza nella realtà fuori dall'esperienza. Ciò risulta in evidente contraddizione con la teoria dell'evoluzione, la quale, affermando che l'uomo e le sue funzioni cognitive sono il prodotto dell'evoluzione, lo "condanna" ad una situazione di **«parzialità epistemica filogenetica»**, secondo l'espressione del filosofo postumanista italiano Roberto Marchesini (*Così parlò il postumano*, 2014). Ciò significa che le capacità cognitive umane hanno uno specifico dominio di validità sviluppatosi sulla base della selezione nel corso della storia evolutiva. Ridimensionata l'universalità e riassegnato così il valore delle funzioni intellettive dell'uomo, risulta chiaro che le polarità dicotomiche del dualismo filosofico ne risultano sfumate, perché è possibile che in realtà i due termini (res extensa e res cogitans, materia e spirito, corpo e mente, natura e cultura, uomo e animale, etc.) presentino una **differenza di grado e non di ordine.**

Ciononostante il linguaggio, cristallizzatosi storicamente nelle forme del dualismo più o meno dall'Umanesimo in poi, continua ad esprimersi per dicotomie ontologicamente oppostive, ordinando tassonomicamente e spesso anche gerarchicamente il mondo e la realtà. Per questo motivo ancora oggi è più facile sentire qualcuno dire di "avere un corpo" piuttosto che "essere un corpo", o anche "è solo un animale", riferendosi magari alla cattiva sorte capitata ad un animale non umano (attribuendogli implicitamente un grado ontologico inferiore), e in generale quelle **forme espressive che polarizzano essenze ontologiche e svalutano le alterità.** Ciò rinnova uno specifico modo di pensare la realtà - sia in una certa filosofia incline ad ignorare la rivoluzione darwiniana sia nel linguaggio comune, elemento fondamentale della vita sociale e politica - con tutte le conseguenze, spesso anche negative, che ciò comporta.

Abbandonando la prospettiva ontologica essenzialista, che postula l'esistenza di un'essenza umana fissa e ontologicamente distinta dall'alterità, quando non addirittura superiore ad essa, e il dualismo, si può ragionare sulla cultura e sullo stesso **accumulo di conoscenze come di un processo di continua coniugazione dell'uomo col mondo**, coerentemente con la teoria dell'evoluzione. Ciò palesa in modo ancora più chiaro non solo il debito umano nei confronti dell'alterità per la formazione della cultura, ma anche che l'accumulo di conoscenze, aumentando ulteriormente tale coniugazione, rende sempre più obsoleta la visione antropocentrica sul mondo. In altre parole l'uomo è un **"raccogliitore epistemico"**, pertanto più conosciamo il mondo più ci rendiamo conto che dovremmo **ridimensionare la nostra idea d'essere ontologicamente speciali.** Contrariamente a quanto affermava Cassirer, per cui «non già nella vicinanza al dato immediato ma nel progressivo allontanamento da esso risiedono il valore e la natura specifica del linguaggio» - cioè sostenendo un'assoluta differenza tra la realtà e il simbolo,

conoscere il mondo in realtà ci avvicina e ci lega sempre più inestricabilmente ad esso, pertanto **l'uso del linguaggio dovrebbe farsi carico di tale antropodecentramento** e rispecchiarlo (cfr. Roberto Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, 2002, e *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, 2009).

In conclusione, il linguaggio ha un ruolo fondamentale per l'uomo, soprattutto come struttura gnoseologica, ma, lungi dal doverne subire il peso, la riflessione e l'uso delle parole dovrebbero rifletterne l'origine filogenetica. **Apprezzare la parzialità epistemica dell'uomo potrebbe consentire di alleggerire le forme del linguaggio dall'ipostatizzazione filosofica tradizionale**, garantendo una maggiore flessibilità, una maggiore aderenza alla realtà e una rinnovata capacità di osservare e magari anche di risolvere più efficacemente i problemi causati dai presupposti, come si è visto non innocui e certamente problematici, di certi modi di pensare e quindi di parlare, in particolare del dualismo.

FRATERNITÀ, RIVOLUZIONE FRANCESE E LINGUISTICA COMPUTAZIONALE



CESARE VETTER

La «**fraternité**» ha un ruolo di «**parent pauvre**» nel lessico della rivoluzione, come afferma Mona Ozouf e come unanimemente e a lungo è stato sostenuto dalla storiografia rivoluzionaria? Alla luce delle nuove potenzialità di ricerca aperte dalla digitalizzazione delle fonti e dalla messa in campo degli strumenti della linguistica computazionale la risposta va ricalibrata: in parte sì e in parte no. Il numero di occorrenze è modesto, non solo rispetto alle altre due parole della *devise républicaine* («liberté, égalité, fraternité»), ma anche rispetto a gran parte delle parole ad alto contenuto socio-politico del periodo rivoluzionario. Modesto, ma non irrilevante. Nel *Dictionnaire raisonné de plusieurs mots qui sont dans la bouche de tout le monde, et qui ne présentent pas des idées bien nettes par M**** (Paris 1790) «fraternité» figura solamente con due occorrenze, nella trattazione della voce «**civisme**». Allargando però l'indagine ai corpora digitali del periodo rivoluzionario nella disponibilità degli studiosi – pur con i limiti sui quali mi soffermerò in seguito - si scopre che la parola ha comunque una sua presenza dignitosa in termini sia di frequenza assoluta che di

frequenza relativa. L'interrogazione delle *Archives parlementaires* con *PhiloLogic4* (*PhiloLogic4 Databases*) evidenzia 59429 occorrenze di «**liberté**», 13508 occorrenze di «**égalité**» e 3243 occorrenze di «**fraternité**». Le frequenze relative sul corpus delle *Archives parlementaires*, come spiegherò più avanti, possono essere elaborate solo anno per anno e presentano i seguenti dati:

Liberté

1789: frequenza assoluta: 8184; frequenza relativa (per 10.000 parole): 8,45

1790: frequenza assoluta: 3580; frequenza relativa (per 10.000 parole): 5,23

1791: frequenza assoluta: 8415; frequenza relativa (per 10.000 parole): 6,43

1792: frequenza assoluta: 20.184; frequenza relativa (per 10.000 parole): 10,86

1793: frequenza assoluta: 18.936; frequenza relativa (per 10.000 parole): 12,21

Égalité

1789: frequenza assoluta: 1273; frequenza relativa (per 10.000 parole): 1,31

1790: frequenza assoluta: 432; frequenza relativa (per 10.000 parole): 0,63

1791: frequenza assoluta: 949; frequenza relativa (per 10.000 parole): 0,73

1792: frequenza assoluta: 5399; frequenza relativa (per 10.000 parole): 2,81

1793: frequenza assoluta: 5455; frequenza relativa (per 10.000 parole): 3,62

Fraternité:

1789: frequenza assoluta: 70; frequenza relativa (per 10.000 parole): 0,07

1790: frequenza assoluta: 105; frequenza relativa (per 10.000 parole): 0,15

1791: frequenza assoluta: 149; frequenza relativa (per 10.000 parole): 0,11

1792: frequenza assoluta: 608; frequenza relativa (per 10.000 parole): 0,32

1793: frequenza assoluta: 2311; frequenza relativa (per 10.000 parole): 1,53

Le evidenze lessicometriche, di cui allo stato possiamo disporre, sono indubbiamente provvisorie e potrebbero cambiare con l'acquisizione di nuovi corpora digitali, il miglioramento dell'affidabilità di quelli esistenti e il perfezionamento dei software linguistici di interrogazione dei testi. Sembrano comunque indicare, più che un parente povero, un parente modesto, ma dignitoso.

Se dal discorso pubblico delle assemblee, dei club, dei giornali e della pubblicistica in genere passiamo ad altri versanti, il quadro presenta luci ed ombre. La «fraternité» figura sui frontoni degli edifici pubblici, in documenti amministrativi, lettere, delibere, giuramenti, quadri, medaglie, composizioni musicali, ecc... L'«**accolade fraternelle**» - il bacio e/o l'abbraccio che un cittadino o una cittadina ricevevano dal presidente di un'assemblea o di una società popolare - configura una ritualità molto diffusa negli anni della rivoluzione, una modalità di espressione della fraternità come sentimento nell'ambito delle comunità emotive in cui si articolano il confronto politico e la sociabilità politica rivoluzionaria. Accanto agli alberi della libertà verranno innalzati - anche se in un numero decisamente minore - alberi della fraternità. Le «**société(s) fraternelle(s)**» costituiscono un segmento importante

della sociabilità politica nella Francia della rivoluzione. Dopo il 10 agosto 1792 una delle 48 sezioni di Parigi (tra le più moderate) assumerà il nome di «**section de la fraternité**». Per la fraternità però non è prevista nessuna festa rivoluzionaria specifica. Bisognerà aspettare la rivoluzione del 1848 per vedere a Parigi **la prima festa ufficiale della fraternità (20 aprile 1848)**. La fraternità è citata solo di sfuggita nella Costituzione del 1791 e nella Costituzione del 1795. Sarà costituzionalizzata pienamente solo nel 1848, anno di massima fioritura della declinazione politica di questa impegnativa nozione, che è tornata a interrogare pressantemente la nostra stretta attualità.

Le evidenze lessicometriche, che allo stato attuale della documentazione è possibile ricostruire, sembrano riflettere difficoltà concettuali di «fraternité» a inserirsi nel discorso rivoluzionario. Difficoltà che rinviano al suo incerto statuto (valore o sentimento?), all'impossibilità di normarla e di tradurla in un diritto, alla problematica saldatura tra la connotazione cristiana e la connotazione massonica. Sul versante filosofico, la «fraternité» – da **Aristotele** a **Deridda** – ha dovuto sempre misurarsi con l'insidiosa concorrenza dell'«**amitié**». Nella sua declinazione politica, ha fin dall'inizio trovato sulla sua strada le ingombranti ipoteche di «patrie» e «nation». Dalla seconda metà dell'Ottocento e fino ai nostri giorni dovrà competere con la «solidarité». A partire dagli anni Sessanta e Settanta del Novecento entreranno in campo minacciosamente «**sisterhood**», «**sorority**», «**sororité**».

Sulle difficoltà di ordine generale la rivoluzione impatta in modo deflagrante. Il dubbio che la fraternità possa essere usata strumentalmente a fini di parte attraversa tutti gli schieramenti che si contendono la legittimità politica nel teatro della rivoluzione. Gli apprezzamenti e i sospetti sulla fraternità si alternano e si intrecciano nel corso della rivoluzione. La «fraternité» può essere «preziosa» perché «fa di una società di repubblicani, una sola e medesima famiglia», ma può essere anche un velo dietro cui si nascondono i nemici della rivoluzione:

I **sanculotti** sono sempre in allerta, ma tranquilli. Essi si sorvegliano tra di loro; perché sanno che molte persone sospette assumono il loro modo di vestire e la picca, per ingannarli sotto le sembianze della fraternità.

Che la parola suscitò diffidenza emerge in modo molto netto dal dibattito del 4 febbraio 1794 sull'abolizione della schiavitù nelle colonie, un atto che nella sostanza costituisce la realizzazione più avanzata della rivoluzione francese dei valori inerenti al concetto di fraternità. Nel dibattito, «fraternité» non compare neanche una volta. Non compare nel lungo intervento di Louis-Pierre Dufay e non viene evocata in nessun altro intervento. Compare la parola «frères», ma genericamente e di sfuggita. Per sottolineare la portata storica dell'evento **Danton** preferisce richiamarsi alla libertà:

Rappresentanti del popolo francese, fino ad ora abbiamo decretato la libertà da egoisti e per noi soli. Ma oggi noi proclamiamo la libertà universale davanti a tutto il mondo e le generazioni future troveranno la loro gloria in questo decreto.

Le dinamiche sempre più conflittuali - la guerra, la contro-rivoluzione, l'anti-rivoluzione, la progressiva lettura degli eventi in chiave di complotto, la caratterizzazione degli oppositori come «ennemis de la patrie» e «ennemis du peuple» - porteranno la «fraternité» da un'iniziale dimensione universale e inclusiva a una connotazione divisiva. Progressivamente la fraternità da espansiva diventerà identitaria. Esempio al riguardo il *Rapport di Barère del 28 messidor an II* (16 luglio 1794):

La fraternità è dolce e modesta; è il prodotto del tempo e della fiducia; consiste nel soccorrere i poveri e gli infelici, nel difendere i patrioti oppressi, nell'allontanare gli aristocratici corruttori, nel denunciare i controrivoluzionari mascherati, nel sostenere la patria e i suoi veri rappresentanti. Il sentimento di umanità evapora e si indebolisce quando si estende a tutta la terra: l'amico dell'universo non prova mai il delizioso sentimento dell'amor di patria. Accade lo stesso per il sentimento di fraternità: bisogna in qualche modo limitarlo e comprimerlo per renderlo utile. Durante la rivoluzione la fraternità deve essere concentrata tra i patrioti, che sono legati tra loro da un interesse comune. Gli aristocratici non hanno qui la loro patria e i nostri nemici non possono essere nostri fratelli.

Siamo ben lontani da quando **Mirabeau** nell'agosto 1789 evocava la «**fraternité universelle**»:

La libertà generale bandirà dal mondo le assurde oppressioni che schiacciano gli uomini, i pregiudizi di ignoranza e cupidità che li dividono, le gelosie insensate che tormentano le nazioni, e farà rinascere una fraternità universale, senza la quale tutti i vantaggi pubblici e individuali sono così fragili e così precari.

La latitudine della fraternità - quando evocata esplicitamente nel discorso pubblico come sostantivo astratto o attraverso le altre forme della stessa famiglia lessicale - man mano si restringe nel corso della rivoluzione. Le voci a favore di un'estensione del sentimento di «fraternité» anche ai nemici e agli avversari saranno poche e isolate. Resta aperta la questione sulle responsabilità di questo progressivo restringimento. Le circostanze? Sicuramente sì, perché ogni situazione di guerra (nel caso specifico: guerra nazionale e guerra civile) tende a ridurre il perimetro della «fraternité». La cultura politica? Le dinamiche stesse del linguaggio rivoluzionario? Il circuito semiotico evocato da Furet? Le risposte in questo caso possono essere varie e diversificate e investono la dialettica rivoluzione - controrivoluzione. Vanno in ogni caso cercate con prudenza, misura e umiltà. Con la consapevolezza soprattutto che - quando arriviamo all'anno secondo - ci stiamo confrontando con le contraddizioni di

un momento della storia «in cui la santa eguaglianza parve infine scendere tra gli uomini per rispondere alle loro attese millenarie» (Albert Soboul).

Anche le concordanze di «fraternité» nelle *Oeuvres de Robespierre* evidenziano un percorso accidentato da una funzione inclusiva a una funzione escludente. Il punto di arrivo lo troviamo poco prima di Termidoro, in un intervento del 16 luglio 1794 al club dei giacobini (il giorno stesso del sopracitato intervento di Barère):

La fraternità è l'unione dei cuori, è l'unione dei principii: il patriota non può allearsi che con un patriota; se si unisce ad altri, perde le sue forze invece di aumentarle. Quando un popolo ha consolidato la sua libertà e la sua tranquillità su leggi sagge, quando i suoi nemici sono impossibilitati a nuocerli, allora è arrivato il momento della fraternità; ma fin tanto che esisteranno nemici della libertà, che gli aristocratici fraternizzino tra loro e i patrioti fraternizzino con i patrioti.

Nel progressivo restringimento del perimetro della fraternità da parte di Robespierre giocano indubbiamente le circostanze e la lettura delle circostanze in chiave di complotto. Giocano però anche elementi di cultura politica. Tra questi indubbiamente la controversa concezione della libertà, ma non sottovaluterei le tensioni tra «**fraternité publique**» (la «fraternité» all'interno della patrie) e «**fraternité commune**» / «**fraternité universelle**» (la «fraternité» che riguarda tutti gli uomini in quanto tali) riscontrabili negli scritti di **Rousseau**, fonte primaria di Robespierre.

Riguardo a Robespierre tra l'altro risulta confermato un dato già noto: Robespierre è il primo a proporre la devise «liberté, égalité, fraternité». Lo fa il 5 dicembre 1790 in un intervento (mai pronunciato integralmente, ma pubblicato e rimaneggiato successivamente in forma di opuscolo) al club dei giacobini sull'organizzazione delle guardie nazionali:

Esse [le guardie nazionali] porteranno scritte sul loro petto queste parole: Liberté, Égalité, Fraternité. Le stesse parole saranno scritte sui loro stendardi, che avranno i colori della nazione.

Precedentemente l'espressione «liberté, égalité, fraternité» (in questa precisa sequenza di parole) era stata usata in un resoconto della festa della federazione del luglio 1790, pubblicato da **Camille Desmoulins** nel numero 35 delle *Révolutions de France et de Brabant*. Desmoulins non propone la frase come motto. Robespierre sì e per questo motivo - almeno fino a quando non riusciremo a scoprire nuova documentazione - può essere considerato l'inventore dell'emblema rivoluzionario. Nonostante questo primato nel lancio del motto rivoluzionario, nel lessico di Robespierre «fraternité» svolge un ruolo di cenerentola, in linea con quanto si registra in **Hébert, Marat, Saint-Just**. Il numero di occorrenze (56 occorrenze: FRN: 0,0032) è irrisorio non solo rispetto alle altre due parole della triade rivoluzionaria, ma anche rispetto a tutte le altre parole ad alto contenuto socio-politico. Allo stato attuale della documentazione e delle ricerche, non è possibile fare un raffronto preciso tra il peso specifico di «fraternité» nel lessico di Robespierre e il peso specifico della parola nel lessico complessivo della rivoluzione. Il raffronto può essere svolto

solo in termini di frequenze relative, ma i corpora digitali del periodo rivoluzionario, su cui svolgere indagini lessicometriche approfondite, sono ancora troppo esigui e – nel caso specifico delle *Archives parlementaires* - i software linguistici ancora da perfezionare. Il software linguistico della versione on line delle *Archives parlementaires* proposta da Chicago-ARTFL CNRS permette di fare ricerche della frequenza relativa di una parola solo in riferimento a singoli anni o in riferimento a singoli volumi. Il software linguistico della versione Stanford-BNF non elabora le frequenze relative. Il database delle *Archives parlementaires* è nella fase alpha (uncorrected OCR: proof-of-concept): presenta quindi un elevato margine di errore, che incide soprattutto nella elaborazione delle frequenze relative. Va segnalato inoltre che in certi segmenti temporali (nel caso specifico: l'anno 1793) la formula «salut et fraternité» - presente in modo massiccio in lettere e documenti inseriti nei resoconti delle *Archives parlementaires* - altera i dati statistici. Nel corpus digitalizzato di testi della rivoluzione francese, che abbiamo costituito presso il Dipartimento di studi umanistici dell'Università di Trieste, questi problemi non si pongono. Possiamo suddividere il corpus come vogliamo e i software linguistici a nostra disposizione (*Lexico3, Concordance et Wordle.net*) permettono di evidenziare le frequenze relative sia per ogni singola sezione del corpus (**Desmoulins, Hébert, Marat, Robespierre, Saint-Just...**) che per segmenti temporali distinti, non predeterminati rigidamente ma scelti dall'utilizzatore in funzione delle proprie esigenze di ricerca: per esempio, raffrontare le frequenze relative delle parole nel discorso pubblico della rivoluzione nel luglio 1790 (momento di massima unità) e nel marzo 1793 (momento di svolta nella lotta tra le fazioni). Allo stato attuale non è possibile quindi fare un raffronto preciso tra le evidenze lessicometriche che possiamo ricavare dal corpus digitalizzato di testi della rivoluzione francese nella nostra disponibilità presso il Dipartimento di studi umanistici dell'Università di Trieste e quelle ricavabili dalle *Archives parlementaires*. L'impressione comunque – tutta da verificare e da calibrare soprattutto in riferimento a segmenti temporali significativi, che non coincidono necessariamente con l'unità di misura dell'anno solare - è che le performances di «fraternité» nel lessico di Robespierre siano al di sotto delle medie del lessico della rivoluzione. Se confermato, il dato potrebbe essere letto come retaggio culturale, scelta politica e /o strategia retorico discorsiva. Ma ogni considerazione al riguardo è prematura ed esula comunque dai limiti e dagli intendimenti di questo mio breve contributo.

Per cogliere le dinamiche della fraternità nell'ambito della rivoluzione francese e la portata della rivoluzione stessa nello sviluppo dell'idea di fraternità bisogna incrociare diverse metodologie e percorrere più versanti di ricerca. Innanzitutto va tenuto presente che – a prescindere dall'uso della parola - il concetto di fraternità si sviluppa e si arricchisce nel corso della rivoluzione attraverso tutta una serie di progetti, di iniziative e di atti concreti che investono il sociale, dall'educazione all'assistenza. Anche se non evocata esplicitamente, la fraternité affiora nelle pieghe

del discorso pedagogico e civico e nelle pratiche della rivoluzione. Le evidenze lessicologiche e lessicometriche possono restituirci la polisemia della nozione nel suo uso discorsivo ma riescono a restituire solo in parte la complessità e la ricchezza dei percorsi di concettualizzazione dell'idea di «fraternité» attraverso le esperienze e l'agire concreto degli uomini e delle donne della rivoluzione. Tra le questioni aperte, una delle più interessanti riguarda le implicazioni di genere della nozione di fraternità. Il problema è stato posto sul piano storico-filosofico da **Deridda**, che - attraverso l'approccio decostruttivo - ha evidenziato nella fraternità un perno della configurazione androcentrata del politico. Nella lettura della rivoluzione attraverso la categoria freudiana di «romanzo familiare» **Lynn Hunt** presenta i fratelli che, dopo essersi liberati del padre autoritario ma non più autorevole e della «cattiva madre», escludono progressivamente le sorelle dallo spazio pubblico e dalla gestione del potere. Per **Annie Geffroy** «il concetto di fraternità è sempre stato sessista». Studi recenti (B. Kolly, R. Sénac) insistono nel presentare la «fraternité» del periodo rivoluzionario come un potente strumento di esclusione delle donne dalla dimensione dello spazio pubblico. La materia è complessa e si colloca in un'area di intersezione tra psicoanalisi, filosofia, analisi del discorso, storia culturale, storia sociale e storia politica. Mi limiterò qui a ricordare che le preoccupazioni per una «fraternité» che potesse escludere le donne dai diritti di una cittadinanza piena e dalla partecipazione alla vita politica non sono estranee alla sensibilità della rivoluzione. In modo implicito - senza cioè un riferimento diretto alla parola - nelle teorizzazioni e nelle iniziative politiche del (pre)femminismo rivoluzionario, che però - per quel che mi risulta - non mette mai in discussione la connotazione positiva di «fraternité». In modo esplicito - evocando apertamente la parola - in **Pierre Guyomar**, uno dei pochi rivoluzionari di sesso maschile, assieme a **Condorcet** e a **Gilbert Romme**, a perorare il suffragio femminile. Nell'aprile 1793 Guyomar sottolinea con forza che solo con l'esercizio pieno della sovranità «**le donne saranno il più forte sostegno di una fraternità universale, che oggi non condividono**».

LA BILANCIA INFRANTA: IL PESO DELLE PAROLE, LA FOLLIA DEGLI STRUMENTI DI MISURAZIONE



MATTIA DE FRANCESCHI

Da tempi immemori, il nostro rapporto con le parole è avvolto nella fine patologia della personificazione: significanti fragili e sempre in divenire, vibrazioni eteree modulate da pezzi di carne per l'uso di altri pezzi di carne, frattaglie intombate dietro vaghi grafemi su lapide di foglio, esse si trovano a dover sopportare il fardello delle nostre descrizioni: le parole feriscono o rincuorano, sono ignobili, necessarie, felici o disperate ma, soprattutto, le parole hanno un peso.

Forse dire "un peso" è sbagliato. Le parole hanno "un rapporto" con il peso – anzi, ne hanno molteplici. Alle parole di diverse persone diamo diverso peso: quelle di un ubriaco riverso a lato di un marciapiede sono di una leggerezza che le porta a perdersi nell'alone elettrico dei lampioni mentre le parole di un capo di stato sono macigni scagliati sulla terra, che non è dato evitare; alle parole di Tiresia non si è dato peso fino a quando la tragedia non ne ha rivelato per intero la gravità (parola rivelatrice), mentre quelle di un profeta spurio che veda imminente la fine del mondo

sono pesantissime fino al superamento della data ultima, quando si rivelano essere cave. Le parole di uno stesso individuo avranno un peso diverso durante l'arco della sua vita: esili vagiti neonatali lasciano il posto a lievi proposizioni bambinesche, alle urla volubili dell'adolescenza e, finalmente, alla misurata pienezza della maturità, che scivola poi nella voluminosa gravitas della vecchiaia; a volte poi lo schema si sconvolge giocosamente e nei bambini si trova una verità ignara di dissimulazione o nei vecchi una follia altera e draconiana.

La lingua in cui le parole vengono espresse ne varia il peso percepito: latino e greco sono iniezioni di piombo e tradizione, mentre una parlata dialettale che s'insinui in un'aula universitaria viene deriso e poi defenestrato, con gesto plastico e privo di sforzi; l'inglese offre una pesantezza standardizzata, ma si può trovare e svuotato e ancor più zavorrato a seconda dei contesti. Allo stesso modo, il materiale attraverso cui accediamo alle parole ne determina il peso: un chiacchierio qualunque, se catturato in forma scritta, eredita immediatamente il ponderoso lignaggio della scrittura, del libro e della pubblicazione; una frase di questa conversazione, poi, se estrapolata ed immortalata in epigrammatico sasso, diventa quasi una sentenza borbottata dal Fato stesso. La cronologia di una chat online peserà forse qualche picogrammo d'elettroni ma, se letta con voce grave al telegiornale nel contesto di un crimine, ci affonderà nello stomaco. Rimanendo in tema: legge e giustizia offrono alle parole che le descrivono masse inusitate, mentre giochi, scherzi e battute di spirito soffiano via i loro lemmi divertiti, mandandoli a cavalcare il vento. La filosofia tende ad essere affar greve, mentre religione e politica rimbalzano da un capo all'altro della tavola periodica, una volta idrogeno e quella successiva plutonio.

La fenomenologia del peso delle parole pare, fin qui, chiara e semplice – forse un po' ambigua, a tratti, ma niente che non si possa risolvere con qualche rapida equazione mentale che ci permetta di capire che peso dare ad una determinata frase. Le categorie di cui sopra diventano numeri e vettori, e così nascono le nostre interpretazioni: la somma di un bambino che parla e il gioco che è argomento del suo discorso sarà minore di quella di un distinto signore che arringa il suo pubblica sulle conseguenze dello spread tra BTP e Bund. Il sistema sembra funzionare. Eppure, a volte viene messo in crisi:

“Io sono fascista' mi dice un ragazzino di tredici anni. Sarà alto un metro e quaranta, è ancora in terza media. 'Pure io sono fascista' dice il suo amico. 'Anche io, siamo tutti fascisti.' [...] 'Io non sono d'accordo sulle cose estremiste... sono un po'...'Fascista...' le suggerisce la sua amica. 'No, fascista no... Sono tipo a scatti.' [...] 'Per me il fascismo è una moda'; 'Sì anche per me è una moda'; 'Per me è una bella moda'; 'Io sono fascista, certo, per moda' mi ripetono in cinque, dieci, venti nei giorni successivi, ragazzi di Roma, di Milano, di Firenze, di Padova, di Palermo.” (C. Raimo, *Ho 16 Anni e sono Fascista*)

So' ragazzi, parlano di politica a caso, non sanno quel che dicono, a quell'età tutti so' o anarchici o fascisti, ci siamo passati tutti... Da ogni dove emergono queste litanie giustificatorie, non si sa se per difendere i ragazzini o per coprire l'imbarazzo di non sapere cosa farne, delle loro parole. Perché questi ragazzini sono parte di Blocco Studentesco e fanno volantaggio, vivono, studiano e lottano con i membri del loro collettivo, eppure a quelle parole non si riesce a dare lo stesso peso di un saluto fascista fatto ai piedi di un qualunque Monumento ai Caduti da un uomo che ha passato una mattinata a sparare su persone di colore in nome di un'ideale che non era riuscito a vivere.

Ma, "si dice", stanno scherzando, o provocando, o facendo la voce grossa per mascherare la loro insicurezza: sono innocenti, "in realtà". Eppure, è di pochi giorni fa la notizia che sono stati comminati quattro mesi di reclusione ad una ragazza rea di aver scritto, in uno stato di Facebook, che i romeni puzzano, son ladri e che avrebbe voluto sterminarli; avevo avuto una brutta giornata con dei clienti al lavoro, lei si è difesa, era solo una brutta espressione di rabbia. Un mese prima, nel Regno Unito, un uomo è stato condannato al pagamento di una multa di 800 sterline per aver caricato su YouTube il video di un carlino che aveva addestrato ad eseguire un saluto fascista in risposta a frasi come "Sieg Heil", o "Gas the Jews"; era uno scherzo, ha dichiarato una volta interrogato, volevo solamente irritare la mia fidanzata. Attilio Fontana, in campagna elettorale per la presidenza della regione Lombardia, parla di razza bianca e sostituzione etnica ad opera degli immigrati: lui dice che è stato un lapsus, forse addirittura uno scherzoso errore. Sappiamo che i suoi ascoltatori, però, lo hanno preso sul serio: eletto, dal 26 marzo ha in mano il Pirellone.

Si potrebbero infinitamente stringere altri esempi, tra capi di stato allo stesso tempo ammirati ed odiati per avere detto una stessa frase o violentissime reazioni di repressione contro rozze persone incapaci di comprendere il potere della viralità, o ancora i provocatori di professione, che aprono un Patreon di successo per potersi dedicare solamente all'arte dell'irritazione, o i troll online, che non si sa mai se diletteggiare per metterne a nudo la falsità o se ignorare per impedire agli algoritmi nascosti di mettere i loro commenti in evidenza; tutti costoro sono, a modo loro, prodotti ed epifenomeni di un processo molto più ampio e famoso, la morte di dio, quel lutto totalizzante che neppure dopo 136 siamo riusciti ad elaborare.

Insieme a morale e metafisica, con l'uranico cadavere sono andate a decomporsi anche tutte le tecnologie relazionali che usavamo per illuderci di avere dei rapporti chiari e fissi con coloro che ci circondano, con le loro parole. L'ironia, somma sacerdotessa del nichilismo, ha condotto nella sua chiesa tutti quei variegati strumenti di misurazione che ci assistevano nel fabbricarci performanti menzogne interpretative e ha enunciato il suo comandamento: che nulla possa mai più essere preso sul serio, che a nessuna parola sia più dato troppo peso! E, in uno splendido gioco d'autenticità, anche il suo pronunciamento è soggetto a se stesso: non si dia

troppo peso a questa faccenda del non dare troppo peso a ciò che viene detto, possiamo ancora dire la verità, dire cose significative. Forse. Così tutto rimane nel limbo, sospeso nella liquida follia dei nostri ormai vetusti strumenti interpretativi, incapaci di fidarsi di se stessi e, allo stesso tempo, impossibilitati a dirsi inutili. Il peso di ogni parola fluttua e muta in continuazione, soggetto agli umori del concerto di bilance ammaccate con cui la società tutta cerca di misurarlo, e nel mezzo ci siamo noi: spauriti, confusi, momentaneamente assolti dal terrore di questo caos solamente quando ci riusciamo miracolosamente a trovare “tutti d'accordo” su una misurazione tra mille. Ma consoliamoci, si son solo rotte le bilance e quelle si possono sostituire; si fosse rotto l'uomo, s'avrebbe da rifare tutto l'universo.

TRIANGOLAZIONI QUADRATE CON LOSANGHE DI PAROLE



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

Perché in fondo ripetiamo sempre le stesse parole. Come una stessa fotografia, ma diversa. Parole da dire e da non dire, dette su tavolini metallici da bar, parole vuotate nel silenzio, da lanciare ai ricordi. Parole, senza giri intorno, che arrivano puntuali e che rimangono al limite. Parole con l'odore che rimane sugli abiti tra l'indolenza dell'aria. Ma l'aria è sempre indietro, troppo indietro rispetto ai segni. La cura migliore è accarezzarsi il braccio invisibile e avere due caramelle al rabarbaro nel fondo alle tasche. Perché basta un niente per rompere la magia, una sillaba sbagliata, un verbo fuori posto per tirare un filo distruttore.







IL PESO DEI GESTI



FABIO CIARAMELLI

Partirò da un aneddoto che ha per protagonisti **Ludwig Wittgenstein** e **Piero Sraffa**. Il grande filosofo austriaco e l'altrettanto grande economista italiano insegnavano ambedue a **Cambridge** ed erano amici. Si racconta che un giorno, mentre discutevano della teoria raffigurativa del linguaggio elaborata dal cosiddetto "primo Wittgenstein", teoria che postula un rigido isomorfismo fra linguaggio e mondo, Sraffa abbia posto un'obiezione decisiva, chiedendo all'amico di quale pezzo di mondo poteva mai essere la copia isomorfa quel famoso "gesto napoletano e siciliano" che consiste nel passarsi le dita di una mano sotto il mento per esprimere rifiuto, disaccordo e/o disinteresse.

L'aneddoto è interessante, perché proprio per rispondere a obiezioni di questo tipo, secondo cui tanto il linguaggio gestuale quanto quello verbale sono costituiti da espressioni che non hanno un significato univoco, incontrovertibile e pienamente formalizzabile, il cosiddetto "secondo Wittgenstein", nella sua opera postuma intitolata *Ricerche filosofiche* (la cui Prefazione non a caso rende omaggio a Sraffa) ha elaborato la teoria dei giochi linguistici, spostando la sua attenzione verso l'analisi del linguaggio ordinario e dei suoi molteplici usi.

Facciamo un salto di alcuni decenni. **Antonin Scalia**, giudice ultraconservatore della **Corte Suprema**, nominatovi a suo tempo da **Reagan**, e morto negli ultimi mesi della presidenza Obama, si trovò un giorno, sugli scalini della Cattedrale di Boston, a rispondere con fastidio alle insistenti domande d'un giornalista che l'interrogava a bruciapelo all'uscita della messa. Ma invece di prendere la parola, la sua risposta fu proprio il gesto evocato da Sraffa nella sua conversazione con Wittgenstein. Il giornalista gli aveva chiesto: che cosa risponde a quelli che mettono in dubbio la sua imparzialità nei rapporti tra Stato e Chiesa? Per mostrare tutto il suo disappunto ma al tempo stesso per manifestare il suo disinteresse per questo tipo di quesiti, l'autorevole magistrato, nato da padre siciliano nel New Jersey, si lasciò scappare il gesto in questione, che i giornali americani definirono subito "osceno". Per difendersi, Scalia ebbe un bel dire che si trattava soltanto d'un "gesto siciliano". Il punto è che, nelle comunità italo-americane nel corso del tempo quel gesto aveva acquisito un significato più insultante e più volgare dell'originaria espressione del proprio menefreghismo. Per chiudere l'incidente ci volle perciò una precisazione ufficiale della portavoce della Corte Suprema.

Certamente il gesto di portare al viso il dorso della mano piegata, per poi stenderla verso l'alto, sfregandosi appena appena il mento con la punta delle dita, ha sicuramente una dimensione familiare e colloquiale, e perciò appare inadeguato come risposta d'un uomo pubblico alla domanda d'un giornalista. Napoletano o siciliano che sia, quel gesto non fa che confermare la propensione verso la mimica e una certa teatralità che costituiscono elementi ricorrenti nello stereotipo tradizionale del meridionale, che, quando parla, gesticola e s'accalora più di altri.

A ben vedere, però, il linguaggio dei gesti – come conferma l'obiezione di Sraffa a Wittgenstein – inevitabilmente accompagna, arricchisce e precede la comunicazione verbale. I meridionali – e in generale gli italiani – vi ricorreranno anche più spesso di altri, ma ciò non vuol dire affatto che ne abbiano l'esclusiva.

In realtà, nessun essere umano, pur volendolo e magari desiderandolo, riesce a parlare soltanto con le parole, reprimendo la dimensione gestuale in cui si radica il linguaggio, e nella quale vengono a galla il corpo, gli stati d'animo, le motivazioni profonde. Ma sarebbe altrettanto ingenuo e superficiale concludere che il linguaggio dei gesti, la loro forza espressiva, la loro capacità di non limitarsi a descrivere o a raffigurare la realtà esterna siano qualcosa di immediato e diretto, cioè di spontaneo e universale, in cui si travasa senza nessuno schermo il vissuto di ciascuno. Al contrario, come dimostra l'infortunio del giudice Scalia, il significato d'un gesto e quindi la sua interpretazione rimandano al contesto concreto in cui vi si ricorre. L'uso non trasforma soltanto il senso delle parole, ma anche quello dei gesti, la cui maggiore immediatezza non ne fa nulla di innato, cioè di naturale e immutabile. Il linguaggio dei gesti è dunque, a sua volta, socialmente condizionato, storicamente determinato e in perenne trasformazione. Eppure non è mai possibile metterlo del

tutto a tacere. In qualunque lingua e a qualunque latitudine, prima che con le parole, gli esseri umani parlano col corpo.

RESISTERE AL PRESENTE: LE PAROLE COME ARMI DEL FILOSOFO GUERRIERO



IVAN CORRADO

Ne *L'alfabeto di fuoco* (2018), romanzo di **Ben Marcus** pubblicato pochi giorni fa, le parole uccidono. Letteralmente. L'umanità è preda di un linguaggio tossico, i cui portatori sani sono bambini e ragazzi che provocano la malattia e la morte degli adulti semplicemente parlando. Del resto, è noto come le parole, anche solo in senso metaforico, possano essere le più potenti e distruttive armi che abbiamo; già, ma **le armi possono essere adoperate anche solo per difendersi ed è ciò che può fare il filosofo per sopravvivere al presente e tentare di avere di nuovo un concreto influsso su di esso**, recuperando un ruolo sociale che sembra aver perduto.

A partire dagli anni Sessanta del Novecento, a causa soprattutto della comunicazione massmediatica, l'autorevolezza della filosofia in ambito scientifico, politico ed etico è stata infatti gravemente compromessa. A seguito di una simile delegittimazione del suo ruolo arcaico di maestro di verità, **il filosofo, negli ultimi decenni del secondo Millennio si è reso quindi amaramente conto di dover diventare come un guerriero per poter preservare la sua dignità simbolica**, perseguendo una

“milizia contro la malizia” attuabile attraverso una pungente e affilata acutezza del pensiero.

Ora, l'idea della '**militia sine malitia**', ovvero del combattere e resistere senza per questo voler nuocere con ogni mezzo al nemico, affonda le sue radici nella tradizione del **cinismo** e dello **stoicismo**, scuole di pensiero filosofiche che ritenevano di dover affrontare la vita ponendosi nei confronti di essa come un soldato disarmato. L'indifferenza stoica, la quale consente di cogliere l'occasione intesa come *eukairía*, opportunità permanente offerta dal presente e opposta nettamente al *kairós*, l'istante tragico e drammatico, diventò in epoca barocca un aspetto fondamentale dell'ideale estetico di **Baltasar Gracián**. Nel trattato *Agudeza y arte de ingenio* (1648), Gracián sostiene come l'acutezza, essendo pungente, acuminata, aguzza, sia la bellezza strategica per eccellenza, in grado di rendere **la parola**, come anche il gesto e persino il silenzio imperturbabile, una vera e propria **arma** che il filosofo guerriero può utilizzare per sopravvivere in un mondo conflittuale dove, mentre regna la malizia, l'apparire ha acquisito più importanza dell'essere. Secondo Gracián, inoltre, l'acutezza non ha una dimora fissa, ma è in continuo transito, consentendo a chi ne fa uso di non rendersi un bersaglio facile da colpire come lo sarebbe un uccello dal volo uniforme e di sfuggire dagli inganni e dalle insidie proprio attraverso **un continuo movimento di dislocazione ingegnosa, di spostamento, di decentramento tattico imperniato soprattutto sul sapiente uso delle parole**.

L'acutezza tattica del filosofo-guerriero, consiste dunque nell'affrontare i conflitti con armi volte non a ferire ma a difendersi, attraverso un ingegno la cui essenza consiste nello spostare, dislocare, trasformare il dato reale creando connessioni insolite e aprirsi così ad una piena accettazione del presente di chiara derivazione stoica. Tale aderenza stoica al presente si era già manifestata nella prima metà del Novecento soprattutto in **Carlo Michelstaedter** e **Carlo Diano**. Nell'ottica di Michelstaedter, l'amore smodato per la vita naturale, da egli definito con il termine greco *philopsuchía*, lasciandosi trasportare dal flusso dei desideri, delle illusioni e delle speranze sempre rivolte al futuro, è sinonimo di viltà che getta chi ne è vittima in preda ad una fame insaziabile dovuta alla considerazione secondo cui ogni cosa vive e muore nello stesso istante. Ancor più deprecabile della viltà è la **rettorica**, ovvero la pretesa di sostenere una sicurezza assoluta da opporre all'esperienza del nulla: tale atteggiamento auto-ingannatore non è spontaneo, ma nasce da una reazione vana e illusoria nei confronti di una realtà che continua a sfuggire. In opposizione alla viltà e alla rettorica, Michelstaedter pone la **persuasione**, un acuto tipo di sentire che, caratterizzandosi come un'insolita mescolanza di movimento e immobilità, energia e pace, vita e morte, consente di considerare ogni istante del tempo come compiuto e perfetto, trovando un appagamento fiducioso nel presente dal momento che, come afferma Michelstaedter citando dei versi tratti dall'*Elettra* di Sofocle, "ognuno in ogni punto della vita, si trova colà dove non è più il momento d'indugiare, ma è il culmine dell'opera" (*La Persuasione e la Rettorica*, 1913). Il

termine persuasione non è inteso da Michelstaedter nel significato corrente, ovvero come un indurre qualcuno a fare o a credere qualcosa, ma nell'accezione della fiducia. **Analizzando l'etimologia della parola e recuperandone l'autentico peso**, ci si accorge infatti che *persuadere* deriva dal greco *peítho*, la cui radice *peith-* in origine era solo intransitiva e dunque voleva dire fidarsi, avere fiducia, il che è molto diverso dall'avere fede, in quanto quest'ultima implica un costante rinvio al futuro, all'attesa di una salvezza che verrà, mentre la fiducia è qualcosa di già dato, di presente, tipico di chi è sicuro di poter affidarsi ad una realtà che gli si offre con pienezza nel presente.

La dimensione presente del pensiero acuto si ritrova anche in Diano, secondo cui la cultura greca si caratterizzava per una tensione costante tra il mondo della forma e il mondo dell'evento, emblematizzati l'uno dagli eroi e dagli dèi dell'Iliade, l'altro dall'eroe protagonista dell'Odissea, Ulisse. Nell'epica omerica, dunque, mentre Achille muore giovane poiché la compattezza e la rigidità della forma si spezza nell'urto con l'evento, **Ulisse vivrà a lungo grazie alla mutabilità e alla flessibilità del suo ingegno, della sua mente colorata** (per usare un'espressione di Pietro Citati) e **in ultima analisi del suo linguaggio ricco di sfumature che gli permette di seguire le circonvoluzioni sinuose dell'evento**.

Un esempio pratico di tale acutezza si può rinvenire nel pensiero di **Italo Calvino** e in particolare nelle sue *Lezioni americane* (1988) nelle quali Calvino individua cinque valori che, a suo dire, dovrebbero contraddistinguere la letteratura nel nuovo millennio, ovvero la leggerezza, la rapidità, l'esattezza, la visibilità e la molteplicità. Ora, queste parole che sembrano rappresentare al meglio lo spirito del tempo nell'età postindustriale della tecnologia, suonano, proprio in virtù della loro perfetta aderenza ai tempi, come delle banalità scelte da Calvino per richiamare l'attenzione del pubblico e dei media, allo scopo di utilizzarle come specchietti per le allodole in grado di veicolare in realtà un senso radicalmente differente rispetto a quello presente nel linguaggio comune e di riabilitare sotterraneamente le nozioni opposte di pesantezza, lentezza, approssimazione, astrazione e unità. **L'operazione condotta da Calvino consiste nell'aggirare il conflitto, mettendosi apparentemente nel flusso della corrente, utilizzando i termini con cui la postmodernità glorifica se stessa come un cavallo di Troia utile per nascondere il livello di senso sotterraneo e latente di quelle parole**, un orizzonte semantico che può essere colto da pochi. Come l'Ulisse omerico, personificazione dell'arguzia, utilizzò il cavallo di legno per introdursi, celato, nella città nemica ed invaderla, così Calvino, sfruttando una terminologia in linea con i tempi, aggira l'ostacolo della battaglia in campo aperto, s'insinua astutamente nella società dello spettacolo e della comunicazione e tenta di scardinarla dall'interno, veicolando messaggi radicalmente alternativi chiusi in un involucro apparentemente rassicurante che si spera qualcuno prima o poi apra.

Il modello ideale di guerriero a cui si dovrebbe richiamare il filosofo contemporaneo non è dunque Achille ma Ulisse, dotato di quella *mètis*,

quell'intelligenza arguta capace di edificare sentieri insoliti e connessioni inusuali tra vari aspetti della realtà, andando magari anche a rovistare nella polvere accumulatasi sotto quel **tappeto di parole** che è, in fin dei conti, il mondo per noi esseri umani.

IL PRIMO NOMENCLATORE



PEE GEE DANIEL

La sensazione fu quella di un vertiginoso risucchio, nel momento in cui venni strappato via a quell'inesistenza entro cui fino ad allora ero giaciuto.

Il nulla che diviene qualcosa. Il nulla che si fa me.

Fu un dolore lancinante a segnare questo passaggio, come se per nascere alla vita avessi dovuto prima morire dalla non-vita in cui versavo, in cui non ero.

Fu il mio stesso urlo a destarmi per la prima volta nell'essere, in ciò che è dato. Una specie di straziante, cavernoso vagito mi consegnò a questo mondo sul quale, scosso da quel verso primordiale liberato dalla mia stessa bocca, dischiusi un paio di occhi vergini, ancora vuoti di ogni immagine, nell'infantile attesa di venire presto colmati dai movimenti e dalle presenze che componevano l'ambiente sterminato in cui mi vedevo immerso: le bestie, quelle che nuotano le acque pescose, quelle che fendono l'aria trasparente, quelle che circolano per le terre emerse, e poi la natura immota, i corpi infissi nella volta celeste che tutto sovrasta.

Il mio sguardo scivolava gonfio di una primigenia meraviglia su quella festa di forme e suoni che mi circondava, annichilendomi, nelle sue infinite complicazioni, ben più di quel nulla incosciente cui fino a poco prima appartenevo.

Io, un nonnulla disperso e atterrito dentro quella superba vastità.

Un tuono crepitante di elettricità allora mi sgomentò, interrompendo improvviso la mia contemplazione silente.

«Tu sei l'uomo!» udii articolare da una voce immensa che riempiva i cieli e riecheggiava contro la terra. Mi guardai attorno cercandone l'origine, che mi rimaneva imperscrutabile: nulla si era aggiunto allo scenario precedente, anzi ora sgombro, semmai, delle molte creature spaurite che, al rimbombo di quelle parole sorte da nessun luogo in particolare, avevano cercato un frettoloso riparo tra i pertugi e i varchi che la natura offriva.

«Tu sei l'uomo!» sentii dunque ripetere. Lanciai un'ultima occhiata verso le valli ora disabitate e compresi che si rivolgeva a me. Tacqui. Attesi, coricato nell'erba fresca, che la voce continuasse. Non la dovetti pregare: «Io sono colui che tutto questo ha creato, impastandolo dal nulla che era prima. Io sono il Verbo. Mi è bastato nominare uno a uno enti inanimati ed esseri viventi per chiamarli all'esistenza. Ciò che ho stabilito mi ha compiaciuto e nutro la necessità che altri occhi rimirassero il mio lavoro, giacché un'opera resta debole e infondata se non ne può godere altri che il suo artefice. Non mi aiutavano, in questo, gli occhi dei bruti, che in quel che fissano scovano l'utile, non già il superfluo. Mi serviva un giudizio capace di cogliere la futile bellezza che anima le cose. È attraverso di essa che si misura la differenza che passa tra ciò che è ben fatto e ciò che è grandioso. Perciò ho insufflato in te la vita, uomo, unica bestia tra le bestie congegnata per intravedere la grazia o il furore che presiedono alla semplice materia. E ho potuto percepire che anche nel tuo cuore ciò che hai veduto ha infuso uno stato di fragrante appagamento. Ma ciò non è sufficiente. Non a questo si limita il tuo compito...» Io continuavo a prestare docile attenzione a quelle parole, mentre già i primi animali, quelli meno timidi, appurato il falso pericolo, cominciavano a spingere il muso fuori dalle tane, aguzzando le orecchie, quasi che a loro pure fosse concesso di intendere quel fragoroso messaggio, «Ora che tutto è compiuto il linguaggio rudimentale che io parlo non ha più scopo. Pretendo da te che sia tu a conferire un nome a tutto ciò che è, individuo per individuo, specie per specie, trovando la parola più adeguata per ogni singolo elemento in cui ti capiterà di imbatterti, la parola giusta, ponderata, che soppesi la conciliabilità del suono con la precisione descrittiva. Questo per tutti i giorni che io manderò in terra e che ti sarà dato godere. Tale incombenza è il fio che tu paghi per il privilegio di partecipare alla vita, che io mi sono benignato di conferirti. Questo è il costo del biglietto, che tu così salderai, per partecipare al grande spettacolo...»

Detto questo si azzittì. E da allora non lo si sentì mai più fiatare di tra gli spazi sconfinati concessi ai viventi. Quella declamazione imperiosa si era però trasferita dagli echi rotolanti per i campi e contro le cordigliere dei monti dappoco innalzati

alla criptica recinzione che racchiudeva il mio animo, trasformata in uno stimolo categorico che mi premeva assolvere.

Volli esercitare il mio incarico sin da subito, dopo che il Verbo si era spento, allorché una forma di vita tozza e grufolante, vedendomi steso a terra, prese a fiutarmi col suo naso roseo e schiacciato, forse per saggiare il mio stato di salute e annusare se nel caso risultassi commestibile. «Tu ti chiamerai porco!» esclamai d'un tratto rivolto a esso, rialzandomi frattanto sulle gambe per non rischiare d'essere addentato.

Quel mio movimento inconsulto lo spaventò. Si allontanò di qualche passo sulle sue piccole zampe grassocce. Poi si fermò a fissarmi da poco distante coi suoi piccoli occhi tondi, come se stesse ripensando a quanto gli avevo appena comunicato. Non si dispiacque di quell'appellativo, almeno così mi parve. Grugnì in segno di ringraziamento, prima di sparire nella macchia poco più in là.

Forse dopo aver notato il privilegio di cui aveva appena goduto il porco, altre fiere e anfibi e rettili e uccelli e pesci, animali ricoperti di peli o squame o penne e piume, mi si fecero dattorno, chi sguazzando tra le acque terse del corso d'acqua che mi lambiva i piedi, chi salterellando, chi a balzoni, chi strisciando o trotando, chi atterrando dopo una serie di voli concentrici sopra la mia testa, e tutti i loro sguardi convergevano su di me, fermo lì, in mezzo a loro, come nel tentativo di avanzare la medesima, tacita richiesta.

«Tu d'ora in avanti sarai volpe, tu antilope, tu cavedano e tu lucertola» cominciai dunque a elencare, puntando l'indice verso ognuno di loro, quando mi preparavo ad appellarli e farli perciò esistere compiutamente, «Tu dal manto corrusco e striato sarai tigre, tu che ti rotoli nell'umore della molle terra d'ora in poi sarai conosciuto come verme e tu, scuro come un blocco di pece da cui spunti un beccuccio giallo e garrulo, sei il merlo...»

E proseguì così per giorni e mesi con ogni vivente, scricciolo o mastodonte che fosse.

Esauriti quelli, passai a nominare le piante e gli alberi, i frutti che mi si offrivano spontanei dai rami e quelli che si annunciavano dal suolo, i fiori che coloravano i prati con la bella stagione, i funghi e le bacche che abbondavano quando il tempo era più rigido.

Quindi toccò alla brecciolina, al sasso, alla pietra, alla montagna. La fonte che si fa torrente e poi ruscello e ancora fiume, sinché non si mischia coi mari e i mari con gli oceani. I cieli, gli astri, i venti che si tendono tra due cime, le nubi che si gonfiano come rospi in amore, la pioggia sottile e la grandine, la calura e la brezza.

Chiamai giorno il giorno, notte la notte. E aggiunsi un nome anche per ognuno dei lenti passaggi tra i due momenti, perché nulla mancasse di un termine tramite cui riferirvisi.

Avevo quindi iniziato con il tentativo di trovare un nome per tutti i sentimenti che ci albergano in cuore: impresa ancor più ardua che provare a fermare il leggiadro

volo di una farfalla con due dita. Partii dagli elementi contrastanti del piacere e del dolore che avvincono il corpo e da quelli procedetti lungo la loro progressiva intensità, che conduce al resto delle passioni e degli affetti che dominano l'uomo e la scimmia, la pulce d'acqua e la megattera.

In un'alba inondata di una luce sfolgorante mi risvegliai trovandomi fianco a fianco con una creatura il cui aspetto rassomigliava al mio e, allo stesso tempo, gli si contrapponeva. La chiamai donna. Tranne quando lei diventava femmina, io maschio. Dall'alleanza dei nostri corpi nacque prima un figlio, poi un secondo. La felicità che ne trassi spiccava talmente tanto sopra ogni altra emozione provata sino ad allora che per quella, per quanto mi fossi sforzato, non riuscii a recuperare la parola adatta. Lo stesso valse, molto più tardi, quando uno dei due mi venne a mancare per mano dell'altro: tale ne fu lo strazio che non potei dargli un nome, che non mi è possibile nemmeno tuttora indugiare a parlarne.

Ne vennero altri e nuove generazioni dopo di loro. Per ciascuno scelsi un nome diverso da quelli altrui, ma presi tutti insieme continuarono a chiamarsi uomini, come il melo resta melo né più né meno di quel seme di mela da che è rampollato.

Per mancanza di immaginazione, forse, lo confesso, riassunsi sotto il vocabolo "amore" sia il laccio che lega l'uomo alla donna che il mastice che costringe il genitore alla propria prole, benché il primo possa sciogliersi con la facilità della neve sotto una pioggia calda e battente, mentre il secondo, nella sua granitica tenuta, sfidi i secoli.

I miei eredi ereditarono il mio compito. Perseverarono nel rintracciare nuovi nomi per nuove cose. Già nell'età più precoce, vedevo i fanciulli – io che fanciullo non ero mai stato – emulare spontaneamente chi li cresceva farfugliando suoni inventati al momento per indicare l'oggetto e la persona. Così capii che tutte le parole che escogitiamo non servono a far esistere ciò che da esse viene designato, ma a permettere semmai che noi, che le pronunciamo, esistiamo pienamente, nella nostra umana funzione di ordinatori di una preconstituita creazione.

Neppure mi fermò il procedere degli anni. Diedi nome alla vecchiaia, io che fui vecchio prima di tutti, e ai morbi e ai malanni che essa mi arrecò, affinché, conoscendoli attraverso il linguaggio, in futuro imparassero anche a lenirli..

Diedi nome a quel letto su cui mi adagiarono per consumare i miei ultimi rantoli e lo chiamai capezzale.

L'ultima parola che congegnai, a porre fine a un elenco che mi aveva accompagnato tutta la vita, fu per definire quanto stava per toccarmi, ed era la morte. Ma darle nome fu forse un errore, giacché la morte propriamente non è, intendendo con essa la cessazione, appunto, dell'esistenza, il ritorno al nulla, laddove, all'instancabile opificio delle parole si sostituisce la quiete inanime del silenzio.

LA COMPLEMENTARIETÀ VERBALE TRA PERSUASIONE E SVELAMENTO



MATTEO MASELLI

Nel III libro della *Monarchia* uno scettico Dante riflette sui vincolanti rapporti di forza tra il Pontefice e l'Imperatore. Al sospetto per le tesi dei difensori della Curia romana, che rivendicavano con autorità la supremazia del potere spirituale, Dante seguita a dimostrarne la palese infondatezza non ritrovandone esplicita conferma nelle *Sacre Scritture*. La legittimità delle prerogative temporali e territoriali della Chiesa erano infatti il lascito giuridico della benevolenza di Costantino, imperatore di sangue illirico, ratificato nel documento che porterà il suo nome. Poco più di cinquemila parole conferiranno a Papa Silvestro I il controllo legale dei domini dell'Impero romano d'Occidente.

Per secoli gli storici della Chiesa brandiranno la *Constitutum Constantini* come mezzo di tutela e conferma apodittica del dominio ecclesiastico nei confronti di continue rivendicazioni laiche. Solo con l'Umanesimo si svelerà la colossale mistificazione dei contatti intercorsi tra Costantino e Silvestro. Fu Lorenzo Valla, ricorrendo ad un'accurata analisi filologica della lingua adoperata per redigere il testo, a dimostrarne nel 1440 la falsità. La nascita della moderna filologia, che delle parole farà privilegiati oggetti d'indagine, è sancita col crisma della rivelazione, attributo costitutivo dell'uso antico e moderno delle parole che si completa affiancato al potere della convalida.

Per l'autorevolezza dei partecipanti e le globali conseguenze provocate, il dato storico appena citato è particolarmente indicativo per mostrare due fondamentali effetti che il ricorso alla parola – indistintamente orale o scritta – concede al soggetto adoperante la verbalità. Mi riferisco a quelle azioni prodotte dal linguaggio accennate con eccessiva fugacità negli studi formalisti primonovecenteschi che hanno reso altisonanti i nomi di Šklovski, Tynjanov, Propp, Jakobson: il conferimento e lo smascheramento d'idee, comportamenti, nozioni conseguite con l'uso autorevole della parola.

È raffinando alcuni aspetti delle ricerche di Roman Jakobson, al quale più di tutti si deve lo studio sulla distinzione tra il linguaggio pratico e il linguaggio letterario, che potranno rintracciarsi le due conseguenze sopradette e spendibili con equilibrata combinazione di significato-significante.

Nella definizione strutturale del processo linguistico, Jakobson individua sei fattori partecipanti all'evento verbale: avvalendosi di un codice (1), un mittente (2) istituisce un contatto (3) con un destinatario (4) inviandogli un messaggio (5) che si propaga nel contesto (6) che separa i due interlocutori. Ad ogni fattore è legata una funzione che si alterna prevaricando vicendevolmente sulle altre. Quando a predominare è la funzione relativa al messaggio si ha ciò che Jakobson definisce «funzione poetica». Fin da Jurij Lotman, naturale e maggiore erede di Jakobson, la funzione poetica è stata studiata principalmente come contributo della formazione dell'opera ritenuta «d'arte». Logico e vantaggioso ai fini del discorso che si sta portando avanti è invece puntualizzare la precondizione che anticipa l'universalità dell'opera impostata sulla dimensione poetica, dato affatto scontato ma ritenuto come tale dalla critica novecentesca. Si tratta di quella forma di persuasione – che Jakobson intese per lo più come propaganda – che influenza il credo e l'agire e che si ritrova tutt'oggi espressa in sembianze moderne eppure strettamente imparentate con quelle vetuste maneggiate dagli affabulatori della *Donazione di Costantino*. Inoltre, come vincolata a principi di complementarità, se osservata da angolature insospettite, la persuasione mostra il volto antinomico del vero e fa della parola anche strumento di svelamento del falso.

La filologia si è più volte proposta come strumento di disoccultamento dell'inganno «parolistico». Rispetto al tempo in cui Valla agiva da precursore, l'indagine testuale ha qualificato in vario modo il suo intervento non limitandosi al riesumare il mendace nascosto con cura, ma spingendosi a palesare anche le conseguenze del non detto involontario. Il primo a teorizzare la nuova qualifica filologica fu Leo Spitzer, che sul potere ambivalente delle parole fonderà la critica stilistica. Meditando sul sentimentalismo umano, Spitzer intravede un ponte tra l'emotività e il linguaggio. Ogni emozione vissuta comporta una deviazione dalla norma nell'atto dell'utilizzo attivo del linguaggio originando ciò che Spitzer definisce «spie linguistiche». È dalle spie che il critico deve partire per innescare un vorticoso procedere a ritroso fino a toccare i profondi e ben eclissati «centri emotivi»

dell'autore. Un procedimento che fa delle parole vevoli chiavi della psiche dell'uomo, faro dell'oscuro silenzio interiore trasfigurato dalla benefica censura in contenuto attenuato della realtà. È un'operazione non semplice e che necessita di costanti verifiche per dimostrare che la spia rintracciata non sia un isolato capriccio artistico. Chi ha cercato di limitare i rischi della ricerca stilcritica è stato Gianfranco Contini, che servendosi della «critica delle varianti» ha indicato lo studio delle correzioni documentate come unico canale certo per poter individuare le parole che aprono all'inconscio umano. La sapienza di Contini nel maneggiare con cura parole dal peso non indifferente si registra anche – oltre nel noto caso d'attribuzione del *Fiore* dantesco – in un'altra operazione isolata che lo studio filologico novecentesco ha consentito: la ricostruzione esatta della volontà testuale di un autore mediante un'attiva collaborazione con lo stesso. È il caso dell'edizione critica delle poesie di Montale realizzata da Contini in collaborazione con Rosanna Bettarini dialogando personalmente con l'autore genovese.

Esempi di operazioni che allo svelamento affiancano convincimenti verbali, più che alla filologia sono consoni all'attività creativa nella quale la parola è ritenuta tassello edificatore di situazioni diversificate e riproduttore di mondi imprevisi. È narrando che può sventrarsi il reale e mostrarne lo scheletro linguistico. Se nota era l'abitudine mentale di Joyce di ripetere assiduamente lunghi periodi scritti per collaudare la musicalità dei legami tra le parole – equilibrate vette sonore sono in *Dedalus* (1916) –, in Italia una simile analisi chirurgica del linguaggio tormenterà fino alla nevrosi Carlo Emilio Gadda che il suono sacrificava alla funzionalità delle frasi. Solo la scrittura che contribuiva alla comprensione del reale era degna di essere prodotta.

Nel fondamentale trattato filosofo *Meditazione milanese* (1928) Gadda considera la scrittura come mezzo di conoscenza che deve interpretare in modo originale la realtà distruggendone i prevedibili luoghi comuni. Il descrittivismo finale non può che essere complesso perché il mondo riprodotto è entità reticolare, ammasso d'intrecci che non ammettono una soluzione rappresentativa univoca. Nella *Meditazione milanese* Gadda parlerà di un «garbuglio o gomito di rapporti logici attuali» riferendosi al caotico groviglio semantico del reale.

In un articolo pubblicato sulle pagine del *Corriere della Sera* il 16 ottobre del 1984 intitolato «I gomitoli di Jorge Luis», Italo Calvino riadatta le potenti modalità fotografiche del dinamismo fenomenico che Gadda ricongiunge al gomito alla vertiginosa e babelica scrittura dell'argentino Jorge Luis Borges. L'abilità di Calvino di tratteggiare con pennellate riassuntive la brillantezza titanica di Borges deriva da un allenamento costante di osservazione e analisi del reale ereditato dal diretto coinvolgimento di Calvino nello studio delle correnti critiche strutturaliste e semiotiche del secondo Novecento.

L'interesse saussuriano per l'arbitrarietà del segno è ben visibile a partire dal racconto *Un segno nello spazio* contenuto ne *Le cosmicomiche* (1965). Qui Calvino,

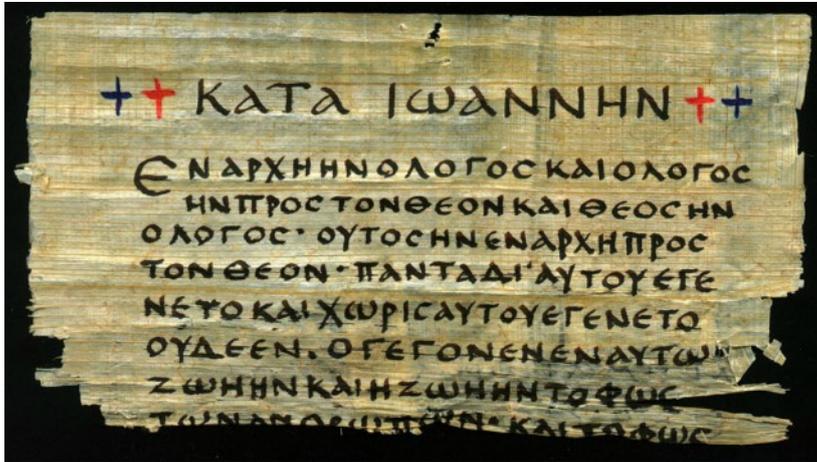
affrontando il rapporto tra nome e oggetto nominato, indaga la natura dei segni che riempiono l'universo comprendendo come la realtà sia scomponibile in codici subordinati al linguaggio. Pertanto, la costante ri-definibilità dei segni che saturano il reale ne fanno un'essenza priva di univoco significato. Sono gli anni in cui Calvino sperimenta la scrittura combinatoria appresa da Queneau e aderisce entusiasta ai principi dello strutturalismo di Cvetan Todorov e Roland Barthes.

Todorov considerava il testo un immenso amalgama di presupposti che avrebbero potuto generare diversificate e infinite forme documentarie, esiti d'imprevedibili e incalcolabili combinazioni. Barthes, al contrario, cercherà di correggere tale impostazione confutando la chiusa autonomia del testo. La forza persuasiva di Barthes è giocata sull'equivocità delle parole, tratto implicito che si imparerà ad apprezzare e temere con la decostruzione post-strutturalista di Jaques Derrida: il testo è sempre aperto al lettore che gli si accosta perché sempre diverso è il lettore e le motivazioni della lettura. Se lo strutturalismo smontava il testo per osservarne i meccanismi di funzionamento, il post-strutturalismo di Derrida arpionava le parole per smembrare il testo al fine di mostrarne il non funzionamento e svelarne il possibilismo interpretativo.

Calvino considera l'azione sulla parola il banco di prova per la verifica sperimentale delle teorie combinatorie, strutturaliste e post-strutturaliste. I testi pubblicati dal 1968 in poi – anno di rivoluzioni anche letterarie – sono riusciti esperimenti di un Calvino virtuoso paroliere: *Le città invisibili* (1972), *Il castello dei destini incrociati* (1973), *Se una notte d'inverno un viaggiatore* (1979) aderiscono tutti al vano tentativo di esaurire, su uno sfondo metaletterario, inesauribili calcoli di orditure linguistiche.

Ed è forse questo il fascino maggiore della parola. Oltre la persuasione, oltre la confutazione c'è la duttile fecondità dell'espressione che accoglie desideri insondati, che si adegua alle intenzioni del contatto e dello sfogo e che rende l'uomo meno solo nel bisogno timido o furioso di articolare la voce del suo essere.

IN PRINCIPIO ERA IL VERBO



DAVIDE RAGUSO

In principio era il Verbo, il logos. L'incipit del Vangelo di Giovanni è un luogo obbligato per chiunque intenda riflettere sul potere della parola.

Nel 1991, così Nadine Gordimer aprì il suo discorso di accettazione del Premio Nobel, intitolato *Scrivere ed Essere*:

“Nel principio era la Parola. La Parola era presso Dio, significava la Parola di Dio, la Parola che era Creazione. Ma, nel corso di secoli di cultura umana, la parola ha acquisito altri significati, tanto secolari che religiosi. Avere la parola è divenuto sinonimo di autorità suprema, di prestigio, di potere, di persuasione enorme e talvolta pericoloso, di facoltà di apparire nella fascia oraria di massimo ascolto o in un talk-show televisivo, di dono dell'eloquenza o delle lingue. [...]”

In principio era il Verbo, il logos. Logos significa parola, discorso, lingua, racconto. Si connette al verbo lego, che indica le azioni del raccontare, del parlare: ma anche, già in Omero, del mettere insieme, del raccogliere, del disporre le cose l'una accanto all'altra secondo un ordine razionale, dello scegliere con attenzione. Secondo Aristotele, il logos è proprio dell'essere umano, perché solo l'essere umano parla e capisce il logos, la parola, il pensiero, la capacità di scegliere, l'abilità di raccontare distingue l'uomo da tutte le altre creature viventi.

In un passo molto celebre del Faust, Goethe immagina che Faust, poco prima che gli appaia Mefistofele, sperimenti diverse traduzioni dell'inizio del Vangelo di Giovanni: Apre un grosso volume e si accinge a tradurre. Sta scritto: "In principio era

la Parola" E eccomi già fermo. Chi m'aiuta a procedere? M'è impossibile dare a "Parola" tanto valore. Devo tradurre altrimenti, se mi darà giusto lume lo Spirito. Sta scritto: "In principio era il Pensiero" Medita bene il primo rigo, ch  non ti corra troppo la penna. Quel che tutto crea e opera,   il Pensiero? Dovrebbe essere: "In principio era l'Energia" Pure, mentre trascivo questa parola, qualcosa gi  mi dice che non qui potr  fermarmi. Mi d  aiuto lo Spirito! Ecco che vedo chiaro e, ormai sicuro, scrivo: "In principio era l'Azione"! Faust sostituisce "das Wort" (la parola) con "der Sinn" (il pensiero), "die Kraft" (l'energia) e, infine, con "die Tat" (l'azione). Quest'ultima forma fu cara a Hitler, che disse una volta: "Io non amo Goethe. Ma sono disposto a perdonargli molto per via di una sola parola: 'In principio era l'azione".   una deformazione inquietante: il significato di logos, privato del valore della parola e del pensiero, diviene azione senza senso, azione senza pensiero.

La parola che viene avvicinata al potere, una parola che viene deformata dal potere. La parola dovrebbe essere invece lo strumento pi  potente della democrazia.

George Steiner ha osservato che le ideologie "competitive", come il nazismo, il fascismo e altre, meno palesemente totalitarie, non producono lingue creative, di rado elaborano nuovi termini: molto pi  spesso "saccheggiano e decompongono la lingua della comunit ", manipolandola e usandola come un'arma. Questo inevitabilmente rimanda alle parole di George Orwell. Nel romanzo 1984 il regime di Oceania non solo altera la verit  della storia, ma anche il linguaggio con cui l'individuo esprime il suo pensiero. E lo fa attraverso la creazione della Neolingua: il "fine della Neolingua [...] era [...] soprattutto quello di rendere impossibile ogni altra forma di pensiero. [...] a parte la soppressione di parole di carattere palesemente eretico, la riduzione del vocabolario era considerata fine a se stessa, e di nessuna parola di cui si potesse fare a meno era ulteriormente tollerata l'esistenza. La Neolingua era intesa non a estendere, ma a diminuire le possibilit  del pensiero; si veniva incontro a questo fine appunto, indirettamente col ridurre al minimo la scelta delle parole. [...] Ogni riduzione rappresentava una conquista, perch  pi  piccolo era il campo della scelta e pi  limitata era la tentazione di lasciar spaziare il proprio pensiero". Nella Neolingua il numero delle parole viene ridotto al minimo e ogni parola residua viene limitata a un unico possibile significato.

Nel medesimo orizzonte concettuale il poeta polacco Czesław Miłosz, che speriment  la persecuzione e l'esilio, osservava: "Chiunque detenga il potere pu  controllare anche il linguaggio, e non solo con le proibizioni della censura, ma cambiando il significato delle parole". Cambiare i significati o, pi  semplicemente, confonderli e cancellarli -   la premessa per l'impossessamento abusivo di parole chiave piegate, snaturate, e infine scagliate con violenza contro gli avversari.

Un linguaggio che   quindi lo strumento principale della democrazia. Uno strumento pericoloso, tanto potente quanto fragile. Come si   potuto notare   proprio

nella democrazia che attraverso un uso snaturato delle parole che possono prendere forma i sistemi totalitari.

Non solo, gli effetti delle parole, il loro peso lo si può benissimo vedere anche a livello sociale. Nello scorso secolo si è analizzato nelle scienze cognitive un meccanismo particolare che collega l'assenza di parole, di linguaggio all'azione. Questo fenomeno - la mancanza di parole, e dunque di idee e modelli di interpretazione della realtà, esteriore e interiore - è chiamato ipocognizione.

Sono state apportate indagini lì dove per ragioni sociali, economiche, familiari, non si dispone di adeguati strumenti linguistici; quando manca la capacità di nominare le cose e le emozioni, manca un meccanismo fondamentale di controllo sulla realtà e su se stessi. La violenza incontrollata è uno degli esiti possibili, se non probabili, di questa carenza. I ragazzi sono sprovvisti delle parole per dire i loro sentimenti di tristezza, di rabbia, di frustrazione e di conseguenza hanno un solo modo per liberarli e liberarsi di sofferenze a volte insopportabili: la violenza fisica. Chi non ha i nomi per la sofferenza la agisce, la esprime volgendo in violenza, con conseguenze spesso tragiche.

Si può ritornare da dove si è partiti; un uomo che si differenzia dalle altre specie per l'uso e l'utilizzo di logos, parola. Parola per poter identificare oggetti e persone, per poter dare un nome ai sentimenti, per dare un nome a ciò che producono tali sentimenti. Parola è dunque comunicazione, lo si può definire un modo alternativo di comunicare o il fondamentale. Certo non si può affermare, date tali premesse, che le parole debbano essere comunicabili, diventare comunicazione perché altrimenti perderebbero la loro essenza, il motivo della loro esistenza. Eppure, la lingua italiana negli ultimi anni si è chiusa in se stessa soprattutto nelle classi intellettuali dove più volte si è fatta confusione tra il tecnico e lo pseudotecnismo. Contro questa tendenza che si dovrebbe lottare, abbattendo l'*antilingua*. Calvino scrisse parole importanti a riguardo: "Proprio lì dove i significati sono constatemene allontanati, relegati in fondo ad una prospettiva di vocaboli che di per sé non vogliono dire niente o vogliono dire qualcosa di vago e sfuggente. La motivazione psicologica dell'*antilingua* è la mancanza d'un vero rapporto con la vita, ossia in fondo l'odio per sé stessi. Il mio ideale linguistico è un italiano che sia il più possibile concreto e il più possibile preciso." Un invito questo a chi lavora con le parole, a chi le affila come strumenti del proprio potere; nulla è irrilevante, con le parole poiché la vita degli uomini può dipendere da una virgola. Un invito a chi impersona la Parola, a chi decide di tante vite o solo della propria con l'uso di parole affinché possano essere "mots-matière": parole che abbiano per tutti lo stesso significato.

troppo evanescente perché possa impiantarsi. Oppure evadere, distrarsi dalla sua esistenza desiderante.

Le parole vivono perché migrano da un testo ad altri testi, sostano nel loro dispiegarsi, configurarsi come movimento senza chiudersi nella loro definizione, si espandono in tante ramificazioni, fecondano terreni la cui esistenza era ignota al momento della loro formulazione. Nel diventare senso, pensiero, comunicazione costruiscono il proprio trasporto: la metafora è insieme la loro matrice e il loro costruito. La loro costituzione è luttuosa: parlano per designare una presenza che è sul punto di diventare una mancanza e, viceversa, si rivolgono a una presenza che intravedono, e riconoscono la strada per raggiungerla, attraverso la mancanza.

Esse ripropongono la struttura del gesto che le precede, sono efficaci se sono “isteriche”: se si rivolgono all’altro per rivelare al soggetto parlante un tratto di sé, se usano il loro sguardo introspettivo per dischiudersi all’alterità. Sono esposizione, sbilanciamento: non sono parole vere se non accettano di essere fraintese, smontate, reinventate, citate non per restare scolpite sulla pietra (anche quando emergono dalla polvere del tempo come scoperte archeologiche), ma per avere una vita nuova.

La parola è “piena”, *significativa* e non solo *significante* (le due prospettive non coincidono), se mantiene vive sue origini: i gesti che estrovertono, aprono, sbilanciandola verso l’alterità, la materia psicocorporea dell’essere umano, impedendole di centrarsi su se stessa. È l’estroversione o l’autoreferenzialità della parola che decide se essa sarà luogo di trasformazione dell’esperienza o se resterà chiusa nella logica della dimensione omeostatica dell’esistenza.

Per comprendere la funzione del linguaggio è necessario tenere conto del fatto che il senso dell’esperienza e dell’esistenza, di cui essa deve farsi carico, non è limitato, confinato nel campo del rapporto tra significante e significato. Il senso è *piacere dei sensi, direzione* (il movimento psicocorporeo che va da qualche parte, non ha ancora una forma espressiva, ma ha attraversato una soglia di indeterminazione) e *significato* (la rappresentazione ideativa e affettiva dell’esperienza).

Le parole sono piene se sono sensuali, se prendono direzione, connettendosi all’emozione, prima di avere una forma definita: la configurazione formale non è sufficiente a rendere il linguaggio davvero comunicante, in assenza del movimento psicocorporeo di un gesto desiderante che l’anima. La loro pienezza non significa saturazione o concretezza. Essere piene significa essere vive, restare insature mentre si compiono. Nell’essere compiute nelle loro definizioni devono essere sospese nella loro effettività. Sono compiute se, al tempo stesso, restano incompiute, si aprono ad altri potenziali discorsi, mantengono vivo, rivolto verso uno spazio infinito di sperimentazione, il gesto sensuale che le sorregge e le fa nascere.

Le parole sono gesti, immagini (visive, sonore, gustative, olfattive, tattili): sono gesti/immagini in azione, immagin-azione. Sono al servizio della sublimazione: la soggettività che afferra l’oggettivazione della sua soddisfazione, la sensualità oltre la

contiguità sensoriale, il dialogo che amplia in modo esponenziale lo spazio del legame tra i corpi degli amanti, senza interrompere la loro tensione erotica. Rappresentano uno dei due poli che definiscono l'esperienza dell'essere umano, che costituiscono il campo della tensione che dà ad essa forma e ragione di essere.

Si vive nello spazio dell'oscillazione tra i sensi e il linguaggio verbale. A un polo la significazione si arrende al "non so che" dell'esperienza sensuale che eccede la possibilità di essere significata. Al polo opposto il significante restringe il senso delle cose per poterle significarle. Quando le parole si staccano dal campo di tensione che determina la loro funzione, sono il veicolo di un eccesso di significazione, un letto di Procruste per il desiderio.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Tubinga) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Lucio Cristante, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Macello Monaldi, Fabio Polidori