

Amerindian communities, especially at Oka in 1991. These occurrences, while deplorable, do not set Quebec apart from the rest of Canada, which has experienced similar incidents. The leaders and the discourse of nationalism have recognized the pluralistic nature of Quebec society and have accommodated to it. Political leaders, such as Jean-Marie LePen, and xenophobic factions, such as Germany's Republican Party, are simply non-existent in Quebec.

Nationalism arose in Quebec as a legitimate reaction to the chauvinism of a British ruling elite who imposed their economic, social, and political dominion after the Conquest. It sought civil liberties, equal access to the privileges of citizenship, and eventually self-determination. After the Union, nationalism reacted against attempts to place French Canadians in a situation of inferiority that was demographic, economic, social, political, and cultural. The dream of equality and autonomy to which it gave rise was sustained by a messianic vision that sprang from demographic reality and a particular interpretation of the past. After the Second World War, this nationalism sought to counter Ottawa's attempts at subverting the traditional autonomy that Quebec had enjoyed, as well as to expand the bounds of that autonomy. Throughout its history, this nationalism has been a defensive one in marked contrast to English Canadian nationalism that was often chauvinistic. Whatever the outcome of the referendum on sovereignty, the nationalism that has played such an important role in Quebec's history will continue to be at the heart of Quebecers' collective experience.

Il luogo chiuso della sicurezza*

Roberto Escobar

«E voi, uomini nati a vivere in tenebre, simili alle foglie, misere genti impastate di fango, ombre vane, effimere creature senz'ali, infelici mortali simili a sogni ...»¹

«... l'uomo è più malato, più insicuro, più mutevole, più indeterminato di qualsiasi altro animale, non v'è dubbio – è l'animale malato ...»²

Protanthropos: l'artificio

C'è un'immagine greca dell'uomo dei primordi che è l'antipodo delle «sognanti idee»³ relative all'età dell'oro e alla convivenza felice tra mortali e dèi. La condizione di questi uomini arcaici, scrive Károly Kerényi, è riprovevolmente carente e «richiede un superamento, come uno stato non-ancora-perfetto»⁴. Il Prometeo di Eschilo – incatenato da Efesto, per ordine di Kratos (Dionio), alla roccia dell'*axis mundi*⁵ – così descrive quelle «creature puerili» dei primordi:

* Sviluppo qui alcuni temi emersi in occasione della presentazione di *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia* di Danilo Zolo presso il Dipartimento di Politica, Istituzioni, Storia dell'Università di Bologna, nell'ambito del Corso Avanzato di Storia delle Dottrine politiche (5 maggio 1994). Dei numerosi spunti offerti prima dagli interventi e poi dalla discussione, privilegio la questione di una antropologia *realistica*, di una definizione 'non metafisica' dell'uomo, e del significato di questa antropologia in rapporto alle nozioni di istituzione e spazio politico. Tale questione, a mio parere, percorre tutto *Il principato democratico*, talora esplicitamente, con riferimento soprattutto all'antropologia filosofica di Arnold Gehlen, e talora implicitamente, sempre però in maniera decisiva.

¹ ARISTOFANE, *Gli uccelli*, in ARISTOFANE, *Le commedie*, a cura di R. CANTARELLA, Milano 1956, p. 121.

² F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, VI, tomo II, Milano 1968, p. 325.

³ K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, Torino 1979, p. 369.

⁴ *Ibidem*, p. 389.

⁵ J. KOTT, *Mangiare dio*, Milano 1977, pp. 35 ss.

«... guardavano, ed era cieco guardare; udivano suoni, e non era sentire; li vedevi, erano forme di sogni, la vita un esistere lento, un impasto opaco senza disegno; non sapevano case – trame di cotti mattoni – inondate di sole, né il mestiere del legno; l'alloggio era un buco sotterra – come formiche sul filo del vento – nel seno di grotte cieche di sole. Mancavano loro i fissi presagi del gelo che viene, della primavera fragrante, fiorita, del tempo caldo dei frutti»⁶.

Nessuna età dell'oro sta alle spalle di questi uomini primordiali. Al contrario, incapaci di bastare a se stessi, sono schiacciati dal non-umano prima ancora che da Zeus. A loro Prometeo dà una seconda creazione⁷. L'idea per la quale sarebbe stato lo stesso Prometeo a creare il primo uomo plasmandolo dal fango è tarda e rimane a lungo in secondo piano. Per i Greci, la nascita degli uomini «non era che una nascita dalla terra»⁸. Prometeo, dunque, non crea le effimere creature senz'ali; al contrario, si identifica⁹ con gli uomini già esistenti per affrancarli dal dolore della loro condizione, per renderli «riflessivi, sovrani del loro intelletto», e per guidarli a scegliere tra i loro sogni «quelli destinati a farsi mondo reale»¹⁰.

Che cosa significa che Prometeo si identifica con gli uomini? Per i Greci,

«Prometeo era esattamente quello che nel tardo linguaggio ellenistico si chiamava Protanthropos: il «primo uomo» divine, un «uomo primordiale» che, da quell'essere celeste che è, si eleva sopra gli innumerevoli piccoli «uomini primordiali», ma nello stesso tempo prende partito per loro ...»¹¹.

Prometeo è l'immagine della condizione umana: un'immagine che è il prodotto del realismo greco, e nella quale è presupposta la conoscenza del non-umano, di quel che è «odioso agli uomini», e contro cui occorre prendere posizione.

Sul versante opposto, sul versante di «tutto quello che nel mondo è inumano, che schiaccia l'uomo o contraria il suo sforzo

⁶ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, Milano 1988, pp. 37 ss.; cfr. K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, cit., pp. 390 ss.

⁷ Quanto alla creazione vera e propria, cioè alla comparsa del primo uomo (maschio), se si prosocinde dal tema dell'età dell'oro, i miti greci nella sostanza tacciono. Cfr. G.S. KIRK, *La natura dei miti greci*, Bari 1980, pp. 134 ss., 143 ss., 287 ss.; della creazione della prima donna, nota Kirk, Esiodo dà invece due versioni distinte, una nella *Teogonia* e l'altra, la più nota, in *Le opere e i giorni*.

⁸ K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, cit., p. 389; cfr. anche K. KERÉNYI, *Il rapporto con il divino*, Torino 1991, pp. 92 ss.

⁹ Cfr. K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, cit., p. 378.

¹⁰ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, cit., pp. 37 e 39.

¹¹ K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, cit., p. 292.

laborioso e la sua opera»¹², sta invece un'altra immagine: l'immagine di Zeus. A lui – che sta al di sopra di chi sta sopra, lungo l'*axis mundi* –, il Protanthropos deve contendere la possibilità di sopravvivere, facendosi ladro necessario del divino, del non-umano. Il furto del fuoco, soprattutto, rivela la natura di tale necessità.

Prometeo, racconta Esiodo¹³, inganna Zeus nella divisione delle carni del sacrificio, e Zeus punisce gli uomini sottraendo loro il fuoco. Quel fuoco ha un senso alimentare, essendo – almeno nella versione di Esiodo, che è la più antica – il «fuoco che cuoce», che consente all'uomo primordiale di nutrirsi e non ancora, come invece in Eschilo, il «fuoco civilizzatore»¹⁴. Senza il fuoco e privato del «vitto», egli è condannato alla morte per fame.

Il fuoco che Zeus si riserva, rileva Vernant, è quello naturale del fulmine, che il dio ormai si rifiuta di scagliare sulla terra a vantaggio dei mortali. Da qui viene la necessità per il Protanthropos di procurare all'uomo un fuoco artificiale, rubandone «il bagliore lungisplendente ... in un ferula cava»¹⁵, secondo una tecnica usata dai Greci proprio per il trasporto del fuoco. La sopravvivenza del genere umano è assicurata dunque da un atto in cui sta un doppio artificio: una tecnica del fuoco è sostituita al fuoco naturale, un'astuzia prende alla sprovvista la potenza di Zeus.

Secondo un'altra tradizione, meno antica, che a Socrate sarebbe giunta attraverso un racconto di Protagora, il quale a sua volta avrebbe rielaborato una vecchia storia¹⁶, il furto del fuoco sarebbe avvenuto in occasione della creazione di tutti gli esseri mortali da parte degli dèi, che li formarono facendone un calco «in seno alla terra». Poi, per farli salire alla luce della superficie, gli dèi ordinarono a Prometeo ed Epimeteo di distribuire tra tutti le capacità in proporzione a quello che ognuno meritava. Prometeo lasciò che fosse il fratello a decidere, e questo,

«nel compiere la sua distribuzione, ad alcuni assegnava forza senza velocità, mentre forniva di velocità i più deboli; alcuni armava, mentre per altri, che rendeva per natura inermi, escogitava qualche altro mezzo di salvezza. ... E

¹² J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1978, p. 283.

¹³ ESIODO, *Teogonia*, Milano 1984, pp. 97-99; ESIODO, *Le opere e i giorni*, Milano 1967, p. 59.

¹⁴ Seguo qui J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero*, cit., pp. 274 ss.

¹⁵ ESIODO, *Teogonia*, cit., p. 99.

¹⁶ Cfr. K. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano 1986, pp. 197 s.; cfr. anche J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero*, cit., pp. 278 ss.

così distribuiva tutto il resto, sì che tutto fosse in equilibrio. Ed escogitò tale principio preoccupandosi che una qualche stirpe non dovesse estinguersi. ... Solo che Epimeteo, al quale mancava compiuta sapienza, aveva consumato, senza accorgersene, tutte le facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione: gli rimaneva ancora da dotare il genere umano e non sapeva davvero cosa fare per trarsi di imbarazzo. Proprio mentre si trovava in tale imbarazzo sopraggiunse Prometeo a controllare la distribuzione: vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente posseggono di tutto, e che invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi ... Prometeo allora, trovandosi appunto in grande imbarazzo per la salvezza dell'uomo, ruba a Efesto e ad Atena il sapere tecnico, insieme con il fuoco ... e così ne fece dono all'uomo»¹⁷.

Che la causa ne sia l'ira di Zeus o l'imprevidenza di Epimeteo, in ogni caso l'uomo, unico tra i viventi, manca di armonia, di equilibrio. Alla sua paura non basta il suo corpo. Alla sua fame non basta la natura¹⁸. Come scriverà Thomas Hobbes, è affamato di fame futura¹⁹. Per questi motivi, rischia di soccombere, di estinguersi. Per consentirgli di vincere il fato, Prometeo *deve* farsi ladro del divino: deve rubare al non-umano non tanto il caldo principio della vita, quanto lo *strumento* e l'*artificio* per modificarla e per soggiogarla.

Questo, però, non fa dell'uomo un Signore nella natura, ma un servo che non può smettere di pagare per la propria ribellione e per la propria sopravvivenza. La contropartita del furto del fuoco è doppia: da un lato, il prezzo d'ogni ricchezza è ormai il lavoro, con la sua fatica; dall'altro, Pandora, la prima donna, «il bel male»²⁰, apre il coperchio della giara in cui sono chiuse le sofferenze e le sciagure. La sua creazione sta a significare la nascita per generazione, l'abbandono definitivo di ogni sognante idea di età dell'oro²¹. Sola resta nella giara la Speranza, «nelle pareti infrangibili, sotto l'orlo del vaso»²²: anch'essa un dono di Prometeo agli effimeri che in un giorno tramontano, un'*illu-*

¹⁷ PLATONE, *Protagora*, 320d-321d, in PLATONE, *Opere*, vol. V, Bari 1975, pp. 89 s.

¹⁸ «Gli dèi si trattengono infatti, dopo averli nascosti, i beni necessari alla nostra esistenza, ché altrimenti con facilità potresti lavorare in un giorno, così da possedere per un anno, stando ozioso; ben tosto potresti porre al fumo del focolare il timone della nave, e sparirebbe il lavoro dei buoi e dei muli pazienti alla fatica»: ESIODO, *Le opere e i giorni*, cit., p. 59.

¹⁹ Quest'espressione, spesso ripresa da Gehlen a proposito della teoria dell'*Entlastung* (alleggerimento o esonero), si trova in TH. HOBBS, *De Homine*, Bari 1972, p. 142.

²⁰ *Teogonia*, cit., p. 101.

²¹ Cfr. J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero*, cit., pp. 37 s.

²² ESIODO, *Le opere e i giorni*, cit., p. 63.

*sione*²³ circa la loro condizione, un oblio e un'astuzia per indurli ad accettare il dono del fuoco e della vita.

In questo consiste l'identificazione del dio Prometeo con gli uomini primordiali: in questo suo opporsi e contrastare il non-umano al fine di portare a compimento un essere il cui stato è, secondo le parole di Kerényi, non-ancora-perfetto. E in ciò si esprime l'idea, non solo greca, per la quale, «affinché l'uomo primordiale diventi uomo, ha bisogno di una seconda formazione, una seconda creazione o nascita»²⁴. Quel che la natura non gli ha dato, il protanthropos – non il dio, ma l'uomo primordiale – deve conquistarsi da sé, con l'astuzia e l'artificio – con il *come se* –, rubando la possibilità d'esistere al divino che lo circonda.

Prometeo, immagine dell'uomo, paga questa seconda creazione e questa *seconda natura* non solo con il lavoro e la fatica, non solo con la rinuncia all'ipotetica leggerezza dell'età dell'oro, ma anche e soprattutto con l'incatenamento all'*axis mundi*. L'equilibrio artificiale sopperisce alla mancanza di un equilibrio naturale, ma solo al prezzo di un *ordine* anch'esso del tutto artificiale, ossia di una forma imposta al caos mediante gli ancoraggi incerti e faticosi di un sopra e di un sotto, di un centro e di un confine, di un dentro e di un fuori. La condanna pronunciata da Zeus non è che la descrizione di un fatto, non è che la traduzione in immagine di una *condizione*.

Entro tale condizione, ogni piccolo o grande mutamento si attua come piccola o grande dissacrazione del centro del mondo e dei suoi confini, del sopra e del sotto, del dentro e del fuori. Alla dissacrazione, poi, segue la ricostituzione dell'equilibrio, la ricostruzione di centro e confini, sopra e sotto, dentro e fuori. Segue cioè la riconciliazione tra Prometeo e Zeus, come accadeva nelle altre due tragedie della trilogia di Eschilo, di cui è rimasta solo memoria²⁵. Ma prima di tale riconciliazione, durante la crisi, gli 'ancoraggi' artificiali cui gli uomini affidano la propria sussistenza si fanno ancora più precari, e il vortice del caos minaccia di riprendere il sopravvento sull'ordine. I vantaggi della scalata prometeica al cielo – un nuovo ordine, una nuova sicurezza – appartengono a un futuro incerto, mentre gli svantaggi – l'insicurezza, la paura, il senso del pericolo e del naufragio – sono tutti nel presente.

²³ Cfr. H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, Bologna 1991, pp. 379 s.

²⁴ K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, cit., p. 396.

²⁵ Cfr. J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero*, cit., p. 283: oltre al Prometeo incatenato, la trilogia comprendeva un Prometeo liberato e un Prometeo portatore di fuoco.

Prometeo è ambiguo, allo stesso modo della condizione umana: la sua povertà rende necessaria la sua ricchezza; la sua ricchezza minaccia di risprofondarlo nella sua povertà. È per questo che con lui c'è Epimeteo, doppio fraterno? La sua imprevidenza e la sua cecità non sono forse l'altro lato dell'ambiguità?

Il genio della specie: invenzione di segni

Essere privo di equilibrio e di armonia, ombra vana, effimera creatura senz'ali, forma di sogni: tuttavia, l'uomo ha 'ridotto' il divino che lo circonda, ha sottratto almeno un po' della sua durezza al non-umano. Nonostante le carenze di strumenti fisici, «ha assoggettato la natura in misura crescente», e lo ha fatto sulla base della sua attività *previdente*: «Designare l'uomo come *Prometeo* ha perciò un senso esatto e corretto»²⁶, scrive Arnold Gehlen. Un senso, questo, che può essere illuminato anche da una prospettiva diversa, meno immediatamente suggestiva di quella rintracciabile nelle immagini del mito. Ce la offre, inizialmente, l'antropologia interpretativa di Clifford Geertz.

Ponendosi il «problema di definire l'uomo», e volendo sfuggire alla logica degli universali esangui cui, osserva, gli antropologi volentieri ricorrono per il timore di restare privi «di ogni possibile solido punto di riferimento»²⁷, Geertz avanza l'ipotesi che, in termini fisici, l'uomo sia un animale incompleto, non finito²⁸. Secondo tale ipotesi – che, precisa, non è «del tutto nuova» – questo animale è anche il più *disperatamente dipendente* da meccanismi extragenetici ed extracorporei di controllo del comportamento. La sua natura, nel senso di una «costituzione innata» che prescinda dagli strumenti della cultura, «è tanto incompleta funzionalmente da risultare inefficiente»²⁹. Non potendo contare su comportamenti automatici e adeguati all'ambiente, non potendo contare su risposte istintive agli stimoli dell'esperienza come gli altri animali³⁰, l'uomo *creò se stesso come animale culturale*, ossia come animale che si fa guidare da programmi mediati simbolicamente: progetti, prescrizioni e regole di cui è il destinatario e il

²⁶ A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, Bologna 1987, pp. 67 s.

²⁷ Dal che si arguisce che l'*axis mundi*, magari in versioni sofisticate, è 'solido' rimedio al caos anche in casi insospettati.

²⁸ C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987, p. 88 (salvo indicazione diversa, mi riferisco qui di seguito alle pagine 85-93).

²⁹ *Ibidem*, p. 132.

³⁰ *Ibidem*, pp. 122 s.

creatore. Dunque: non esiste affatto una natura umana che si possa dire indipendente dalla cultura.

Così intesa, la cultura non fu *aggiunta* a un animale ormai completato, fu invece «un ingrediente, e il più importante, nella produzione di questo stesso animale». Quello che maggiormente lo distinse e ancora lo distingue dagli altri esseri non fu e non è la sua *capacità* di imparare, ma la quantità e la varietà di cose che *deve* imparare. Per l'animale incompleto e non finito, «i cui geni tacciono»³¹, l'alternativa all'*autocompletamento*³² è il dissolvimento, il naufragio nel vortice di «un puro caos di azioni senza scopo e di emozioni in tumulto». Senza cultura, ancora, la 'natura' degli uomini sarebbe quella di «inguaribili mostruosità», di «casi mentali disperati», in balia dei pericoli che vengono dall'esterno e di quelli che vengono dall'interno in forma di paure, emozioni, suggestioni, rabbia³³: ombre vane, effimere creature senz'ali, forme di sogni.

Incapace di trovare naturalmente «la sua strada nel mondo», l'uomo dovette crearsene una culturale, con ciò – unico tra gli esseri – creando se stesso come *prodotto culturale e simbolico*. Questa autocreazione si esprime in «sistemi di simboli significanti», che *mediano* il rapporto con il dato dell'esperienza, sostituendosi al modello *immediato* (e carente) degli istinti. La nostra cultura – resa *necessaria* da un 'vuoto', da uno squilibrio che ci avrebbe sprofondato nel caos – è diventata, così, la nostra propria natura: una natura paradossale, in quanto *artificiale*.

Animale incompleto, non finito, animale che crea se stesso: dietro queste parole si intuiscono autori e ipotesi che Geertz non ricorda, perché non li sa o perché non li vuole ricordare. Che la sua ipotesi non sia nuova è palese soprattutto per chi ne riconosca gli echi filosofici. Anche nel lessico, essa pare una riproposizione semplificata dell'antropologia di Arnold Gehlen, che a sua volta ha un grande debito (dichiarato, però³⁴) nei confronti di quella nietzscheana.

L'ipotesi che fonda il sistema gehleniano è rintracciabile anche nel passo di *La gaia scienza* che Nietzsche dedica al «genio della specie» e alla nascita del linguaggio, in una prospettiva non metafisica ma invece – almeno nelle intenzioni – attenta ai principi di comprensione cui «ci conducono oggi fisiologia e storia degli

³¹ *Ibidem*, pp. 143 s.

³² Cfr. *ibidem*, pp. 274 s.

³³ Cfr. *ibidem*, pp. 127 ss.

³⁴ Cfr., per esempio, *ibidem*, p. 34.

animali»³⁵. Questa prospettiva non prende le mosse dalla *capacità* umana di comunicare, ma dal *bisogno* di comunicazione. Niente avrebbe spinto l'uomo solitario e bestia da preda a elaborare un sistema di segni significanti, e a divenirne autocosciente. Ma, appunto, l'uomo non è animale solitario né bestia da preda. Si può anche dire che non è Signore, non ha originari slanci faustiani, ma è servo di una necessità gregaria, di una mancanza: alle radici della sua esistenza in quanto specie, «un'enorme lacuna lo circondava», facendone «una foglia al vento, un trastullo dell'assurdo»³⁶. E le radici, i primordi – osserva Nietzsche –, persistono in ogni tempo, sono sempre di nuovo possibili³⁷.

Inadatto a «una lotta per l'esistenza da condursi con le corna o con gli aspri morsi degli animali feroci»³⁸, l'uomo dei primordi fu costretto a cercare la comunicazione, e a produrre in sé le condizioni della sua sopravvivenza. Essendo dominato dalla paura³⁹, ebbe bisogno d'aiuto e di protezione. Dunque, dovette stabilire collegamenti interindividuali, e prima ancora – per riuscire a stabilire quei collegamenti – dovette «sapere» quel che gli mancava, 'sapere' come si 'sentiva', 'sapere' quel che pensava, per poterlo esprimere ad altri mediante segni significanti. Questo gli fu possibile solo negando se stesso, la sua profondità: dovette dunque farsi *medio* e *superficiale*, allusivo. Noi diremmo: simbolico. Anche di se stesso – si legge in *Genealogia della morale* – dovette fare la sua propria rappresentazione, qualcosa di misurabile e calcolabile, da *vivente oblio* che era⁴⁰. Ma non per questo ha vinto la propria malattia e la propria servitù: la sua condizione resta precaria.

L'«uomo inventore di segni» si è escluso dall'immediatezza: il suo è diventato, per sempre, solo un mondo di superfici, generalizzato. In questo mondo sta rinserrato, chiuso in una gabbia di cui «la natura ha gettato via la chiave»⁴¹. Gli è necessario *non* sapere, *non* scrutare al di sotto dell'illusione che da sé ha costruito, facendo «la commedia» di fronte agli altri e a se stesso, tessendo

³⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, cit., V, tomo II, Milano 1965, af. 354, pp. 220 ss. A queste pagine mi riferisco qui di seguito, salvo diversa indicazione.

³⁶ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 366.

³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 269 s.

³⁸ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, cit., II, tomo II, Milano 1973, p. 356.

³⁹ Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., af. 355, pp. 223 ss.

⁴⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., pp. 256, 258, 269.

⁴¹ F. NIETZSCHE, *Sul patos della verità*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, cit., III, tomo II, cit., p. 216.

metafore, scivolando con l'occhio sulle cose e «vedendo 'forme'»⁴² dove, per la sua condizione precaria, c'erano solo abissi. Se anche fosse in grado di gettare lo sguardo al di fuori della gabbia, scoprirebbe solo d'essere «sospeso nei suoi sogni per così dire sul dorso di una tigre»⁴³. Senza il dono prometeico della Speranza, dunque, ben poca cosa sarebbe quello del fuoco.

Nel vortice: come se

Questo essere infelice, delicato e transitorio⁴⁴, «questo essere che manca di qualcosa, che si strugge nella nostalgia del deserto e che deve far di se stesso un'avventura»⁴⁵, lo si ritrova nell'antropologia filosofica gehleniana⁴⁶. L'uomo di Gehlen è forte della propria debolezza, è un servo costretto a farsi signore: nella sua povertà c'è la necessità della sua ricchezza. In questo capovolgimento di condizione – che è poi la condizione propriamente umana – sta il senso profondo dell'esonero o alleggerimento (*Entlastung*), categoria centrale del pensiero gehleniano.

L'uomo è l'animale non ancora definito, non ancora determinato, *das noch nicht festgestellte Tier*: così scrive Gehlen, proprio citando Nietzsche⁴⁷. E lo è a causa di una *mancanza*⁴⁸ fisica, biologica, di un primitivismo organico, di una fetalizzazione della specie⁴⁹. Nel linguaggio mitico della distribuzione ineguale di qualità agli esseri viventi da parte dell'improvvido Epimeteo si direbbe: a causa di una mancanza d'armonia e di equilibrio naturali. Un'antropologia filosofica – una definizione dell'uomo che si astenga dalla metafisica⁵⁰, che respinga il dualismo spirito/corpo e che sia in «contatto con le scienze»⁵¹ – deve dunque

⁴² F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, cit., p. 356.

⁴³ F. NIETZSCHE, *Sul patos*, cit., p. 217; cfr. *Su verità e menzogna*, cit., p. 357.

⁴⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, cit., p. 355.

⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 284.

⁴⁶ Salvo diversa indicazione, le citazioni di Gehlen che seguono sono tratte da A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1983.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁸ *Ibidem*, Gehlen riprende da Herder la definizione dell'uomo come «essere manchevole» (p. 111).

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 115 ss., 131 ss.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 37.

⁵¹ A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli 1990, p. 247; sul rifiuto di metafisica e dualismo spirito/corpo nella 'definizione' dell'uomo, tra i tanti passi in cui Gehlen se ne occupa cfr. *ibidem*, pp. 89 s., 96 ss., 247 ss., 285 ss.

avere il proprio punto focale non nelle *cause* ma nelle *condizioni* d'esistenza⁵² di un essere biologicamente improbabile e 'mostruoso', di un animale impossibile in quanto animale⁵³: non nelle sue *capacità* specifiche ma nel suo specifico *bisogno*, nelle condizioni che deve appunto soddisfare, «se semplicemente vuole conservare la sua vita, campare la propria esistenza, durare nel suo mero esserci...»⁵⁴.

Come animale manchevole, primitivo, *non specializzato*⁵⁵, l'uomo non possiede né organi né modelli automatici di comportamento (istinti) che gli consentano di avere un «posto nel mondo». Non ha un *ambiente*, una *Umwelt* come gli animali: non ha un «mondo subiettivo»⁵⁶, uno spazio definito dall'armonia tra risorse e bisogni, stimoli e risposte. È *disancorato*, perduto nel *milieu*⁵⁷ (*Umgebung*): nello spazio 'naturale' del non-umano, in cui è in situazione di squilibrio drammatico. In linguaggio figurato – e introducendo nel sistema di Gehlen volontà ed enti che gli sono programmaticamente estranei –, lo si può definire un errore, un niente che perdura e si mantiene nientificando nell'essere, come da una prospettiva filosofica molto diversa dice Alexandre Kojève⁵⁸.

Questo errore, questo niente è esposto senza difese a un *milieu* ostile, a uno spazio materiale vorticoso che gli sta attorno, e rispetto al quale dalla 'natura' non riceve strumenti per individuare un proprio ambiente specifico. Un caos vorticoso sta però anche dentro di lui, in forma di pulsioni incontrollate, prive dell'ordine e della securizzazione che vengono dall'insieme degli istinti. Dentro di lui, dunque, c'è un *milieu* ostile – e paradossalmente *in rischio*⁵⁹: è aggredibile dall'esterno, ed è seducibile⁶⁰ dall'interno. In ogni momento può sprofondare nel caos che sta fuori e nel caos che porta in sé.

⁵² Cfr. A. GEHLEN, *Antropologia filosofica*, cit., pp. 107 ss.

⁵³ Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., pp. 47, 62, 95.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, p. 62.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 101.

⁵⁷ Sulla distinzione tra *milieu* (*Umgebung*), ambiente (*Umwelt*) e mondo 'umano' (*Welt*), cfr. A. GEHLEN, *Antropologia filosofica*, cit., pp. 111 ss.

⁵⁸ Cfr. A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino 1973, pp. 57 ss.

⁵⁹ Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., pp. 59 e 87.

⁶⁰ Cfr. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 34 ss.

L'immediatezza dell'esperienza, a cui non è biologicamente adatto, è per l'uomo onere, peso mortale. La sua condizione è quella raccontata da Edgar Allan Poe in *Una discesa nel Maelstrom*⁶¹: è preso nel vortice, afferrato nel disordine e nel caos, senza difese che gli siano *già* date, drammaticamente *aperto al mondo*, nel senso del *milieu* non-umano. Infatti, scrive Gehlen,

«già l'apertura al mondo, se vista in questa prospettiva, è in linea di principio un *onere* [*Belastung*]. L'uomo è soggetto a una *profusione di stimoli* assolutamente estranea alla natura animale, è soggetto alla piena 'senza scopo' di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare. Non gli sta di fronte un ambiente in cui i significati siano articolati e istintualmente ovvi, ma un mondo – ossia, in termini negativi, un *campo di sorprese*, dalla struttura imprevedibile...»⁶².

L'alternativa all'abisso non sta in una fuga: non c'è ambiente in cui fuggire, non c'è *Umwelt* che dia rifugio. D'altra parte, non può stare nemmeno in una negazione signorile e faustiana della potenza disordinata e senza scopo delle forze naturali⁶³: la debolezza dell'uomo è iscritta nella sua carne. Egli dovrà 'stare al gioco', utilizzando gli strumenti che gli son toccati in sorte: dovrà fare della povertà ricchezza, della servitù signoria. Dunque, prosegue Gehlen, il *milieu* non-umano, il mortale campo di sorprese dovrà essere da lui

«elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti. Già qui si prospetta un compito di grande rilievo fisico e vitale: l'uomo deve *trovare a se stesso degli esoneri* [*Entlastungen*] con strumenti e atti suoi propri, cioè *trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita*».

L'alternativa all'abisso è una movenza elusiva, una strategia obliqua. Ci piace suggerire: un *come se*. L'uomo non è capace di dire sì all'immediatezza del dato: non ne ha gli strumenti biologici, istintuali. Ma a quell'immediatezza non può nemmeno opporsi dicendo no: ne sarebbe travolto. Dovrà riuscire a stare *tra il sì e il no*, in qualche modo *civettando con il caos*.

Tra il sì e il no: la nascita del mondo

Caratteristica della civetta, scrive Georg Simmel, è «dire sì e no 'come da lontano', per simboli e allusioni»; il suo è un allontanamento misto a un darsi fugace, in cui «si mescolano inscindibil-

⁶¹ Cfr. E.A. POE, *Racconti*, Milano 1988, pp. 283 ss.

⁶² A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 63.

⁶³ Cfr. J.W. GOETHE, *Il Faust*, a cura di G. Manacorda, Firenze 1954, pp. 135 ss. (vv. 10198 ss.).

mente il sì e il no»⁶⁴. Simmel, tuttavia, non si ferma alla descrizione della capacità umana, molto umana – anche maschile, non solo femminile⁶⁵ – di civettare, ma sviluppa un'analisi che va bene al di là del tema iniziale. Nella donna – così argomenta nel primo decennio del secolo –, la civetteria è più radicata che nell'uomo perché la donna ha molto meno potere. Di regola, si trova

«una sola volta, o comunque di rado, nella condizione di decidere sulla questione fondamentale della sua vita e, proprio in questo grave caso, la sua libertà di decisione è più apparente che reale. Nella civetteria, invece, questa decisione, anche se soltanto per approssimazione simbolica, le spetta per così dire in maniera cronica. Alternando il sì al no ... mantiene sovrana la sua personalità, sottratta a ogni pregiudizio. ... e proprio questa antitesi, in cui oscilla il comportamento della civetta, fonda il sentimento di libertà ... Il potere della donna sul sì e sul no è qualcosa che precede sempre la decisione: quando la si è presa, un potere siffatto è comunque terminato. La civetteria è quindi il mezzo per esercitare questo potere in forma duratura»⁶⁶.

Con Nietzsche potremmo dire che, all'origine e al fondo della capacità di dominare l'uomo con la civetteria, c'è il bisogno di dominarlo: il «fascino del potere e della libertà»⁶⁷, che spinge la donna a civettare, è l'altro lato della mancanza di potere e libertà. Una condizione di servitù viene capovolta e trasformata in signoria con una movenza elusiva, con una strategia obliqua: per allusioni che scivolano sulla superficie della realtà, evitando di incontrarne la durezza, ma anche evitando di scordarne la presenza. La civetta gioca con la realtà, e così la sfugge⁶⁸.

D'altra parte, nota ancora Simmel, la civetteria non si riferisce solo alle relazioni erotiche. Si osservino

«le diverse modalità con cui l'uomo si pone di fronte alle cose e agli altri uomini, e si vedrà così che la civetteria è un atteggiamento formale del tutto generale e che non rifiuta alcun contenuto particolare. ... Tutto l'incanto che promana dal «forse», dal ritardare la decisione ... è proprio del nostro generale comportamento in presenza di mille altri contenuti. È la forma in cui l'indecisione della vita viene cristallizzata in un atteggiamento del tutto positivo ... In questo giocare ... a farsi vicini e poi lontani, a prendere per lasciar cadere, a far cadere per poi riprendere, a darsi per così dire in prova con la muta riserva di sottrarsi – in tutto ciò l'anima ha trovato la forma adeguata per rapportarsi a una infinità di cose»⁶⁹.

⁶⁴ G. SIMMEL, *La civetteria*, in G. SIMMEL, *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Milano 1985, p. 84.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, p. 87.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁷ *Ibidem*, loc. ult. cit.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, p. 93.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 97 s.

L'«atteggiamento formale del tutto generale» con cui uomini e donne capovolgono «l'indecisione della vita» e la fissano «in un atteggiamento del tutto positivo» consiste dunque nella movenza esistenziale, psicologica, cognitiva del 'giocare' con la decisione, ritardandola. Farsi vicino e poi lontano, prendere per lasciar cadere e far cadere per poi riprendere: ecco come la povertà e la servitù umane, molto umane vengono capovolte in ricchezza e signoria altrettanto umane, molto umane. Così fa il marinaio di Poe, nel vortice del Maelstrom: *si prende tempo* in una condizione in cui tutto il tempo precipita; si fa avanti scrutando nell'abisso e se ne ritrae attribuendogli forme, regolarità, rapporti; gioca con la realtà e la sfugge; civetta con il caos e gli si sottrae.

Questa è anche la movenza elusiva, la strategia obliqua che conduce all'alleggerimento gehleniano, alla *Entlastung* che capovolge la condizione di un essere altrimenti mostruoso. L'uomo *deve* riuscire a porsi a distanza dal dato, sottraendosi al suo onere: ne ha bisogno per mantenersi in vita. *Deve* spezzare il cerchio dell'immediatezza, del mero presente in cui stanno gli animali – legati al piolo dell'istante, scrive Nietzsche⁷⁰ – e che per lui è un vortice mortale⁷¹, sostituendolo con uno *spazio vuoto* « di un mondo panoramicamente dominabile, allusivo, accantonato e disponibile »⁷², disponibile *perché* accantonato. Incapace di *reagire* adeguatamente al *milieu*, poiché in esso è tragicamente disancorato e disambientato, l'uomo *deve agire*: deve prima *selezionare* gli stimoli e poi *prendere posizione*⁷³, nei confronti del caos attorno a lui e nei confronti del caos in lui:

«Tra i bisogni elementari e i loro adempimenti esterni, che mutano secondo condizioni imprevedibili e casuali, è inserito l'intero sistema dell'orientamento nel mondo e dell'azione, dunque il mondo intermedio della prassi cosciente e dell'esperienza oggettiva, che si realizza attraverso la mano, l'occhio, il tatto e il linguaggio»⁷⁴.

Tra stimolo e risposta dovrà interporre uno *iato*⁷⁵, una sospensione della decisione e del tempo. Anzi: questa sospensione è

⁷⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in F. NIETZSCHE, *Opere*, cit., III, tomo I, Milano 1972, p. 262 (il riferimento è al Giacomo Leopardi di *Canto notturno di un pastore errante nell'Asia*).

⁷¹ Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo*, cit. p. 77.

⁷² *Ibidem*, p. 73; cfr. pp. 89 ss.

⁷³ Cfr. *ibidem*, p. 58: «Gli atti del suo prender posizione verso l'esterno chiamiamo azioni, e, proprio perché egli è anche compito a se medesimo, prende posizione verso se stesso e 'fa di se stesso qualcosa'»; cfr. anche A. GEHLEN, *Antropologia filosofica*, cit., p. 42.

⁷⁴ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 80.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, soprattutto pp. 80 ss. e 376 ss.

propriamente *il tempo*: il senso di un adesso non più ridotto a mero presente, ma avvertito in relazione a un prima e a un poi. In tal modo, l'animale affamato di fame futura fa di sé un essere che vive non *nel* presente ma *per* il futuro⁷⁶. Meglio, *un essere che agisce nel futuro*⁷⁷, che può e ancora prima deve

«avere la capacità di far saltare completamente i limiti della situazione, di dirigersi su cose future e assenti e di agire su tale base, così come di volgersi in via secondaria da quelle assenti alle presenti impiegandone gli elementi come mezzi di fattispecie future. Il tal modo l'uomo diviene 'Prometeo', essere previdente e attivo a un tempo»⁷⁸.

Tutto questo – l'azione, la previsione, la progettazione – è reso possibile sulla base di quello iato, di quella 'decisione' di giocare con la decisione, di stare tra il sì e il no, *come se*. In tal modo, scrive Gehlen, «da condizioni che, rispetto a quelle animali, sono abnormi, l'uomo trae ... gli strumenti per la condotta umana della sua vita, e io designo questa non semplice connessione con il termine di 'esonero'». Il peso della condizione umana è così capovolto,

«trasformato nel fondamento di una conservazione della vita e di una condotta di vita lontane dalla dimensione animale; il mondo, cioè, è padroneggiato per mezzo di azioni comunicative 'disinteressate' (*begierdfrei*), classificato da cima a fondo; la sua illimitata ricchezza è fatta oggetto d'esperienza (è 'riconosciuta'): e questo perché solo da un mondo divenuto dominabile e panoramicamente decifrabile possono venire sollecitazioni a intraprendere quelle trasformazioni che aiutano un essere organicamente sprovvisto a campare il giorno successivo»⁷⁹.

L'apertura al mondo, intesa *negativamente* come mancanza di strumenti biologici e istintuali atti a reagire allo stimolo, si capovolge nella capacità *positiva* di cogliere e scegliere nel campo infinito di sorprese del *milieu* le condizioni da cui «trarre un ausilio»⁸⁰ per riuscire nell'impresa di vivere⁸¹. La condizione umana viene propriamente capovolta. Lo stare *in* rischio si muta in una propensione *al* rischio, allo «sbaraglio di porsi allo sbaraglio»⁸²: in termini nietzscheani, l'uomo fa di se stesso un'avventura. La debolezza dell'essere manchevole e mostruoso si trasforma nella sua propria *chance*, la sua povertà nella sua ricchezza. In

⁷⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 77.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 69.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 65 s.

⁸¹ Cfr. *ibidem*, p. 98.

⁸² *Ibidem*, p. 87.

lui, la servitù produce e fonda la signoria (anche se la ricaduta nel caos è sempre possibile)⁸³.

In tal senso, l'uomo, l'animale non finito, si fa «compito a sé medesimo»⁸⁴, si porta a compimento, si costruisce. E lo fa – possiamo commentare –, come errore che *si mantiene*, che crea da sé le condizioni per durare come errore, come niente che nientifica. Cioè: non in *continuum* con la natura, ma negandola, in sé e attorno a sé. Secondo Gehlen come secondo Nietzsche, l'uomo s'è chiuso in una gabbia di cui non possiede più la chiave. La sua cultura – la sua *artificialità*, il suo essersi fatto compito a sé medesimo – è ora e per sempre la sua seconda *innaturale natura*⁸⁵.

Esiste forse nella tradizione occidentale una metafora più forte, più tragica, più trasparente di quella di Prometeo ribelle e incatenato, benedizione e sciagura degli uomini, per esprimere tutto questo? Da chi se non da lui, che gli ha insegnato a farsi riflessivo, sovrano del suo intelletto, l'uomo ha tratto la forza e il coraggio di darsi una *necessaria* 'seconda nascita'?

Dalla ferula cava in cui il dio nasconde il fuoco sottratto a Efesto, dall'inganno, dal furto del divino, dall'artificio e dalla tecnica⁸⁶: da qui viene la nascita del mondo propriamente detto, del *mondo culturale*, della *Welt* umana, spazio 'vuoto' e artificiale sottratto al *milieu* non-umano, costruito «*proprio nel luogo* in cui per l'animale c'è l'ambiente»⁸⁷. Per edificare questo mondo – in cui le cose *possibili* sono tutte cose *conquistate*⁸⁸ –, l'uomo segue l'esempio del Protanthropos, rubando il divino che lo circonda:

«concepisce il mondo che gli è dato come una parte di uno che *non è dato*. 'Sfonda' ... il mondo percepibile e 'interpola' dappertutto ciò che non è percepibile, consista questo in demoni, in atomi democritei, in dèi o altro. Egli interpola dunque il percepibile nel percepito, nel percepibile ciò che non si può percepire»⁸⁹.

Come la *Umwelt* è definita dall'armonia tra bisogni e risorse, stimoli e risposte, così la *Welt* è definita, anzi è creata da reti o ragnatele di simboli, da allusioni ad esperienze, da significati che,

⁸³ Cfr. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 34 ss.

⁸⁴ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 62.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*, p. 64.

⁸⁶ Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano 1984, pp. 9 ss., 37 ss.; A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 127 ss.

⁸⁷ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 64.

⁸⁸ Cfr. A. GEHLEN, *Antropologia filosofica*, cit., p. 42.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 117.

come totalità e sistema, danno significato umano – precario e artificiale – al *milieu*, allo spazio materiale e insignificante. Reti, ragnatele, allusioni: Prometeo ci ha guidati a scegliere tra i nostri sogni quelli destinati a farsi mondo reale.

Dentro/fuori: lo spazio politico

Il mondo che gli uomini sottraggono alla *Umgebung*, al non-umano che li circonda – la *Welt* che è ‘costruita’ nel *milieu*, e che ci è data solo come parte di un mondo che non ci è dato – è uno spazio artificiale di significati, individuato nel vortice dell’insignificante. Il suo campo di sorprese è esperito, elaborato con circospezione, prendendo ogni volta misure e provvedimenti. Già

«sotto il mero profilo ottico, esso è, in altissimo grado, simbolico, cioè un campo di *allusioni ad esperienze*, che ci simboleggiano la natura costitutiva e l'utilizzabilità degli oggetti. L'esposizione a un profluvio di impressioni non delimitato dall'opportunità biologica pone l'uomo ... dinanzi al compito di padroneggiarlo, di esonerarsene [alleggerirsene], di passare cioè a un intervento attivo nei rispetti del mondo che invade i suoi sensi; quest'intervento consiste in attività *comunicative*, di maneggio, dischiudenti l'esperienza e esaurienti, senza che ciò rivesta un valore di diretto appagamento»⁹⁰.

Il risultato di questo processo ininterrotto, prosegue Gehlen, è il nostro *mondo percettivo*, fatto di «un insieme di cose ‘lasciate lì’, potenzialmente note e scorte panoramicamente in meri accenni, cose di virtuale disponibilità» e, ancora, di «molteplici simboli di fattispecie accantonate, scontate, ma ogni volta disponibili». Cose lasciate lì, note *potenzialmente*, disponibili *virtualmente*, non viste ma scorte per cenni, *come se*: cose che non sono propriamente cose; eppure, non vacui fantasmi o spiriti vaganti per l'aria. Sono esse, virtuali e disponibili, che ci consentono di eludere l'immediatezza mortale del dato, di avere uno *spazio* in mezzo al deserto, di abitare un ordine e un mondo nel disordine vorticoso del non-umano.

Dietro tutto questo c'è qualcosa di molto concreto, di terribilmente concreto. Chi resti *fuori* da quell'insieme di cose che non sono cose, o chi ne venga espulso, è esposto al rischio del Maelstrom. Nell'avverbio «fuori» c'è la memoria, l'impronta metaforica di questa condizione terribile. Il latino *fores* significa porta, come anche *ianua*, *porta*, *ostium*⁹¹. I quattro termini, tuttavia, non sono perfettamente equivalenti, per lo meno non lo sono in epoca antica. In particolare, *fores* è la porta vista da *dentro*, dall'interno

⁹⁰ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 66.

⁹¹ Seguo qui E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976, I, pp. 239-242.

della casa. Ne segue che gli avverbi *foris* e *foras* sono riferibili a qualcuno o a qualcosa solo da chi stia *domi*, in situazione di difesa e protezione dalla minaccia dell'esterno. Si capisce, nota Emile Benveniste, che

«*foris* sia il contrario di *domi*: il 'fuori' comincia 'alla porta' ... Questa porta, a seconda che si apra o che si chiuda, diventa simbolo della separazione o della comunicazione tra un mondo e l'altro: è così che lo spazio del posseduto, il luogo chiuso della sicurezza, che delimita il potere del *dominus*, si apre su un mondo estraneo e spesso ostile ...»

Di qua, *domi* – dove noi stiamo, dove noi *siamo* poiché abbiamo identità –, c'è lo spazio del posseduto, il luogo chiuso della sicurezza, il mondo sottratto con l'artificio al non-umano e trasformato in un ambito di nessi conosciuti⁹². Di là, *foris*, c'è il mondo che non ci è dato, che ci è estraneo e straniero, la *foresta* dove non possiamo stare, dove non *siamo* più⁹³. L'opposizione *domi/foris* ha una variante significativa in *domi/peregre*: alla lettera, in casa/al campo. C'è qui l'immagine

«di una relazione antica: il campo incolto, lo spazio deserto opposti al luogo abitato. Al di fuori di quella comunità materiale che costituisce l'*habitat* familiare o tribale, si estende la landa; lì inizia ciò che è estraneo, e ciò che è estraneo è necessariamente ostile».

Il selvaggio si oppone al *domesticum*: oltre la porta della *domus*, dello spazio artificiale e chiuso di significati che inventano un ordine umano, sta la terra di nessuno, il non-spazio del disordine. La minaccia di essere gettati *foras* equivale alla minaccia d'essere ributtati nella condizione pre-umana di animali mostruosi, impossibili. Nello *spazio domestico* – nell'orizzonte del domestico, come lo chiama De Martino – l'*esserci* di ognuno sta invece

«come centro di operabilità utilitaria in esso, come centro di fedeltà alle sicurezze passate convertite in agevoli abitudini e come centro di iniziativa per istituire, qui e ora, la sicurezza preminente di cui abbisogna: e per questo trovarsi e porsi e poi ancora trovarsi e poi ancora porsi 'al sicuro', l'*esserci* emerge inauguralmente alla vita, si genera e si rigenera innanzitutto, gettando la prima base della sua vita culturale»⁹⁴.

⁹² Cfr. N. ELIAS, *Coinvolgimento e distacco*, Bologna 1988, p. 158: «Per millenni e millenni, i gruppi umani... hanno lavorato a costruire per sé nell'universo una sempre più vasta sfera di sicurezza, un ambito di nessi conosciuti che essi potessero più o meno controllare. Come risultato di questo processo... gli uomini di oggi sono in grado più dei loro antenati di tracciare la propria strada attraverso le acque non dominabili dell'oceano, o sulle astronavi attraverso i non controllabili processi del sistema solare».

⁹³ G. BALANDIER, *Il disordine. Elogio del movimento*, Bari 1991, p. 124.

⁹⁴ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977, p. 656 (cfr. pp. 559 s.); su questo passo di De Martino,

Dunque: meglio patire le catene di Efesto, per creature affamate di fame futura, per effimeri che hanno la necessità di ancorare il futuro al passato, di fondare quel che sarà in quel che loro appaia ben saldo, in quanto già stato. Per quanto pesino, quelle catene hanno una contropartita che appare adeguata: il mondo *ha e conserva* la sua forma, incardinato lungo l'*axis mundi*. Questo consente di sapersi *domi*, al sicuro, dentro uno spazio chiuso.

L'orizzonte del domestico – il cerchio piatto dell'orchestra dove, nella tragedia greca, si snoda l'azione degli uomini – è concettualizzato come *spazio pubblico* da intrecci di significati e metafore che, nel loro insieme, costituiscono una sorta di topologia dell'immaginario o topologia del sacro⁹⁵. Questa topologia è definita da una serie di opposizioni: il mostruoso e il normale, l'esterno e l'interno, il nemico e l'amico, il disordine e l'ordine, il caos e il cosmo. I primi termini delle opposizioni si riferiscono al non-luogo che sta *foris*, *altrove* rispetto alla *domus*: in-significante (privo di significato umano), spaesato, insicuro. I secondi termini si riferiscono al luogo umanizzato e valorizzato⁹⁶: significante (colmo di significato umano), appaesato, securizzato.

Questo spazio pubblico attraversato e costituito da reti di allusioni a cose che non sono cose, virtuali e disponibili, è «un'attività dell'anima»⁹⁷, uno *spazio simbolico*: non solo nel senso di spazio materiale «strutturato ... secondo indicazioni operative e secondo valori che stabiliscono per ogni cultura dei percorsi privilegiati per ottenere uno scopo»⁹⁸, ma anche nel senso molto più generale di spazio dell'ordine significante o dell'ordine del significato, di spazio dei significati umani *possibili*. Dentro questo spazio simbolico – nel mondo da esso identificato nel caos, e al caos sottratto con elusioni e artifici – sta, quasi come un suo doppio coestensivo, lo *spazio politico*, il luogo che non appartie-

con un riferimento a Martin Heidegger e alla sua nozione di cura (*Sorge*), cfr. C. TULLIO-ALTAN, *Soggetto, simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Milano 1992, pp. 30 s.

⁹⁵ Cfr. G. BALANDIER, *Il disordine*, cit., pp. 123 ss.; A. MOLES-E. ROHMER, *Labirinti del vissuto. Tipologia dello spazio e immagini della comunicazione*, Venezia 1985, p. 31.

⁹⁶ Cfr. A. MOLE-E. ROHMER, *Labirinti del vissuto*, cit., pp. 20, 111.

⁹⁷ G. SIMMEL, *Sociologia*, Milano 1989, pp. 523 s.: da questa «attività dell'anima», e dalle «forze psicologiche» che in essa si esprimono, viene la trasformazione dello spazio da semplice «ambito geografico» e «forma in sé priva di efficacia» in una «sintesi» di «contenuti psichici» che è capace di «tenere politicamente insieme» anche un impero.

⁹⁸ C. TULLIO-ALTAN, *Soggetto, simbolo e valore*, p. 151.

ne a Prometeo ma a Kratos, il poliziotto degli dèi⁹⁹. Esso è definito da *centri* o istituzioni la cui funzione è di definire lo spazio abitabile.

Come il linguaggio e gli strumenti della tecnica, le istituzioni sono artifici, protesi, puntelli esterni¹⁰⁰, macchine per pensare e prendere decisioni¹⁰¹, cui gli uomini affidano il compito di esonerarli/alleggerirli dal peso dell'apertura al mondo non-umano e che finiscono per cristallizzarsi «al di sopra di loro come un ordine oggettivo, che il singolo incontra come qualcosa che è già in vigore»¹⁰². Esse producono securizzazione definendo il giusto e l'ingiusto, l'amico e il nemico, e presidiando il dentro rispetto al fuori, l'ordine rispetto al disordine, il normale rispetto al mostruoso. Creando una benefica assenza di domande¹⁰³ – le istituzioni sono *risposte* precodificate a domande poste una volta per tutte, rese implicite e dunque non più formulate dagli individui –, consentono agli uomini di sfuggire ai rischi dello stupore e di godere i vantaggi della *certezza dell'ovvio*.

Un'istituzione, per esempio, era quella dei Feziali, l'insieme dei riti e dei ruoli cui i Romani affidavano il compito di dichiarare una guerra, e dunque di produrre securizzazione quando si abbandonava la *domus* – lo spazio chiuso della sicurezza – e l'ordine di Iuppiter Stator, correndo il *rischio* che sta *foris*, oltre la porta, nel disordine cui introduce Giano, il dio che promuove l'azione¹⁰⁴. Un'istituzione – anzi, per René Girard, l'istituzione originaria e arcaica, da cui ogni altra deriva – è l'insieme dei riti e dei ruoli che ruotano attorno al centro sacrificale, luogo molto simbolico e molto materiale da cui, mediante l'assassinio di uno, viene l'ordine e la salvezza di tutti¹⁰⁵. Un'istituzione, ancora, è la corte canettiana¹⁰⁶: l'insieme dei riti e dei ruoli che inducono gli individui a orientare tutti gli sguardi a un unico centro, in una massa

⁹⁹ J. KOTT, *Mangiare dio*, cit., p. 42, lo chiama «alto funzionario di polizia» al servizio di Zeus.

¹⁰⁰ Cfr. A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 34 ss.

¹⁰¹ M. DOUGLAS, *Come pensano le istituzioni*, Bologna 1986, p. 102.

¹⁰² A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 98.; cfr. anche A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986, p. 8.

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, p. 99.

¹⁰⁴ Cfr. T. LIVIO, *Storia di Roma*, I, 24 e 32, Milano 1990, pp. 75, 99 s.; cfr. anche D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica*, Milano 1988, pp. 30 ss., 192 ss.; J. BAYET, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1992, pp. 115.

¹⁰⁵ Cfr., in generale, R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano 1980.

¹⁰⁶ Cfr. E. CANETTI, *Massa e potere*, Milano 1982, pp. 484 ss.

chiusa e artificiale, che cioè *duri*, invece di esplodere e dissolversi nella sua meta. Istituzioni, infine, sono i raggruppamenti sociali la cui autorità sia legittimata¹⁰⁷ – o tale *appaia*, sulla base di un processo artificiale di naturalizzazione o assolutizzazione delle classificazioni e ‘convenzioni’ cognitive che la sorreggono¹⁰⁸ –, che Mary Douglas pone al centro di un *mondo di pensiero*¹⁰⁹, cioè della somma dei significati possibili di un gruppo, delle precodificazioni – ancora: riti e ruoli – in base alle quali gli individui creano, identificano e distinguono l’ordine e il disordine, il dentro e il fuori, il giusto e l’ingiusto.

Attorno al *Pater Patratus* dei Feziali e alla sua *hasta praeusta*, scagliata oltre il confine, nello spazio del nemico, e anche attorno al sangue della vittima, allo splendore ostensivo della corte, all’apparenza di legittimazione e alla «narcisistica autocontemplazione» del raggruppamento-istituzione¹¹⁰, si viene a costituire un *potenziale securizzante*, che è il centro – o uno dei centri – di uno spazio politico: ossia, seguendo Danilo Zolo, di uno spazio chiuso in cui l’ordine prevale sul disordine, e la cui «delimitazione ... proietta oltre i confini del gruppo i fattori del rischio mentre all’interno vengono organizzati i fattori della sicurezza»¹¹¹.

¹⁰⁷ Cfr. M. DOUGLAS, *Come pensano le istituzioni*, cit., pp. 82 s.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*, p. 85.

¹⁰⁹ La Douglas enuncia la nozione di «mondo di pensiero» a proposito dell’epistemologia di Ludwig Flek (*ibidem*, pp. 35-47).

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 143.

¹¹¹ D. ZOLO, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milano 1992, p. 66.

Teoria costituzionale e teoria realistica della democrazia*

Gustavo Gozzi

Il libro di Zolo è importante perché pone un punto vista estremamente significativo per l’elaborazione di una teoria della democrazia contemporanea.

Come direbbe Koselleck, il concetto di democrazia ha un orizzonte di attese più ampio del suo spazio di esperienza, ossia il suo significato – a differenza del liberalismo e del socialismo – non è stato totalmente esperito, ma è ancora affidato alla sperimentazione della storia.

Il volume di Zolo introduce due criteri per l’analisi delle odierne democrazie che non possono essere trascurati da chi si propone di definire con sempre maggiore chiarezza il concetto di democrazia. I due punti di vista sono quello della complessità (più precisamente il rapporto istituzioni-complessità) e quello di una adeguata fondazione antropologica della teoria politica della democrazia.

Sono due approcci tra loro strettamente congiunti, giacché ritengo che ogni teoria politica, nella storia del pensiero politico, discenda necessariamente dalle premesse antropologiche che essa assume. In proposito preciso subito che proprio la mancanza di una adeguata antropologia mi sembra il problema centrale delle odierne teorie politiche, le quali assumono o una rozza e semplificata concezione dell’individuo (analogamente, ad es., a quella del soggetto che opera sul mercato nell’interpretazione dell’economia politica neoclassica), oppure ricorrono a concezioni dell’individuo assai risalenti, come le attuali teorie della giustizia che rinviano ancora a Hobbes o a Kant.

Affronto subito il primo problema, quello della complessità che, come è noto, è una categoria centrale della teoria dei sistemi

* Questo intervento è stato presentato a Bologna il 5.5.1994 in occasione della discussione sul volume di D. ZOLO, *Il Principato democratico*, Milano 1992.