

Quaderni dei Viandanti

Paolo Repetto

SESSANTATRÉ



Viandanti delle Nebbie

Paolo Repetto

SESSANTATRÉ

edito in Lerma (AL) nel dicembre 2010

per i tipi dei **Viandanti delle Nebbie**

collana *Quaderni dei Viandanti*

<https://www.viandantidellenebbie.org>

<https://www.facebook.com/viandantidellenebbie/>

<https://www.instagram.com/viandantidellenebbie/>



Quaderni dei Viandanti

Paolo Repetto

SESSANTATRÉ

Viandanti delle Nebbie

INDICE

Desco, lesina e martello	6
Darwin disperso sulla colma.....	18
Alexis, o le stagioni dell'amicizia	28
A lezione di economia (e di didattica)	39
La semplice arte del colore.....	46
Correggere il mondo.....	56

Agli amici

Non scervellatevi sulla titolazione di questa piccola strenna. Non ha alcun significato o rimando esoterico. Mi ero semplicemente stufato di rincorrere titoli parafrasati, di strizzare l'occhio all'ipotetico lettore ideale, quello che sa dove l'hai pescato e se ne compiace; alla lunga è quasi altrettanto faticoso che inventarli. Così ho fermato la prima cosa che mi passava per la mente, e a posteriori credo di aver centrato quella giusta: i sessantatré inverni che ho alle spalle (essendo nato a fine novembre ne conto uno in più).

Computo il vissuto in inverni non per una disposizione pessimista, ma perché l'inverno è sempre stata la mia stagione preferita. Quelli reali, per uno che dai dieci anni in poi ha sempre dovuto viaggiare, come studente prima e per lavoro poi, sono stati trafficati e faticosi: ma quello ideale, forse proprio per questo motivo, è sempre stato il luogo e il tempo della pace.

L'inverno offre l'alibi perfetto per le giornate perse, o che sembrano tali, trascorse a far nulla, a leggere, a rovistare cassetti, a fingere di mettere ordine. Ti scarica della responsabilità di vivere intensamente "fuori", in pubblico o in mezzo alla natura, al mare, al fiume o al parco giochi, della coazione ad approfittare delle belle giornate per "fare qualcosa", della necessità di riempire di significati "attivi" il tempo. Ti consente anche di trascorrere un intero pomeriggio ad ideare un nuovo libretto, senza che nessuno, tu per primo, te lo rinfacci.

Per questo, se torno ad affliggervi, prendetevela con l'inverno.

Post scriptum. Mi viene in mente solo adesso che il titolo di un romanzo di Hugo è "Novantatré". Ogni riferimento è puramente casuale. O almeno, è inconscio.

Desco, lesina e martello

Mio padre e i calzolai radicali

Un breve saggio di Eric Hobsbawm, contenuto in “*Uncommon people*” (il titolo della raccolta – volutamente antitetico a *Very Important Person* – è già un invito), parla dei “calzolai radicali”.

Hobsbawm analizza la composizione sociale dei gruppi radicali sette-ottocenteschi, guardando in particolare alle provenienze professionali, e constata che la categoria più sovente e più massicciamente rappresentata è quella dei calzolai. Porta esempi tratti dalla storia sociale di tutto l'occidente, e arriva infine alla logica domanda: come si spiega questa propensione al radicalismo in una specifica categoria artigiana?

La risposta è variamente articolata. Va innanzitutto preso in considerazione un dato relativo al livello di cultura. La professione di calzolaio era esercitata in condizioni che favorivano la riflessione e agevolavano l'acquisizione culturale, per diversi motivi: perché era autonoma, perché si svolgeva prevalentemente in solitudine, perché fino all'ottocento era spesso itinerante e consentiva di contattare e conoscere ambienti diversi, offrendo occasioni di discutere e di imparare.

Un altro fattore potrebbe essere legato alla dimensione fisica del lavoro. Il mestiere era spesso abbracciato più per l'assenza di possibili alternative che per libera scelta: erano numerosissimi i calzolai zoppi o storpi, inadatti quindi ad attività più pesanti, che presupponessero una integrità fisica. Era quindi un mestiere relativamente meno faticoso rispetto sia alle attività agricole che a quelle industriali, che concedeva pause e tempi dettati in autonomia e consentiva di intrattenere conversazioni durante il lavoro.

La stessa inabilità fisica costituiva poi lo stimolo alla ricerca di una compensazione sul piano culturale, come accade per tutti coloro che per motivi fisici o per retaggi storici sono svantaggiati. In tal senso i calzolai potrebbero essere apparentati agli ebrei, anche questi non a caso sempre in prima linea nei movimenti radicali.

Hobsbawm cita molti calzolai che si sono distinti sul piano culturale, dai religiosi eterodossi come Jacob Böhme e George Fox fino a diversi attivisti anarchici, e documenta un particolare rapporto tra i calzolai e i libri, spiegabile anch'esso in varie maniere: ad esempio, col fatto che era possibile a chi

esercitava la professione da ambulante portarseli dietro di paese in paese, perché l'ingombro e il peso dei ferri del mestiere erano relativamente limitati.

Quella che ne esce è comunque l'immagine che del calzolaio dovevano avere nell'ottocento i suoi contemporanei: un personaggio un po' bizzarro, pensatore e anticonformista, nei confronti delle cui "velleità" culturali si esercitava spesso l'ironia tanto delle classi colte che del popolino analfabeta, ma che godeva comunque, almeno presso quest'ultimo, di un certo credito intellettuale.

Hobsbawm sottolinea poi un'altra cosa. I calzolai radicali raramente risultano inquadrati in qualche formazione politica. Analizzando la composizione del partito comunista tedesco al termine della prima guerra mondiale non ne trova nemmeno uno, mentre sono largamente rappresentate altre categorie artigianali. Appaiono piuttosto legati agli ambienti anarchici o socialrivoluzionari, si improvvisano capipopolo nelle sommosse rurali, ma tendono a sparire quando le redini della dissidenza sociale passano alle organizzazioni sindacali e partitiche: sono insomma, proprio per la natura del loro lavoro, degli anarchici individualisti.

"Storicamente – scrive Hobsbawm – essi appartengono all'epoca dell'officina e del laboratorio artigiano, geograficamente alla cittadina, al quartiere e, soprattutto, al villaggio piuttosto che a quella della fabbrica e della metropoli". Dice anche che *"[...] il calzolaio non è totalmente scomparso ... esiste ancora in alcune località, non da ultimo per spronare i giovani a perseguire ideali di libertà, uguaglianza e fraternità".* Cosa che era vera all'epoca della stesura del saggio, mezzo secolo fa, ma non lo è più certamente oggi. Mentre è verissimo ciò che aggiunge in chiusura: *"Che egli rimanga o meno o meno un fenomeno significativo nella vita politica della gente comune, le ha comunque reso un buon servizio".* Certamente.

Sono figlio di un calzolaio, zoppo e radicale.

Mio padre aveva perso la gamba destra a tredici anni, per un'infezione degenerata in cancrena. Aveva subito in pochi mesi tre successive amputazioni, l'ultima delle quali gli aveva lasciato solo un moncherino all'attaccatura dell'anca e una vita senza orizzonti. Malgrado fosse arrivato a pesare trenta chili, e fosse considerato spacciato dagli stessi medici, si riprese. Era molto

determinato. Si abituò a muoversi con le stappelle e poi anche senza, a balzelloni. A vent'anni superava salite con una pendenza al 12% su una bicicletta a scatto fisso, e giocava a pallapugno.

Appena aveva potuto mettersi in piedi era stato accolto come apprendista presso un artigiano locale: nella sua situazione, non poteva essere che un ciabattino. All'origine del mestiere non c'era dunque alcuna vocazione, semplicemente non c'era scelta: e infatti appena fu in grado di acquistare un pezzo di terra tornò alla sua vera passione, l'agricoltura, anche se fino a più di sessant'anni continuò a tenere bottega, lavorando al desco la sera. Tuttavia seppe interpretare bene questa necessità, divenne abile e veloce, e per un certo periodo arrivò ad avere lui stesso degli apprendisti e degli aiutanti.

Forse fu proprio il senso di costrizione a fare di lui un radicale sui generis, poco politico e molto filosofo: ma di fatto il mestiere ne fece un radicale. In questo senso, nella disgrazia fu fortunato (lui stesso lo affermava sovente). Svolse l'apprendistato presso una famiglia tutto sommato benestante, almeno per i parametri del tempo: il figlio dell'anziano ciabattino gestiva un negozio di alimentari e fungeva anche da edicolante e da postino, il vecchio e mio padre vivevano con la sua famiglia. Poteva quindi mangiare bene, era rispettato, leggeva i giornali: tutte cose, queste, che a casa non avrebbe senz'altro avuto. Mio nonno era un grande lavoratore, un uomo profondamente onesto, abile in tanti mestieri, ma del tutto analfabeta, ed era tornato da quattro anni di trincea quasi completamente sordo e come spezzato dentro. Gli piacevano il vino e il lavoro, era apprezzato, ma non aveva amici, non parlava quasi mai, nemmeno con mia nonna, non frequentava il bar ed era a disagio in mezzo alla gente. Mi ha sempre dato l'impressione di una grande solitudine, peraltro vissuta senza creare problemi agli altri. Ricordo di aver lavorato fianco a fianco con lui, in campagna, per giornate intere, senza scambiare una parola: ma ricordo anche che non ce n'era bisogno, in qualche strano modo eravamo in sintonia.

In un ambiente di questo genere probabilmente mio padre avrebbe resistito poco, perché il carattere era comunque quello; ma la disgrazia lo trascinò fuori e gli fece intravedere altre prospettive. Da un lato c'era la necessità di riscattare una condizione individuale di inferiorità, tanto più sentita in una società e in un'epoca nella quale sembrava tutti dovessero andare di corsa, con i gerarchi in testa. Dall'altro premeva la voglia di uscire da una

condizione sociale che sembrava condannare i figli dei contadini a ripetere la vita dei genitori e a trasmetterla a loro volta ai propri figli.

A vent'anni quindi mio padre si era messo in proprio. Non c'era bisogno di grossi capitali: un deschetto, quattro attrezzi, suola e pellami, un buco dove lavorare all'asciutto. Aveva scansato la guerra fuori d'Italia e aveva attraversato quasi indenne anche quella civile, continuando a lavorare. Proprio dall'alto della sua oggettiva situazione di svantaggio, che ribaltava subito dimostrando, pur senza alcuna esibizione, che si muoveva più veloce di te e reggeva pesi che tu ti sognavi, e per la peculiarità del suo lavoro, che lo metteva a quotidiano contatto con un sacco di gente, aveva imparato a trattare con tutti senza tante riverenze, tedeschi, camicie nere e partigiani compresi. Anche da vecchio aveva il coraggio un po' incosciente di chi ha già pagato il biglietto in ingresso alla natura, e non intende farsi negare i suoi diritti. Durante questo periodo ne aveva comunque viste di tutti i colori, era stato un riferimento per i cittadini che si arrischiavano a salire da Genova alla ricerca di un po' di farina, aveva passato qualche dritta e sistemato qualche scarpone ai ribelli. Aveva acquistato sicurezza e fiducia in se stesso, si era messo ulteriormente alla prova e ne era uscito vincente. Tanto da sentirsi pronto ad assumere la responsabilità di una famiglia.

Ho ricordi piuttosto vaghi di mio padre calzolaio puro. Risalgono alla prima metà degli anni cinquanta, ad un buco di bottega dove il sole non batteva mai direttamente, con una vetrinetta ricavata nel secondo battente di una porta stretta. Ricordo anche qualche lavorante, ma sono cose davvero nebulose, e per quello che mi sovviene non amavo molto quel posto. Nemmeno mio padre, del resto. Appena si presentò l'occasione acquistò un altro buco un po' più grande, con una cucina, una saletta e un bagno ricavati nel retro. A quel punto però aveva già preso anche un vigneto e stava dedicandogli un tempo sempre maggiore. In negozio rimaneva durante il giorno mia madre, mio padre non faceva quasi più le scarpe da lavoro, da ciabattino era diventato "commerciante", comprava qualche paio di pantofole o di stivali e li rivendeva. Eppure negli anni a cavallo dei sessanta quel negozio divenne una grande scuola di radicalismo.

Anche se il suo interesse principale era ormai il vigneto, la sera, nei giorni di pioggia e in inverno mio padre continuava a riparare scarpe, a volte a confezionare "brocchini" per i montanari che scendevano da Capanne. In quelle sere o in quei giorni in bottega non c'erano mai meno di quattro o cinque

persone, alcuni anziani habitu   e poi tutta la giovent   locale. Mio padre era un grande affabulatore, ha sempre affascinato la gente, i suoi clienti del vino, i miei amici, i vicini in campagna: ricordo un elettricista in pensione che ci rifece gratis tutto l'impianto elettrico in cantina, pur di godere della sua compagnia. Sapeva conferire alle cose un'epicit   naturale. Nel suo linguaggio tutto si dilatava, l'erba medica alta tre metri, gli starnuti che staccavano pareti di roccia, le medaglie di guerra grandi come coperchi di stufa: ma tutto era ugualmente realistico e filtrato da una costante ironia (d'altra parte l'ironia    il principale ingrediente dell'epicit  ). I suoi giudizi, i modi di dire, i soprannomi che appioppava diventavano letteratura orale: ma senza che mai ci fosse il minimo sospetto di un atteggiamento da guru o da maestro. Gli era naturale, e il fatto che ricordassimo e citassimo certe sue battute lo irritava un po'. Stupidaggini, diceva.

Ma la sua popolarit   non era legata solo all'arguzia e al gusto dell'esagerazione. Ho conosciuto maestri di questa disciplina, compreso il sommo Osvaldo, capaci di raccontare palle enormi senza infastidirti, anzi, lasciandoti secco per lo stile. La particolarit   di mio padre    che non raccontava mai storie: quello che narrava era tutto vero, e di s   poi non millantava nulla, sulla sua vita era piuttosto riservato, anche quando lo incalzavamo con le domande. Disprezzava i contaballe e li cucinava alla sua maniera speciale: li assecondava fino a farli diventare patetici, li metteva alla berlina senza che neppure se ne accorgessero. In questo gioco era micidiale. Secondo la distinzione pirandelliana non era un comico, ma un umorista. Giocava sui paradossi del reale, li portava all'estremo, sino a sdrammatizzarli, senza per   mai piegarli alla ricerca di una risata fine a se stessa. Con i paradossi diceva quello che pensava. Magari le faceva fare dei giri strani, perch   non gli piaceva offendere, ma alla fine quella che tirava fuori era la verit  . E la gente lo sapeva, e per questo un po' lo temeva, o meglio temeva di non piacergli: ma lo amava.

Sopra ho accennato all'elettricista: c'erano medici valdostani, ingegneri di Genova o imprenditori lombardi, anziani villeggianti, contadini scorbutici, che facevano un giro dalle parti della vigna, o in cortile, quando pensavano di trovarlo. E i miei colleghi, e persino i miei allievi, andavano pazzi per lui. A volte lo osservavo, negli ultimissimi anni, quando si piazzava con la sedia a rotelle in cortile. Ogni passante si affacciava a salutarlo, magari entrava un minuto, e poi lo vedevi uscire ridendo. Venivano con l'intenzione di sentire una battuta, gli davano il l  , ed erano subito accontentati. Altri invece, che

magari attraversavano momenti di difficoltà, si mettevano a sedere mesti vicino a lui, e di lì a poco si rialzavano rasserenati.

Mi rendo conto che sembra che parli di Padre Pio, ma era davvero così. Avrebbe trasmesso ottimismo sul futuro ad un ergastolano. Con lui nessuno poteva trincerarsi dietro l'alibi di sfortune o disgrazie. Glielo smontava subito.

Ma il radicalismo? Arriva anche quello.

Ho conosciuto un vasto campionario di calzolari radicali. A Mornese c'era ad esempio Nanini, zoppo anche lui, già apprendista nella nostra bottega, poi segretario e unico iscritto al partito comunista in un paese che vantava la più alta percentuale di santi, di suore, di democristiani e di imboscati nel pubblico impiego di tutta l'Italia settentrionale. Mio padre gli voleva bene, ma lo considerava un illuso. Io ammiravo la sua ostinazione, anche se oggi mi rendo conto di quanto fosse patetica, e magari anche funzionale ad una finta immagine di democraticità, per un luogo dove di democratico e di trasparente c'era ben poco. A Montaldeo c'era invece Pinin, che i compaesani chiamavano "u prufessù", con un po' di sarcasmo e tuttavia con rispetto; leggeva molto e conservava i libri in bottega, dove teneva banco come mio padre, ma con toni decisamente più seri. Pinin era forse il più vicino al modello delineato da Hobsbawm: non so quali occasioni di resistenza o di militanza concreta abbia avuto, ma senz'altro non era un "allineato" come Nanini. Era comunista, ma nutriva un profondo disprezzo per gli attivisti e per gli arrivisti del partito.

Mio padre non somigliava né all'uno né all'altro, né ad alcuno di quelli che ho incontrato all'epoca e dopo. Aveva superato le distinzioni tra destra e sinistra cinquant'anni prima di Gaber e di Fini. Aveva conosciuto i fascisti prima della guerra e i comunisti della tarda primavera dopo (lui stesso era stato per un breve periodo iscritto al partito), e ne aveva una considerazione poco diversa: la differenza era che tra i fanatici della destra vedeva solo mascalzoni, tra quelli della sinistra anche qualche sprovveduto, del quale riconosceva e ammirava almeno l'onestà (mi ha raccontato cento volte del suo amico Poldo, sindaco comunista dei primi anni cinquanta, senza un soldo e con tre figli, che aveva sdegnosamente rifiutato una regalia in parmigiano da parte di un commerciante: assicurava che se fosse capitato a lui avrebbe accettato il parmigiano, ma il gesto lo aveva evidentemente colpito).

Pesava gli uomini, non le idee. Voleva concretezza. Aveva visto (e sofferto) da bambino tanta di quella fame che non poteva non apprezzare quelli che si davano da fare per uscirne: ma sapeva distinguere tra i farabutti e la gente in gamba. Detestava chi si lamentava, chi elemosinava, chi viveva della sola rivendicazione di diritti. I diritti non si chiedono, si conquistano. Lui l'aveva fatto, era riuscito a farsi considerare normale partendo da una situazione di svantaggio. È comprensibile che fosse scarsamente tollerante con chi, fisicamente abile, osasse lamentarsi. Era per una cultura del dovere (da qualcuno avrò preso), ma pronto a difendere sino alla morte quanto riteneva di essersi guadagnato.

Questo semplice ma concreto insegnamento passava senza alcun bisogno di comizi e di prediche nelle animate e spassosissime conversazioni serali: era un lento e continuo lavoro di erosione dell'autoritarismo familiare, dell'arroganza degli arricchiti, della presunzione degli acculturati, dei pregiudizi sociali o familiari. Qualsiasi imperatore sarebbe uscito nudo da quella bottega. Mio padre era impagabile nel cogliere un vezzo, nell'imitare un tono di voce o un modo di parlare, ed era impietoso nel lasciar cadere queste cose in mezzo al discorso, senza per questo dare l'impressione di rifare il verso a qualcuno. Gli era sufficiente una battuta per sgonfiare qualsiasi eccesso di autoconsiderazione.

Ricordo un nostro vicino, uno di quei personaggi pignoli, lamentosi e al tempo stesso pieni di sé (una volta mi disse: ricordati che quello che ti dico io è vangelo), padre-padrone di un ragazzo decisamente intelligente ma succube, destinato nei suoi disegni, come ultimogenito maschio, a rimanere in famiglia per badare alla vecchiaia degli anziani e condurre il vigneto degli avi, un pezzo di terra precariamente appeso ad una collina dirupata. Il vicino venne un giorno a concionare in bottega, dove erano riuniti una decina di coetanei di suo figlio, dispensando le verità della sua lunga esperienza e suffragandole con l'autorevolezza di chi avrebbe lasciato in eredità al figlio il suo bravo pezzo di terra, per il quale si attendeva riconoscenza eterna. “Non lo lascio al vento – disse ai ragazzi accovacciati lungo gli scaffali delle pareti o appollaiati sulle due panche – avrò la Campanera”. Al che mio padre, che ne aveva le scatole piene, chiosò: “Sì, e se vorrà liberarsene dovrà tirare uno schiaffo a qualcuno e farsela mangiare in tribunale, perché non ci sarà altro modo.” Non ho più rivisto il vicino in bottega, e la Campanera dopo qualche anno è scesa nel ritale sottostante.

Il messaggio passava. I giovani si sentivano autorizzati a sottrarsi alla servitù della gleba che in qualche forma ancora sopravviveva nel secondo dopoguerra nelle nostre campagne, alla riverenza dovuta ai quei due o tre grossi possidenti terrieri dei quali i loro genitori erano fittavoli, alle ipocrisie dettate dalla chiesa o alla paura costante del pettegolezzo. Chi parlava loro, e chi soprattutto li ascoltava e li trattava come pari, era un uomo dal linguaggio immaginifico e dai formidabili bicipiti, che voleva offrire ai figli quella possibilità di scelta che a lui era stata negata, e intanto la faceva scorgere anche agli altri. E voleva che fosse davvero un'occasione, non un riscatto per interposta persona: da lui non mi è mai venuta alcuna pressione, negli studi o nella vita. Ha sempre rispettato sino in fondo le mie scelte, anche quando dentro sé non le condivideva. Una volta mi disse, dopo aver parlato con alcuni dei miei allievi: "Solo adesso capisco perché tu abbia voluto insegnare, e sono contento che lo abbia fatto." Ma a mio zio, che gli chiedeva perché mi avesse lasciato scegliere il liceo invece che studi tecnici o economici, aveva risposto: "Perché in quelli non c'è futuro: al massimo potrebbe diventare un industriale o un presidente della repubblica".

D'altro canto, lui stesso era un insegnante nato, di quelli veri e rarissimi che ti rimangono nel cuore. Lo era nel metodo e nella sostanza. Nella bottega vigeva una sorta di codice non scritto, sul quale vigilava mia madre, per cui non ho mai sentito pronunciare una bestemmia o una volgarità, o diffondere una maldicenza: ma c'era poi una incredibile libertà di affrontare qualsiasi tema, dalla politica alla sessualità, purché in tono scherzoso e senza isterismi. Con questo stile ogni battaglia per le libertà civili, dal divorzio al diritto di famiglia, a casa del ciabattino era già stata vinta: questo lo sapevano tutti, e anche i più incarogniti quando varcavano quella soglia si adeguavano alle regole.

Io me ne stavo in genere a studiare in cucina, e tuttavia non perdevo una battuta, perché la porta era sempre socchiusa: oppure mi rannicchiavo in un angolo della bottega col libro aperto, fingendo di leggere, e anche quel poco su cui ogni tanto riuscivo a concentrarmi lo assorbivo già filtrato da quella scuola di pensiero. In un pomeriggio prenatalizio di neve, quando ancora ero alle elementari, mio cugino mi chiese cosa stessi leggendo: "È Storia – risposi, tutto orgoglioso – Dice che nella primavera del duecentottanta avanti cristo i Galli invasero l'Italia". "Hanno avuto fortuna – commentò mio padre – Fossero arrivati in questo periodo finivano tutti in pentola". Se ho amato tanto la storia, dopo, credo di doverlo anche a lui.

Era un radicale? Dipende da quel che si chiede ad un radicale. Certo non avrebbe mai fatto lo sciopero della fame, e neppure avrebbe praticato una resistenza non violenta: erano comportamenti in netto contrasto col suo modo di pensare, soprattutto il primo. Forse gli calzerebbe meglio il termine “illuminista”. Aveva il culto della razionalità, dileggiava ogni forma di superstizione, da quelle popolari a quella ufficiale, religiosa. Il suo resoconto di una visita fatta ad un praticone dal quale lo aveva trascinato mia zia era un pezzo da antologia dello humor. Eppure ha convissuto per più di mezzo secolo con una moglie intelligente e per certi versi più colta di lui, ma tendenzialmente bigotta, tollerandone le convinzioni e le manie religiose. Naturalmente non le faceva mancare la sua salacia sulle ipocrisie di certi comportamenti, sulle guerre a coltello all’interno delle confraternite, sui misteri della fede e sulla furbizie di coloro che ci speculano sopra: ma il dibattito era condotto, almeno da lui, sempre in forma ironica e corretta, e questo lo faceva già in partenza uscire vincitore.

Certo, non era tenero nemmeno con le ideologie. Quando a vent’anni cercai di dare vita, assieme a qualche contadino di sinistra, ad una cooperativa per le vendite e per gli acquisti, mi mise in guardia contro l’inaffidabilità della solidarietà tra poveri, ed ebbe puntualmente ragione. Ma fu intanto il più attivo a promuovere la battaglia sui prezzi dell’uva. Quello che non gli piaceva erano le iniziative ideologizzate, intraprese sotto una bandiera. Il giorno in cui un vicino di campagna finì all’ospedale per un infortunio mi disse semplicemente: “Domani si va da Gillo”, e organizzò in un’ora le squadre per zappare la vigna del poveraccio. Mi resi conto allora di quanto contasse non lo spirito di solidarietà contadina, ma la sua autorevolezza: nessuno si tirò indietro, perché sapevano che il giorno successivo sarebbe stato il primo ad arrivare e che su una gamba sola avrebbe zappato più terra di chiunque altro su due.

Non accettava poi l’idealizzazione del passato. Una volta gli rinfacciai che tutto sommato all’epoca della sua giovinezza si viveva meglio, c’era più fame ma c’era anche più serenità, più moralità. Mi guardò un attimo e disse: “Credi? Se vuoi ti faccio un quadro della vita di questo paese cinquant’anni fa, famiglia per famiglia, cominciando da sotto il castello, risalendo lungo il paese e spingendomi fino ai cascinali.” Quando arrivò alla terza famiglia avevo già capito tutto, e gli chiesi scusa.

Era un cosmopolita. Non teneva libri in bottega, non ne possedeva e non aveva tempo per leggerli, ma si soffermava appena possibile sulle pagine degli esteri dei giornali (quelle di politica interna lo disgustavano). Amava la geografia mondiale, conosceva tutti i paesi del mondo, i popoli e le città principali. La preferiva alla storia “perché – mi diceva – quella dipende da chi la racconta, mentre la geografia parla di realtà concrete”. A pensarci bene, questa preferenza, assieme a quella per la storia naturale, è tipica del pensiero anarchico (Kropotkin, ad esempio, o Eliseo Rèclus), mentre la storia politica e quella economica sono privilegiate da quello socialista, dagli eredi di Hegel. Mio padre comunque non si sarebbe mai staccato dalla sua terra. L'unica volta che riuscii a portarlo a Sondrio, da mio fratello, mentre percorrevamo la tangenziale di Milano mi disse: “Sto vedendo la fine del mondo”.

Allo stesso modo era affascinato dalla scienza, esultava per ogni ricaduta tecnologica positiva per l'umanità, anche se poi, per quanto lo riguardava, non intendeva avvalersene. Non volle mai, ad esempio, farsi fare un moderno arto artificiale, e continuò a costruirsi da solo le stampelle con legno di castagno. Senza aver mai sentito parlare di Jonas aveva maturato per conto proprio un'etica della responsabilità, molto pragmatica ma non per questo meno cogente. E non aveva atteso il WWF per prendere coscienza del problema ecologico e affrontarlo, alla sua maniera e nel piccolo della sua terra: le centinaia di piante messe a dimora ed innestate rimangono a testimoniare.

Aveva un particolare rapporto con il denaro. Non gli importava accumularlo, era riuscito a tirare avanti con tre figli e a mandarli a scuola vivendo giorno per giorno come i passeri, e non aveva bisogno d'altro. L'unica volta che aveva messo da parte qualcosa si era preso una fregatura dalla banca, e l'aveva accettata con filosofia, come una lezione. “Non penserai che stiano lì per far la guardia ai nostri soldi”, mi aveva spiegato. Ragionava invece in termini di “credito morale”. Regalava volentieri bottiglie di vino e frutta, perché era orgoglioso della sua produzione e perché, sosteneva, quello che regali ti ritorna moltiplicato. Non era una concezione evangelica, per lui, ma una strategia pubblicitaria: anche se sospetto che in realtà giocasse soprattutto il piacere di dimostrare che poteva permetterselo. È pur vero, tuttavia, che le riparazioni gratis ai miei amici più indigenti, o i cestini di pesche e le due bottiglie per Natale agli anziani, non erano in funzione né dell'immagine né di un ritorno di vendite.

Non aveva infine il minimo pregiudizio razziale, anzi, pensava che mescolare sangue diverso avrebbe migliorato la specie. Era uno spasso sentirlo decantare negli anni sessanta ai suoi giovani devoti ascoltatori le virtù delle donne meridionali, e descrivere il tipo di famiglia che sarebbe uscito dagli incroci. Ed era altrettanto spassoso vederlo conversare, in un dialetto animato che non teneva conto di alcuna barriera linguistica, e quindi le superava tutte di slancio, con i ragazzi e le ragazze di varie etnie e colori che cominciarono a frequentare casa nostra appena io e mio fratello ci aprimmo al mondo. Era felicissimo di quelle tavolate variopinte, e più felici ancora erano quelli che quasi increduli le frequentavano. Un po' meno mia madre, che doveva preparare pranzi e cene per tutti (ma anche lei sotto sotto ci godeva, perché era una cuoca eccezionale, e la sua fama si è diffusa nel mondo).

Mi fermo qui, perché mi accorgo di aver dato la stura a un panegirico che rischia di diventare, oltre che noioso, poco credibile. Mio padre non era certo privo di difetti: era ipercinetico, vedeva possibilità e necessità di interventi migliorativi dovunque, e poi era testardo come un mulo. Quando si cacciava in testa un'idea doveva portarla in fondo a tutti i costi: ma se ne assumeva in prima persona i rischi e le responsabilità, salvo naturalmente coinvolgerci in un sottile ricatto che iniziava invariabilmente con: "Non ho bisogno, mi arrangio da solo."

Quello che ti fregava era il sapere che lo avrebbe fatto davvero anche da solo.

C'entra qualcosa tutto questo con il lavoro di Hobsbawm? Ripeto, dipende da cosa intendiamo per calzolari radicali. Io i sintomi li ho riconosciuti tutti, e credo che rapportati ad un'epoca e ad una situazione diversa parlino comunque di un radicalismo, magari scettico e disincantato rispetto a qualsiasi ipotesi di riscossa collettiva, ma concretamente applicato nei rapporti quotidiani, sociali e familiari. Mio padre era certamente un calzolaio, anche se fisicamente, a parte la gamba, corrispondeva poco all'icona un po' sfigata del sovversivo da bottega. Ed era talmente radicale da non poter aspettare la società giusta ventura: non gli importava nulla del socialismo scientifico o di attese messianiche, voleva vivere bene subito, e aveva capito che questo tipo di vita te lo guadagni giorno per giorno, non ti è assicurato da nessuna forma di governo, da nessun modello sociale, da nessuna chiesa o da nessun partito. Te lo devi creare, e poi lo devi difendere. Per farlo devi dare spazio anche

ai sogni degli altri o alle loro manie, purché non siano oggettivamente dannosi; tener conto che esistono purtroppo gli zotici, i prepotenti, i boriosi, e che non sono pochi; ma sapere che non ce n'è uno che non possa essere seppellito dal tempo e da una risata intelligente.

Il suo era un radicalismo un po' aristocratico, se posso usare il termine nella sua accezione più pura: quello di chi, a dispetto delle apparenze, se lo può permettere, e ne ha una tale coscienza da non pretendere che gli altri lo condividano. Per questo mio padre non riponeva un'eccessiva fiducia nella democrazia, nella quale c'è sempre un rischio più che concreto di essere governati da bande di ruffiani o da maggioranze di cretini (la prima e la seconda repubblica in una sola immagine); ma sapeva per esperienza che non esistono alternative, se non quella di essere oppressi da un cretino solo, e ha continuato a votare ad ogni consultazione, per più di mezzo secolo, senza tapparsi il naso, senza fissarsi su un simbolo, cercando semplicemente di nobilitare il gesto a dispetto della miseria dei suoi esiti.

Credo proprio che se Hobsbawm lo avesse conosciuto lo avrebbe citato tra i protagonisti esemplari del suo saggio. Anzi, a pensarci bene, lo ha fatto comunque: e gliene sono grato.

2010



Darwin disperso sulla colma

Più di quaranta anni fa (mi pare fosse il sessantasette o il sessantotto) i boschi che coprono la schiena del monte Colma conobbero una breve ed improvvisa celebrità. Nel decennio precedente il boom e la fuga verso la città li avevano completamente spopolati, riportandoli alla condizione medioevale di selva oscura. Poi, di colpo, quell'estate cominciarono ad affluire gruppi di ragazzi e ragazze giovanissimi, che occupavano i cascinali deserti, praticavano un convinto naturismo e sperimentavano i primi acidi, d'importazione o fatti in casa, aprendo la strada alla strinatura cerebrale di un'intera generazione. Quella torma di sbandati sarebbe poi stata raccontata nelle immancabili rievocazioni anniversary come la più grande comune hippie italiana.

Io ricordo solo una massa di cittadini sprovveduti, che dopo qualche settimana erano inebetiti dalla fame più che dai fumi e straparlavano di ritorno alla terra e alla natura senza saper distinguere una pigna da un carciofo. In una delle cascade seminarono il quintale di patate che avevo procurato loro di sfrodo in un fazzoletto di terra sassosa lungo il fiume, che non ne avrebbe potuti ricevere dieci chili e non ne avrebbe restituiti nemmeno cinque (ma il problema non si pose, perché per fortuna le disseppellirono pochi giorni dopo per mangiarle). La comune fu dissolta in un batter d'occhio dai primi freddi di metà ottobre e dai carabinieri sguinzagliati dalle famiglie. Delle quasi settecento persone che si erano insediate nella valle del Piota rimasero solo una dozzina di irriducibili: ma questa è una storia, tra l'altro anche avventurosa, che merita di essere raccontata a parte.

L'aneddoto da cui intendo prendere le mosse si riferisce invece all'antefatto. Quell'invasione ebbe infatti le sue avanguardie, piccoli gruppi pittoreschi che erano comparsi l'estate precedente, suscitando perplessità e inquietudine in paese. Avendo già letto Kerouack, ed essendo curioso per natura di ogni esperienza "alternativa", non potevo non farmi coinvolgere: finì quindi che mi trovai una sera di settembre a cenare, assieme ad un paio di amici, con i componenti del nucleo originario, se non erro alla cascina Binella. Cenare è un eufemismo, perché mangiammo quel poco di pane e di salame che uno dei miei soci aveva sottratto in casa, e bevemmo il vino che avevo portato io. In compenso ci offrirono il thè, dentro vecchi barattoli da conserva che a quanto pare costituivano le uniche stoviglie in dotazione, ma non per questo erano tenute e lavate con particolare cura.

Si trattava di quattro ragazzi e tre ragazze; si spacciarono per appartenenti ad una formazione musicale che faceva capo a Mario Schifano. O forse ricordo male, forse era un gruppo di artisti, perché non mi risulta che Schifano fosse anche musicista. Comunque, poco importa: io avevo giusto vent'anni, dell'arte mi fregava poco (non sapevo affatto chi fosse Schifano) ed ero intrigato invece dalle implicazioni o complicazioni sessuali della vita di comunità: finii dunque per far scivolare il discorso sulle combinazioni relazionali interne al gruppo. Il primo ragazzo mi disse che stava con la ragazza x, il secondo con la ragazza y e il terzo con la ragazza z. Mi rivolsi allora con un po' d'imbarazzo all'ultimo, il quale mi confidò, serafico: io studio filosofia indiana.

La risposta mi mise in agitazione. In quel periodo ero iscritto a Lettere, con pencolamenti verso Filosofia, ma più ancora verso un qualsiasi lavoro che mi consentisse di sbarcare il lunario. Inoltre, a dispetto di un innegabile impegno la mia educazione sentimentale lasciava molto a desiderare: ero un romanticone immaturo, di quelli che aspirano all'infinito e incontrano sempre cose, e non avevo neppure la consolazione della sapienza orientale. Quella serata non fece che consolidare la personalissima interpretazione delle matrici della cultura che stavo elaborando e che mi ha poi accompagnato a lungo, nella quale applicavo confusamente il poco di Freud e il quasi nulla di Darwin che avevo letto per dovere, senza affatto digerirli, alle altrettanto confuse esperienze di competizione maturate nel gioco dello struscio paesano, nelle sale da ballo o nelle aule scolastiche.

La teoria era molto semplice: in sostanza, pensavo, la cultura è un frutto spurio dell'evoluzione naturale, il prodotto della sublimazione di chi viene escluso dal gioco sessuale-riproduttivo. Postulavo l'esistenza di due percorsi distinti nella storia della specie umana, uno naturale-riproduttivo, l'altro innaturale-creativo. Del primo vedevo protagonisti gli individui che possiedono doti più spiccate di prepotenza, di affermazione di sé, di capacità di spettacolarizzarsi, ecc... : quelli che secondo parametri etici dovremmo definire pessimi. Il secondo raccoglieva i timidi, gli schivi, quelli dotati di sensibilità più acuta, che creano disturbo con la loro sola esistenza perché incarnano la possibilità di un modello umano diverso. Costoro avevano ben poche chances nell'agone sessuale (che io preferivo leggere come "sentimentale") a dispetto di un potenziale affettivo enorme: e finivano per riversare questa energia, sotto forme diverse di cultura, sull'umanità intera. Tra l'altro, questo spiegava anche molto bene il superiore apporto culturale degli omosessuali, che si autoescludono dal primo percorso.

Magari, pensavo, non tutta la cultura è prodotta dagli esclusi, così come non tutti gli esclusi producono cultura, e l'esclusione non è condizione né necessaria né sufficiente: ma le eccezioni mi sembravano pochine, se guardavo al significato "alto" del termine. Vuoi per scelta, vuoi per costrizione, di norma coloro che avevano dato un grosso contributo culturale non avevano conosciuto un altrettale successo riproduttivo. Va tenuto presente che i miei riferimenti ideali erano all'epoca (e per tanti versi sono rimasti) Leopardi, Spinoza, ed Evariste Galois, tutta gente che per un motivo o per l'altro non ha diffuso geni, ma conoscenza.

Il fatto che ciò nonostante, nonostante cioè prevalga la trasmissione dei geni dei più incolti, la cultura abbia continuato ad esistere, e ad evolversi, favorendo nel contempo le condizioni di successo riproduttivo dell'intera specie, lo spiegavo col ripetersi in ogni generazione del medesimo fenomeno di esclusione dalla competizione riproduttiva dei più miti e dei più sensibili, ai quali non era stato difficile sintonizzarsi sulla sensibilità dei colti precedenti e continuarne l'opera. Inoltre nelle società del passato, sino agli albori dell'era contemporanea, la cultura aveva escogitato un suo stratagemma di regolazione, che bene o male assicurava un certo margine di potenzialità riproduttiva anche ai "miti". Questo stratagemma era costituito dalla consuetudine contrattuale del matrimonio, dall'usanza diffusa nella maggior parte delle società di combinare matrimoni a tavolino, già al momento della nascita dei futuri coniugi. Ciò aveva messo fuori gioco, almeno in parte, i fattori di "prepotenza genetica" di cui sopra, e assicurato in qualche modo un equilibrio, all'interno del quale anche coloro che sarebbero rimasti esclusi in un gioco normale finivano per avere delle chances. Anziché rivelarsi negativo, questo correttivo della tendenza naturale aveva garantito una maggiore varietà nei caratteri genetici delle successive generazioni.

Con l'introduzione del libero mercato matrimoniale, della scelta cioè sulla base della pura attrazione individuale, l'equilibrio era stato decisamente sconvolto. I miti, i timidi, gli alieni dalla spettacolarizzazione di sé erano stati esclusi automaticamente dalla corsa riproduttiva e nessun meccanismo correttivo poteva più rimetterli in gioco. Un grandissimo patrimonio genetico di bontà, di serietà, di intelligenza veniva disperso, sacrificato alla legge della discoteca. I peggiori, i più villani, gli ignoranti potevano prevalere e trasmettere geni negativi, destinati ad incattivirsi ulteriormente nell'agone riproduttivo aperto. Nel giro di due o tre generazioni la percentuale degli idioti era andata visibilmente aumentando, e aveva imposto modelli sociali e culturali

che sempre più spostavano a margine la razionalità, la tolleranza, la mitezza. La crescita appariva esponenziale, e nulla lasciava presagire che potesse un giorno fermarsi. Tutto questo lo interpretavo come una vendetta della natura, o meglio, come un intervento riequilibratore; la natura che correggeva un errore commesso nella selezione, qualche milione di anni fa, quando aveva consentita la crescita e la perpetuazione di un animale intelligente.

Mi sembra doveroso precisare, prima di procedere oltre, che la mia teoria raccontava solo in parte di me. A vent'anni avevo già vinta, almeno in superficie, la timidezza innata, mi ero forgiato una discreta faccia tosta e avevo spalle abbastanza larghe da permettermi di non subire prepotenze da nessuno: non mi stavo costruendo una filosofia ad personam, e solidarizzavo con Leopardi non perché lo sentissi come un compagno di sventura, ma perché ne ammiravo il coraggio di guardare dritta in faccia la verità. Semmai la mia solidarietà andava a tutti coloro che sapevo, perché c'ero passato vicino, vivere una ricchissima vita interiore ed essere poco o niente considerati esteriormente. Da Saffo al giovane Holden, tutta la letteratura di cui ero imbevuto raccontava la stessa storia.

C'era poi anche un'altra motivazione, questa sì personalissima: sapevo che il matrimonio dei miei nonni materni era stato combinato, come quasi tutti nel mondo contadino fino a metà novecento, e mi chiedevo quali chances avrebbe avuto diversamente mio nonno, che era un uomo buono ed estremamente schivo: con ogni probabilità non sarei mai nato.

Devo confessare infine che tutto ciò che avete letto sin qui l'ho ripreso pari pari da un pezzo buttato giù in epoca molto vicina ai fatti raccontati. Per questo ho ancora così chiare le mie convinzioni di quel tempo. Ho solo coniugato i verbi al passato, il che non significa prendere le distanze, ma "storicizzare".

Ci torno su infatti, a un quarto di secolo di distanza, perché mi accorgo che malgrado abbia risciacquato le idee nel darwinismo ortodosso e nel neo-darwinismo, qualcosa di quella interpretazione mi è rimasto appiccicato. Sarà che i modelli hanno continuato ad essere gli stessi o quasi, e che distingo tra l' "altruismo culturale" e la genialità, che è invece quasi sempre legata ad un egoismo feroce: sta di fatto che continuo a pensare che la cultura vera sia quella creata dagli "esclusi" (o almeno dagli "autoesclusi", da chi non si esibisce nel circo mediatico), da chi lavora nell'ombra e si sforza di mantenere moralmente pulito e vivibile quel pezzettino di mondo che gli è toccato di

abitare. Penso di poter dire che è cambiato l'ordine dei fattori, e forse il tipo stesso di operazione, ma il prodotto finale è rimasto grosso modo lo stesso.

Vediamo dunque di ricostruirlo quest'ordine. Ci sono tre aspetti in particolare della teoria evoluzionistica che contrastano con i miei assunti giovanili. Uno è darwiniano doc, e concerne i modi della selezione sessuale. L'altro riguarda il problema dell'altruismo, ed è darwiniano solo a livello di intuizione. L'ultimo è uno sviluppo più recente della teoria, e riguarda l'interpretazione della cultura come "coda di pavone", strategia competitiva ai fini della riproduzione.

La teoria espressa ne "*L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*" provocò a suo tempo (nel 1872) un enorme scandalo, superiore anche a quello creato da "*L'origine della specie*". Lo stesso Darwin ebbe molte titubanze ad enunciarla, ma poi, in nome di quel rigore intellettuale che ne ha contraddistinto tutta la vita e l'opera, decise di uscire allo scoperto. In pratica, ponendosi il problema del persistere di caratteri che non paiono affatto adattivi, nel senso che risultano addirittura un ostacolo nella lotta per la sopravvivenza (la famosa coda del pavone, che era diventata quasi un'ossessione. Diceva: "*La vista di una piuma della coda di un pavone, ogni volta che la guardo, mi fa star male*"), Darwin spostò l'attenzione da quest'ultima alla competizione riproduttiva. Pur senza avere alcuna idea della trasmissione genetica, intuì che la selezione non va interpretata in termini di successo individuale, ma di continuità della specie. Gli individui non competono semplicemente per sopravvivere, per esercitare il potere, per affermarsi economicamente. Fanno tutto questo per assicurare spazio alla propria discendenza. Un maggiore successo riproduttivo garantisce una maggiore diffusione dei propri caratteri: e se questi sono "evolutivi", garantisce la continuità e il successo della intera specie. Fin qui a dire il vero c'ero arrivato; non fosse che, per come la pensavo io, il successo arride in realtà ai peggiori, e quindi l'evoluzione si ha a dispetto di questo tipo di selezione.

Le cose però – avrebbe ribattuto Darwin – non stanno proprio così. In primo luogo che siano i peggiori lo diciamo noi, in base a nostre personalissime scale di valori: e se anche utilizzassimo un criterio universalmente condiviso dagli umani (cosa che non è), sempre di una scala umana si tratterebbe, e non naturale. Ma su questo torneremo. In secondo luogo, quando si parla di sopravvivenza del più adatto, concetto che peraltro Darwin non ha mai formulato, almeno in questi termini, non ci si riferisce all'esito di una

guerra aperta ed esplicita di tutti contro tutti. Il successo riproduttivo è senz'altro legato alla prestanza fisica: ma questo non significa che il ruolo attivo sia assegnato ai maschi che riescono ad imporsi ai rivali con la violenza (il maschio dominante della gran parte dei gruppi di mammiferi, dai gorilla ai lupi) o comunque con la prestanza fisica (quello dal piumaggio o dai colori più brillanti e quello da discoteca del sabato sera): il maschio lotta o si esibisce, ma la scelta è operata dalle femmine, ed è motivata da ragioni solo apparentemente "estetiche".

È questo il vero nodo, e non a caso fu questo tra i lettori di Darwin il vero motivo di scandalo: l'idea che sia il gentil sesso a condurre il gioco, e che le sue scelte vengano effettuate sulla base non delle pure apparenze, ma di solidi criteri pratici. In pratica, la coda del pavone non lo agevola certamente quando deve sfuggire alla volpe; ma l'individuo dotato di una coda vistosa e capace malgrado questo di arrivare sino all'età riproduttiva dimostra di non essere uno sprovvéduto, e garantisce quindi geni robusti e intelligenti alla prole. Questi criteri pratici che guidano la scelta femminile si ricollegano, sia chiaro, alla scala naturale dei valori, e non a quella culturale. Ma solo sino ad un certo punto, come vedremo.

Tutto ciò sferra un primo huppercut alla mia teoria, anche se ancora non la manda al tappeto. In fondo sempre di esibizionismo, attivo o passivo, si parla, e anche ammettendo che si tratti di una competizione naturale, nella quale i valori morali non c'entrano, come si spiega che possa esserci stato un qualsivoglia avanzamento proprio nel campo etico, se l'etica non è evolutivamente remunerativa?

All'epoca non avevo presente che Darwin, da bravo inglese, aveva letto Hobbes. Anzi, a dire il vero non avevo proprio in mente Hobbes, perché da buon liceale italiano avevo studiato solo la formuletta dell'*homo homini lupus*, e non avevo collegato. Adesso che Hobbes l'ho letto capisco invece da dove arriva la teoria darwiniana.

Gli uomini, dice Hobbes, saranno anche lupi, ma non sono cretini: e quando capiscono che a viver come lupi, cioè secondo la pura legge naturale, non c'è una gran convenienza (e lo capiscono proprio perché chi più chi meno "evolvono", si differenziano dagli animali, si umanizzano, cioè producono cultura) preferiscono sacrificare un po' della loro libertà ad una condizione di maggiore sicurezza, diciamo di giustizia. Sviluppano un ethos "so-

ziale”, ovvero “altruistico”, che si contrappone o si sovrappone all’istinto naturale. Questo è quanto dice Hobbes, sulla base naturalmente di un approccio solo meccanicistico. Alla sua epoca era impossibile andare più in là.

Con la teoria della selezione naturale Darwin accetta in sostanza la visione di Hobbes, ma risale più addietro, a prima dello sviluppo di quelle facoltà logiche sulle quali può fondarsi una presunta eticità (Darwin la chiama “moralità”, perché la considera come una funzione di gruppo, piuttosto che individuale). Considera i comportamenti cooperativi come frutto di un “istinto sociale” che non appartiene originariamente alla specie, ma si acquisisce attraverso la selezione naturale, e si diffonde a livello di comunità. La cooperazione produce un vantaggio per il gruppo, quest’ultimo risulta più attrezzato alla sopravvivenza rispetto ad altri nei quali non si coopera. La selezione naturale fa il suo corso.

Questo per quanto concerne la competizione tra gruppi: ma all’interno del gruppo, la domanda gli si pone negli stessi termini in cui me la ponevo io, alla cascina sulla Colma o nella biblioteca universitaria, quando non trovavo il coraggio di agganciare una ragazza che mi interessava. Se gli individui più generosi, proprio perché altruisti, si riproducono meno, com’è che la selezione non spazza via il carattere cooperativo?

Darwin in realtà una risposta a questa domanda non la fornisce, e preferisce insistere sull’“istinto sociale”. Tentativi di spiegazione sono invece stati avanzati nel secolo scorso, applicando la genetica dei comportamenti e quella delle popolazioni. In pratica oggi la soluzione più accreditata è quella fornita dai genetisti della “grande sintesi”: l’altruismo è un allele, il risultato di una mutazione genetica, che si diffonde perché la perdita di competitività riproduttiva individuale è largamente compensata a livello di gruppo. Del gruppo parentale, naturalmente; anche se poi, al sesto grado, siamo tutti parenti.

Darwin e i suoi innumerevoli esegeti ritengono insomma che per qualsiasi specie l’assunzione di un comportamento “cooperativo” sia remunerativa, e che quindi lo sia anche per la nostra già al momento dell’ominazione; anzi, lo è da prima ancora della speciazione che ci stacca dai nostri cugini antropomorfi e tanto più lo diventa nella fase successiva, quella dell’elaborazione di “attitudini culturali”, che si possono riassumere nella capacità di insegnare e di imparare.

Dove ci porta tutto questo? Intanto al fatto che la “progressione etica”, se così vogliamo chiamarla, c’è per via di questo modo di selezione e non, come ritenevo io, a suo dispetto: e poi al fatto appunto che non di un miglioramento (che ha in sé una valenza qualitativa), ma di una progressione (che ha una valenza solo quantitativa) si tratta. Per quanto riguarda inoltre la scelta sessuale operata dal sesso “debole”, il criterio sul quale questa scelta si basa non è soltanto quello della trasmissione di “buoni geni”, ma anche quello della loro salvaguardia: cioè della garanzia di una cura parentale, ergo di un atteggiamento altruistico-cooperativo da parte del maschio.

In sostanza, non sono poi quelli più bulli ad essere scelti, ma quelli che offrono migliori garanzie di saper poi proteggere un investimento riproduttivo che per la femmina ha limiti ben più stretti e costi ben più alti che per un maschio. Queste “garanzie” per le altre specie animali possono essere fornite dal controllo di un territorio di caccia, da una attitudine alla monogamia, ecc: per la nostra vengono in genere esibite attraverso il successo economico, il potere, ecc... Ma possono anche trovare altre strade. E qui entra in scena il terzo elemento di critica alla mia teoria.

Una ventina d’anni fa le interpretazioni relative alle strategie riproduttive e ai criteri di scelta femminile cominciarono a moltiplicarsi. In sostanza, si estendeva il concetto di strategia riproduttiva dalle armi naturali a quelle culturali. Oggi sembra persino banale, ma prima degli anni ottanta non lo era affatto (e questo almeno in parte giustifica la rozzezza della mia interpretazione). È stato necessario liberarsi dell’indigestione di Freud per poter rileggere a mente sgombra Darwin. Freud in fondo dava ragione a me: la cultura è libido repressa e incanalata al di fuori della lotta, della competizione. E invece, è esattamente l’opposto. Oggi biologi, psicologi e paleontologi ribaltano il rapporto e dimostrano che la cultura, in una prospettiva evolutiva, può essere considerata una mutazione come un’altra, uno strumento volto prioritariamente ad acquisire vantaggi nell’agone riproduttivo: in qualunque forma si manifesti e si concretizzi, da quella economica a quella politica a quella religiosa, da quella letteraria a quella artistica. Anche in queste ultime due espressioni, in quella declinazione “umanistica” che parrebbe la più lontana da finalità utilitaristiche (e che ha sempre rivendicato una sua speciale “purezza”), la cultura è una particolare coda di pavone, che al contrario di quella originale non comporta un handicap per la sopravvivenza, ma solo vantaggi. Naturalmente, trattandosi di una mutazione molto particolare ha finito per autonomizzarsi, per emanciparsi dai meccanismi di selezione naturale e

creare un suo sistema autoconservativo che risponde ad altri criteri che non quelli della selezione. Ed è questa la parte che rimane in vista, come negli iceberg: quella che risponde al dettame naturale non la vediamo, la diamo in qualche modo per scontata o la rinneghiamo.

Di nuovo, questo dove ci porta? Ci porta a prendere atto da un lato che la spettacolarizzazione non è solo quella del modello da discoteca, e che la prepotenza genetica può essere esercitata anche attraverso armi non fisiche. Quindi che la cultura non è prodotta solo dagli esclusi, ma anzi, è prodotta dai competitori. E non è detto che sia volta al “miglioramento” collettivo: magari questo miglioramento c’è stato, e non mi sembra il caso di negare che quanto ad aspettativa di vita dei singoli e a condizioni generali le cose vadano meglio per noi che per i Cro-Magnon. Ma anche questa è una nostra percezione, voglio dire una percezione “culturale”, e soprattutto è una percezione della porzione occidentale, minoritaria, dell’umanità. Per i bambini del Darfour l’aspettativa di vita è forse minore che per i loro antenati di trentamila anni fa.

Dall’altro lato, questa cultura bene o male qualcosa di particolare, rispetto alla nostra specie, lo ha fatto. L’impressione è però che oggi stia ristagnando: che la spettacolarizzazione da discoteca stia prevalendo su quella magari da palcoscenico, ma comunque sorretta da qualche abilità. A dispetto degli stupefacenti successi della scienza e delle strabilianti innovazioni tecnologiche, si direbbe che sia in corso un imbarbarimento di ritorno. Ragion per cui qualche ragione l’avevo anch’io, quando pensavo che fosse in atto un processo reversivo di rincoglimento generale, e che andassero difesi alcuni “correttivi” culturali.

Al di là della puntualizzazione sui meccanismi della selezione naturale, rispetto ai quali comunque la confusione, non solo mia, è ancora grande, qualcosa credo di aver imparato davvero in questi venticinque anni. Credo di aver capito che non era un problema di risposte sbagliate che mi davo, ma di domande sbagliate che mi ponevo. La mia domanda “perché sono i peggiori a prevalere?” in effetti non aveva senso. In natura non ci sono peggiori: ci sono adatti e meno adatti, e anche i primi non ci mettono molto a passare nel numero dei secondi. Non c’è uno scopo, una finalità che retrospettivamente spieghi e giustifichi tutto: queste sono interpretazioni religiose, il male necessario del cristianesimo, o teleologie laiche, le astuzie della storia di Hegel, con tutto quello che ne consegue in termini di giustificazione delle brutalità

e delle sofferenze della storia. No, in natura non c'è finalità, quindi non c'è alcuna giustificazione che tenga. C'è solo cambiamento, mutazione. È vera però senz'altro la faccenda dello sbaglio, almeno sul breve termine: la natura ha consentito lo scatenamento di un meccanismo, quello culturale, che apparentemente sfugge al suo controllo, si sottrae. Ma ripeto, questo avviene solo sul breve termine, in rapporto ai tempi nostri. La natura ha altri tempi, anzi, in natura il tempo non esiste.

E questo sembrerebbe liquidare il problema: siamo noi a presumere, in base a parametri “culturali” e non naturali, che le cose debbano andare in una certa direzione, e ad incavolarci se poi non vanno così. È sbagliata la nostra prospettiva.

Ma, una volta capito questo, non è che almeno sul breve termine possiamo decidere di sforzarci perché vadano davvero come vorremmo? Non è che anche sapendo che si tratta di una domanda sbagliata dobbiamo comunque assumerci la responsabilità di quell'incredibile potenziale che per qualche gioco del caso ci è capitato addosso?

Per questo dicevo che qualcosa di quei convincimenti giovanili resiste. Ho fatto un giro molto largo, mi sono dato spiegazioni diverse, molto più serie e con qualche base scientifica, e sono arrivato alla conclusione che è stupido addossare responsabilità alla natura per qualcosa che non ha che fare con scelte o fini. Sono arrivato esattamente alle conclusioni dell'islandese delle Operette Morali, ovvero là da dove ero partito. Ma con una diversa serenità. Non è un problema se le cose non vanno come vorrei, ma ho la responsabilità, nei confronti miei, degli altri, di sforzarmi comunque perché vadano per il meglio: per me, per il mio prossimo, ovvero per i miei contemporanei, per la specie, ovvero per coloro che verranno. E per coloro che prima di me ci hanno creduto, e hanno creato le condizioni perché anch'io potessi capire e crederci.

Quindi: tanta filosofia, e direi meglio se occidentale piuttosto che indiana.

Per la cronaca, sono poi rimasto a Lettere ed ho avuto tre figli. Evidentemente non ero abbastanza mite.

1975-2010

Alexis, o le stagioni dell'amicizia

- *Perché ti porti dietro un rudere come me?*
- *Abbiamo cominciato insieme e insieme finiremo.*
- *Anch'io la penso così, e così concepisco l'amicizia.*
Edmond O'Brien e William Holden

Alla fine di novembre del millenovecentosettantaquattro Werner Herzog parte da Monaco di Baviera per recarsi a Parigi. Gli hanno fatto sapere che un'anziana amica che vive nella capitale francese, Lotte Eisner, è in punto di morte. Herzog decide di percorrere il tragitto a piedi, in pieno inverno, perché è convinto che questa "espiazione" possa in qualche modo salvare la vita a Lotte. Quando arriva a Parigi, dopo un viaggio di ventidue giorni in mezzo alla neve e al ghiaccio, trova l'amica già ristabilita.

Chi conosce un po' il cinema di Herzog, e magari anche qualcosa della sua vita, le scazzottate quotidiane con Klaus Kinsky mentre giravano *Aguirre* o il sadismo col quale infliggeva disagi alla troupe di *Grido di pietra*, non si stupirà che un'idea così balzana possa essergli passata per il cervello. Ma sa anche che Herzog non avrebbe mai fatto nulla di simile per una sorella o per una donna amata. Si sarebbe magari precipitato, avrebbe preso il primo treno o il primo aereo, avrebbe percorso a rotta di collo l'autostrada, come feci io quando operarono d'urgenza mio nipote, ripetendomi che se fossi arrivato prima dell'intervento tutto sarebbe andato bene; ma non avrebbe affrontato una prova del genere.

Nell'amicizia il coinvolgimento è di tutt'altro tipo. Non è questione di legami di sangue o di impegni più o meno "ufficiali": c'entra una speciale consonanza, che non solo sopporta, ma anzi esige ritmi diversi e tempi molto più lunghi.

Gustave de Beaumont e Louis de Kergolray si alternano al capezzale di Alexis de Tocqueville nell'ultimo mese della sua vita. Li ha chiamati lui stesso. È il maggio del 1859. A Beaumont ha scritto: *"Mio caro amico, non so se mai qualche cosa mi sia costata tanto quanto quello che sto per dirvi: vi chiedo di venire [...] So che vi domando una prova immensa di amicizia. Lo so, ma so anche a chi mi rivolgo"*. La prova immensa in realtà la sta dando lui, perché ad un amico vorresti sempre offrirti nella forma migliore, e non cercarlo nel bisogno, anche se c'è tutta una retorica che predica il contrario.

Alexis non si adegua a questa retorica: chiama l'amico perché proprio pensa di non poterne fare a meno, perché ha l'impressione che mentre lui sta per morire tutto vada a sfascio, la famiglia, i domestici, la moglie soprattutto (di quelle che se dici che stai male rispondono: *anch'io, sapessi!*, non certo per empatia, ma per un automatismo egoistico di difesa). A Cannes, dove è stato inviato dai dottori per tentare di combattere la malattia polmonare, ci sono anche i suoi due fratelli: ma è a Beaumont che si rivolge: "*Che altro dirvi, amico mio, se non: VENITE. VENITE più presto che potete. Voi solo potete rimetterci in carreggiata*".

Kergolray ha lasciato a Parigi una moglie a sua volta ammalata e prostrata dalla perdita di un figlio di pochi mesi. È accorso, sobbarcandosi quasi tre giorni di viaggio, non appena Beaumont gli ha fatto sapere delle condizioni del comune amico. Né l'uno né l'altro potranno scongiurare la morte di Alexis, ma riescono quanto meno ad impedire che vengano rovinati gli ultimi istanti della sua vita, aiutandolo a resistere alle insistenze della moglie perché riceva i sacramenti e si riconcili con il cristianesimo.

Un terzo sodale, Jean Jacques Ampère, è partito da Roma prima ancora di ricevere l'ultima lettera a lui indirizzata da Alexis: purtroppo giungerà a Cannes il giorno successivo alla morte di quest'ultimo, e potrà essergli vicino solo nel funerale. Manca Eugène Stoffels, coetaneo e compagno di avventure dall'infanzia: ma è giustificato, perché ha già lasciato questo mondo da quattro anni.

In una lettera a Beaumont del 1829 Tocqueville aveva scritto: "*Noi siamo ora legati intimamente, legati per la vita, penso*". E nel 1828, a Kergolray: "*Sicuramente, amico mio, non vi è che l'amicizia che significhi qualcosa in questo mondo*". Coerentemente, al momento della morte raccoglie accanto a sé gli amici, a suggello di una vita della quale l'amicizia non è stata un corollario, ma il vero senso e l'unico fondamento.

Tocqueville è famoso per due saggi che sono pietre miliari della filosofia politica, *La democrazia in America* e *L'Antico regime e la Rivoluzione*. Ma non intendo parlare di questi, o del suo pensiero politico. Prendo spunto da altri due libri, che raccolgono l'uno le lettere di una vita agli amici più intimi, quelli che ho citato sopra, l'altro lo scambio epistolare con un corrispondente famoso – e per alcuni famigerato – Arthur de Gobineau (proprio lui, quello del *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*). Entrambe le raccolte

offrono il destro per qualche considerazione sui diversi significati e valori che l'amicizia può assumere.

Prima, però, due parole sulla natura stessa dei documenti che utilizzo. A Kergolray Alexis scrive nel 1828: *“Non ho mai sentito con tanta forza il valore dell'amicizia che ci lega come quando la posso leggere nelle tue lettere”*. E al povero Stoffels: *“Quanto alla lettera stessa, ti dirò francamente che la trovo superiore a tutte le tue conversazioni”*. Al di là del particolare valore certificativo che sembra avere per Tocqueville la parola scritta, io credo in questa cosa delle lettere. Se oggi posso raccontare di un rapporto che considero eccezionale, e nel mio piccolo magari indagarne la natura, o proporne l'esemplarità, è perché esiste di quel rapporto un supporto documentario duraturo. Qualcosa è rimasto. Mi chiedo quali testimonianze avremo invece di grandi amicizie della nostra epoca, sempre ammettendo che siano ancora possibili. Non potremo fare alcun conto sulle telefonate (le intercettazioni ci parlano di tutto, tranne che di amicizie) né sui messaggini, e meno ancora sulle mail o sui tracciati di Facebook. Non rimarrà proprio nulla, sempre che ancora ci sia qualcosa degno di rimanere. Forse in realtà la nostra epoca non sopporta più i sodalizi veri, perché questi non si prestano al consumo veloce, hanno bisogno di tempi lunghi, come il viaggio di Herzog.

Un'altra cosa poi non va dimenticata. Tocqueville scrive le sue lettere nella consapevolezza che rimarranno. Anzi, le scrive già pensando ad una destinazione aperta, ad una possibile pubblicazione. Conserva gelosamente tutta la corrispondenza in ingresso, sapendo che altrettanto faranno i suoi corrispondenti, e spesso si fa anche una copia di quella in uscita. Non si sa mai. Questo non significa che la realtà delle vicende o dei sentimenti venga falsata. Viene piuttosto piegata ad una funzione più ampia di quella prettamente comunicativa, alla costruzione di una immagine, di sé prima di tutto, e in questo caso anche di un gruppo. Ma è in fondo il normale *decalage* indotto dalla scrittura: anch'io sto facendo la stessa cosa, mentre scrivo queste righe. Semmai, questa consapevolezza spiega e giustifica la particolare insistenza, il richiamo costante ai “doveri” dell'amicizia. L'epistolario deve diventare, nelle intenzioni di Tocqueville, al tempo stesso il codice scritto dell'amicizia e la testimonianza della sua possibilità.

Credo che non potrei mai inoltrare una richiesta d'aiuto (che in questo caso somiglia molto ad un ordine di servizio) come quella di Tocqueville. Non so se chiamare questo impedimento orgoglio o pudore, e immagino che

qualcuno obietterà che allora non ho affatto capito cosa sia l'amicizia. Può essere. Magari ne ho una concezione troppo alta, o troppo bassa, o forse, semplicemente, l'ho più evocata che cercata.

Dagli amici in fondo non pretendo molto, sotto il profilo pratico; ma per altri versi sono esigentissimo. Ho con loro un rapporto egoistico, simile a quello con i libri: voglio imparare. Il mio piacere per la frequentazione non è mai fine a se stesso: non posso perdere tempo (sensazione che provo, con l'età, sempre più frequentemente), devo uscirne in qualche modo arricchito. Di positivo c'è che mi sento arricchito da quasi tutto, anche se non nego che ci sono persone che mi arrecano piacere al solo vederle, ed altre un po' meno. Una serata di pettegolezzi con gli amici giusti, che esclude di per sé la cattiveria e la volgarità, o una camminata in perfetto silenzio, se il silenzio implica reciproco rispetto anziché distanza, le considero già una ricchezza.

Non scriverei una lettera come quella, ma penso di comprenderne le motivazioni. Come ho già detto, Tocqueville chiede costantemente agli amici un impegno reciproco "totale", una lealtà a prova di tempo, di carriera, di altri rapporti e sentimenti. Ai nostri orecchi non più abituati a certe espressioni il linguaggio pare persino esagerato, molto oratorio, troppo plutarchiano. Ma non si tratta di formule retoriche: Tocqueville crede profondamente in quello che scrive. O meglio: vuole insistentemente crederci.

Scrivo a Kergorlay: *"Tu hai potuto notare in me, durante la nostra infanzia, un effetto singolare della falsa esperienza che troppo presto ritroviamo nei libri. Io diffidavo di ogni sentimento generoso: non mi ci abbandonavo se non con un senso di rimpianto, come a qualche cosa di esaltante, ma per sua natura non duraturo. E questo valeva per quella bella passione dell'amicizia, il cui ideale mi sembrava solo il frutto dell'immaginazione esaltata della prima giovinezza. Ma invece più procedo nella vita e più credo che l'amicizia, così come la concepivo, può in effetti esistere e conservare sempre il suo carattere, certamente non con tutti gli uomini, ma con alcuni sì"*.

Le lettere degli anni giovanili sono infarcite di queste teorizzazioni. Tocqueville avverte precocemente che i valori sui quali vuole fondata l'amicizia non sono gli stessi che governano il mondo degli adulti. E cerca di rifiutare, almeno in una dimensione, quel mondo nel quale dovrà comunque entrare. È come se dicesse: almeno tra noi, viviamo *come se* le cose potessero andare così, *come se* questi valori fossero davvero fondanti per la nostra esistenza.

È una posizione un po' forzata, ma comprensibilissima. E diventa comprensibile in questa luce anche la richiesta che non ammette repliche, fatta in punto di morte. È come se Tocqueville volesse anche formalmente suggellare il fatto che *si è davvero potuto vivere così*, che qualcuno ce l'ha fatta. Gli amici riuniti al capezzale si impegnano tacitamente a mantenere vivo questo specialissimo sodalizio nel nome della sua memoria. Dobbiamo ammettere che ha realizzato un capolavoro. In quello stesso periodo Dumas ne pubblica un altro, *"I tre moschettieri"*.

Ecco dunque il vero significato di tanta insistenza sui reciproci doveri, sulla lealtà, sull'indissolubilità del vincolo. L'amicizia è vissuta come una possibilità di esistenza autentica, pura: quella che non è dato vivere nella politica, nella società, nell'economia, e nemmeno nella famiglia, per via dei compromessi ai quali è necessario piegarsi, dei calcoli, dei fini, dei rapporti diseguali che caratterizzano questi ambiti. Tutto questo è sotteso ad ogni discorso, ad ogni azione, quando si è assieme: e qualora subentri la distanza deve essere costantemente ribadito per iscritto. Il patto di sangue viene rinnovato ogni volta, riconsacrato indelebilmente con l'inchiostro.

Ma come nasce un'amicizia? Tocqueville scrive a Kergolray: *"Essa non può nascere a tutte le età: ma una volta che è nata, non vedo perché l'età dovrebbe indebolirla o farle cambiare natura"*. Trattandosi della lettera di un ventiduenne vien da pensare che a suo giudizio un rapporto sincero, profondo, indissolubile possa avere origine solo nella giovinezza, quando ancora si è disponibili ai sentimenti puri. Non è però una semplice questione di innocenza, di assenza di cinismo: l'amicizia sembra potersi fondare per Tocqueville solo su esperienze forti vissute in comune, sui riti di passaggio condivisi nell'infanzia e nell'adolescenza, come con Kergolray e con Stoffels, o nell'ingresso alla maturità, come con Beaumont.

In effetti, per molti versi funziona così. La giovinezza propizia le complicità, le scoperte, le trasgressioni comuni; induce ad affrontare prove nelle quali ci si fa coraggio l'uno con l'altro, ci si affida l'uno all'altro in piena incoscienza, totalmente, come sarà possibile più tardi solo di fronte a situazioni estreme (sto pensando ad esempio alle spedizioni esplorative, alle ascensioni in montagna, alla guerra o alla lotta partigiana, che cementano rapporti di eccezionale intensità: ma anche in questo caso, in genere, si tratta di giovani). Queste esperienze si incidono nell'anima, e quando si pesca nella memoria sono le prime a riemergere. Occorre però distinguere.

C'è una prima forma di amicizia, direi meglio ancora primordiale, che è istintiva, spontanea, nasce da un rapporto di pelle e resiste, sia pure sbiadita, alle usure del tempo, alle diverse strade intraprese, alle possibili lunghe separazioni: non ha in effetti la necessità di sostanzarsi di nulla, nel corso degli anni, perché sono sufficienti a nutrirla i comuni ricordi. Sento ancora oggi il bisogno di rivedere ogni tanto vecchi compagni di giochi coi quali l'empatia era immediata, i miei uomini di banda, quelli con i quali ho affrontato le prime sale da ballo e magari anche le prime baruffe, sui campi da gioco e fuori, con i coetanei dei paesi attorno. Le regole fondamentali erano già valide allora: la lealtà, la sincerità assoluta, il sostegno prestato ad ogni costo. Soltanto, erano implicite. Mancava ogni coscienza e ogni riflessione sulla profondità e sulle ragioni di questo attaccamento, sul bisogno di condividere ogni esperienza, sulla sottile inquietudine di quando, al rientro da una breve assenza, ritrovavi gli altri a parlare di vicende cui non avevi partecipato. Non c'era del resto alcun motivo per cercare spiegazioni, o per sottoscrivere impegni: si faceva, si condivideva, ci si cercava, ci si azzuffava, tutto riusciva immediato e naturale. E naturale era anche, malgrado fossimo convinti ogni volta dell'indissolubilità dei legami, che tutto potesse finire. Questo tipo di rapporto non è infatti esclusivo: mantiene anzi una struttura aperta, nella quale possono essere inseriti di volta in volta nuovi elementi. Non essendo per l'appunto "razionale" non crea vincoli morali: è soggetto all'estro, all'impulsività, alla forte affinità fisica. Per certi versi proprio l'intensità fisica lo destina, se non alla dissoluzione, ad un rapido ridimensionamento.

È in definitiva un'amicizia tutta giocata sul presente, come del resto ogni sentimento dell'infanzia e della fanciullezza. Non guarda oltre, non si prefigge mete e finalità, e quindi non postula una futura coerenza. I turbamenti dell'amore, i doveri del matrimonio, della carriera, della famiglia, ecc ..., tutte quelle cose che incombono all'orizzonte e che verranno a scombinate un equilibrio statico perfetto (parlo da ragazzo fortunato: so che purtroppo non per tutti è stato così) paiono lontani anni luce. Si hanno davanti vite diverse, ma questo ancora non si sa.

Tocqueville ha senz'altro vissuto intensamente questa fase, l'ha condivisa con Steffels e Kergolray, suoi inseparabili amici sin dall'infanzia, ai quali si rivolge con il "tu". Le prime lettere, che risalgono a quando tutti e tre sono sui vent'anni, ci raccontano di macchinosi e improbabili complotti per una vacanza lampo in Inghilterra, all'insaputa dei parenti e con carte false, con

Alexis nei panni dell'ispiratore e dell'organizzatore e gli altri che lo assecon-
dano, malamente secondo lui, senz'altro piuttosto perplessi. Quelle succes-
sive già accennano ai casini sentimentali nei quali il solito ipercinetico Alexis
riesce a cacciarsi, e dai quali gli amici cercano in tutti i modi di tirarlo fuori.
Sempre all'insegna dell'uno per tutti, tutti per uno (che poi, nella fattispecie,
sarebbe sempre lui). Ne viene fuori un'indiscussa leadership del giovane
Tocqueville, più apparente però che reale, perché il suo ardore propositivo è
temperato dalla necessità costante dell'approvazione di Kergolray (che non
lascierà una riga di suo, ma alla cui revisione saranno sottoposti preventiva-
mente tutti gli scritti di Tocqueville) e dal tacito riconoscimento di un suo
superiore buon senso. Equilibrio dei poteri, come nelle migliori democrazie:
c'è anche la funzione (non il potere) esecutiva, nel senso terra terra di chi
viene a rimorchio, delegata a Stoffels. Messa così, si capisce anche perché poi
Tocqueville pretenderà, transitato nella fase adulta, di mantenere intatto lo
spirito di quel gruppo, governandolo però con la ragione e con la volontà.

La fase in cui nasce l'amicizia con Beaumont è invece quella della conso-
nanza spirituale. Allorché si maturano degli ideali e ci si prefiggono delle
mete si cominciano a selezionare le persone attorno a noi in base a questa
condivisione. Ci si incontra e ci si riconosce attorno a dei progetti di vita o di
società proiettati nel futuro, magari col tramite di maestri o con la complicità
di letture comuni. È un rapporto eminentemente spirituale, a differenza del
primo, che era connotato soprattutto dalla fisicità.

Tocqueville cerca sulle prime di trasferire in questa amicizia lo stesso im-
peto, gli stessi obblighi fisicamente vincolanti che caratterizzavano quelle
precedenti. Scrive a Beaumont nel 1829, nel primo anno del loro sodalizio:
*“Sento che due uomini della nostra età che sono riusciti ad aprirsi vicende-
volmente, a scendere fin nel fondo della loro anima, a toccarne tutti i punti
cruciali, e a far crescere una relazione di amicizia e di intimità, sento che
questi due uomini non possono più cambiare molto. Devono assolutamente
restare amici per tutta la vita. E devono per forza di cose vedersi sovente
ed è assolutamente necessario che rimangano l'uno vicino all'altro mante-
nendo l'abitudine di una grande confidenza”*.

“Non possono più cambiare molto”. La verità è che Tocqueville non vor-
rebbe cambiare affatto, si appella ad una adolescenziale immagine di se
stesso e del mondo, piena di idealità e di speranze, mentre sente che quel
mondo gli scivola sotto i piedi e che egli stesso comincia a vacillare. Quando

Beaumont accetta il trasferimento da Versailles, dove i due lavoravano nello stesso tribunale e condividevano l'alloggio, gli fa quasi una scenata, rimproverandogli di aver tradito il patto, di aver anteposto la carriera alla salvaguardia di un sentimento sincero, ecc ...; salvo poi riconoscere che non c'era alternativa. Ad offrire una nuova base e a dare sostanza diversa al legame sarà il viaggio comune in America, una di quelle esperienze che all'epoca potevano davvero segnare tutta la vita, e che se positivamente condivise (perché a volte può accadere anche il contrario) diventano il cemento di un'amicizia indissolubile. Non si tratta di un viaggio iniziatico, della scoperta fatta assieme del mondo fuori casa, delle sue crudeltà e del suo fascino, alla maniera per intenderci di *Stand by me*. La condivisione è in questo caso sia fisica che spirituale, ma è naturalmente il secondo aspetto quello destinato a pesare maggiormente nel futuro.

L'esperienza è tale da resistere anche al "tradimento" di Tocqueville, al suo scriteriato matrimonio (dal quale gli amici con molta discrezione, e inutilmente, dissentono): anzi, proprio il matrimonio, che rende impossibile la continuità di frequentazione predicata ossessivamente da Alexis, finirà per equilibrare il rapporto, sottraendolo all'imperiosità del dovere e riconducendolo ad un piacere (e ad una possibilità di difesa appunto, o di fuga momentanea, contro l'irrompere della vita – non solo matrimoniale, ma anche politica).

L'amicizia con Beaumont nasce quindi istintiva (questa componente c'è sempre, a tutte le età) ma si traduce poi in un legame elettivo, per il quale a scegliere non è più il cuore, ma la testa. È il tipo di rapporto che può instaurarsi ad esempio con colleghi coi quali si è percorso un tratto di cammino, sufficiente a far scoprire affinità e consonanze (il senso della "missione" educativa, la priorità del dovere, il fascino della montagna, l'amore "critico" per la letteratura o per la storia, ecc...). Con coloro dei quali ti ritrovi a immaginare, e quindi prima ancora a chiederti, cosa penserebbero e come reagirebbero in particolari situazioni.

È un'amicizia tranquilla, che non necessita di grandi prove, che ti rassicura e ti fa pensare come in fondo, anche senza impegni scritti e giuramenti, sia possibile incontrare persone con le quali vivere "come se". Anzi, vivere e basta. Non hai bisogno di vederli spesso, ti è sufficiente sapere che ci sono per sentirti meno solo, per non cercare alibi ai cedimenti, per darti una spiegazione di come mai il mondo continui a funzionare.

Nell'equilibrio della maturità Tocqueville troverà spazio anche per un terzo tipo di amicizia, quella prettamente culturale. È il tipo di legame che può instaurarsi per la consonanza non degli ideali, ma degli interessi, e che quindi può nascere solo tra persone abbastanza smagate da non preporre gli ideali a tutto, da esercitare una certa tolleranza anche nei confronti degli ideali altrui, da prenderli almeno in considerazione, magari per confutarli, senza tracciare linee immediate di esclusione. Può nascere in qualsiasi stagione della vita, ma di solito coinvolge persone di età diversa.

Di un rapporto del genere parla Leopardi in una lettera a Pietro Giordani. *“Quante volte ho supplicato il cielo che mi facesse trovare un uomo di cuore, di ingegno e di dottrina straordinario, il quale trovato potessi pregare che si degnasse di concedermi l'amicizia sua”*. Non sta parlando di cameratismo, ma di sintonia intellettuale. E la ritiene possibile solo in particolari condizioni: *“Quantunque si sia sempre detto che l'uguaglianza è l'una delle più certe fautrici dell'amicizia, io trovo oggidì meno verisimile l'amicizia tra due giovani che tra un giovane e un uomo di sentimento già disingannato del mondo, e disperato della propria felicità. Questo non avendo più desideri forti è capace assai più di un giovane d'unirsi ad uno che ancora ne abbia, e concepire vivo ed efficace interesse per lui, formando così un'amicizia reale e solida quando l'altro abbia anima da corrispondergli”*. Leopardi ha ventidue anni, sta cercando un amico esperto e disinteressato del cui giudizio potersi fidare e dalla cui esperienza farsi guidare, e ritiene di averlo trovato nel molto più maturo Giordani. E Giordani? Cosa cerca in Leopardi? Beh, diciamo intanto che persegue una lusinga biologica: l'apprezzamento e la devozione di un giovane sono un ottimo investimento per il futuro, garantiscono una continuità ai geni culturali che si vogliono trasmettere. È il tipo di rapporto che può instaurarsi ad esempio con un allievo, se si ha l'onestà e l'accortezza di non degradarlo ad un plagio. Perché ciò non avvenga è necessario che la stima sia davvero reciproca, e tale da lasciare all'altro una completa autonomia di scelta, anche quando se ne dissenta. La ribellione al maestro è un passo avanti, l'abiura ad una amicizia è un fallimento.

Tocqueville sperimenta questo particolare legame con un giovane brillante e sicuro di sé, Arthur de Gobineau. Lo ha conosciuto per via di un articolo sulla situazione politica, è conquistato dall'ampiezza dei suoi interessi e delle sue conoscenze, è anche divertito dalla sua spavalderia, che a tratti diventa sicumera. Gli scrive: *“Io sono di quelli che si sentono ben felici di poter*

lodare qualcuno, tanto che hanno una specie di riconoscenza verso chi procura loro questo piacere ... Voi siete proprio quello che ci vuole per interessare. Avete, conoscenze svariate, molta intelligenza, i modi della migliore società. [...] Aggiungete a tutte queste ragioni un'altra che vi lusingherà meno, ed è che non si sa bene, vedendovi, quel che avverrà di tante belle doti, e se le malattie epidemiche del secolo, di cui siete affetto allo stesso grado dei vostri contemporanei, non le renderanno del tutto vane. Sicché voi interessate per quel che potete essere e per quel che si teme che non siate".

In effetti, quest'ultimo timore si rivelerà almeno in parte fondato. Una certa delusione Tocqueville arriverà a provarla, e a manifestarla, mano a mano che si renderà conto di dove vanno a parare gli studi e le conclusioni antropologico-filosofiche di Gobineau (*"Le vostre dottrine sono approvate, citate, commentate da chi? Dai proprietari di negri e a favore della schiavitù perenne che si fonda sulla radicale differenza di razza"*. 14 gennaio 1857). Non gli risparmierà alcuna critica e rifiuterà con fermezza di proporle l'opera alla pubblica discussione: ma con tutto questo non cambierà di una virgola la sua opinione sull'onestà e sulla profondità intellettuale del giovane diplomatico, e soprattutto non sentirà affatto scalfita l'amicizia che li lega. I due riusciranno a non incontrarsi per anni, in un curioso gioco di appuntamenti mancati per un soffio che ad un certo punto sembrerebbe essere persino voluto, e Gobineau non sarà tra i chiamati al letto di Alexis morente. Ma in effetti il tipo di rapporto nel quale rientra può essere coltivato anche a distanza, senza nulla perdere della motivazione iniziale: la stima, una volta concessa, perdura sino alla fine.

Vorrei chiudere con due contemporanei di Tocqueville, uniti anch'essi da un viaggio in America. Alexander von Humboldt e Aimée Bompland hanno percorso per cinque anni, tra il 1779 e il 1804, le zone più remote dell'America del Sud. Hanno visto assieme cose fantastiche, vissuto avventure incredibili e pericolose, compiuto vere e proprie imprese. Al ritorno la vita li ha separati, il mondo sembra aver avuto la meglio sulla loro amicizia. Ma in realtà non hanno mai smesso di corrispondere e di pensarsi. Una lettera di Bompland ad Humboldt del 2 settembre 1855 (sono entrambi ultraottantenni, non si rivedono da quasi quarant'anni, da quando Bompland è tornato in Sudamerica) dice: *"Mi piace intrattenermi nella lettura delle tue opere; spesso mi sembra quasi di sentirti parlare, e questo risveglia in me dei piacevolissimi ricordi"*.

È un commovente esempio della pacata solidarietà dei vecchi di fronte all'assenza di prospettive, di una forma di amicizia che si sostanzia soprattutto dei ricordi comuni: come a dirsi che in fondo la vita non la si è buttata, si sono vissute tante cose, e il ricordarle assieme le rende anche più vere.

Se avessero chiesto ad Humboldt perché a novant'anni continuava a scrivere a ritmi che avrebbero stroncato un ventenne, perché ancora si sobbarcava tutta quella fatica, quando ormai la gloria la conosceva da almeno sessanta, e il suo genio era stato riconosciuto e celebrato di qua e di là dell'oceano, avrebbe risposto: scrivo per Bompland, scrivo per gli amici.

Lo capisco perfettamente: è, nelle debite proporzioni, ciò che continuo a fare anch'io.

I testi cui faccio riferimento sono:

A. de Tocqueville – *L'amicizia e la democrazia* – ED. LAVORO 1987

A. de Tocqueville, A. de Gobineau – *Sul Razzismo* – DONZELLI 2008

A. von Humboldt, A. Bompland – *Correspondance* – L'ARMATTAN, Paris 2004

Giacomo Leopardi – *La vita e le Lettere* – GARZANTI 1983

Stand by me (Ricordi di un'estate) è forse il più bel racconto di Stephen King, portato sullo schermo nel 1986 da Rob Reiner.

La citazione in esergo è tratta naturalmente da "*Il Mucchio Selvaggio*", di Sam Peckinpah, 1969. Non so perché sia giudicato un film intriso di cupo pessimismo. Io lo trovo invece un inno all'amicizia: chi ha dimenticato ogni altro valore, chi ha disertato da tempo qualsiasi idealità, può trovare un riscatto, fosse anche suicida, solo in grande gesto d'amicizia. Magari non scriverei la lettera di Tocqueville, ma mi batterei al fianco di William Holden.

2010

A lezione di economia (e di didattica)

Claudio Marsilio all'I.P.C. "Boccardo"

Nelle ultime settimane ho scoperto le borse – anche volendo sarebbe stato difficile ignorarle. In un primo tempo ho seguito lo spettacolo un po' distratamente, visto che non avevo mutui accesi e investo solo in libri. Anzi, mi divertivano i tonfi e i rimbalzi, l'idea di quelle bolle di gas che esplodevano e si dissolvevano nel nulla. Ad un certo punto, però, ho iniziato ad avvertire un fastidioso puzzo di strine, e non c'è voluto molto a rendermi conto che emanava dalla mia pelle. Mi stavo scottando anch'io.

Quello che sembrava fuoco di sterpaglie è diventato un incendio vero e proprio, e minaccia tutti, non solo "mutuati" e investitori. Capito questo, non è che si possa poi fare molto: nemmeno quei governi che stanno provando a spegnerlo, o almeno a contenerlo, sembrano ottenere grossi risultati. Per cui continueremo a fare gli spettatori, magari sperando che piovano: ma, in quanto spettatori paganti possiamo almeno pretendere di sapere come l'incendio è scoppiato, cercare di capire come si è verificato quel distacco tra economia "reale" ed economia "virtuale" che pare essere all'origine del disastro.

Chi nutre questo desiderio non deve aspettarsi soccorso dalla televisione e dalla stampa. Io non credo alle strategie mirate di disinformazione, almeno in questo caso: penso semplicemente che chi lavora in quei settori non abbia la minima idea in proposito, e nemmeno ritenga sia suo compito averla, e meno che mai trasmetterla agli spettatori e ai lettori. Quindi occorre cercate altrove: qualcosa che aiuta a capire prima o poi si presenta.

A me e agli studenti del "Boccardo" lo spunto è stato offerto pochi giorni fa, in una forma trasversale, diciamo di sponda. Abbiamo assistito ad una lezione sulle "fiere di cambio" tenuta da Claudio Marsilio, docente di storia economica alla Bocconi. Ora, le "fiere di cambio" sono senz'altro un bellissimo argomento, ma potrebbero sembrare un tantino riservate agli specialisti del settore, o agli amanti della storia locale, dal momento che hanno visto protagonista per un lungo periodo proprio la città di Novi. Non lo diresti insomma uno di quei temi che possono tenere incollato alla poltrona un pubblico di profani: e invece la trattazione ha coinvolto anche chi, come me, di storia economica era piuttosto digiuno.

Pur rendendomi conto che è impossibile sintetizzare l'argomento senza scadere nella banalizzazione ci provo comunque, anche perché mi consente di farci sopra un paio di considerazioni, relative tanto al tema quanto al modo in cui è stato trattato. Spero solo che il professor Marsilio non me ne voglia.

Vediamo di inquadrare storicamente la faccenda. Si parte agli inizi del '500. È in corso la lotta tra Francia e Spagna per l'egemonia continentale, con il neonato regno iberico innalzato al rango di potenza mondiale dalla scoperta (e dalla conquista) dell'America e dal fatto che il suo sovrano, Carlo V, già erede dei possedimenti asburgici sparsi per mezza Europa, ha ottenuto l'investitura imperiale. Tra i due contendenti sta Genova, dapprima schierata con la Francia, poi, dopo il 1528, sotto la guida di Andrea Doria, con la Spagna. Genova detiene all'epoca il monopolio dei traffici sul Mediterraneo occidentale, traffici che hanno portato le grandi famiglie armatoriali a disporre di ingenti capitali. Di questi capitali ha un enorme bisogno Carlo V, che con la sua politica imperiale ha moltiplicato gli impegni militari e che risulta ormai troppo esposto con i gruppi finanziari tedeschi che gli hanno comprato l'investitura. I capitali genovesi sono quindi spinti naturalmente verso l'imperatore, in prospettiva di una partecipazione di Genova alla gestione dell'oro e dell'argento provenienti dall'America e dell'acquisizione di regimi di monopolio commerciale.

Questo lo scenario. In esso si inseriscono, o meglio, da esso hanno origine, le fiere di cambio. Mi spiego meglio. Con la rinascita economica del Basso Medio Evo si sono diffuse e infittite le grandi fiere commerciali, le fiere "di scambio". Sono le occasioni di incontro per i mercanti che arrivano da tutta l'Europa, di incrocio delle merci dal settentrione al sud e dall'ovest al levante. A margine di queste fiere c'è una appendice economica. Non si possono trattare gli affari in moneta sonante, per ovvi motivi di sicurezza (mettersi per strada col sacchetto dei denari equivarrebbe a rimanere in mutande dopo mezz'ora) e tutto avviene attraverso "lettere di cambio" emesse sulle piazze più diverse. Chi compra e chi vende lo fa sulla base di un rapporto fiduciario assoluto (beati loro!). In sostanza, io, mercante di Prato, mi reco a Lione per acquistare pizzi; ho con me una lettera di cambio, sottoscritta magari da un grosso importatore che ha vasti rapporti internazionali, nella quale si dice più o meno "accordate fiducia al latore della presente per una somma tot, che vi farete rimborsare da tal dei tali, mio corrispondente di Amsterdam." Viaggio sicuro, compro e pago con la lettera, che vale come oro zecchino.

Ad un certo punto, però, il volume delle transazioni diviene tale (anche perché alle transazioni commerciali si aggiungono e si sovrappongono quelle finanziarie, rappresentate soprattutto dai prestiti agli ormai affermati stati nazionali) da imporre di tenere fiere apposite, quelle appunto di “cambio”, nelle quali si comprano e si cedono non merci, ma debiti e crediti, quelli testimoniati dalle lettere di cambio. Negli spazi ristretti, ad economia di altissima densità, la necessità di uffici di cambio appositi nei quali possano essere scontate le lettere si avverte già nel ‘400. Bruges ed Anversa, e poi Amsterdam, vedono la nascita delle prime Borse nella zona delle Fiandre. Lo stesso non avviene nell’area mediterranea, un po’ per le resistenze ideologiche della chiesa, un po’ per l’esistenza di una situazione politica molto più frammentata e complessa (Genova, Venezia, Firenze, si propongono come centri finanziari concorrenti). Qui rimane pertanto preferibile organizzare “fiere di cambio”, alle quali convergono operatori economici e finanziari da tutte le parti dell’impero di Carlo V. Queste fiere si tengono in un primo tempo in Francia, nei possedimenti borgognoni degli Asburgo, a Besançon e poi a Lione, poi vengono spostate in Italia, verso la fine del ‘500, e cominciano a moltiplicarsi quando i banchieri fiorentini tentano di sottrarsi all’egemonia genovese e Venezia cerca di contrastarla. Per opportunità logistica, soprattutto per la facilità d’accesso dalla pianura e dal milanese, i genovesi eleggono a città di fiera Novi Ligure. Lo rimarrà per quasi tutto il XVII secolo.

Le fiere in pratica funzionano come una Borsa, che invece di agire in continuità si riunisce ad intervalli regolari. Nel corso di questi incontri, che si svolgono con cadenza trimestrale, durano una decina di giorni e hanno luogo all’interno di palazzi nobiliari, vengono trattate da un gruppo ristretto di operatori (massimo un centinaio), delegati a rappresentanza di diversi gruppi o famiglie, o di intere città, le “quotazioni”, tanto quelle degli stati quanto quelle dei maggiori gruppi commerciali e finanziari, e viene fissato di volta in volta, quale base monetaria delle transazioni, una valuta di riferimento (lo scudo di marche, una moneta immaginaria). Da notare che in queste “fiere” non può assolutamente circolare denaro liquido. Tutto si svolge in maniera molto codificata, con rituali e protocolli ben precisi, e tutto in qualche modo è già virtuale. Non girano merci, non corre moneta.

Ecco, qui sta il salto. È questo il momento (momento che dura un paio di secoli, per intenderci, dai primi del ‘500 fino all’apertura delle vere e proprie Borse, come quella di Londra, nelle quali cominciano ad essere trattate an-

che le quotazioni “industriali”) in cui una parte dell’economia si smaterializza, diventa “fittizia”: e questo ambito “virtuale” dell’economia si chiama finanza. Ciò, paradossalmente, in coincidenza proprio con l’avvento dell’industria moderna, con un materiale “appesantimento” della produzione.

Questo anello mi mancava. O meglio, mi mancava una percezione così chiara dei passaggi. Adesso mi sembrano scontati, elementari: prima merce per merce, poi merce per denaro, più tardi merce per lettera di cambio, infine lettera di cambio per lettera di cambio, con margini percentuali di guadagno correlati al tempo, alle distanze e al rischio, che con la merce, con il prodotto materiale hanno più niente a che vedere. Insomma, non proprio così facile, ma quasi.

Questo dunque l’argomento dell’incontro. E adesso mi prendo lo spazio per le considerazioni.

Sui fraintendimenti dell’etica. Si fa un gran parlare, in questi tempi, della necessità di tornare ad una finanza “etica”. Ma su cosa poi significhi il termine etica, riferito alla finanza, o più in generale all’economia, c’è parecchia confusione. L’etica è un sistema di regole che discendono da una personale visione della vita (anzi, è quella visione della vita, con annessi i comportamenti che ne conseguono). Potremmo definirla un sistema normativo endogeno: è l’individuo a imporsi le regole, o a scegliere di condividere quelle esistenti. Non va confusa con la morale, che è invece un sistema eteronomo, dettato da un ente superiore ed esterno, sia questo la divinità, o in sua assenza, la società. Nell’ambito della morale la sanzione per chi trasgredisce alle norme viene dall’alto, può essere posticipata (la dannazione eterna, o la *damnatio memoriae*), a volte appare imperscrutabile: in quello dell’etica significa l’esclusione (o l’autoesclusione) immediata dal gioco. Ogni gioco si basa sulla fiducia reciproca tra i partecipanti, su un patto più o meno sottinteso che riguarda il rispetto di “quelle” specifiche regole: e ha poco a che vedere con la morale. Il poker è un gioco considerato immorale, ma ha un suo codice etico. Se bari, sei fuori. Quindi l’etica si fonda su un rapporto orizzontale, di fiducia, la morale su un rapporto verticale, quello con la giustizia divina.

Applichiamo il tutto al campo economico. Il richiamo a tornare alla finanza etica suppone che un tempo questo settore fosse informato ad un qualche *ethos*. Non necessariamente ad una concezione morale. Esisteva,

semmai, sino al tardo medioevo, una condanna “morale” di tutta quanta la sfera economica, dal momento che tutto ciò che ha a vedere con il fattore economico fondamentale, il guadagno, era tacciato di immoralità. Ma anche l’economia moderna, quella per intenderci che nasce con lo spirito protestante, con lo stato moderno, con la rivoluzione scientifica e le sue ricadute tecnologiche e industriali, con l’individualismo e con la rinnovata concezione del diritto, tanto “morale” non è mai stata. Basti ricordare le condizioni di sfruttamento dalle quali trae da sempre origine il capitale. È stata invece “etica”, almeno per quanto concerne i rapporti orizzontali nel mondo finanziario, che come dicevo sopra erano fondati sulla fiducia. Laddove non è la pura forza a determinare le posizioni nello scambio, deve funzionare un rapporto fiduciario. Su scala piccola, nella transazione a livello di vicini di casa o di compaesani, garante della fiducia è la parola. Venir meno alla parola data significa squalifica sociale, emarginazione, estromissione dal circuito economico. Quindi non si tratta solo di una pressione sociale: il guadagno truffaldino di oggi comporta la completa rovina di domani.

Questo tipo di rapporto ha continuato bene o male a funzionare sino alla metà del secolo scorso, fino a quando gli interlocutori economici sono rimasti delle persone. Alla stretta di mano si è semplicemente sostituita la firma. Non ha più funzionato nel momento in cui gli interlocutori sono diventati anonimi e le strutture finanziarie e commerciali si sono complicate. Non voglio certo riscrivere la storia dell’economia: credo semplicemente che quando il rapporto avviene tra soggetti eticamente deresponsabilizzati, quindi tra o con funzionari di società anonime, che anziché venire estromessi dal gioco in caso di mancato rispetto delle regole sono promossi o liquidati con buonuscite faraoniche, l’etica non c’entri più, quei paletti di salvaguardia che erano il nome, la stima ecc.. saltano come birilli. E infatti. La grande crisi che stiamo attraversando è una crisi di sfiducia. Nessuno ha più fiducia in nessuno, e questo vale a maggior ragione nel campo finanziario, dopo l’infilata di bancarotte che ha caratterizzato gli ultimi anni. Quindi, parlare di ritorno alla finanza etica è assurdo, dal momento che è venuto meno quello che ne era il fondamentale presupposto.

Detto questo, è necessario anche non dimenticare che quello della finanza è un gioco di competizione, e che sul lungo periodo è a somma zero (l’aumento della ricchezza è in realtà solo virtuale, la terra rimane comunque un sistema chiuso). Se qualcuno guadagna qualcun altro perde. Se si guadagna o si perde nel rispetto di certe regole è un gioco; se questo non avviene è una

guerra, nella quale può sembrare per un qualche tempo che tutti guadagnino, come è avvenuto recentemente, ma alla fine tutti perdono. Vorrei insomma chiarire che il ritorno ad una finanza “etica”, quand’anche fosse possibile (e si è visto che non lo è) non significherebbe comunque l’approdo ad una finanza “filantropica”, intesa al benessere collettivo, ma solo il ripristino di certe norme che disciplinano la lotta.

Sui buchi della storia. Pur reputandomi un dilettante di discreto livello degli studi storici non avevo un’idea precisa di cosa fossero le fiere di cambio. Retaggio di una preparazione, e quindi di un’ottica, molto “umanistica” e “politica”, e troppo poco economicistica. Non credo di essere l’unico, ma questa non è né una consolazione né una giustificazione. Se davvero le fiere di cambio hanno avuto un’importanza tanto cruciale nel passaggio da una concezione dell’economia ad un’altra – e dopo questa conferenza non ho più dubbi – Novi ha avuto un ruolo importante nell’economia mondiale del XVII secolo, almeno come teatro del gioco. Non si tratta ora di trarne pretesto per un carrozzone revivalistico e anniversaristico o che altro, ma almeno di averne coscienza, da parte dei novesi e non. Spesso sappiamo tutto su Anversa e Bruges, e poi non sappiamo che una fase determinante della partita si è giocata proprio sotto le finestre di casa nostra.

Sui “segreti” della didattica. Ho assistito alla conferenza assieme a quaranta studenti delle quinte aziendali. La conferenza è durata due ore, e per tutte quelle due ore nessuno dei ragazzi ha fiatato, se non per rispondere alle domande di Marsilio. Ora, non si trattava di una performance di Baricco o di Busi o di qualche altro imbonitore televisivo: era una lezione sulle fiere di cambio a Novi nel Seicento, apparentemente quanto di più lontano si possa immaginare dagli interessi e dalla sensibilità di odierni diciottenni. Allora, delle due l’una: o il professor Marsilio ha doti sensazionali di intrattenitore, o i ragazzi sono molto meno storditi di quanto si voglia far credere e di quanto appaiano quando vengono inquadrati o intervistati in tivù. La verità sta, come al solito, nel mezzo, e concerne tanto il modo quanto la sostanza. Claudio Marsilio non si limita a sapere le cose, ma le sa anche proporre, e bene; e questo lo posso dire dall’alto di trentacinque anni spesi, credo non invano, nell’insegnamento. Non salta un passaggio, e ti porterebbe a capire anche se non lo volessi. Questo per quanto concerne il modo.

Quanto al merito, quello di cui Marsilio parla è un argomento alla fin fine sostanziale, pregnante, e reso ancora più tale dal suo rapporto con questo territorio. Un conto è parlare di fiere di cambio a Besançon, che il novanta per cento dei ragazzi, e magari anche qualcuno in più tra i parlamentari, avrebbe difficoltà ad individuare anche sulla carta geografica, un conto è dire che si svolgevano in quel palazzo là, a centocinquanta metri da dove ti trovi adesso. Questo si chiama giocare didatticamente il famoso “rapporto col territorio”.

Infine, ***su quello che chiedono i ragazzi***. La soglia di attenzione dei nostri studenti è giudicata minima: tempi da Zelig, tre o quattro minuti. Stando a questa valutazione occorrerebbe passare dal quadro orario a quello dei quarti d'ora, con durate delle lezioni da messaggio pubblicitario. Non è affatto vero. Lo constato ogni volta che, per necessità ma un po' anche per nostalgia, ho l'occasione di rientrare in classe per un'ora di supplenza. Se hai qualcosa da trasmettere loro, non importa quanto importante, ma qualcosa in cui credi davvero, lo sentono e ti seguono. Non sono del tutto cloroformizzati dai fiumi di retorica che di norma nelle “Grandi Occasioni” vengono rovesciati loro addosso, non sono completamente inariditi dalla povertà e dallo squallore del dibattito in formato televisivo, non hanno il cervello lobotomizzato dalle cretinate che vengono loro imbandite, a pranzo e a cena, perché si ritiene siano l'unico cibo di cui si nutrono: hanno solo bisogno di incontrare ogni tanto gente seria, alla Marsilio, che crede nel proprio lavoro e non ti lascia alibi per l'ignoranza.

La verità è che ne abbiamo un gran bisogno tutti. Dopo settimane di titoli gridati sui giornali e nei telegiornali, di diagrammi in caduta a picco, di economisti da salotto televisivo, ho capito in una sola lezione da dove arriva la tempesta. Per quanto riguarda le conseguenze sono inerme come prima: ma almeno ho goduto di due ore d'esercizio dell'intelligenza. E non è poco.

2008

La semplice arte del colore

Considerazioni inattuali a margine di una mostra

Parto dal catalogo. L'approccio non è molto ortodosso, ma ho le mie ragioni, e poi immagino che poche cose lo saranno in questo mio intervento: quindi, tanto vale. Intendiamoci: la mostra l'ho visitata, ho ammirato le opere dal vivo e ne ho ricavato un'impressione forte. Forse avrei potuto lavorarci a caldo, giocare con quella che Benjamin chiamava "l'aura" e con le suggestioni dell'immediatezza: ma non è il mio mestiere, le suggestioni non le so trasmettere e in fondo preferisco tenerle per me. Per questo ho scelto di lasciarle decantare per qualche giorno e di verificarle poi, sfogliando il catalogo, sfidando quell'effetto "farfalla sotto vetro" che ogni riproduzione, anche la più perfetta, induce.

Funziona. L'impressione è confermata, vince la prova della distanza fisica dall'opera: in più ora sono in grado di andare oltre la pura sensazione, di ragionarci sopra. Il problema sarà a questo punto quello di tenere in riga le idee; e qui, conoscendomi, non garantisco nulla.

La prima riflessione riguarda proprio il metodo, cioè la scelta di una "lettura" meditata. È curioso, perché rispetto alla dimensione artistica (in particolare alle arti figurative) mi sono quasi sempre limitato all'impatto emotivo – del tipo, per capirci, *mi piace/non mi piace*. È anche piuttosto spiazzante, perché proprio quell'atteggiamento, giustificato da una oggettiva povertà di strumenti critici ma anche un po' compiaciuto, mi ha consentito sinora di sospendere il giudizio rispetto a ogni espressione o tendenza dell'arte contemporanea e di lasciare libero corso alle reazioni emotive (*non lo capisco, ma mi piace*): e soprattutto di coltivare in pace una elementare passione per il calligrafismo (cose tipo i fumetti di Toppi, gli illustratori fine ottocento/primi novecento, Hokusai e gli artisti cinesi e giapponesi) e la pittura di paesaggio (quella ottocentesca, nordica e di montagna). Niente di impegnativo, tutto filava chiaro e semplice.

Adesso, invece, davanti alle riproduzioni dei dipinti di Sergio Fava mi rendo conto di non poter liquidare come un effetto epidermico la particolare sintonia che ho avvertita da subito. Queste immagini, il ripetersi delle emozioni che avevo provato nel visitare la mostra, mi costringono ad ammettere che il mio rapporto con l'arte non è poi così spregiudicato, che al contrario è

condizionato da modelli interpretativi quantomeno complessi. Insomma, non è così vero che un'opera "*mi piace e basta*". In realtà "*mi piace, perché ...*", e quel perché, una volta portato allo scoperto, può riservare sorprese, fare a cazzotti con la pretesa *naïveté*. Nel contesto di questa chiacchierata il problema si porrà rispetto alle tendenze moderne e contemporanee, dall'astrattismo all'informale; ma avrebbe senso anche procedere a ritroso e verificare ad esempio perché mi piacciono i fiamminghi del cinquecento e non quelli di un secolo dopo. Magari poi la contraddizione tra impatto immediato e rivisitazione ragionata è più apparente che reale, magari non c'è. Questa mi pare un'ottima occasione per verificarlo.

Se ho idee alquanto approssimative sull'arte, ne ho invece alcune ben definite riguardo la storia. Credo che la "Storia" per eccellenza sia quella naturale, e che ogni aspetto di quella che potremmo definire storia culturale, ovvero storia della specie umana, cioè quello economico, quello politico, quello sociale, tutti gli ambiti insomma nei quali si può riconoscere una espressione specifica dell'uomo, compreso quello artistico, ne seguano il modello evolutivo. Il che può sembrare lapalissiano, ma ha invece un risvolto piuttosto ereticale. Significa infatti non accettare il presupposto sotteso a tutte le ideologie degli ultimi tre o quattro secoli e alle concezioni religiose di sempre, e anzi, fondante delle une e delle altre, che esista una cesura netta tra storia culturale e storia naturale; che dove comincia l'una abbia termine l'altra e che l'uomo sia diventato, o sia sempre stato, a seconda dei casi, qualcosa d'altro rispetto alla natura. In altre parole: non ho dubbi che la "cultura" sia un prodotto solo umano, talmente particolare e potente da condizionare per un effetto reversivo la stessa evoluzione naturale: ma sono anche convinto che i suoi meccanismi di innesco e di sviluppo siano né più né meno gli stessi che determinano il percorso naturale.

Riassumo per chiarezza il funzionamento di quest'ultimo. Il processo evolutivo (dove *evoluzione* non significa *perfezionamento* e nemmeno *miglioramento*, ma semplicemente *passaggio* più o meno graduale da una forma all'altra) della storia naturale si dispiega attraverso mutazioni e adattamenti. In sostanza, all'interno di una specie compaiono ogni tanto individui che per particolari combinazioni cromosomiche presentano caratteri nuovi. Tali caratteri possono essere appunto evolutivi, nel senso che aprono all'individuo che ne è portatore nuove chances di sopravvivenza, quindi maggiori opportunità di riprodursi, e finiscono col tempo per imporsi: oppure, e questo avviene nella maggior parte dei casi, sono recessivi, cioè riducono le potenzialità

di sopravvivere e di riprodursi di quell'individuo, quindi col tempo scompaiono. Dopo la comparsa di ogni nuovo carattere evolutivo c'è in genere un lungo periodo di adattamento, nel corso del quale appunto quel carattere si trasmette e si afferma (non sempre: qualche volta anche quello che sembrava costituire un vantaggio adattivo può rivelarsi solo temporaneo). L'adattamento è quindi la fase di normalizzazione della novità. Quella fase in cui la novità viene assimilata, sanata da eventuali controindicazioni o effetti collaterali, e diventa poco alla volta un carattere comune.

Questo processo, come dicevo, vale per la cultura allo stesso modo che per la natura. Nel processo culturale, nel nostro caso in quello artistico, assistiamo a momenti di rottura, di introduzione della novità, che si alternano ad altri di assimilazione e ricomposizione. Portatori del nuovo sono anche qui individui non conformi, dotati di caratteristiche anomale, che ricombinano in modo diverso il patrimonio di saperi e di abilità ereditato. Nella cultura questa anomalia genetica si chiama genialità, quando è evolutiva, mentre quando è recessiva, e accade molto più spesso, si chiama idiozia. Sempre di "geni" comunque si tratta.

Ora, è normale che la percezione di un processo focalizzi anzitutto i momenti di novità, di rottura, perché sono appunto quelli più visibili, caratterizzati da un movimento più evidente: ma questo non significa che si possano liquidare quelli dell'assimilazione come tempi morti, momenti negativi di stasi. Invece di norma accade proprio questo. Prendiamo come esempio il manierismo. La denominazione stessa ha una valenza negativa, rimanda all'idea di qualcosa di vuoto ed inutile, che non apporta alcunché di nuovo: è difficile che ci venga in mente che un fenomeno del genere è comunque importante, perché testimonia della diffusione della novità, della sua consacrazione come carattere adattivo. Anche i più recenti tentativi di recuperarlo ad una maggiore dignità artistica viaggiano tutti nella direzione dell' "eppur si muove", di una sua costrizione stiracchiata ed improbabile nella categoria della novità (e questo al di là del fatto che rientrino in una campagna di "valorizzazione" molto prosaica, alla Sgarbi per intenderci, con un occhio o forse tutti e due al mercato e al nuovo business delle mostre "evento").

Da dove nasce questa ossessione del cambiamento? Perché non ci accontentiamo di leggere il fenomeno e di riconoscergli significato per quello che è, un assestamento, una condivisione sempre più allargata delle novità introdotte da pochi mutanti? Ragionando all'ingrosso direi che a indurci ad

assumere come valore assoluto la novità è una concezione romantica dell'arte, discendente da quella concezione "romantica" della vita nella sua totalità di cui siamo da almeno due secoli totalmente impregnati, e che si manifesta, oggi più che mai, con l'anelito all'innovazione costante, alla velocità. Il nostro gusto è educato ormai ad inseguire costantemente il nuovo, o ciò che viene contrabbandato per tale; ma inseguire il nuovo significa di norma muoversi solo orizzontalmente, in velocità e in superficie. Significa anche perdere di vista quel paradigma naturale in base al quale solo una parte infinitesima delle mutazioni ha valore evolutivo, mentre tutto il resto è spazzatura genetica. (Non sarebbe male, invece, tenerlo ben presente: mi pare attagliarsi perfettamente, soprattutto oggi, al campo dell'arte.)

In sostanza abbiamo maturato la convinzione (che oggi si è tradotta in convenzione) che l'arte, ma in genere ogni espressione dell'umano che voglia dirsi "significativa", debba avere a che fare con la discontinuità, vuoi che l'annunci, la produca o ne dia testimonianza. Ebbene, non è affatto così, e comunque non lo è sempre stato. Non dimentichiamo che sino a duecento anni fa il termine rivoluzione designava un movimento a ritroso, e chi introduceva un cambiamento si premurava per prima cosa di dimostrare che non era tale. L'ideale era semmai quello della *restauratio*. Ora, assumere a parametro della rilevanza artistica il coefficiente di novità significa scambiare il mezzo per il fine. Non è detto che ci sia un fine nell'arte, così come non c'è nell'evoluzione. Ma senz'altro ci sono dei risultati, e se il parametro fosse quello i vertici dell'espressione artistica sarebbero toccati dalle avanguardie, mentre persino i miei studenti sanno che nella stragrande maggioranza dei casi la rottura prodotta dalle avanguardie non si concretizza in una produzione di grande livello, e che l'importanza di queste ultime è connessa piuttosto al loro ruolo "storico" che ad un intrinseco "valore" artistico (non ci si dovrebbe esprimere in questi termini, probabilmente il "*valore artistico intrinseco*" non esiste, ma io rivendico la mia libertà di profano e credo che la semplificazione in molti casi aiuti a capire).

Le conseguenze dell'atteggiamento "romantico" sono facilmente intuibili. Si determina in primo luogo un paradossale fraintendimento dei concetti di "facilità" e di "originalità" rispetto all'opera d'arte. L'incondizionata riverenza per la novità ci sgrava della responsabilità di prendere partito, rende più comodo arrendersi ad un'opera di difficile interpretazione (ma anche produrla), purché "originale" nel linguaggio o nei materiali, che proprio come tale si pone in una sorta di zona franca, che fermarsi ad analizzare ciò

che sembra scontato, ma qualche volta non lo è. Di fatto risulta assai più impegnativo apprezzare la scelta di un artista di percorrere strade già battute, ma con spirito e con occhi “originali. È più difficile perché per distinguere tra chi dice cose vecchie, o non dice assolutamente niente, con parole nuove e chi dice cose nuove con parole già usate occorre possedere una dimestichezza col linguaggio (i criteri di giudizio) e una capacità di discernimento delle cose (i valori di riferimento) che vanno pazientemente educate. La velocità non si sposa affatto con la paziente educazione, e questi strumenti di lettura rischiamo di perderli o li abbiamo già perduti.

Il venir meno di criteri e di valori conduce inevitabilmente ad una nuova forma di relativismo estetico: non più quello primitivo, e tutto sommato genuino, riassunto in “*è bello ciò che piace*”, ma quello prodotto dagli impianti di riciclaggio del postmoderno, quello del “*nulla è oggettivamente bello (o vero), ma tutto può diventare interessante (e commestibile) – se noi decidiamo che lo sia*”. Vale a dire, non esiste un canone estetico universale, in qualche misura connesso ad una oggettiva, biologica disposizione umana: il gusto è culturalmente determinato, condizionato dalla storia politica, sociale, economica, ma non da quella naturale. E, tra parentesi, il “noi” non sta ad indicare “tutti noi”, ma si riferisce essenzialmente alla confraternita degli interpreti e dei critici. Ora, pur senza ignorare che esistano dei capolavori di interpretazione della dimensione artistica, delle analisi che rivoltano opere e autori e correnti ed intere epoche come calzini e ne propongono aspetti rivelatori e assolutamente stimolanti, nutro una profonda diffidenza per la cosiddetta critica militante. Ho la convinzione che il barnum del postmoderno e delle trans e post avanguardie miri in fondo proprio a snaturare il concetto di gusto, negandone le invarianze biologiche e riducendolo ad una combinazione transitoria di fattori sociali e culturali. Il che, senza mezzi termini, significa “rieducare” alla cambogiana l’inclinazione estetica, renderla sempre più docile ad una manipolazione e ad uno sfruttamento gestiti in combutta dai diversi “addetti al settore”, critici, mercanti e pataccari vari (le telepromozioni “d’arte” sono solo l’aspetto più pacchiano, ma forse anche il più divertente e rivelatore, nella loro grossolana schiettezza, di tutta l’operazione).

Al contrario, e per fortuna, il fattore naturale è determinante nel gusto. Noi (inteso collettivamente, come specie umana) preferiamo certi colori, certi suoni, certe immagini, per una predisposizione genetica: allo stesso modo in cui tutti gli animali dimostrano, ad esempio nelle scelte di accoppiamento, una sensibilità particolare per certe forme, per certi suoni, per certi odori.

L'individuo portatore di mutazioni, di novità, deve avere qualcosa "in più" per garantirsi il successo riproduttivo: non è sufficiente che abbia qualcosa di diverso (anzi!). In natura il canone esiste, eccome. Esistono senza dubbio anche le variazioni, ma nel solco di una certa linea. E quella linea è possibile riconoscerla. Non è un caso che la Golf, che esiste da cinquant'anni e aveva venduto milioni di esemplari molto prima che comparissero i personal computer e i telefonini, continui ad avere successo: il fatto è che sotto tutte le evoluzioni e le trasformazioni rimane riconoscibile la vecchia linea, e questo ci dà sicurezza. Cerchiamo come i bambini rassicurazione in ciò che si ripete, abbiamo "naturalmente" in sospetto la novità. Per questo conferiamo valore a ciò che resiste al tempo.

La terza conseguenza è invece proprio quella di svalORIZZARE un requisito che parrebbe essenziale dell'espressione artistica, la sua resistenza al tempo. Se il valore si esaurisce nella novità, è conferito solo o soprattutto dal tasso di originalità, certamente non ci può essere canone: la novità finisce di essere tale immediatamente, è intrinsecamente destinata alla rapida obsolescenza. E questo, per paradosso, induce una serializzazione che non è più quella manieristica, assuefazione lenta all'innovazione, ma è ormai quella industriale, digestione veloce del nuovo prodotto per fare immediatamente posto al prossimo. L'opera d'arte diventa insomma, da unicum capace di trascendere il tempo e la contingenza, il suo esatto contrario: prodotto seriale destinato ad uno sfruttamento intensivo e ad un consumo rapido (Warhol e Pinot Galizio insegnano, magari a prescindere dai loro intenti).

Questo mi sembra il punto: la novità irrompe nella storia e la muove, tanto in quella naturale come in quella culturale, ma il movimento deve trasmettersi in tempi lunghi e con sussulti leggeri, per non trasformarsi in sisma. Non si può convivere perennemente col terremoto, se non al prezzo di diventare nevrotici. Che è quanto ci sta accadendo. La nostra epoca paga lo scotto di una accelerazione innovativa costante, che lascia indietro una generazione ogni cinque anni e rende impossibile ogni assestamento.

L'alternativa è fingere di essere scesi dal treno, invece che essere stati sbattuti fuori, e di incamminarsi a piedi con animo sereno. Vedremo passare meno brandelli di mondo, ma con un semplice moto degli occhi potremo averne una panoramica intera, e ferma. Potremo godere di un atteggiamento "classico".

L'atteggiamento classico non persegue la novità, ma l'armonia. E l'armonia nasce da una disciplina, che nel canto e nella musica è disciplina delle voci e dei suoni, nella danza dei corpi, ecc... Nella pittura è evidentemente disciplina dei colori, del gesto che sta dietro i colori, delle scelte che stanno dietro il gesto. L'adattamento è per l'appunto, nella storia culturale come in quella naturale, disciplina della novità ed esplorazione di tutte le potenzialità che questa racchiude. La novità deve essere metabolizzata, e il suo senso, la sua reale importanza vengono appunto sanciti dalla possibilità di esserlo. Quando questo non avviene, evidentemente il carattere della novità era recessivo. In termini molto prosaici potremmo dire che si trattava di una ciofecca.

La riflessione lenta è la sola che permette di distinguere una ciofecca da una mutazione evolutivamente vantaggiosa. La lentezza conferisce autonomia al giudizio, consente di transitare da un'estetica del nuovo ad una estetica del profondo. Ciò è tanto più vero ed importante nei confronti di tutta l'arte contemporanea, a partire dall'informale, proprio perché quest'ultima prescinde da qualsiasi griglia minima di valori formali o contenutistici. Consente anche di tentare una risposta al *mi piace perché*, recuperando i canoni della disciplina come mezzo e dell'armonia come scopo.

Non si tratta qui di mettere in discussione il nuovo status dell'arte, una ricerca di senso e una ricognizione di possibilità espressive che vanno avanti da un secolo e mezzo, da quando cioè sono venuti meno il rapporto mimetico con la realtà naturale e la sfida di trascenderlo dall'interno. Sarebbe assurdo, e non è comunque un tema sul quale spenderei il mio tempo, se anche ne avessi le credenziali. Sto semplicemente cercando di capire perché Kandinsky mi piace, mentre le opere di Burri e di Hartung mi lasciano perplesso e detesto Dubuffet, Paladino e Rotella. Vedrò quindi di riprendere un po' le fila e di applicare tutto questo a ciò che rimane dell'arte (nello specifico, della pittura) dopo la dissoluzione delle forme: cioè all'uso del colore.

In biologia si dice che la filogenesi ripete l'ontogenesi. Per la storia dell'arte potremmo dire che le tappe dell'evoluzione sono di norma riassunte nel processo di crescita di un artista. Prendiamo ad esempio la vicenda di Mondrian, quella che l'ha portato dagli esordi figurativi alla geometrizzazione dei colori fondamentali. Ho scelto Mondrian, anche se la sua parabola è nelle grandi linee simile a quella di molti altri artisti, perché è un portatore di novità un po' particolare e si presta al mio ragionamento. Mondrian azzerava la combinazione cromatica: il suo punto d'approdo è un punto di partenza. Riordina

la scacchiera nell'assetto iniziale, i colori ben distinti, costretti in geometrie rigide e bilanciati in un preciso rapporto spazio-peso. Chi viene dopo può solo liberare i colori, portarli fuori dal recinto tracciato sulla tela e distribuirli su tutta l'area del quadro. Ha due possibilità di apertura, a seconda della strategia che intende adottare: può mantenere invariate le proporzioni cromatiche perseguendo, all'interno della mescolanza, la conservazione dell'armonia. Oppure può volutamente sottolineare la disarmonia, facendo entrare i colori in collisione, contrapponendoli con violenza e "provocando" lo spettatore, sottraendogli le certezze dell'equilibrio.

Stiamo nuovamente parlando della differenza tra un'arte che viene ritenuta decorativa e consolatoria e una che viene definita provocatoria. L'arte della rottura e quella della ricomposizione. In realtà, il fatto che sia la rottura ad ottenere il maggior consenso dovrebbe indurci a riflettere. Ha successo perché è più consona ai nostri palati educati al culto della novità, perché è più conforme, nei propositi e negli esiti, all'attitudine dominante. C'è da chiedersi allora se la vera trasgressione non sia invece nel perseguimento dell'armonia, che risponde non ad una moda temporanea e alla visione della vita imposta dalla società moderna o postmoderna, ma ad un anelito che è parte eterna, costituente, della psicologia umana. Non a caso amiamo gli oggetti, le atmosfere, le architetture del passato. Li vediamo come vestigia di un'armonia che non c'è più, che in realtà non c'è mai stata, ma alla quale gli uomini aspiravano; e a cui, a dispetto di tutte le sollecitazioni in senso opposto, vorrebbero poter aspirare ancora.

Questo mi riporta finalmente al catalogo e all'opera di Fava (che, per intenderci, non ha fornito un pretesto al mio sproloquio, ma ne è stata l'occasione scatenante, e ne rimane a tutti gli effetti la destinataria). Adesso so perché questi dipinti mi piacciono. Corrispondono perfettamente all'idea che ho della vita, della natura, dell'uomo. Fava prende i colori e li distribuisce prescindendo da figure e contorni: ma non del tutto, perché immediatamente l'immagine, l'idea soggiacente la intuisce, anche se non c'è il minimo segno a tradirla. Sono la varietà e la sfumatura dei toni, la densità materiale dei colori, la delicatezza degli accostamenti a suggerirla. Quello che ne risulta è un effetto armonico, in qualche modo rassicurante, che prescinde da ogni appartenenza (il tempo) e da ogni collocazione (lo spazio), e fa approdare l'immagine ad una dimensione ulteriore. L'armonia non è immobilità, non è la rigidità della morte: è invece movimento, potente e delicato al tempo stesso, verso l'inattingibile, l'assoluto.

Tutto ciò non può essere frutto del semplice “estro”: non c’è il *furor artis*, dietro. Ci sono delle ascendenze culturali, non so quanto consapevoli, e in fondo m’importa assai poco (per parte mia ascriverei il suo astrattismo più al filone Mondrian che a quello Kandinskj, anche se a prima vista potrebbe sembrare il contrario). Quel che davvero mi importa sono la disciplina, la pazienza. Fava disciplina il colore, lascia che invada la tela, ma si vede che è un colore educato, sempre forte e vivace, mai irruento e disordinato. È un colore che non urla, ma canta. La sensazione è simile a quella che provo nel rivedere vecchie immagini degli stadi di calcio, quando erano pieni di un pubblico non meno appassionato di quello di oggi, ma sicuramente meno becero. L’idea di una competenza composta, scevra da esibizionismi, fumogeni e chiassosità.

Ma ciò che ancor più mi mette in sintonia con l’opera di Fava è il sentire che l’educazione alla dignità non è solo un fatto tecnico: che all’uso “disciplinato” del colore corrisponde una disciplina interna dei sentimenti. Il che non significa affatto negarli o congelarli, anzi, al contrario, significa non permettere loro di straripare rovinosamente per salvaguardarne l’energia, per renderli fertili. Conservare la capacità di amare la vita, la natura, cogliendone tanta bellezza anche quando se ne sono assaporati gli aspetti più tragici, è quanto di più eroico si possa chiedere ad un uomo. Se poi questa capacità trova modo di comunicarsi anche agli altri nell’arte, nella musica, nella letteratura, ma anche semplicemente nella quotidianità dei rapporti, bene, quello che viene trasmesso è un vero tesoro. È la testimonianza che in qualcosa, in effetti, la storia culturale ci ha resi diversi, e insieme un monito a non dare troppo per scontata questa diversità. In un’epoca in cui tutti i sentimenti vengono urlati e svenduti nella pattumiera televisiva, trovo quasi commovente che qualcuno riesca ancora ad educarli attraverso la disciplina artistica e a sublimarli nella bellezza.

Mi torna in mente quello che considero nella sua essenzialità l’esempio più perfetto e struggente di “educazione del dolore”, il carducciano “Pianto antico”: bastano un verde ed un vermiglio, luce e calore, a dire tutta la bellezza della vita, e il nero e il freddo a sussurrare l’angoscia secca della morte. Come in una composizione di Mondrian. E come, nella loro luminosa sobrietà, nelle scomposizioni di Fava.

A questo punto credo di aver mandato in confusione chiunque, quando poi sarebbe stato molto più semplice lasciarsi andare alla primitiva impressione, raggiungendo lo stesso risultato. Ma dalla confusione almeno io ho guadagnato qualcosa: sono stato costretto a pensare. Adesso, scorrendo il catalogo di un pittore che già apprezzavo, ma che conoscevo solo attraverso poche opere isolate, credo anche di aver colto il filo del suo discorso per immagini e la ragione che me lo fa condividere. In definitiva, un paio di certezze le ho acquisite: so che Fava è un artista vero, pulito, onesto, e che io non sarò mai un critico d'arte.

2009

Correggere il mondo

All'indomani della caduta del muro George Steiner ha scritto un breve romanzo, *Il Correttore*, che all'uscita in Italia ha suscitato scarso interesse e qualche polemica (il titolo originale è *Proofs and Three Parables*, letteralmente *Verifiche e tre parabole*). Più che un romanzo è un misto tra un instant book e un apologo, col quale si racconta lo smarrimento di una intera generazione di militanti della sinistra, quella passata attraverso la guerra, la Resistenza e il dibattito ideologico del quarant'anni successivi.

La vicenda si svolge in una città italiana facilmente identificabile con Pisa, e corre con rapidi flash dagli anni cinquanta alla dissoluzione dell'impero sovietico. Il protagonista è appunto un correttore di bozze, divenuto leggendario nel suo ambiente per la precisione e la velocità, che ha militato nelle file della sinistra storica per tutta la vita e si ritrova ora a fare i conti con la fine, sancita ufficialmente dal crollo dell'URSS, del sogno rivoluzionario al quale aveva consacrato la sua esistenza. Non essendo né un fanatico né uno sprovveduto il Prof, come viene chiamato dai "compagni", ha creduto in questo sogno senza ignorarne le possibili tragiche derive, rifiutando di fare contorsioni continue per giustificarle (dopo aver criticata l'invasione della Cecoslovacchia è stato in pratica estromesso dal partito) e di abbandonarsi alle cicliche mode intellettuali: è stato serio con il proprio ideale ed ha cercato sempre di sostanziarne la credibilità, a se stesso e agli altri, con l'esercizio di un'analisi "testuale" e politica puntigliosa, la stessa che applica nella sua professione, e di una militanza di base lontana da ambizioni di potere o di visibilità.

Ora si rende conto che questa serietà non è stata sufficiente a consentirgli una "corretta" interpretazione del mondo e degli uomini: che occorre avere anche il coraggio di prendere atto di realtà, e di idee della realtà, che non ci piacciono e che non condividiamo, e sulle quali non è sempre possibile intervenire. La storia non può essere riscritta: si può al più cercare di scriverne un'altra per il futuro, avendo comunque presente che il soggetto e i mezzi sono sempre quelli. Alla fine, però, l'unica possibilità pratica che rimane al *Correttore*, se non vuole accettare la resa e l'isolamento, è iscriversi all'ennesimo nascente partito della sinistra, che somiglia molto, in negativo, a quello appena defunto. Un finale, insomma, che ricorda quello del "passeggiere" e del venditore di almanacchi leopardiano: *non ci credo, ma mi dia comunque l'almanacco più bello*.

Gli addetti ai lavori hanno immediatamente riconosciuto nel *Proof* un riferimento alla straordinaria figura dello studioso pisano Sebastiano Timpanaro, filologo e storico letterario, critico della psicanalisi e pensatore di sinistra sempre in odore di eresia, conosciuto e apprezzato in tutta l'Europa, ma molto meno in Italia, dove ha campato lavorando in una casa editrice in qualità di "correttore di bozze", come lui amava dire, in realtà come consulente editoriale. Lo stesso Steiner ha successivamente confermato di essersi ispirato, nella creazione del suo personaggio, tanto al filologo quanto al militante politico: ed ha aggiunto che nei suoi intenti era una sorta di omaggio.

Timpanaro l'ha invece presa decisamente male. Ha definito quella di Steiner *una mascalzonata*, e bisogna ammettere che, a prescindere da una indubbia suscettibilità, aveva le sue buone ragioni. Intanto non è mai stato iscritto al partito comunista, ed anzi, diffidava apertamente del PCI, mentre era orgoglioso della sua militanza socialista (nel PSI prima, nello PSIUP e nello PDUP dopo). Si era sempre apertamente dichiarato antistalinista, e non aveva riconosciuto affatto nell'URSS il luogo della realizzazione di una società giusta ed egualitaria. Nemmeno poteva essere considerato un ortodosso difensore della linea marxista-leninista, in primo luogo perché questa "linea" non esiste, e se esiste è tutt'altro che retta, e poi perché Timpanaro non era tipo da allinearsi al pensiero di chicchessia, anche se riteneva che l'interpretazione leniniana di Marx fosse "abbastanza" corretta. Essendo poi una persona di proverbiale riservatezza, con una vita privata eccezionalmente sobria e lineare, non poteva non essere messo a disagio dall'accenno ad una vicenda sentimentale che in effetti c'entra poco, e più ancora dal fatto che la scelta finale appaia dettata da una sorta di ostinata rassegnazione. Infine, aggiungo di mio, il valore letterario del romanzo non è certamente tale da riscattare eventuali sconfinamenti inopportuni nel privato altrui.

Anche Steiner, però, dal suo punto di vista qualche scusante ce l'ha. In effetti non intendeva affatto scrivere una biografia; conosceva di Timpanaro, oltre agli scritti, soltanto la fama di persona originale e schiva. I due si erano scambiati un paio di cordialissime lettere, nelle quali facevano cenno ai debiti reciproci e si professavano attestazioni di stima: ma tutto finiva lì. Per il suo romanzo al filosofo francese serviva semplicemente una immagine nella quale riassumere tutta una serie di contraddizioni, e quella del Correttore si prestava a perfezione. Steiner si è molto dispiaciuto della reazione di Timpanaro: gli

aveva comunicata la pubblicazione del romanzo anche in Italia, e non ignorando la malignità dei nostri ambienti intellettuali si era scusato preventivamente per l'imbarazzo che avrebbe potuto procurargli, assicurandogli che l'unico possibile riferimento era quello alla sua capacità e onestà professionale. Credo anche che in fondo un po' se l'aspettasse, proprio perché conosceva la fragilità nervosa di Timpanaro: ma l'esemplificazione perfetta che gli si offriva del contrasto tra una forte coscienza civile, una lucida intelligenza e una speranza messianica potenzialmente distruttiva era troppo ghiotta. Sta di fatto che dopo l'uscita del romanzo ogni rapporto tra i due si è interrotto, e ci siamo persi un eccezionale confronto di intelligenze.

Questa incomprensione tra due pensatori che stimo, e che si stimavano e apprezzavano a vicenda, mi ha molto disturbato. Almeno tra noi, mi fa dire la mia presunzione, cerchiamo di non spintonarci l'un l'altro: e mi fa anche pensare che se Timpanaro avesse avuto dei veri amici questi lo avrebbero persuaso della buona fede di Steiner. Purtroppo non è stato così.

Nell'elenco delle persone che avrei voluto conoscere c'è di tutto, ma in particolare ci sono scienziati e filosofi. Per capire davvero, per addentrarmi in un sistema di pensiero o in una teoria scientifica, o per apprezzare un'analisi politica, ho bisogno di un contatto che vada oltre l'opera, che arrivi alla vita (cosa che invece si rivela spesso controproducente per il rapporto con le opere letterarie). Per questo mi piacciono le biografie, e più ancora l'aneddotica biografica.

Ho però costruito nel tempo anche un elenco decisamente più ristretto, quello di coloro dei quali avrei voluto essere amico. È un gioco iniziato cinquant'anni fa, con Leopardi. Se "conoscere" è finalizzato a capire, e quindi comporta una disposizione "passiva", l'essere amico implica invece una partecipazione attiva. Implica cioè la possibilità di avere qualcosa da scambiare; una solidarietà concreta, una sorta di reciproca protezione contro le brutture della vita. A tredici anni, nel mio mondo parallelo andavo a studiare sul colle con Leopardi e lo difendevo dallo scherno dei bulletti. A venti cambiavo la storia, facendo il guardaspalle di Gobetti. Oggi ancora mi piace immaginare cosa avremmo potuto combinare assieme.

Ogni tanto aggiorno questo elenco, ma l'aggiornamento non ha mai implicato abiure o rimozioni: sono rimasto fedele a tutte le mie amicizie, anche se

alcune col tempo si sono un po' intiepidite, e nuovi ingressi le hanno forzatamente relegate in secondo piano.

Ci sono tuttavia “amici di carta” per i quali il sentimento è assoluto e duraturo, e tanto più genuino proprio perché non esclusivo; di quelli cioè che non solo lasciano spazio, ma allargano a macchia la cerchia delle nuove amicizie. Gente come Leopardi, appunto, ma anche Humboldt, Gobetti o Camus non sono dei capolinea, anche se hai l'impressione che più avanti sia difficile andare. Ti aprono a conoscenze laterali o a ritroso, “fanno rete”, come si dice oggi.

Infine ci sono coloro nei confronti dei quali esiste anche un motivato rammarico, perché avrei potuto davvero conoscerli di persona, e invece li ho mancati, magari per un pelo. È il caso di Rigoni Stern, ad esempio, e di un appuntamento troppo a lungo rimandato; o di Furio Jesi, anche se per quest'ultimo posso accampare una mezza giustificazione, perché il destino ha voluto che sparisse tragicamente pochi giorni prima di quello che avrebbe dovuto essere il nostro incontro. Mentre per Timpanaro non ho proprio giustificazione alcuna.

Timpanaro è l'ultimo ingresso nella élite dei desiderata. Conoscevo il suo nome da almeno quarant'anni, rimbalzava da un testo di critica all'altro, a proposito naturalmente di Leopardi. Il fatto è che tutto ciò che riguarda Leopardi mi ha sempre immediatamente interessato, tranne la critica leopardiana. Ho ricavato troppe delusioni da letture le più disparate del recanatese, nessuna delle quali mi ha mai convinto a fondo: e poi c'era senz'altro l'enorme presunzione di aver già capito tutto, e di essere uno dei pochi in grado di farlo, se non l'unico, per una sorta di empatia interiore, che mal sopportava le vere e proprie dissezioni autoptiche dei suoi versi e delle sue prose. Per quasi quarant'anni ho quindi proposto ai miei allievi Leopardi in una chiave molto personale, snobbando lo strumento filologico, o meglio, utilizzando uno autonomamente elaborato.

Non ho comunque mai colto un riferimento né ricevuto un input relativo al Timpanaro pensatore e militante politico, che mi illuminasse. C'è voluta un'ennesima rivisitazione del rapporto di Leopardi con la scienza per scoprire che l'interpretazione che ne davo da sempre (in sintesi: è l'unico vero filosofo italiano degli ultimi due secoli) e per la quale mi incaponivo a deprecare la miopia della “critica militante” (che al più, quando era di sinistra, ne faceva un “progressista”) era già stata proposta con tutti i crismi di un

enorme bagaglio d'erudizione e di una serrata lettura filologica da uno schivo "correttore di bozze": da uno, tra l'altro, che per quasi cinquant'anni ha rotto le scatole, con la sua sola presenza, col suo modello di cultura, con lo stile appartato di vita, all'establishment culturale italiano.

È stata subito caccia alle opere, quasi introvabili, anche quando, in pochissimi casi, sono state riedite recentemente. E caccia naturalmente alle testimonianze di quei pochi che ne avevano subito colta l'eccezionalità. Al solito, quelle più interessanti vengono dall'estero (si ripete la storia di Leopardi, più apprezzato come filologo in Francia e in Germania che in Italia): un ammirevole ricordo scritto da Perry Anderson per i lettori inglesi, ad esempio. Comunque, adesso che di lui conosco qualcosa di più, provo a raccontarlo: ma, conoscendo anche me, non garantisco che non diventi un pretesto per raccontare altro.

Junior. Mi ero fatto a tutta prima l'idea che il padre di Timpanaro fosse un po' trombone. Chi impone al figlio il suo stesso nome non gli fa un gran servizio; gli nega un'esistenza autonoma e lo obbliga ad essere una prosecuzione di sé. Ho potuto invece appurare che era uno tosto, antifascista della prima ora, privato nel 1926 della cattedra universitaria per aver rifiutato il giuramento di fedeltà al re (pretendeva fosse messo per iscritto che non valeva come giuramento di fedeltà al fascismo). Era uno scienziato, per la precisione un fisico, ma intratteneva intensi rapporti con il milieu umanistico e artistico, da Montale e Sbarbaro al giovane Attilio Bertolucci, a De Pisis e ad un sacco d'altri, ed aveva fondato e curato più di una rivista. Voleva vedere riconosciuto alle scienze lo stesso valore che veniva attribuito alle discipline umanistiche, pur all'interno di una prospettiva neo-idealista. E questa, in una cultura come quella italiana, dominata dal crocianesimo, era una causa persa.

La madre era invece una studiosa di filosofia antica, curatrice di edizioni di testi presocratici e autrice di studi sui pitagorici e gli eleati. Insegnò sempre alle medie, senza mai concorrere, per solidarietà col marito, ad una cattedra universitaria per la quale aveva tutti i requisiti, e continuò ad impegnarsi sino a tarda età in un'attivissima militanza politica nell'estrema sinistra.

Sebastiano Timpanaro jr è cresciuto come si vede all'ombra di due figure ingombranti e impegnative, e di questa ombra in pratica non si è mai liberato (anche se ad un certo punto ha potuto smettere di scrivere Jr accanto al suo nome, perché ne aveva meritata la piena e autonoma titolarità). Molte delle

sue scelte, così come delle sue fobie, sono legate al tacito (ma mica tanto: con quel nome!) impegno di continuità cui era stato vincolato.

Pur essendo nato nel settembre del ventitré, giusto giusto per compiere vent'anni all'epoca del "tutti a casa", Sebastiano Timpanaro non ha partecipato attivamente alla lotta armata né ad altre forme concrete di resistenza. Come la stragrande maggioranza dei suoi coetanei, del resto, e con la validissima scusante di una fisicità piuttosto malmessa. In compenso, a differenza di molti altri che furono pronti ad imbracciare il fucile, ma anche a passare subito dopo all'incasso, ha testimoniato la sua singolare coerenza di "resistente" lungo tutta una vita. Ho tuttavia la sensazione che questa "non scelta", per quanto inevitabile, abbia continuato a pesargli a lungo, e non tanto per il valore politico della cosa, quanto per quello di esemplarità umana: era un'occasione mancata (ma forse, già in quella situazione c'era la difficoltà a stare con gli altri, ad entrare in un gruppo, a competere in qualche modo, ad assoggettarsi ad una disciplina di partito o militare). Non mi meraviglierebbe se il suo rifiuto di insegnare all'Università, al di là dell'esempio materno e dell'esperienza negativa del padre, così come quello di ricoprire incarichi politici, nascesse anche da un senso di colpa, dalla paura di sentirsi chiedere: e lei, cos'ha fatto?

Il critico e il filologo. Timpanaro non ha dunque mai insegnato all'università. Ha lavorato per un breve periodo alle medie e poi in un avviamento professionale. Immagino che stare in una classe, in mezzo a potenziali piccoli mostri, fosse stressante per una persona con la sua sensibilità nervosa. Ha quindi lasciato l'insegnamento per trovare impiego, come "correttore di bozze", diceva lui, in realtà come consulente editoriale, alla Nuova Italia. Non c'è stato nei suoi confronti alcun ostracismo accademico, a dispetto di quanto piace pensare ad Anderson: semplicemente, non ci ha nemmeno provato. Aveva problemi legati alla timidezza e ad una forma acuta di agorafobia, che gli rendevano difficile stare e parlare in pubblico.

Io credo però che ci fosse anche un'altra motivazione. Uno come lui non poteva pensare di dedicarsi per una vita alle stesse cose, anche a quelle che maggiormente lo appassionavano, in maniera professionale: troppi interessi lo portavano in ogni direzione, e voleva rimanere libero di coltivarli tutti. Non a caso non portò mai a termine quel lavoro di sistemazione e di edizione definitiva delle opere di Ennio che avrebbe dovuto, secondo il suo maestro Giorgio Pasquali, consacrarlo nell'Olimpo della filologia. Si lamentava di non

trovare mai il tempo, in realtà finì inconsciamente per rifiutarlo. Si considerava e si definiva un dilettante, ma un dilettante serio, e questo non suonava a giustificazione (perché era davvero convinto di esserlo) ma in fondo finiva anche per risultare un po' un vezzo. La rivincita del dilettantismo. Il tempo lo trovava infatti per scrivere di politica, di filosofia, di psicoanalisi, oltre che di filologia e di critica letteraria, e in ognuno di questi campi ha lasciato il segno. Ha potuto permettersi di snobbare tutti i percorsi obbligati di una carriera, e assieme ad essi le mode di passaggio, francesi, tedesche o americane che fossero, dallo strutturalismo alla scuola di Francoforte, da Althusser ai "cinesi". Un'attività "professionale" e organica non glielo avrebbe assolutamente consentito.

Non solo. La sua passione filologica non si esauriva nello stretto ambito disciplinare. Era il suo modo di interpretare e di applicare concretamente un impegno "civile" a tutto tondo. Ogni suo intervento era supportato da un apparato di competenze e da un puntiglio nel ristabilimento della corretta lettura fuori del comune, si trattasse dell'edizione critica di un testo antico (ad esempio, quella del *De divinatione* di Cicerone) o della riproposta di aspetti trascurati del pensiero moderno (la traduzione e la cura de *Il buon senso* di Holbach, la filologia di Leopardi, di Cattaneo e di Isaia Ascoli, ecc), oppure di un aperto e serrato confronto con i mostri sacri della contemporaneità, da Marx a Freud. In pratica già nella forma, prima ancora che nei contenuti, era esplicita una presa di posizione intellettuale e politica.

Il militante. Allo stesso modo, la sua militanza politica si è svolta all'insegna di una totale coerenza, che è come dire al di fuori degli apparati e delle appartenenze; una partecipazione intesa sempre e solo come attività di base. Ha esordito aderendo nel primo dopoguerra al PSI (assieme ai genitori) e mantenendo una posizione fortemente critica di ogni sudditanza nei confronti del partito comunista prima, e di ogni compromesso con la democrazia cristiana alla fine degli anni cinquanta. Dopo la nascita del centrosinistra passa allo PSIUP, condividendo il percorso delle poche teste autonomamente pensanti della sinistra. A differenza però della maggior parte dei suoi compagni di cordata guarda con molto scetticismo al movimento del '68, così come aveva preso qualche anno prima le distanze dalla rivoluzione culturale cinese e dall'infatuazione per i libretti rossi di Mao, e come farà qualche anno dopo nei confronti di un terzomondismo da operetta. Non sop-

porta i saccenti fuorusciti del Manifesto, che considera intellettuali da salotto: e in effetti, se si pensa a personaggi come Lucio Magri, non si può negare che avesse colto nel segno. Semmai si definisce trotschista, non certo nel senso di una qualche appartenenza alla Quarta Internazionale, ma perché ritiene che senza Stalin la rivoluzione russa avrebbe potuto prendere un'altra strada (sul che, sinceramente, ho qualche dubbio).

Ha saputo anche in seguito tenersi alla larga da tutti i movimenti di risulta scaturiti da quella stagione. Negli anni ottanta, mentre va di moda un pacifismo antinuclearista superficiale e pittoresco, che enfatizza il rischio di una terza guerra mondiale, gli oppone la concretezza dell'emergenza ambientale, di un'apocalisse lenta ma incombente connessa allo sviluppo capitalistico. Ha infatti maturato una coscienza ecologica molto prima dello scoppio della moda ecologista, anche questa però filtrata attraverso il suo spirito "filologicamente" critico (condivide ad esempio le riserve espresse da Dario Paccino ne *L'imbroglione ecologico*): ciò che lo porta a dissociarsi dalla piega folklorica presa dal movimento nel decennio successivo (e ad entrare in polemica con Adriano Sofri). Allo stesso modo liquida sprezzantemente le fumosità di quell'insipido minestrone filosofico che sotto l'etichetta del "pensiero debole" ha caratterizzato la vita politico-ideologica italiana dal '93 in poi. (Vattimo e compagnia, per intenderci). *"I suoi sostenitori – scrive – hanno contribuito a quell'opera di distruzione del marxismo e di revival della religione (anche della religione superstiziosa e usata come instrumentum regni, ormai dilagante nella politica e nella subcultura italiana)"*.

La sua esistenza si è chiusa assieme al secolo (se non altro si è risparmiato quello nuovo), e negli ultimissimi anni il Prof è stato spinto ad estraniarsi da un dibattito sempre più inconsistente. Naturalmente, da par suo: non riducendo la passione e la partecipazione politica, ma rifiutando ogni coinvolgimento negli schieramenti (anche se ha manifestato una qualche simpatia per Rifondazione, al momento della sua nascita, salvo poi ricredersi velocemente; e in effetti è un po' difficile immaginare qualche punto di contatto tra Timpanaro e un'accozzaglia tanto male assortita e soprattutto così poco "filologicamente" credibile.)

Una coerenza adamantina, dunque. Difendendo la quale ha visto passare accanto a sé gente che poi si è imbrancata in ogni direzione, ma soprattutto verso il nuovo sole berlusconiano: primo tra tutti uno dei suoi più autorevoli interlocutori "da sinistra" negli anni sessanta, Lucio Colletti. Timpanaro ha

molto sofferto questi tradimenti: e nelle occasioni offerte dalle riedizioni dei suoi scritti politici ha continuato a segnalare, non senza un sottile senso di rivincita, le progressive defezioni di coloro che ne avevano messa in dubbio un tempo la “lealtà” marxista.

La sua delusione è più che condivisibile, sul piano umano prima ancora che su quello dell’idealità politica. L’esodo degli intellettuali dalla sinistra sul finire del secolo scorso ha in effetti di biblico solo i numeri: per il resto ricorda la fuga dei topi dalla casa che crolla. Ciò che più colpisce di questa transumanza (ma in fondo, neanche tanto: è una storia che si ripete) è l’assoluta mancanza di pudore. Quella che avrebbe dovuto essere una legittima autocritica, la presa di distanza da una ideologizzazione coi paraocchi, si è invece risolta in spudorato livore, in uno zelo da *conversos* a caccia di “comunisti” e di “moralisti”.

Il materialismo. Il ridotto nel quale Timpanaro ha continuato invece sino alla fine a prestare il suo servizio, col risultato di essere marchiato come eretico, o come eccentrico, o peggio ancora, di essere del tutto ignorato, è quello del materialismo. Egli difende l’imprescindibilità di un approccio materialistico integrale anche contro lo stesso Marx, reputando che a praticarlo in maniera coerente, attraverso una corretta e attenta lettura di Darwin, siano stati piuttosto Engels e, in Italia, Arturo Labriola. Nel saggio *Sul materialismo* (uscito nel 1970, poi ampliato e ripubblicato nel 1975 e nel 1997) la mette così: la tendenza spiritualistica e idealistica che ha egemonizzato la cultura italiana ed europea, salvo qualche breve parentesi, a partire dal Romanticismo, è nuovamente in ascesa; verso essa, quasi a propiziare il compromesso storico, si avvia anche certa cultura italiana di sinistra, con la complicità di derive più o meno esplicite nell’irrazionale propiziate da un lato dalla critica francofortese all’Illuminismo, dall’altro dal guazzabuglio strutturalista (Levi Strauss) e da un terzomondismo di pancia anziché di testa (è l’epoca in cui nella “nuova sinistra” furoreggiano *A scuola dallo stregone* e i vari altri Castaneda); ma c’è un vizio di origine anche nel marxismo, oltre che naturalmente nelle troppe letture che ne sono state fatte (da Gramsci ad Althusser, le rigetta in pratica tutte).

Timpanaro è un marxista piuttosto perplesso, ma è senza dubbio un materialista convinto; soprattutto ragiona con la sua testa e difende la propria indipendenza di giudizio, senza farsi condizionare da “verità rivelate” e da

ortodossie imposte. Ritiene quindi fundamentalmente corretta l'analisi economica di Marx, anche se pensa che sia perfettibile (ad esempio, per quanto riguarda il problema della distribuzione, il concetto di valore o la prospettiva di una illimitata disponibilità di beni nella società comunista), e comunque ancora troppo debitrice della dialettica hegeliana. Ma questa analisi prende in considerazione solo le dinamiche di massa, storiche, politiche o economiche che siano; mentre sottovaluta alquanto, o addirittura ignora, l'esistenza delle componenti individuali. Sogni e bisogni, speranze e paure confluiscono e si manifestano in movimenti collettivi, e sul lungo periodo in linee di tendenza storiche: ma hanno origine da una condizione che non è solo storica e sociale, bensì anche e soprattutto naturale, e che è vissuta come tale singolarmente da ogni individuo (ognuno muore solo). *“Ciò che sempre mi ha interessato è una concezione materialistica dell'uomo; dell'uomo sociale, certo, ma anche dell'uomo vivente in un cosmo non fatto certo per il suo bene, alle prese con una natura (esterna ma anche interna a lui, poiché l'uomo sociale non ha mai cessato né mai cesserà di essere anche un essere biologico) che lo condiziona per tutta la sua breve esistenza, dalla nascita che non è dovuta ad una sua libera scelta, alla necessità di soddisfare certi bisogni primari, allo stato di salute, alla vecchiezza che tante volte è causa di decadenza anche psichica e intellettuale, fino alla morte; in tutte queste fasi della vita umana la socialità ha un peso relevantissimo, ma non tale da annullarne il sostrato biologico e, al limite, le condizioni che hanno fatto sorgere la specie dell'homo sapiens e che in un futuro lontano (se non sarà anticipato dal “suicidio ecologico”) ma ineluttabile, ne causeranno l'estinzione”*.

La prima conseguenza di questa impostazione è la presa di coscienza del posto che spetta all'uomo nella natura, della sua appartenenza, gli piaccia o meno, ad una vicenda più grande di lui e sulla quale non ha alcun controllo. Tutti i sogni di rigenerazione sociale e morale vanno pertanto commisurati ad una prospettiva che per l'umanità, come per tutto il resto, è a tempo determinato. Questo non deve indurci a rifiutare il sogno, ma piuttosto a viverlo sapendo che di un sogno si tratta.

La seconda è la consapevolezza del fatto che la naturalità dell'uomo ha un peso determinante sui suoi comportamenti, e che la “cultura” non potrà mai avere il sopravvento totale sulla natura. *“Certamente l'uomo si trova, spessissimo, di fronte a molte possibilità di azione, ma la scelta tra queste pos-*

sibilità è determinata. È, certo, forse nella maggioranza dei casi, plurideterminata: c'è il concorso di più motivi; ma la plurideterminazione non è indeterminazione".

I saggi di Timpanaro sul materialismo sono stati scritti negli anni sessanta dello scorso secolo, ma anticipano sorprendentemente tutto quello che la biologia (con Wilson e la sociobiologia), l'etologia (con Dawkins e *Il gene egoista*), la paleontologia (con S. J. Gould ed Elgredge), ma anche l'archeologia ecc, diranno nell'ultimo quarto di secolo. Sono però talmente in anticipo da suscitare subito, anche da parte di pensatori che per altri versi lo stimano, il sospetto che si stia proponendo una concezione "deterministica" dell'uomo, ciò che finirebbe per liquidare ogni possibilità di "rigenerazione" sociale. Timpanaro rigetta questa accusa: *«Quello che ho sempre tenuto a ribadire è che non si può porre un aut aut esaustivo: o materialismo dialettico, o materialismo volgare o meccanico. C'è spazio per un materialismo "storico" (non storicistico, non giustificazionista) che non ignori il diverso ritmo e i diversi modi della storicità della natura (ivi compreso l'uomo in quanto animale) e della società. Certo, un tale materialismo è in parte ancora un desideratum: presuppone una teoria della conoscenza che non si basi più sull'eterno discorso dell'oggetto che presuppone il soggetto et similia, ma uno studio del pensiero come funzione degli organi di senso e del cervello, funzione che si sviluppa, certo, nel rapporto con altri individui e con tutto l'ambiente, naturale e sociale, che ci circonda»*. E rilancia affermando che proprio la paura di cadere in un "naturalismo volgare" (quello per intenderci di fine ottocento, nato da uno stravolgimento del darwinismo, che ha prodotto ad esempio le teorie di Lombroso) ha sempre spinto i marxisti (e Marx per primo) a non ammettere sino in fondo la naturalità dell'uomo, e a sopravvalutarne la storicità. Il che, ribadisce, non significa che non abbiano importanza cultura ed ambiente, ma solo che è necessario avere ben chiara la coscienza che siamo comunque soggetti a istinti e condizionamenti genetici tutt'altro che trascurabili o superati. *«Non ho mai creduto che il materialismo dovesse restringersi a mero razionalismo, trascurando tutto ciò che nell'uomo è istinto, passione, ricerca del piacere, sofferenza. C'è stata invece l'aspirazione ad una fraternità laica, ad una morale nascente dal "basso", "eteronoma", che è l'unica morale davvero umana e meno di tutte soggetta a degenerare in fanatismo»*.

L'opzione per un materialismo "puro e integrale" non è in Timpanaro frutto di una scelta ideologica: è legata ad uno spiccato interesse e ad un forte

amore per la scienza, senza dubbio trasmessogli dal padre, ma coltivato poi in una direzione di pensiero decisamente autonoma (il padre intendeva infatti la scienza ancora all'interno di un impianto di pensiero idealistico). Il realismo *gnoseologico*, conoscitivo, passa per Timpanaro in primis attraverso la demolizione e la depurazione di ogni aspetto metafisico, religioso o filosofico, per pervenire poi ad un materialismo ateo. È il percorso che ritrova ad esempio in Holbach, e poi soprattutto in Leopardi. Il materialismo ateo non è dunque per lui semplicemente materialismo *epistemologico* (quello della scienza di sinistra) né materialismo *dialettico* (quello della politica di sinistra): non si limita a liquidare gli aspetti trascendenti e superstiziosi come il primo, e non accetta una concezione comunque "provvidenzialistica", come il secondo. Dichiara la vera condizione umana: l'uomo non vive la sua condizione come gli altri animali, perché ha di specifico rispetto ad essi la società, il pensiero, la tecnica, il linguaggio: ma rimane pur sempre un animale; e il suo destino è comunque, come per tutto in natura, quello dell'estinzione.

Se si ragiona in termini di *magnifiche sorti e progressive*, di una finalità superiore o anche semplicemente di "prospettive" dell'uomo, questa può sembrare una visione totalmente riduzionista e fondamentalmente pessimistica. In realtà non è così, perché la presa d'atto di questa condizione non condanna necessariamente alla disperazione e all'impotenza: l'uomo può rifugiarsi nell'autocommiserazione, ma può anche reagire, cercando coraggiosamente quegli spazi di scelta e di azione che comunque, per quanto ridotti, gli sono concessi: e può riempirli di finalità a misura umana, realisticamente perseguibili ed eticamente qualificanti. E qui entra in gioco, appunto, la consonanza con l'interpretazione data da Leopardi del materialismo di matrice illuministico-sensistica.

Leopardi. Qualcuno ha insinuato che la sintonia di Timpanaro con Leopardi fosse motivata da una sorta di identificazione fisica. È la ripresa, in qualche modo, delle argomentazioni di Tommaseo, che attribuiva il "pessimismo" di Leopardi all'infermità: ed è l'atteggiamento ipocrita di chi maschera dietro una compassione pelosa l'invidia e l'incapacità di comprendere. Timpanaro sembra quasi voler avvalorare l'insinuazione, ma ne ribalta il significato: "*L'esperienza della propria malattia o debolezza, se non dà luogo ad evasioni nella irrazionalità e nel misticismo, può aiutare a capire meglio l'aspetto passivo del rapporto tra uomo e natura*". È possibile, ma

non penso sia determinante. Per quanto mi concerne sono sempre stato sano come un pesce, eppure questo *aspetto passivo* non ho mancato di percepirlo sin da ragazzino; e quanto a Leopardi credo che non solo abbia colto l'essenza del significato del nostro esistere, ma ne abbia tratto e trasmesso un messaggio tutt'altro che pessimista. Considero al contrario pessimisti i cattolici, come Manzoni e lo stesso Tommaseo, che per conferire un significato tanto all'esistenza individuale quanto alla storia collettiva devono distogliere lo sguardo dalla terra e rivolgerlo al cielo: o tutta la progenie dell'hegelismo, nelle sue varie incarnazioni di destra o di sinistra, che guarda alla terra ma sacrifica la materialità e la singolarità di ogni essere umano all'autorealizzazione di uno "Spirito" o alla remota instaurazione di una società giusta.

Questo Timpanaro lo ha capito e lo ha spiegato molto bene (anche se sull'interpretazione e sull'estensione del termine "pessimismo" avrei qualcosa da eccepire). Ha colto di Leopardi le radici illuministico-radicali, quelle del resto che il poeta stesso esplicitamente rivendicava contro il dilagante Romanticismo, riconducendo il suo pessimismo in un ambito naturalistico, e non romantico. Il che già connota questo atteggiamento in maniera diversa, perché come abbiamo visto quella naturalistica non è una visione tragica, ma semplicemente la constatazione di quello che è il reale posto dell'uomo nella natura. Leopardi in effetti rifiuta il ripiegamento su se stessi dei Romantici, mentre dell'Illuminismo conserva le istanze politiche e sociali più progressiste, così come quelle culturali (l'apertura alla scienza, il riconoscimento del suo ruolo), senza tuttavia farsi illusioni sulle possibilità che ha l'uomo di accedere alla felicità, quale che sia l'ordinamento sociale (e in questo senso non è "progressivo" come certa critica di sinistra voleva spacciarlo). In ciò somiglia molto al suo contemporaneo Tocqueville. Non cerca consolazioni, né si rifugia nella rassegnazione. Chiama l'umanità a combattere contro quella natura stessa di cui riconosce il dominio e l'ineluttabilità (l'indifferenza della Sfinge nel dialogo con l'Islandese), in nome della "solidarietà" (e in questo anticipa Camus).

L'antagonismo nei confronti della natura potrebbe apparire contraddittorio, viste le premesse "naturalistiche": ma non è tale, né per Leopardi né tanto meno per Timpanaro, perché non sottende alcuna volontà di dominio sulla natura, di rifiuto o di superamento della stessa (com'è invece per l'attitudine cattolica e per quella idealistica), quanto piuttosto l'aspirazione ad una convivenza dignitosa con la condizione naturale: che vuol dire non negarla, ma nemmeno passivamente subirla.

In sostanza, partendo da retroterra culturali diversi i due arrivano ad una identica conclusione. Occorre guardare dritto negli occhi la verità (ovvero, il fatto che siamo natura prima ancora che cultura); trarne le debite conseguenze (ovvero, che per quanto possiamo emanciparci dalla nostra matrice naturale, non potremo mai sottrarci ad un parziale ma fondamentale condizionamento da parte degli istinti); accettare quindi l'esistenza di una eteronomia, proprio per poter misurare gli spazi di autonomia che ci sono concessi; assumersi infine la responsabilità di riempire questi ultimi di un senso che non può essere solo individuale, egoistico, ma si collega necessariamente al perseguimento del benessere collettivo. Il che peraltro chiude il cerchio, riconducendoci nell'ambito naturale, perché il senso "culturale" che la consapevolezza umana induce a ricercare finisce poi per favorire il successo della specie (questo magari Leopardi non poteva saperlo, Timpanaro sì).

Molto chiaro, ma tutt'altro che facile. Una visione di questo tipo, che esclude l'esistenza di qualcosa d'altro, trascendente o immanente che si voglia, da cui il senso possa discendere, in cui confidare e a cui affidarsi, non è facile da accettare: è addirittura eroica. Come tale è normale che non abbia mai goduto di grossa popolarità, non solo tra chi predica una passiva rassegnazione in cambio del premio celeste, ma nemmeno tra chi propugna un riscatto tutto terreno, sia pure collettivo (di una classe, dell'umanità intera piuttosto che dell'individuo). Anche questi ultimi devono infatti ricorrere alla speranza, se non di un altro luogo, almeno di un altro tempo, nel quale questa realizzazione di senso si compirà.

In altre parole, la scoperta dell'integrale naturalità umana, che ha coinciso con l'avvento della "modernità" nel XVII secolo, e che è stata poi ufficializzata dalla pubblicazione de *L'origine delle specie*, ha messo l'uomo di fronte ad una situazione di spiazzamento totale, sottraendogli ogni riferimento trascendente (ma anche immanente) di significato. Per questo motivo essa non è mai stata "digerita", né a livello di cultura popolare diffusa, né dai grandi sistemi di pensiero, ma ha continuato ad essere "differita". La consapevolezza raggiunta attraverso un naturalismo radicale da alcuni illuministi, ed entro certi limiti anche da Kant, è stata immediatamente rimossa dalla reazione idealistica e dai suoi annessi e derivati (il Romanticismo, il nazionalismo, lo spiritualismo, il razzismo, l'imperialismo, lo stesso marxismo). A dispetto di Darwin, anche il positivismo si è affannato a disegnare scenari antropocentrici e a celebrare l'eccezionalità umana. Come intuisce Leopardi (*La ginestra*), lo scopo comune di tutte queste ideologizzazioni è distogliere l'uomo

dal pensiero tremendo della propria “insignificanza”, sottraendolo al carico di responsabilità individuale che ne consegue: ma questo significa anche privarlo della possibilità e della capacità di dare un senso “immediato” alla propria esistenza, di aspirare per sé, qui ed ora, al maggior grado di felicità possibile, pur sapendo che è un grado molto basso.

Consideriamo quale è stata da sempre la promessa della sinistra: una società più giusta, anzi, “la” società giusta, prima o poi. Moltissimi ci hanno creduto fino in fondo, tanto da arrivare a giocare la libertà e la pelle, e a loro va tutto il rispetto. Qualcuno probabilmente, pur avendo visto la stessa realtà di Leopardi (e di Timpanaro), e pur ammettendo che il senso vero non fosse da cercarsi in una futura e improbabile società dei giusti, ma nella dignità del gesto stesso di ribellione all’ingiustizia (naturale o sociale che si voglia), ha pensato che alla maggioranza degli umani questo non potesse bastare. E ha ritenuto fosse quindi necessario, proprio per permettere a tutti quel riscatto di senso all’esistenza che autonomamente non sarebbero stati in grado di operare, convogliare le speranze su una grande finalità comune, sul trionfo ultimo che avrebbe dato ragione di tante sofferenze e di tanta “disequità”. In pratica elaborando una versione laica e terrena (ma non materialistica) dell’escatologia cristiana.

Non sono in dubbio la buona fede dei primi e le buone intenzioni dei secondi: ma il risultato lo abbiamo davanti agli occhi. La promessa di un riscatto collettivo, l’attesa di un senso che sarebbe venuto dalla storia, ha senz’altro funzionato sul piano pratico ed immediato, quanto meno per indurre le masse a pensare di poter essere protagoniste attive di questo riscatto: ma ha anche finito per creare una dipendenza ideologica che non ha consentito loro di vedere quel che davvero stava capitando, come l’ideologia potesse essere manipolata ai fini di poteri personalistici o della perpetuazione di caste burocratiche; e ha fatto maturare un’intolleranza feroce nei confronti di chi non condivideva lo stesso sogno, con un accanimento tutto speciale contro gli “eretici”. Ha soprattutto disincentivato i singoli a responsabilizzarsi individualmente: di fronte all’angosciosa condizione di solitudine, all’atomizzazione prodotta dal disgregarsi della vecchia comunità *organica*, nella quale l’individuo era prima di tutto parte di un gruppo (il clan, lo stato latino, l’*ecclesia* cristiana), l’ideologia ha occupato gli spazi lasciati vuoti dal senso di tradizionale appartenenza, surrogando quest’ultimo con le sue molteplici incarnazioni identitarie (sociale, nazionale, razziale, ecc.) e sostituendo al vincolo caldo dell’organicità quello freddo dell’organizzazione.

Ora, dopo la caduta dei muri, quelli ideologici e quelli concreti, che fornivano comunque un riparo contro il vero, circoscrivevano presunte identità o ne creavano altre in funzione antagonistica, quello che doveva diventare il “proletariato maturo” appare ridotto ad una massa di individui disorientati e infelici, a caccia di palliativi e di stordimenti con i quali tacitare l’angoscia. In questo senso l’immagine delle rovine della sinistra che Steiner tratteggia nel *Correttore* è tragicamente esatta, e Timpanaro, a dispetto del suo risentimento, non ne è proprio del tutto fuori. In fondo rimane in bilico tra la coscienza di come stanno le cose e la necessità di raccontarle in un altro modo, giustificata quest’ultima dal fatto che in nome della speranza gli uomini possono davvero contribuire a migliorare il mondo. È diviso tra una concezione eroica della vita, che è in realtà una concezione aristocratica, ed una edonistica (tutti gli uomini aspirano alla felicità, al loro sacrosanto pezzettino individuale di felicità: la *morale nascente dal “basso”*); e sa che non per tutti, anzi, quasi per nessuno, la prima può convivere o identificarsi con la seconda.

Analogamente a Leopardi, si rende conto che chiedere a qualcuno di conferire senso ad una esistenza a termine, che non ha alcun particolare significato superiore, è davvero chiedere un atto di eroismo. Ma mentre Leopardi ritiene che si debba andare avanti comunque, che si debbano aprire gli occhi agli uomini a costo di sprofondarli nello sconforto, e che soltanto da questa condizione di totale e individuale consapevolezza possa partire il riscatto, Timpanaro preferisce credere che solo l’idea di una meta collettiva valga a risarcire dello sforzo morale, e a creare quella “*fraternità laica*” cui aspira. D’altra parte per il primo la consapevolezza è frutto di una intuizione, e come tale può essere propria solo di spiriti superiori, per cui la sua testimonianza è una sorta di messaggio nella bottiglia, lanciato senza troppe illusioni; mentre per il secondo ha origine dalla conoscenza scientifica, è stata messa alla portata di tutti dalla rivoluzione darwiniana e può essere fatta propria “collettivamente”, passando per la coscienza di classe. Questo lo porta ad abbassare un po’ l’asticella della prestazione etica da richiedersi ai singoli individui, ma soprattutto a ricadere nella contraddizione che da sempre caratterizza il pensiero delle “avanguardie” rivoluzionarie, quella per cui è il popolo (nel suo caso, il proletariato) il depositario delle istanze vere e concrete di giustizia, e quindi bisogna pensare come il popolo, calarsi nei suoi panni; salvo che il popolo non lo sa, e allora occorre pensare non solo come esso, ma anche per esso. Timpanaro finisce quindi per rivolgere ad altri quell’accusa

di “pedagogismo” che calzerebbe invece perfettamente all'*intelligentja* della sinistra marxista.

Mi sembra significativo in proposito un suo commento sui protagonisti della breve stagione politica azionista (a partire dai Rosselli). “*Meritano rispetto e ammirazione per il combattivo antifascismo, che tanti di essi pagarono con la vita [...], scrive, ma [...] il loro pedagogismo di persone colte non consentì mai ad essi di sentirsi veramente pari, nei bisogni e nei diritti, agli operai e ai contadini ... Essi furono sin dall’inizio, e sempre più divennero, liberali molto più che socialisti*”. Dove gli sfugge che non si sentivano pari sui bisogni, giustamente, perché pari non erano: perché desideravano e consideravano prioritarie altre cose; perché l’idea di felicità, per loro, non coincideva con quella dei contadini e degli operai. E questo non per mancanza di una “coscienza”, ma al più per un eccesso: la loro pedagogia passava infatti attraverso l’esemplarità, invece che per le parole, e implicava pertanto un impegno assunto in prima persona, ma non imposto ad alcuno. E che così come non si può chiedere a tutti di essere eroi, non si può nemmeno chiedere agli eroi di non esserlo per sentirsi come gli altri.

Torniamo però a Leopardi, perché è indubbiamente con il suo materialismo ateo e con il suo pessimismo agonistico che il filologo-filosofo pisano si sente in perfetta sintonia, molto più che con il materialismo dialettico dei marxisti (“*Il concetto di dialettica implica necessariamente una concezione provvidenzialistica della storia, del male come elemento negativo destinato a risolversi in un bene più alto*”). Timpanaro è, come lui stesso afferma, un leopordiano prima e più che un marxista. Il suo intento è quello di opporre, anche attraverso la puntualizzazione filologica, un pensiero lucido e disilluso, ma coraggiosamente combattivo, ad una generalizzata mistificazione palinogenetica, alla quale concorre suo malgrado anche il marxismo. Diventa quindi importante, all’interno di quest’ultimo, evidenziare e recuperare quanto di positivo c’è ad esempio nel materialismo ateo e naturalistico di Engels, per contrapporlo alle varie ibridazioni, strutturalistiche, francofortesi, psicoanalitiche, ecc... che vanno moltiplicandosi nei decenni caldi del secondo dopoguerra.

Engels. Nella vulgata marxista Engels non gode di una grossa popolarità, forse per la collocazione sociale (è un industriale, quindi un capitalista), che disturba il quadro. In genere è presentato come un portaborse, o nella migliore delle ipotesi come un assistente poco brillante, tipo il dottor Watson.

Nella peggiore si è riusciti ad attribuirgli tutto quello che nella diagnostica e nella prognostica marxista non ha funzionato. Timpanaro non è affatto di questo parere. Contro l'opinione di tutti gli esegeti pre e post sessantotteschi del marxismo, anche di quelli più eterodossi, riconosce ad Engels originalità di pensiero e una certa autonomia di percorso, e sostiene che quanto a materialismo è arrivato molto più avanti dello stesso Marx. Quindi, onore a Marx per l'analisi economica e politica, ma diamo anche ad Engels quello che gli spetta.

Sono perfettamente d'accordo. Anzi, ho sempre preferito Engels a Marx. Rispetto a quest'ultimo Engels era un dilettante, quanto meno nel settore della sociologia politica: ma un dilettante alla Timpanaro, curioso di tutto, dal pensiero religioso alla storia militare, dall'economia alle scienze naturali e all'antropologia, dalla filosofia alla sociologia del lavoro e alla storia italiana. Come Timpanaro ha lasciato in tutti questi ambiti dei contributi importanti, discutibili sin che si vuole, ma coraggiosi e innovativi. Mentre Marx era impegnato nell'elaborazione teorica egli svolgeva un intenso lavoro di manovalanza, tessendo fittissime reti di contatti e occupandosi degli aspetti pratico-organizzativi della Prima e poi della Seconda internazionale. Si assunse inoltre il ruolo di divulgatore, adottando un linguaggio semplice e diretto (che naturalmente gli è stato rinfacciato come "semplificistico"), alieno dal ricorso ai giochi di parole e di immagini ai quali Marx indulge volentieri. Il proletariato marxista della fine dell'ottocento e dei primi del novecento si formò molto più su *L'origine della famiglia, della società e dello stato*, su *La situazione della classe operaia in Inghilterra* o su *La guerra dei contadini in Germania* che sulle opere di Marx. Nel frattempo curava gli interessi del suo cotonificio a Manchester, ciò che gli permetteva di finanziare generosamente il lavoro di ricerca di Marx e, per dirla tutta, di mantenere lui e la sua famiglia; editava riviste, collaborava attivamente ai lavori di Marx stesso, passava da una rivoluzione fallita all'altra e da un processo all'altro.

C'è più che a sufficienza per suscitare la mia incondizionata simpatia, e naturalmente quella di Timpanaro. Il quale non si limita a rivalutarlo sul piano umano (e sono comunque convinto che anche per lui il fatto che Engels "lavorasse", o almeno avesse un contatto diretto col mondo del lavoro, accettasse per sé un ruolo di basso profilo e soprattutto fosse animato nei confronti di Marx da una incondizionata amicizia – cosa che non era altrettanto vera per quest'ultimo – abbia avuto un peso enorme) ma gli attribuisce in esclusiva il merito di aver tentato di sistematizzare il materialismo storico

in un quadro teorico compiuto, capace di annodare umanità e natura, scienza e politica.

Timpanaro non nasconde che nel percorso che va da *Sul Materialismo storico* alla *Dialettica della natura* le forzature siano molte, soprattutto nel tentativo di informare ogni aspetto e settore della realtà naturale alla dialettica. Ma sottolinea che si tratta pur sempre dell'opera di un non specialista, che anche quando non fornisce risposte esaurienti pone domande intriganti, e tenta, proprio per il suo diletterismo, accostamenti e collegamenti inediti e aperture a nuove modalità di investigazione della storia.

Ciò che più gli preme però è evidenziare come sia rintracciabile in Engels quell'approccio integralmente materialistico che in Marx è impossibile trovare. Per Marx la natura fisica e biologica *“costituisce piuttosto un antefatto preistorico alla storia umana che una realtà che tuttora limita e condiziona l'uomo. Da quando l'uomo ha cominciato a lavorare e a produrre pare che egli entri in rapporto con la natura solo attraverso il lavoro ... Si tace che l'uomo entra in rapporto con la natura anche attraverso l'ereditarietà, e più ancora attraverso gli innumerevoli altri influssi dell'ambiente naturale sul suo corpo, e quindi sulla sua personalità intellettuale, morale, psicologica”*. Engels invece parte di lontano: *“Potranno trascorrere milioni di anni, potranno nascere e morire centinaia di migliaia di generazioni, ma si avvicina inesorabile l'epoca in cui il calore esausto del sole non riuscirà più a sciogliere i ghiacci che avanzano dai poli”*, e già con questo cancella ogni assolutezza dal concetto di progresso. Per il momento, però, *“ci troviamo ancora abbastanza lontani dal punto culminante a partire dal quale la storia della società incomincerà a declinare”* e l'umanità deve procedere nella conoscenza delle leggi della natura, perché solo questa conoscenza offre la possibilità di piegarle ad un fine determinato (che è quello della maggiore felicità umana possibile). Questo processo di conoscenza, che comporta una sempre maggiore consapevolezza della nostra determinazione, è paradossalmente un processo di libertà: libertà dai condizionamenti sovrastrutturali, che si attuerà compiutamente solo con la società comunista. Ma è comunque sempre una libertà condizionata, potremmo dire dalle sottostrutture. Meglio ancora di Engels, ma sviluppandone fondamentalmente il pensiero, lo spiega Labriola. *“Gli uomini, vivendo socialmente, non cessano di vivere anche nella natura. A questa non sono certo legati come gli animali ... ma la natura è sempre il sottosuolo immediato del terreno artificiale, ed è l'am-*

bito che tutti ci recinge. La tecnica ha messo tra noi animali sociali e la natura, i modificatori, i deviatori, gli allontanatori dagli influssi naturali, ma non ha perciò distrutta la efficacia di essi ... noi portiamo nel temperamento condizioni specifiche, che l'educazione può modificare, sì, entro certi limiti, ma non può mai distruggere". Tra queste, magari, anche una certa "apoliticità", la mancanza comune alla gran parte degli uomini di un senso radicato della responsabilità civica (il che ci rimanda al tema delle avanguardie, e giustifica il fatto che le masse vadano poi sempre guidate o "trascinate").

Riassumendo: come si conciliano, in definitiva, sia in Engels che nello stesso Timpanaro, l'idea di una vicenda a termine della specie umana e quella, connessa alla prima, dell'appartenenza dell'uomo al regno della necessità naturale, con la dialettica rivoluzionaria? Non si conciliano affatto. Come abbiamo visto, Engels non ha una visione "fatalistica" della storia umana: *"afferma che quanto più l'uomo si allontana dalla natura, tanto più la sua influenza sulla natura assume l'aspetto di una attività premeditata, svolta secondo un piano indirizzato a ben determinati scopi [...] ma [...] le volontà degli uomini non sono un primum incondizionato, ma sono esse stesse determinate da una quantità di cause biologiche, sociali, culturali, [...]".* Il problema è: queste volontà, unendosi in un fine comune, sono in grado di condurre l'umanità all'attuazione e al mantenimento di una società comunista, senza classi?

Né Engels né tantomeno Timpanaro danno una risposta decisa: non arrivano a dire che non è poi così importante sapere se davvero si arriverà a quella società (anche perché comunque, ben che vada, sarebbe una società a termine), quanto piuttosto continuare a battersi per realizzarla; ma insomma, poco ci manca. Con la differenza che per Timpanaro vanno recuperate anche le esigenze del singolo, dell'individuo, cosa che in Engels è molto meno marcata. Per questo, dice Timpanaro: *"[...] anche il pessimismo eroico di un Leopardi, se gli fosse stato noto non superficialmente, non gli sarebbe riuscito del tutto congeniale.... vi avrebbe visto tutt'al più la tragedia individuale di uno spirito troppo alto per appartenere al gregge liberale-moderato, ma nato troppo presto e in un ambiente troppo appartato per conoscere la nuova speranza dell'umanità, la classe operaia".*

L'accorato tentativo di rivalutazione di Timpanaro non ha comunque smosso granché le acque. Negli anni in cui i saggi su Engels comparvero il clima

era poco propizio, in quelli successivi è proprio cambiato il mondo, e al povero Engels non ha più prestato pensiero nessuno, nemmeno per vituperarlo. Sarebbe peraltro opportuno che una rivalutazione del suo pensiero venisse non tanto dai marxisti, che non ci sono più, quanto dal mondo scientifico. Fu lui a suggerire a Marx “*devi leggere subito il libro del signor Darwin*”: e non ebbe alcuna colpa se Marx, che pure del libro fu entusiasta, non lo capì.

Freud. Non fossero bastati il Leopardi “pessimista agonista” ed Engels, Timpanaro sarebbe comunque riuscito a farsi buttare fuori dal coro della cultura del secondo novecento per un suo saggio (*Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, 1974) nel quale demolisce un testo sacro di Freud, la *Psicopatologia della vita quotidiana*.

Per capire quanto potesse apparire sacrilega negli anni settanta un’operazione del genere occorre riandare al clima di infatuazione collettiva di cui all’epoca la psicanalisi era oggetto. Non si trattava solo di una moda culturale diffusa a livelli intellettuali alti, in una cerchia ristretta: attraverso i canali più diversi, dalla letteratura alla pittura, al cinema, alla musica, era arrivata a pervadere il sentire comune. Ad una generazione che aveva superata d’un balzo, col boom del secondo dopoguerra, l’urgenza dei bisogni materiali e della sopravvivenza, e che uscita dal tunnel dell’orrore cercava spiegazioni del passato e un “senso”, una direzione per il futuro, la psicanalisi sembrava offrire la chiave di interpretazione del tutto. Veniva cucinata in ogni salsa, secondo le ricette classiche delle varie scuole freudiane, junghiane o adleriane, oppure in quelle speziate alla Theodor Reich, radicali alla Norman Brown o politicizzate alla Marcuse. Autori come Lacan, o Deleuze e Guattari, vendevano più dei giallisti, pur essendo assolutamente illeggibili. E anche in Italia fiorivano i guru psicanalitici, Facchinelli a sinistra e Verdiglione fuori quadro. Il kit dell’analista da bar o da salotto era la lettura di un paio di saggi di Freud (o magari anche solo dei riassunti), mentre chi aveva tentato di digerire anche Jung già guidava le terapie di gruppo. Se ti azzardavi a professare il tuo piacere nel lavorare la terra ti veniva diagnosticata la sublimazione di un impulso libidinale. Io avrei attaccato l’aspirante analista ad un aratro, per vedere quanto sublimava: Timpanaro probabilmente lo avrebbe demolito sul piano razionale e filologico, così come fece con il lapsus freudiano.

Timpanaro usa infatti il rasoio epistemologico per smontare le interpretazioni date da Freud dei lapsus. Partendo da alcuni esempi di errori linguistici portati dal medico viennese dimostra che possono essere tranquillamente

spiegati su un piano lessicale, come semplici distrazioni, senza scomodare l'inconscio: tanto più che Freud stesso sbaglia clamorosamente le citazioni. L'intento di Timpanaro non è però puramente demolitorio. Nella sua critica non c'è un rifiuto pregiudiziale: non avrebbe perso il suo tempo in un'operazione del genere. C'è invece il rammarico per una occasione perduta: in fondo la psicoanalisi avrebbe potuto fornire un anello di congiunzione interpretativa tra la dimensione biologica e quella culturale, se correttamente impostata. Il problema è che Freud, partendo da una posizione iniziale materialista ed edonista, ha poi progressivamente "personalizzato" l'inconscio, ritagliandogli un ruolo di alter ego che lo stacca dalla materialità naturalistica e lo rende partecipe di un "arcano inconscio collettivo" (e proseguendo su questa strada Jung è partito per la tangente). Ora, Timpanaro vuole riportare la psicoanalisi alle sue radici darwiniane, costringendola prima di tutto a confrontarsi, nella spiegazione dei comportamenti umani, con altre ipotesi, neurofisiologiche, psicologiche, linguistiche, tutte connesse alla natura "biologica" della cultura stessa.

Rivendica inoltre anche per essa la necessità di darsi uno statuto scientifico, quindi canoni di razionalità. Non sopporta l'assenza di metodo, di rigore, di una disciplina di ricerca fondata su parametri oggettivi e protocolli comuni: ciò che dà modo a qualsiasi ciarlatano di improvvisarsi analista e teorico (Steiner, che un po' malignetto lo è, suggerisce che sia stata un'esperienza di analisi fallimentare a indurre il filologo pisano a questo attacco). È insomma mancato l'incontro tra psicanalisi e critica testuale.

Anche l'altro incontro, quello tra psicoanalisi e marxismo, lo lascia molto perplesso. Timpanaro non nega che una qualche compatibilità ci possa essere, e che l'incontro potrebbe magari risultare anche proficuo: ma solo quando si diano le condizioni di metodo e il ridimensionamento di ambito di cui sopra. E dal momento che queste condizioni non si danno, e anzi, sembrano destinate ad essere sempre meno probabili, una volta riconosciuta la buona fede iniziale di Freud e l'importanza della sua ricerca non resta che prendere le distanze. Purtroppo l'infatuazione psicoanalitica sta facendo molti danni anche tra i marxisti: *"Esiste ancora, certo, in Occidente qualche marxista che, pur riconoscendo la grandezza di Freud e respingendo gli stolti e calunniosi attacchi stalinisti contro la psicoanalisi, tuttavia non è freudiano. Ma siamo in pochi"*.

È necessario che racconti com'è andato il dibattito su questa presa di posizione? Naturalmente non c'è stato, almeno in Italia. Fuori d'Italia, soprattutto nell'ambiente culturale anglosassone, quello di Timpanaro è considerato invece un contributo fondamentale per gli studi freudiani.

Il *Correttore* soffriva di questa indifferenza della cultura italiana nei confronti delle sue idee. Non faceva nulla per scuoterla, nel senso che non partecipava a convegni e non si esibiva in autopromozioni, ma era convinto che almeno un valore di stimolo le sue opere potessero averlo. In chiusura della prefazione all'ultima edizione di *Sul materialismo*, quella del 1997, scrive: *“Mi accontenterei se qualcuno lo leggesse e poi lo discutesse, anche aspramente. Ho sempre pensato che le stroncature, quando non si riducono a invettive generiche, facciano bene alla salute dei libri; quello che davvero li uccide è il silenzio”*. I suoi libri vivono, sia pure semiclandestinemente: ma la soddisfazione di vederli riconosciuti come figli della nostra cultura non gli è data neppure da morto.

Cosa si prova a leggere con quarant'anni di ritardo cose che si sarebbero volute e dovute conoscere subito? La prima reazione, manco a dirlo, è stata: ma perché non me l'hanno detto, perché nessuno me ne ha parlato? Poi ci ho riflettuto, e ho dovuto ammettere: ma io, dov'ero? Queste cose le intuivo, e alla mia maniera, disordinata e caotica, alla lunga ci sono arrivato. Perché allora non mi sono accorto che qualcuno c'era già arrivato da un pezzo, e in modo ordinato e conseguente?

Credo che la ragione stia nel fatto che non mi sono mai preoccupato di darmi un metodo: ero (e sono) troppo presuntuoso e superficiale per accettare la fatica e la perdita di tempo di una preparazione minuziosa. Ancora oggi non leggo le istruzioni di alcun marchingegno tecnologico, e pretendo poi di utilizzarlo, con le conseguenze che si possono immaginare: per bene che vada, non ne sfrutto mai tutte le potenzialità nel modo giusto.

L'incontro con Timpanaro mi ha fruttato dunque in primo luogo una salutare lezione di umiltà. Ho imparato che non è sufficiente pensare: bisogna far camminare le idee su un terreno solido, procedendo a piccoli passi e con criterio. E il criterio è quello di dotarsi dello strumentario adatto, e usarlo con una puntigliosità che non è pedanteria, ma metodo. Occorre pensare con metodo, applicare il metodo al pensiero, in qualunque direzione esso vada. Questo non ti assicura di capire le cose, ma almeno ti consente di metterle in

ordine, che è la condizione di partenza per capire; magari non sufficiente, ma necessaria. Con l'approccio del filologo Timpanaro dice che imperfezioni anche piccole, approssimazioni di lettura, sia per accumulo che per effetto valanga possono produrre interpretazioni del tutto distorte. E naturalmente lo dimostra, mostrando che a rimettere i puntini sulle "i" si sposta tutta l'organizzazione e il senso di una pagina.

Questa è la "coerenza" nella quale Timpanaro è maestro, a differenza dei suoi interlocutori e dei suoi critici: la cura anche formale dell'analisi, il rispetto del testo, la sua restituzione prima dell'interpretazione. La coerenza "filologica" non impedisce ripartenze e persino retromarce, sempre però lungo un certa linea, perché ciò che è stato chiarito una volta rimane; poi, delle cose messe in chiaro si possono dare le interpretazioni più svariate, ma intanto le cose sono quelle: e già questo ti tiene in carreggiata.

Perché avrei voluto essere in confidenza con Timpanaro? Per fargli capire ad esempio che non era il caso di arrabbiarsi con Steiner, della cui buona fede sono sicuro, e che propone comunque, in alcuni dialoghi inseriti nel *Correttore*, degli spunti di riflessione notevoli. D'altro canto, immagino che anche questa mia presentazione lo avrebbe fatto inorridire: ma consentire agli amici di vederci o immaginarci come a loro piace è un equo prezzo da pagare, se davvero vogliamo costruire un "senso" condiviso.

Soprattutto, però, avrei voluto ribadirgli che non c'era motivo di provare sensi di colpa. L'appartenenza originaria ad una classe sociale non ce la scegliamo noi, così come quella di genere o il colore dei capelli e degli occhi. E come per questi ultimi tratti, se scegliamo di cambiare (per il sesso è un po' più complicato, ma si può anche quello) finiamo per risultare "stonati", per non sentirci del tutto a nostro agio. Ora, il problema è presto risolto se arriviamo a capire che non di "classi" occorre parlare, perché non esistono, ma di uomini, di individui, e che le appartenenze rispetto alla nascita, al colore della pelle, al sesso, ecc... sono molto trasversali.

Ho colto invece nei suoi scritti politici proprio quel che di forzato di chi parla in nome di una classe, il proletariato, cui non appartiene, e di gente, i proletari, nei quali in fondo non si riconosce. Quest'ultimo fatto è più che comprensibile: non mi ci riconosco io, che più proletario quanto ad origine non potrei essere, e che vivo il disagio di una ibridazione, figuriamoci lui. Sia chiaro, io il disagio non lo vivo come un tradimento nei confronti della mia

classe, anzi: rifiuto l'idea che esista, questa classe, se non come parametro meramente economico. Mi irrita semmai l'idea di aver dovuto lottare tanto per arrivare al punto dal quale altri potevano partire: e non parlo naturalmente di carriera o di successo, ma di possibilità di sapere, di conoscere.

In una lettera ad Edo Cerroni Timpanaro scrive: *“Io non vivo di rendita, sono correttore di bozze in una casa editrice, iscritto al sindacato. [...] Nel movimento dei lavoratori ci sono anch'io come te: non accetto di essere considerato un “signorino” che guarda le cose dall'alto e dall'esterno”*. Ha ragione, ma questa necessità di rivendicare la propria appartenenza al “movimento dei lavoratori”, o meglio alla classe lavoratrice, mi sembra significativa. La militanza politica di Timpanaro è improntata senza alcun dubbio ad un radicamento nella “base”. Non accetta cariche pubbliche, gira per i quartieri operai dove è conosciuto e stimato a fare propaganda per lo PSIUP. Arriva persino a donare al comune di Pisa la collezione di incisioni d'arte raccolta dal padre, che vale una fortuna. Tutto questo è molto bello, ma non ne fa un proletario (un lavoratore, sì).

Proletari, come ebrei, si nasce, non si diventa. Lo sei quando vivi in una casa nella quale il futuro è aperto solo nel senso che dall'oggi al domani puoi anche perderla; quando tuo padre parte alle cinque del mattino per trecento giorni l'anno, per andare a lavorare nell'edilizia a Genova, e torna alle otto di sera, come succedeva alla maggior parte dei compagni coi quali sono cresciuto; o quando è già in campagna o nella stalla prima che spunti l'alba, estate e inverno, e tu impari a pregare che non arrivi la grandine, che non piova troppo o che venga un po' d'acqua a scongiurare la siccità; quando infine il tuo amico figlio di un ferroviere ti pare già un privilegiato, perché quanto meno può viaggiare gratis sul treno, e lo stipendio è garantito. È uno “stato mentale” nel quale si cresce, che sinceramente non ti permette di appassionarti subito alla liberazione degli altri, ti impone di cercare prima la tua. È il vivere nell'assenza di qualsiasi “garanzia”, nella speranza che non succeda nulla, perché saresti all'aria come gli stracci. Io credo che questa sia la vera condizione proletaria, un gradino sotto quella del “lavoratore”: è quella del lavoratore non garantito (che non è però *lumpenproletariat*, perché lì siamo nella precarietà anche lavorativa: qui no, qui si lavora, ma non è garantita comunque la sopravvivenza).

Ripeto, non è colpa di nessuno non nascere proletario. Beato chi se lo può evitare. Il problema sorge quando si chiede a chi è proletario di comportarsi

“come tale”, ovvero di agire secondo i canoni storico-politici stabiliti dal marxismo e di rispondere alle aspettative etiche di chi in questa condizione non c’è nato, ma ha avuto la possibilità di “sceglierla”. Scatta qui quella che io chiamo “sindrome di san Francesco”: si può scegliere di diventare materialmente poveri, ma non si può avere anche la pretesa di assumere la mentalità di un povero. Se scegli qualcosa è evidente che non ne hai paura, o quantomeno che ritieni di essere in grado di affrontare quella condizione; mentre non puoi fare a meno di averne rispetto a ciò che ti tocca, che tu lo voglia o no. Allo stesso modo in cui non puoi rinunciare con orgoglio e convinzione a ciò che non hai mai posseduto. C’è una differenza di fondo nell’atteggiamento che non si cancella indossando alcun saio. Chi nasce e cresce povero, non conoscendo altra condizione, anche se vede e patisce l’ingiustizia del suo stato, finisce per considerarlo quasi naturale: può sperare di cambiare la propria condizione personale, in qualche modo, ma non di abolire quello stato. Chi si è fatto povero, o lo è diventato, proprio perché conosce altre condizioni, non solo materiali ma mentali, giudica questa intollerabile e si batte per cambiarla. Per questo Marx e tutti i grandi riformatori hanno in qualche modo puntato sull’*ineluttabilità* della rivoluzione, dell’*avvento* della società giusta, delle *leggi* della dialettica storica: in effetti non avevano alcuna fiducia nella volontà di cambiamento, nelle scelte di quelle classi oppresse in nome delle quali parlavano. È sempre la stessa storia: dal momento che non si riesce a capire la mentalità di un proletario si finisce per attribuirgli desideri, sogni, priorità che non sono i suoi, e si rimane poi molto delusi se non risponde come ci aspettavamo.

Ho sottolineato questo aspetto perché nel libro di Steiner perlomeno questa onestà la si trova: mostra come può diventare aberrante il sogno quando lo si vuole per forza imporre ad altri. C’è un momento del dialogo serrato tra il Professore e padre Carlo nel quale questa posizione emerge – e risalta per contrasto la capacità della chiesa di comprendere, e di strumentalizzare, la “debolezza” delle ambizioni umane, perché offre come riferimento qualcosa di sovraumano, contro l’incapacità del comunismo, che la sua realizzazione la vuole nella dimensione umana.

Detto questo, per dovere di onestà si devono fare dei distinguo: ad alcuni, pochissimi, come Timpanaro, si deve riconoscere che magari hanno capito poco della mentalità dei proletari, ma hanno saputo fare scelte coraggiose, critiche, ereticali, autonome, indipendentemente dalla fondatezza delle loro idealità: e allora tanto di cappello, dal momento che gli altri, la gran parte,

hanno finito poi per mollare tutto (la militanza, intendo), con l'alibi che tanto non c'era risposta da parte dei lavoratori, o per disquisire in maniera del tutto formalistica su questa o quella interpretazione ortodossa del marxismo.

Un'ultima cosa. Da Marx a Lenin, da Mao a Fidel Castro, sono sempre stati dei borghesi a guidare le rivoluzioni socialiste. Citatemi un proletario che abbia condotto in porto una rivoluzione vincente. I proletari hanno organizzato al più delle sommosse, delle rivolte, mirate a qualche risultato particolare e dal respiro breve: a stare un po' meglio subito, e più spesso a sopravvivere, piuttosto che realizzare future società più giuste. Forse manca loro quella estrema fiducia in se stessi e nella bontà delle proprie idee che aiuta a sacrificare gli altri, gli esseri umani, gli individui, ad un ideale: o forse, semplicemente, sono ad uno stadio cultural-evolutivo "inferiore", e conservano pertanto, per maggiore prossimità, un'inconscia memoria della natura biologica dell'uomo.

Non correggono il mondo, cercano solo di ritagliarsene un pezzetto.

Una bibliografia minima

Le opere di Timpanaro cui si fa riferimento nel testo sono:

La filologia di Giacomo Leopardi – Le Monnier, Firenze 1955 (poi Laterza 1997)

La genesi del metodo di Lachmann – Le Monnier, Firenze 1963 (poi Liviana, Padova 1981)

Classicismo e Illuminismo nell'ottocento italiano – Nistri-Lischi, Pisa 1965*

Sul materialismo – Nistri-Lischi, Pisa 1970, 1974 (poi Unicopli 1997)

Il Lapsus Freudiano. Psicoanalisi e critica testuale – La Nuova Italia, Firenze 1974 (poi Boringhieri 2002)

Aspetti e figure della cultura ottocentesca – Nistri-Lischi, Pisa 1980*

Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana – ETS, Pisa 1982*

La "fobia romana" e altri scritti su Freud e Meringer – 1992

Nuovi studi sul nostro Ottocento – Nistri-Lischi, Pisa 1994*

Il verde e il rosso. Scritti militanti 1966-2000 – Odradek, Roma 2001
(quelle contrassegnate da asterisco * sono introvabili)

Il *Correttore*, di Georg Steiner, è stato edito da Garzanti nel 1992. Le opere maggiori di Engels sono state pubblicate l'ultima volta almeno quarant'anni fa, quindi sono rintracciabili solo in bancarella. Lo stesso vale per *La concezione materialistica della storia* di Labriola (Laterza, Bari, 1965)



Viandanti delle Nebbie