

## **Grass. Il mio lento distacco dalla Germania** - Stefano Zangrando

«Posto di fronte alla scelta di voler, di dover essere tedesco e polacco, la mia terza via suonerebbe: zingaro, apolide, europeo»: così annotava Günter Grass il 4 novembre 1990, a un anno esatto dalla grande manifestazione popolare di Alexanderplatz che preluse alla caduta del Muro. È un'affermazione bizzosa, scientemente «bambinesca», che richiama alla memoria quel che di Grass scrisse Salman Rushdie in *Patrie immaginarie* facendone il paradigma del «migrante», ma che non fu troppo ben accolta nell'autunno 2009, alla vigilia del ventennale del 9 novembre, quando l'editore Steidl pubblicò il diario che l'autore del Tamburo di latta aveva tenuto fra Capodanno del 1990 e il febbraio 1991. Ancora una volta l'incorreggibile «pessimista» nazionale, il Nestbeschmutzer – alla lettera «colui che sporca il proprio nido» – pareva voler guastare la festa alla «grande Germania» pubblicamente fiera della propria ormai compiuta «riunificazione». L'intenzione, del resto, doveva essere proprio questa: diarista solo all'occorrenza – dall'adesione all'impresa politica di Willy Brandt era nato il Diario di una lumaca (1972), mentre gli appunti tenuti a Calcutta negli anni ottanta avevano costituito il materiale di base di *Mostrare la lingua* (1988) –, Grass sapeva bene che nei due decenni precedenti non si erano contate le restituzioni della Wende in presa diretta, con una cognizione ora autoriale ora meramente testimoniale, comunque ravvicinata degli eventi. Ma rammentare ai propri connazionali il risvolto sempre rimosso di quel processo, ossia quello di un'«annessione» dell'ex-Ddr da parte della Repubblica federale all'insegna di un «volgare materialismo travestito da affiatamento nazionale», rientrava evidentemente fra le intenzioni del grande vecchio di Danzica. Non si spiega diversamente il senso di una pubblicazione tutto sommato minore nell'opus grassiano, che appariva ad appena un anno di distanza dal secondo volume della sua autobiografia. Sotto questo aspetto, il fatto che Einaudi ne proponga solo ora la traduzione, ben oltre la scadenza celebrativa, avrebbe potuto permetterne una lettura decantata, in cui possibilmente affiorassero altri e più durevoli significati. Ma Da una Germania all'altra («Supercoralli», traduzione di Claudio Groff, pp. 234, • 20,00) appare in un'occasione tanto clamorosa che vorremmo estrapolarne innanzitutto un passo ad hoc. La pubblicazione su alcuni quotidiani europei, una decina di giorni fa, di un componimento civile in cui Grass metteva in guardia la Germania dal rendersi complice di una possibile guerra nucleare, fornendo un ulteriore sommervolgibile a Israele nel rischio imminente di un conflitto contro l'Iran, ha procurato al suo autore accuse di ogni genere, su tutte quella di antisemitismo – benché poco prima non fosse mancato chi, con più candida e sottile ipocrisia, aveva dichiarato infondato il timore, espresso dal poeta in quei versi, di esporsi proprio al fatale «verdetto». Si confronti tuttavia la poesia di Grass, il cui stigma notorio è quello di aver reso pubblico solo in età avanzata il «macigno» interiore della propria appartenenza tardo-adolescenziale alle SS, con ciò che egli osservava nell'agosto di ventidue anni fa: «Nella guerra del Golfo ogni giorno più possibile, sarebbe – e già domani potrebbe essere – uno scandalo il fatto che l'Iraq attacchi le grandi città israeliane con missili di gas velenosi, e che quindi i tedeschi, dei quali pare che il mondo non debba avere più paura, sarebbero casualmente partecipi, in quanto fornitori, dell'annientamento di ebrei. Già questa probabilità dovrebbe scatenare proteste, se non in Germania, almeno all'estero». L'obiettivo polemico di Grass, insomma, era ed è sempre e innanzitutto il proprio paese, le sue più oscure inclinazioni: il sangue dei suoi partner o l'appartenenza territoriale di chi rischia di subirne le fatali conseguenze – ovvero, come si legge nella poesia incriminata, «tutte le persone che in quella / regione occupata dalla follia / vivono inimate fianco a fianco» – non ne sono che la piega contingente, esposta all'alea dell'ermeneutica politica. Scomodare persino Freud per crocifiggere l'antisemita, come ha fatto la «Zeit», è in questa luce quantomeno capzioso; mentre il bando pronunciato dal governo Netanyahu, così eloquentemente sopra le righe, ha un sapore antidemocratico che rattrista. Allora in effetti è forse più saggio abbandonare al loro urlo le sirene della cronaca per tornare a ciò che in questi diari è meno legato all'attualità, e che si muove sul confine tra pubblico e privato, tra impegno politico e attività artistica. Il titolo italiano, peraltro, lascia in secondo piano una sfumatura abbastanza significativa: il tedesco *unterwegs*, «in viaggio, in giro», rende infatti con più evidenza il «moto per luogo» in cui si distingue il poco più che sessantenne Grass nel corso di quei tredici mesi 1990-'91. E ad accompagnare l'instancabile premio Nobel tra le due Germanie ancora diversissime, tra le residenze tedesche e quella portoghese, tra Parigi e la Polonia, tra i molti membri di una «grande famiglia» formatasi nel corso di quattro relazioni, tra un convegno sull'odio organizzato a Oslo da Elie Wiesel e un incontro praghese fra sopravvissuti del Gruppo 47, è soprattutto il disegno, documentato nel volume. È infatti in questi inchiostri, matite e carboncini, che lo sguardo terragno e il peculiare regime metaforico di Grass trovano uno sbocco espressivo – molto più che negli appunti per quelle che in seguito diventeranno opere vere e proprie, ossia il richiamo dell'ululone e in seguito *Un campo lungo*, l'ambizioso contributo romanzesco di Grass alla letteratura della riunificazione. L'arte grafica è anzi un vero e proprio rifugio dell'artista rispetto a una dimensione pubblica via via più deludente, tanto che il suo capriccio di non appartenenza trova qui la sua prima definizione: «Non vorrei essere né polacco, né tedesco, vorrei disegnare». Sicché, a conti fatti, il commentario minimo sulla transizione storicopolitica, sulle elezioni di marzo nella morente Repubblica democratica o sulla riunificazione ufficiale del 3 ottobre, sul rinascente «nazionalismo» tedesco ed europeo o sugli effetti contraddittori dell'unione monetaria, è meno interessante del modo in cui Grass pare assorbire tutto ciò nella propria vicenda artistica e privata, con una punta persino grottesca là dove le prime elezioni nella Germania unita paiono coincidere con la presa d'atto di una depressione fino a quel momento taciuta. Lo stesso punto di vista dell'intellettuale socialdemocratico sempre pronto a dispensare critiche e consigli ai vertici del partito sbiadisce, con gli occhi di oggi, di fronte alle affettuose notazioni sui vari amici e colleghi scrittori, per non parlare dell'idillio itinerante, la sempre fragile «leggerezza dell'essere» condivisa con la moglie lontano dalla ribalta. E l'ammissione finale, per cui quello appena trascorso è stato in fondo un anno di crisi («intoppi nello scrivere che finora mi erano sconosciuti»), fa sì che il diario si sveli a posteriori, forse più di ogni altra cosa, come un tentativo di reagire a quell'impasse: il primo passo, riuscito solo in parte, di un «lento, non indolore distacco dalla Germania con l'aiuto della lingua tedesca».

## **New Realism. Confronto sul libro-manifesto di Maurizio Ferraris / seconda puntata.**

**Domenica 1 aprile:** su queste pagine usciva una recensione di Stefano Velotti al Manifesto del nuovo realismo di Maurizio Ferraris (Laterza), che annuncia la presa d'atto di una svolta capace di smontare quei dogmi del postmoderno discesi dalla sentenza di Nietzsche: non ci sono fatti, solo interpretazioni. Diversamente da quanto sostengono i costruzionisti, ciò che ci sta di fronte non può essere emendato dai nostri schemi concettuali, il che rappresenta al tempo stesso un limite e una risorsa. A queste tesi Gianni Vattimo, domenica scorsa, rispondeva che i fatti non parlano da soli, e anche il semplice indicarli con un dito è già un atto linguistico. Di contro Ferraris: l'idea che la decostruzione di una realtà piena di costruzioni sociali sia emancipativa si è convertita nel «realismo» disossato del populismo mediatico.

### **Accettare o accertare? Questo è il problema - Diego Marconi**

Ho una certa difficoltà a entrare nel merito della discussione tra Gianni Vattimo e Maurizio Ferraris (con la partecipazione silente di Umberto Eco): davvero non saprei dire chi, tra i relativisti postmoderni e i realisti, sia più amico della tolleranza, più emancipativo, più resistente alle prevaricazioni del potere, e chi invece stia dalla parte di Berlusconi, di George W. Bush e della pappa mediatica. Mi pare che questo genere di discussioni abbiano alcuni presupposti che non condivido, forse ereditati dalla «scuola del sospetto» cara ai postmoderni, da cui pure Ferraris vorrebbe prendere le distanze. Il primo presupposto è una certa sopravvalutazione dell'efficacia delle idee, in particolare delle idee filosofiche. Teorie note soltanto a qualche decina di migliaia di persone, per lo più intellettuali politicamente marginali, dovrebbero essere capaci di influenzare leader di grandi nazioni, eventi storici e trasformazioni sociali di grande portata. Non mi pare plausibile. Non che le idee, anche filosofiche, non contino niente; ma mi pare che, persino ai tempi di Internet, agiscano lentamente, in maniera spesso sotterranea e subendo nel frattempo trasformazioni che le alterano profondamente. Altra cosa sono le mode intellettuali, che divampano rapidamente coinvolgendo in gran numero gli intellettuali di cui si è detto, e altrettanto rapidamente si spengono lasciando tutto come prima. Chi, tra i filosofi che hanno meno di cinquant'anni, saprebbe citare tre tesi di Herbert Marcuse? Il secondo presupposto su cui ho dei dubbi è la prova per contagio: non sono convinto che una posizione filosofica sia da rifiutare perché è sostenuta dai cattivi, né che sia da accettare perché è difesa dai buoni. Non sono vegetariano, ma non penso che il vegetarianismo sia screditato dal fatto che Hitler era vegetariano, né penso che l'aborto debba essere bandito perché Madre Teresa di Calcutta era contro. Allo stesso modo e per ragioni analoghe, non sono colpito dall'ammirazione di Bush per il filosofo John Searle (chissà cosa ne sapeva), e nemmeno dalle farneticazioni vagamente postmoderniste di Karl Rove, che mi sembrano spiegate dal suo cinismo e dal suo delirio di onnipotenza (entrambi ampiamente documentati) meglio che dalla lettura di Baudrillard. La prova per contagio, corollario un po' straccione della teoria dell'ideologia, ha avuto la sua stagione d'oro nel dopo Sessantotto. Ricordo un'assemblea studentesca dei primi anni Settanta in cui la proposta di istituire non ricordo quali seminari venne seppellita dall'osservazione che «anche Tranfaglia fa i seminari!», essendo in quel momento Nicola Tranfaglia la bestia nera degli «studenti in lotta». Questo stile argomentativo – chiamiamolo così – può forse avere un ruolo quando si deve prendere una decisione entro il prossimo quarto d'ora, ma non dovrebbe avere spazio nel dibattito filosofico. La domanda «A chi giova?», che probabilmente è utile quando si tratta di interpretare una fuga di notizie o l'iniziativa legislativa di un parlamentare, in filosofia non è molto illuminante. Se una tesi è sostenuta da buoni argomenti e quindi presumibilmente è vera, non è molto importante che la sua verità faccia il gioco di Bush o di Saddam, di Berlusconi o di Prodi. Quel che conta è che è vera; e con la sua verità devono fare i conti tutti, «buoni» e «cattivi». Pensare diversamente presuppone un radicale scetticismo sulla possibilità di raggiungere, in filosofia, conclusioni ben argomentate: dato che questo è impossibile, tanto vale sostenere tesi che favoriscano i buoni e vadano contro gli interessi dei cattivi. Un tale scetticismo ha le sue ragioni, ma chi lo condivide non dovrebbe occuparsi di filosofia. In ogni caso, la discussione sul realismo che si è svolta nella filosofia occidentale negli ultimi cinquant'anni è difficilmente interpretabile in termini ideologici. La discussione è nata, più o meno negli stessi anni, in filosofia del linguaggio e in filosofia della scienza: nel secondo caso, per esempio, si è discusso se una teoria scientifica che postula l'esistenza di oggetti non osservabili, come la moderna fisica delle particelle, debba essere presa come una descrizione di come stanno le cose nel mondo (realismo), o invece come un modo efficiente di dar conto dei risultati sperimentali, sospendendo il giudizio su che cosa ci sia «là fuori» (antirealismo). Queste discussioni hanno visto una certa prevalenza dei realisti, ma gli antirealisti sono vivi e vegeti. Non saprei dire che cosa ne pensassero Richard Nixon, Jimmy Carter, Ronald Reagan e gli altri potenti dell'epoca. Se anche Bush, in quanto ammiratore di Searle, era schierato col realismo, bisogna dire che la vittoria di Obama non ha comportato la riscossa degli antirealisti, con vorticose ristampe delle opere di Michael Dummett e Bas Van Fraassen (o, per i più estremisti, di Richard Rorty). La discussione ha poi avuto, in questi ultimi anni, una torsione più divulgativa e militante. Credo che l'episodio decisivo di questa trasformazione in senso «popolare» sia stato il cosiddetto «affare Sokal» (1996): in quell'occasione si vide che un'autorevole rivista postmodernista non era in grado di distinguere tra un articolo di filosofia (ermeneutica) della scienza e un pasticcio in cui tesi deliberatamente prive di senso venivano sostenute con argomenti risibili. L'impressione suscitata dall'episodio indusse alcuni filosofi, tra cui Paul Boghossian, a suonare la fine della ricreazione, criticando non l'antirealismo «serio» di Dummett o di Van Fraassen, ma certe forme estreme di relativismo antirealista – di cui il pensiero di Rorty era l'espressione filosoficamente più colta – che avevano avuto una certa diffusione nell'accademia e nel discorso pubblico. Sia il mio libro Per la verità (2007), sia il Manifesto di Maurizio Ferraris appartengono a questa fase della discussione. Entrambi (e anche il libro di Boghossian, Paura di conoscere, 2006) sono piuttosto esempi di uso pubblico della filosofia che non contributi filosofici in senso stretto e tecnico; il che non toglie che i problemi del realismo restino problemi autenticamente filosofici, e come tali in primo luogo vadano affrontati e discussi. Come molti nel mondo stanno facendo, lontano dalle (peraltro deboli ed effimere) luci dei riflettori.

## **L'eterna sfida è rispondere a nichilismo e scetticismo** - Stefano Petrucciari

La fine dell'ermeneutica, del postmoderno, di quello che a un certo punto si chiamò «pensiero debole», è stata dichiarata parecchie volte, ma io credo che non sia ancora arrivata. Giusto dieci anni fa, per esempio, l'acuto divulgatore filosofico Julian Baggini, direttore del «Philosopher's Magazine», scriveva che dopo l'11 settembre, dopo le migliaia di innocenti che in quel giorno avevano trovato la morte, negare l'esistenza della realtà oggettiva diventava assurdo, se non criminale. Nel frattempo, di argomentazioni simili contro il postmodernismo, l'ermeneutica, la negazione dei «duri fatti», se ne sono sentite parecchie. La quantità però, com'è noto, non garantisce la qualità, e finché gli argomenti a favore del realismo sono simili a quello appena ricordato, non meritano, a essere sinceri, molta attenzione. La questione però è, in realtà, più complicata. Il nodo di fondo, secondo me, potrebbe essere riassunto così: il pensiero debole, panermeneutico e postmoderno, a ben guardare, non ha inventato proprio nulla; gran parte delle sue tesi, infatti, si ritrovano già in Nietzsche, e sono state formulate nella seconda metà dell'Ottocento. Se il pensiero ermeneutico è stato importante, però, è perché ha gridato ai quattro venti quelle «verità» che il nichilismo di Nietzsche già conosceva benissimo, ma che dovevano aspettare ancora un po' per dispiegare tutta la loro, chiamiamola così, potenza sociale. Come dire che il re era nudo da tempo, ma il pensiero di Lyotard, di Vattimo, di Rorty ha fatto sì che tutti ne diventassero molto più consapevoli. Re nudo in che senso? È molto evidente: si trattava semplicemente di prendere coscienza del dato di fatto per cui la vena nichilista della ragione occidentale aveva vinto su tutta la linea: il vero, il bene e il bello di una tradizione filosofica millenaria (erede del platonismo) si erano definitivamente consumati. Era venuta meno, attraverso un processo di corrosione secolare, la tenuta salda e obbligante di alcuni quadri concettuali capaci di orientare le menti. Allo stesso modo in cui si erano sgretolati assetti valoriali, costumi e forme di vita che dalle società tradizionali erano immigrati nelle società moderne, ma poi, a contatto coi solventi della modernità, avevano finito per smarrire la loro sostanzialità. Il postmoderno e la visione panermeneutica hanno tradotto questi processi in una filosofia facilmente comprensibile e destinata anche a godere di non poca fortuna. Ma si è trattato e si tratta di un fenomeno non privo di ambiguità. Le filosofie di questo genere, infatti, sono secondo me sociologicamente potenti ma teoreticamente non autoconsistenti. Per dirla in altre parole: colgono molto bene lo spirito del tempo, ma non sono altrettanto capaci di costruire una teoria salda e articolata, che sia adeguata agli standard di un concetto «alto» di filosofia. Il punto però lo colgono perfettamente: infatti le verità che la panermeneutica ha liquidato seguendo l'insegnamento di Nietzsche, non sono state certo «salvate» da chi contro questa ermeneutica si è schierato. A demolirle la filosofia analitica (che vorrebbe distinguersi dall'ermeneutica per il suo rigore) aveva cominciato, anzi, ancora prima, e dunque bisogna pur riconoscere che, nella filosofia dell'ultimo secolo, i fronti opposti sono stati in realtà molto più vicini di quanto non vogliano credere. Dentro il tempo del nichilismo, insomma, ci stiamo, e misurarsi con esso non è facile né dal punto di vista della costruzione di senso politico e sociale, né da quello più schiettamente filosofico. I due aspetti sono contigui, ma bisogna stare attenti a non farli collassare l'uno sull'altro. Una cosa è il nichilismo pratico della società postmoderna; altra cosa è il nichilismo delle filosofie. Per quanto riguarda quest'ultimo, ho qualche dubbio sulla bontà della strategia che contrappone alla panermeneutica il ritorno al realismo dei fatti. I due fronti mi sembrano un po' troppo speculari per essere veramente fecondi. Ma non c'è dubbio che la grande filosofia è sempre stata, dal tempo dello scontro tra Platone e i Sofisti, il tentativo di trovare risposte alla sfida del nichilismo (etico ed epistemologico) e dello scetticismo. E anche oggi questo rimane il tema su cui essa è chiamata, come in tutta la sua storia, a dire la sua.

## **Dicono meglio le cose di noi che noi delle cose** – Carlo Sini

Il dibattito sul nuovo realismo ha già trovato spazio sui giornali, come il quotidiano la Repubblica, che ha pubblicato numerosi interventi, utili per seguire l'andamento della discussione; rinvio il lettore alla loro rassegna ragionata comparsa sulla rivista on line «Nóema» del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano. In quella sede manifestavo qualche perplessità relativamente alle accuse politiche che Vattimo e Ferraris si venivano scambiando e che si trovano ora ribadite sul manifesto. Che le tesi postmoderniste possano aver contribuito a provocare o anche solo a giustificare la guerra del golfo o la deriva berlusconiana della politica e dei nostri programmi televisivi mi sembra altrettanto improbabile quanto l'accusa al nuovo realismo di essere al servizio della normalizzazione sociale e del diritto del più forte. Come il lavoro filosofico, sicuramente elitario, possa influire sulla vita delle persone e infine sui destini della politica è un argomento suggestivo quanto problematico. Ricordo che uno storico si chiedeva quante persone, nel corso dei millenni, avessero davvero letto il poema di Parmenide: certo un numero molto esiguo persino tra i filosofi e le persone colte; d'altra parte è difficile negare l'influenza profonda che quegli antichi pensieri hanno avuto sul corso della civiltà occidentale. Forse potremmo immaginare che le idee filosofiche siano come una bustina di sale sciolta in un'immensa caraffa d'acqua: per vie traverse e indirette mettono in moto conseguenze della cui origine nessuno si ricorda o sa. È così che il pensiero di Hegel ha segnato un'epoca, pur essendo pochi i suoi lettori. Venendo alla sostanza filosofica del confronto tra Vattimo e Ferraris, anche qui la mia posizione non è quella di una scelta secca, ma piuttosto quella di un'argomentata riflessione. Entrambe le tesi sostengono cose plausibili e hanno le loro ragioni. Ha ragione Ferraris quando osserva che le interpretazioni non hanno la libertà di inventarsi a piacere come sarebbero fatti i fatti (resta da mostrare chi sostenga davvero una simile sciocchezza); ha ragione Vattimo quando dice che anche indicare con un dito è già un'interpretazione (resta da chiarire che cosa sia un'interpretazione e come giochino in essa le cose, i soggetti, la vita storicoeconomica e così via: problemi che il pensiero debole non si è mai sognato di affrontare davvero). Porre la questione della realtà e insieme riconoscere che anche l'interpretazione è un fatto imprescindibile non rappresenta, ai miei occhi, un motivo per «militare» a favore della realtà o dell'interpretazione; mostra che c'è un lavoro da fare, in grado di dar ragione motivata delle due istanze nelle loro positive esigenze, cercandone la corretta connessione. Questo lavoro non mi sembra risolto mettendo gli oggetti «sociali» dalla parte delle interpretazioni e gli oggetti «naturali» dalla parte di un fantomatico «mondo in sé»: la faccenda mi sembra più complessa e nondimeno ritengo che si debba riconoscere al nuovo realismo il merito di aver fatto lievitare il problema,

aprendo un dialogo costruttivo che coinvolge i pensatori «continentali» e gli «anglosassoni». Riconoscere che ciò che accade, accade sempre a qualcuno, ma anche indipendentemente da ciò che quel qualcuno pensa o crede che sia accaduto, non è però sufficiente. In questo dire resta infatti non visto, non tematizzato e non problematizzato quel dire stesso. Non mi sembra accettabile un esercizio filosofico che si guarda intorno, ci pensa su, e poi avanza le sue spiegazioni. Credo che l'eredità del pensiero moderno ci stia insegnando che ogni pratica di sapere, connessa com'è alla vita storica e sociale, determina sia i propri oggetti, sia gli abiti dei soggetti, nonché la loro transitante figura di verità. Il che non significa rendere la verità «relativa», ma comprendere che il suo accadere ha una preventiva relazione con il nostro pratico appartenere al mondo e alla sua infinita metamorfosi. Non siamo noi, ha detto Spinoza, che affermiamo o neghiamo qualcosa di una cosa, ma è la cosa che afferma o nega in noi qualcosa di se stessa.

## **La scommessa di una filosofia materialista, che vuole restare fedele all'assoluto** - Rocco Ronchi

Non ha molto senso, anzi non ne ha nessuno, chiedersi se ermeneutica e pensiero debole abbiano (inconsapevolmente) lavorato a fianco della (ex) amministrazione Bush o se il realismo filosofico di Ferraris sia la (inconsapevole) stampella speculativa del governo Monti. Rinfacciandosi collusioni «oggettive» con il nemico, si rende un cattivo servizio alla questione filosofica che si vuole affrontare. A questo proposito, osserverei soltanto che l'ordine neoliberale ha ben altri strumenti teorici per allevare e formare il tipo d'uomo adatto al suo dominio. Tali strumenti sono quelli forgiati dalle tecno-scienze, dal cognitivismo, dalla psicologia comportamentistica e così via. Contro questi padroni del pensiero (unico) i filosofi dovrebbero, forse, rivolgere le loro armi, restituendo, in tal modo, alla loro attività quella funzione critica che entrambi gli schieramenti rivendicano per la propria posizione e di cui denunciano, invece, l'assenza in quello avverso. Più importante è provare a tracciare la genesi della querelle. È una genesi nobile che concerne un momento decisivo della recente storia culturale italiana. Di quel momento Vattimo fu, insieme ad altri (Sini in primis), un indiscusso protagonista e con lui Ferraris, che allora era un suo giovane e brillante allievo. Mi riferisco alla svolta ermeneutica della filosofia italiana, che ebbe luogo tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80. Geograficamente potrebbe essere situata in quel di Perugia dove per alcuni anni si diedero appuntamento, nel nome di Heidegger, gli allievi torinesi di Vattimo e quelli milanesi di Sini. Sebbene nascesse sull'onda di una dismissione anche frettolosa del marxismo, che era stato il paradigma teorico di riferimento nel decennio precedente, l'ermeneutica ha avuto, fin dall'inizio, una straordinaria portata critica. Ed è bene ricordarlo in tempi di sommarie e ingenerose liquidazioni (come quelle contenute nella recensione di Stefano Velotti al libro di Ferraris, comparsa su queste pagine il 1 aprile). Dietro l'universale del filosofo, dietro le verità della scienza e della ragione illuminista, alle spalle del fatto indiscutibile perché oggettivo, l'ermeneutica scorgeva il volto del colonizzatore bianco, maschio, adulto, che, nella episteme, nell'illuminismo eletto a regola d'azione, aveva trovato la strategia più efficace per relativizzare e cancellare ogni altra verità che non fosse riducibile a quella del mercato e dello scambio. È stata una ben strana filosofia l'ermeneutica, perché ha sospeso la fiducia nella filosofia come scienza della verità, l'ha posta tra virgolette, ponendo con insistenza quella domanda sconveniente cui accennava Vattimo nel suo intervento: «Chi è che sta parlando in nome della verità? Cosa vuole veramente?». Qui si annidava però anche il paradosso. La domanda, infatti, poteva e doveva essere girata anche alla stessa pratica ermeneutica. «Cosa vuole l'ermeneutica? Chi parla in nome della fine della verità o di una verità finita?». E infatti tale domanda è stata immancabilmente posta, ed è alla base del sospetto, oggi largamente condiviso, che l'ermeneutica abbia di fatto costituito il clima intellettuale più consono alla diffusione del nuovo ordine neoliberale. Avrebbe fatto franare gli argini che potevano difenderci. La crisi della verità, che l'ermeneutica richiamandosi a Nietzsche ha inaugurato, è, insomma, una specie di acido corrosivo che non risparmia nulla, un virus che si estende in modo epidemico infettando anche il corpo dello sperimentatore. Nessuna posizione teorica è salva dalla domanda scettica. Generata da una genuina tensione critica nei confronti dell'imperialismo occidentale, l'ermeneutica finisce in un impasse politica ben testimoniata dalla situazione di paralisi della «sinistra», di quella vecchia come di quella nuova. L'ermeneutica mostra, infatti, la non verità di quello che si è fatto in nome della verità, ne denuncia parzialità e ingiustizia, ma lascia il fare, ogni fare, anche quello mirante all'emancipazione, perfino il suo stesso fare, fuori dalla verità, altrettanto ingiustificato. Come uscirne, allora? L'ipotesi neorealista è la risposta più semplice. Direi che è la risposta in un certo senso inevitabile e, perciò, sospetta. Consiste, dopotutto, nel riattivare l'antica distinzione tra scienze umane e scienze dello spirito. Per queste ultime l'ermeneutica funzionerebbe, eccome! La verità umana non è un fatto ma un costruito sociale. Lo «spirito oggettivo» – dall'anima individuale allo Stato – è un testo scritto. Ferraris come l'ultimo Sini (che, però, non cita), vede nelle pratiche di scrittura, nella lettera, il fondamento di possibilità degli «oggetti sociali». Nell'ambito della conoscenza naturale, l'ermeneutica è invece solo un mostro: non ci sono interpretazioni ma fatti e solo fatti, fatti duri e puri. L'ingenuità di questa posizione mi pare consistere nell'appiattare la grande e ineludibile questione del reale su quella positivista del fatto, dimenticando l'avvertimento che viene proprio dall'epistemologia più avveduta, la quale da almeno un secolo condivide proprio il punto di vista dell'ermeneutica: i fatti sono solo teorie di piccola taglia. Tanto i devoti dell'interpretazione quanto i fedeli del fatto trascurano l'altra ipotesi, quella che pone il reale prima della fatidica dicotomia «fatti e interpretazioni». E se il Reale, quello con la maiuscola a capolettera, fosse al di qua o al di là del fatto? Se fosse al di là o al di qua della interpretazione? Se venisse, insomma, prima o dopo la coscienza ed i suoi oggetti? Porsi sulla tracce di questo reale assolto dalla misura umana, di questo reale prima o dopo l'uomo e le sue interpretazioni, è la scommessa (materialista) di una filosofia che vuole ostinatamente restare fedele all'assoluto senza ricadere nella ingenuità dei «puri fatti».

**Stare ai dati di fatto non vuol dire assumere il punto di vista di Dio** - Mario De Caro

A volte tornano. In un articolo sul Washington Post Henry Kissinger, classe 1923, già noto per aver ottenuto il Nobel per la pace nonostante il sostegno al Sudafrica dell'apartheid e l'attivo concorso ai golpe sudamericani degli anni Settanta, ha espresso qualche preoccupazione sulle rivolte della primavera araba. Il rischio a suo dire è che nazionalismo arabo e integralismo islamico producano una mobilitazione generale contro i valori dell'Occidente. Meglio – pare suggerire il buon Henry – i massacri di massa, l'uso della tortura e degli omicidi di stato di Gheddafi, Mubarak e Hussein che la messa in questione dei valori occidentali (i quali, evidentemente, per lui su repressioni, tortura e omicidi di stato nulla hanno da dire). Niente di nuovo sotto il sole, peraltro. Già nel 1974 infatti, in un'intervista concessa a Oriana Fallaci, Kissinger dichiarava: «Ciò che mi interessa è quello che si può fare con il potere». Queste idee esprimono una concezione, detta «realismo politico», che rimanda a Tucide, Machiavelli (ma non a quello dei Discorsi), Richelieu, Hobbes, Bismarck, Morgenthau e, si parva licet, a Bush junior e al suo think tank. Secondo questa concezione la chiave della politica, sia a livello nazionale sia nelle relazioni internazionali, è la lotta per il potere. Istanze universali, moventi morali, richiami alla solidarietà o alla giustizia sono meri orpelli: le uniche cose che contano veramente sono rapporti di forza e desiderio di potere. E solo su questi va commisurata la nostra condotta politica. Nell'attuale discussione filosofica sui quotidiani italiani questa batteria di temi viene spesso usata come arma polemica contro il ritorno del realismo ovvero (per riprendere la felice proposta terminologica di Maurizio Ferraris) contro il «nuovo realismo». Gli avversari di questa concezione ripetono spesso che il nuovo realismo è inaccettabile perché intrinsecamente prono allo status quo, al diritto del più forte e alla «disciplina sociale». Inoltre, si aggiunge, i nuovi realisti presumono di aver attinto il «punto di vista di Dio», quello della verità incontrovertibile, non negoziabile: una tesi inaccettabile, in linea teorica e in pratica. Tutto ciò non dimostra forse che il nuovo realismo altro non è che una forma di realismo politico riverniciato – una filosofia dei poteri forti? No, non lo dimostra. Innanzi tutto, il nuovo realismo è una concezione che origina dalla riflessione filosofica nel campo dell'ontologia (cosa esiste veramente?), in quello dell'epistemologia (cosa possiamo conoscere?) e in quello della filosofia del linguaggio (quali tra i nostri enunciati possono essere veri o falsi?); e in sé questo genere di indagini, molto teoriche e astratte, non ha ricadute immediate sul piano sociale e politico. Tuttavia è vero che queste indagini un rilevante effetto indiretto ce l'hanno, tramite due diversi canali. Da una parte le indagini filosofiche di carattere teorico condizionano fortemente gli studi di carattere pratico ovvero la filosofia morale, quella del diritto e quella politica: e le riflessioni in questi campi ricadute sul piano sociale e politico ce l'hanno senz'altro (si pensi ai dibattiti sulla bioetica, all'influenza extra-accademica di autori come Rawls o Habermas, alle discussioni sui fondamenti del diritto). Dall'altra parte vi sono filosofi che traghettano le discussioni epistemologiche, ontologiche e di filosofia del linguaggio nel dibattito pubblico: e anche in questo modo tali discussioni possono avere ricadute importanti sul piano sociale e politico. La questione dunque diventa: tramite questi due canali, il nuovo realismo non conduce forse alle stesse conclusioni del realismo politico? Anche in questo caso, però, la risposta è negativa. Consideriamo per esempio le posizioni realiste in filosofia morale: quando (in polemica con i postmoderni e gli antirealisti) filosofi realisti come Putnam, Bilgrami e Boghossian sostengono che i nostri giudizi etici sono determinatamente veri o falsi, non presumono certo di sapere con certezza quali sono i giudizi etici veri e quali quelli falsi: non assumono cioè affatto il «punto di vista di Dio». Né si vede perché questi filosofi, in virtù del loro realismo, dovrebbero venerare la disciplina sociale e lo status quo (di cui al contrario sono aspri critici): non si vede, per esempio, perché non possano pensare che la nostra condizione morale dovrebbe o potrebbe migliorare. Insomma tra il nuovo realismo e il realismo politico le differenze sono molto profonde. E questo è un fatto – checché ne dicano le interpretazioni dei postmoderni.

## **Che il mondo là fuori abbia una sua stabilità indipendente da noi, è solo rassicurante** - Francesco Ferretti

Non sono particolarmente favorevole al «governo dei tecnici» e nutro una sincera diffidenza nei confronti delle posizioni teoriche di John Searle: a dispetto di ciò, resto un realista convinto. A difesa della mia convinzione ho una considerazione di carattere generale e un argomento empirico da proporre. La considerazione generale è che il realismo è un'ipotesi più liberale del costruttivismo proposto dai postmodernisti. A dar ascolto alle voci dei suoi detrattori, il realismo appare connotato da tratti estremistici e assoluti: coincide con il punto di vista di Dio, con l'ipotesi di un accesso diretto alla realtà in grado di cogliere la verità dei fatti indipendentemente da ogni forma di interpretazione. A dispetto della visione monolitica offerta dai postmodernisti, i fautori del realismo rappresentano una compagine variegata che fa appello a modelli interpretativi tra loro molto diversi. Valga su tutti il percorso teorico di Hilary Putnam: una vita intera spesa a ridefinire i modi in cui declinare il realismo a partire dalle posizioni «metafisiche» iniziali, passando per le forme epistemiche del «realismo interno», fino ad approdare al New Realism proposto di recente in *Philosophy in an Age of Science* (a cura di Mario De Caro e David Macarthur, Harvard University Press, 2012). Per quanto anche la compagnia degli antirealisti possa vantare una molteplicità di approcci, l'adesione dei postmodernisti alla tesi per cui «non esistono fatti, ma solo interpretazioni» non sembra ammettere sfumature di sorta: a guardar bene, è il costruttivismo interpretativo la vera ipotesi estremistica. L'argomento empirico, ora. Alla base di ogni forma di realismo è la tensione tra due aspetti a tutta prima inconciliabili: l'idea che qualsiasi forma di conoscenza è un'interpretazione di fatti e, allo stesso tempo, l'idea che i fatti conosciuti abbiano caratteri di indipendenza da quelli attribuiti loro nel processo interpretativo. Ora, poiché la percezione è l'interfaccia per eccellenza della relazione tra soggetto e mondo, lo studio dei sistemi percettivi si rivela essere un banco di prova privilegiato per valutare la disputa tra realisti e costruttivisti. Le conoscenze accumulate negli anni circa il funzionamento dei sistemi percettivi non lasciano spazio a dubbi: la proiezione sulla realtà di forme di organizzazione imposte dai sistemi di elaborazione caratterizzano l'esperienza percettiva nei termini di una interpretazione costruttiva in piena regola. Su questo punto non c'è discussione. La discussione inizia quando ci si chiede come sia possibile che la percezione fornisca ai soggetti un accesso «attendibile» alla realtà esterna. A questo proposito è del tutto fuorviante considerare i processi di elaborazione in atto nella percezione in analogia con i processi interpretativi di tipo linguistico: diversamente dal

carattere arbitrario e astratto che caratterizza il linguaggio umano (ciò che lo rende un sistema simbolico del tutto svincolato dalle proprietà degli oggetti o dei fatti rappresentati) il sistema percettivo è cablato su alcune proprietà degli oggetti con cui entra in relazione. Lo è, in primo luogo, per motivi evolutivi: nel corso della filogenesi, alcune strutture del nostro sistema nervoso sono state selezionate per individuare nel mondo le proprietà degli oggetti più utili al loro riconoscimento. È nell'individuazione di alcuni aspetti della forma degli oggetti (quali le giunture e gli angoli) che mondo e cervello vengono a convergere permettendo ai soggetti un accesso attendibile alla realtà esterna: l'elaborazione primaria della forma degli oggetti è allo stesso tempo una rappresentazione della realtà e la condizione della rappresentazione della realtà vincolata alle proprietà degli oggetti. Una concezione di questo tipo permette di superare le difficoltà del realismo del senso comune fondato sull'idea di un accesso diretto alla realtà esterna e apre la strada, seguendo Alfredo Paternoster (Il filosofo e i sensi, Carocci, 2007), a una forma di realismo rappresentazionale in grado di arginare la chiacchiera postmodernista del «non ci sono fatti, ma solo interpretazioni». Per quanto possa sembrare un risultato di semplice buon senso, l'idea che il mondo là fuori abbia una sua stabilità indipendente da noi, in un'epoca di governi tecnici e di compromettenti riferimenti a Searle, è un risultato per molti versi rassicurante.

## I trabocchetti dell'osceno Ulysses - Piero Sanavio

La mattina del 2 febbraio 1922, quarantesimo compleanno di James Joyce, Sylvia Beach, proprietaria a Parigi della libreria e biblioteca circolante Shakespeare & Co., era alla gare de Lyon, in nervosa attesa del primo treno da Digione. Era il culmine di undici mesi di tensione, da quando aveva proposto allo scrittore irlandese di pubblicargli il romanzo i cui frammenti, apparsi in rivista, avevano scatenato le ire dei censori. Sylvia Beach, che aveva amato *Dubliners* e *Portrait of the Artist as a Young Man*, aveva incontrato Joyce una domenica pomeriggio del luglio 1919 in casa del poeta André Spire, trascinatovi da Ezra Pound che lo aveva convinto a traslocare da Trieste a Parigi. Il giorno dopo, vestito di blu e in scarpe da tennis, Joyce si presentava alla libreria, in rue de l'Odéon, per chiedere a Sylvia se poteva procurargli qualche allievo. Insegnava inglese, italiano, latino e altre sette-otto lingue, spiegò, attività che aveva esercitato a Trieste – non eccelsi i guadagni sicché doveva sempre ricorrere a prestiti di amici. Nessuna quantità di denaro, però, sarebbe mai bastata, e questo non lo disse, ad assicurargli un'indipendenza economica – non i soldi che gli versava il suo agente, James Pinker; non le sovvenzioni di Harriet Weaver, la femminista e editrice britannica che Ezra Pound aveva convinto a finanziarlo; non i guadagni, procuratigli da Pound, con la pubblicazione di capitoli di *Ulysses* nella «Little Review» di Margaret Anderson; neppure che Harriet Weaver trasferisse a suo nome l'eredità ricevuta da una zia. Improvvido e sperperatore, lo scrittore aveva anche una tendenza a piangersi addosso, e come ricordava T. S. Eliot aveva scritto a Pound di essere così povero da dover portare le scarpe del figlio, troppo grandi per lui. Eliot stava partendo per il continente e Pound, che allora abitava a Londra e lui stesso era tutt'altro che ricco, gli aveva consegnato un pacco per Joyce – conteneva un suo paio di scarpe, naturalmente usate. Joyce aprì il pacco e non disse nulla ma dalla smorfia che fece fu chiaro che si era aspettato un dono «forse meno utile – raccontava Eliot – ,ma senz'altro più eccitante». Il rifiuto delle dattilografe L'esito del processo per oscenità del 14 febbraio 1921, contro Joyce e la «Little Review» (Margaret Anderson condannata a un'ammenda e a non più pubblicare *Ulysses* pena il sequestro definitivo della rivista), raffreddò gli entusiasmi degli editori che si erano offerti di produrre l'opera non appena Joyce ne terminasse la stesura. Harriet Weaver aveva tentato di convincere Virginia Woolf a stampare *Ulysses* nella sua casa editrice, la Hogarth Press, ma «È osceno» aveva decretato Virginia, il cui astio nei riguardi dell'irlandese pareggiava quello di Gertrude Stein. Fu allora che con soldi propri, dell'amica Adrienne Monnier, di Margaret Anderson, dell'instancabile Weaver più un certo numero di sottoscrittori, Sylvia Beach decise di pubblicare l'opera lei stessa in una tiratura iniziale e numerata di mille esemplari. Non fu facile – anche per il rifiuto di alcune dattilografe di battere a macchina un libro che parlava di sesso senza perifrasi. Un dipendente dell'ambasciata britannica, la cui moglie era una delle dattilografe, addirittura stracciò alcune pagine del manoscritto buttandole nel fuoco. Per stampatore Sylvia scelse il celebre editore d'arte Maurice Darantière: per la sua eccellenza, e con la speranza che i compositori francesi non si sarebbero comportati come le dattilografe di lingua inglese. Ricorda Sylvia Beach che quella mattina del 2 febbraio 1922 la sua agitazione diventò parossistica all'apparire, alle 7 in punto, sotto le arcate di vetro della gare de Lyon e tra i soliti sbuffi di vapore, la locomotiva dell'espresso da Digione. Né si calmò quando il capotreno scese dal vagone di testa, un pacchetto in mano, cercando con gli occhi a chi lo dovesse consegnare. Corse a farsi riconoscere e l'uomo le rimise il pacchetto – conteneva le prime due copie di *Ulysses* che la proprietaria di Shakespeare & Co. si precipitò in tassi a consegnare all'autore, al numero 9 di rue de l'Université. La caduta dei diritti di molti classici del modernismo ha scatenato una corsa a nuove traduzioni, con risultati non sempre apprezzabili. Così, nella versione, per minimum fax, di *The Great Gatsby* di Fitzgerald, lo snobistico calco britannico «old sport» del parvenu Jay Gatsby, è reso da Tommaso Pincio con il pecoreccio «vecchia lenza». Ben diverso il caso della recente versione di *Chamber Music* di James Joyce (Musica da Camera, Ladolfi Editore), da parte di Caterina Ricciardi: di impeccabile cura filologica e formale. Occasionali perplessità desta invece la pur impegnata versione di *Ulysses* di Enrico Terrinoni per Newton Compton (pp. 854, € 9,90), condizionata com'è dalla precedente traduzione di Giulio De Angelis per Mondadori. Di questa è appena uscita un'aggiornata edizione negli Oscar (pp. 746) accompagnata da un volumetto (pp. 272) di note e commenti. La preoccupazione di Terrinoni di distinguere la sua versione da quella di De Angelis è stata un'inutile remora a un lavoro dal quale il testo al confronto è occasionalmente migliorato. Già «slacciata» per «ungirdled» riferito alla vestaglia di Mulligan nella prima pagina del libro, è più esatto del «discinta» del testo Mondadori. Lo stesso si dica per «poco entusiasta» («uneager»), più avanti nel capitolo, riferito alla mano della vecchia che è pagata meno del dovuto, preferibile al «passiva» di De Angelis. E però, «Musica lenta, di grazia. Chiudete gli occhi, rispettabile pubblico» (De Angelis) è di gran lunga preferibile al piatto «Musica lenta, prego. Chiudete gli occhi, signori» di Terrinoni, che non rende il parodistico «Slow music, please. Shut your eyes, gents» dell'originale, ricalcato sugli imbonimenti del teatro di varietà. Subito sotto: «Hurry up to your school kip» reso da De

Angelis con il faticoso «Fa una corsa a quel casino della tua scuola» diventa con Terrinoni «Fatti una corsa fino a quel tuo buco di scuola» dove «bucu» se migliora «casino» non rende «kip». Nel 1766, secondo il Partridge, il termine stava in effetti per «bordello», ma il significato conobbe un'evoluzione negli anni, via via «branda», «sonno», «gettone» etc. e in anglo-irlandese, all'epoca di Joyce, e in senso spregiativo, «lavoro». Una versione che si avvicinasse all'originale potrebbe essere «quel cesso di scuola». Satana e la croce Nella sezione «Scilla e Cariddi», se il verso «Satana orchestrale piangea più d'una spanna» dell'edizione Mondadori, incomprensibile e del tutto arbitrario rispetto al «many a rood» dell'originale (dove «rood» significa «croce»), altrettanto arbitrario e incomprensibile è il «Satana orchestrale, piangendo più di una croce» di Terrinoni. Il verso seguente «Tears such as angels weep» ci autorizza a connettere «many a rood» con «tears» e a leggere il testo come: « Satana orchestrale che piangeva sulla croce molte lacrime come ne piangono gli angeli». Nello stesso episodio, la poesiola oscena «First he tickled etc.» che De Angelis traduce correttamente al perfetto è resa da Terrinoni all'infinito, appesantendo versi già di per sé non eccelsi e il cui fascino, se di fascino si può parlare, sta nella loro scattante brevità. Pure arbitrario, se non addirittura grottesco, è l'improvviso purismo di De Angelis e Terrinoni insieme: là dove storicizzano il nome del maresciallo di Francia La Palisse restituendogli la compitazione arcaica e scarsamente usata di La Palice – correggendo Joyce (che lo chiama La Palisse) e rendendo difficilmente identificabile il personaggio: tanto più che la variazione non è spiegata in nota. Una traduzione è sempre un rischio e queste spulciature al lavoro di Terrinoni, come le altre possibili, non intendono sminuire il valore della sua fatica anche se non si può sottacere l'inaccettabilità di molte soluzioni. Flagrante, nel monologo di Molly Bloom – con la probabile intenzione di renderlo più realistico o che so, «joyciano» – l'eliminazione delle «h» nelle voci del verbo «avere», sostituite con la vocale accentata. La signora Liala se ne sarebbe estasiata. E però, mentre le contrazioni joyciane «Ive» per «I have» o «Ill» per «I will» ecc., con eliminazione dell'apostrofo, hanno un loro senso fonetico, la cancellazione dell'«h» in «ho», sostituito con «ò», e simili, non ne ha nessuno.

## Una febbrile modernità elisabettiana; e poi la poesia cantabile di Dedalus...

Francesco Rognoni

Sarà di certo un caso che i primi due titoli «inglesi» dell'elegante collana di poesia diretta da Luca Canali per la Giuliano Ladolfi Editore (Borgomanero, Novara), usciti a fine anno, sembrino in contrappunto, quasi che l'uno volesse smentire l'altro: le Canzoni di John Donne (a cura di Viola Papetti, pp. 72, € 12,00), tutte protese in avanti nella loro febbrile, stridente «modernità» elisabettiana; la Musica da camera di James Joyce (a cura di Caterina Ricciardi, pp. 98, € 12,00) vagheggiante, a inizio Novecento, quanto quella stessa epoca remota – «il secolo di Dowland, di Byrd e di Nash» – aveva prodotto di più melodioso e cantabile. Forse è semplicemente che la poesia «necessaria» (non necessariamente «grande»: Joyce la sua grandezza l'avrebbe cercata altrove) appare sempre un po' sfasata rispetto al proprio tempo: è il suo modo di abitarlo, sfuggendogli, strapazzandolo. Poesia di giovani, in un caso come nell'altro: la Papetti pescando, per la sua silloge, per lo più fra le canzoni d'amore degli anni novanta del Cinquecento, Joyce esordendo venticinquenne proprio con Chamber Music (1907), suo unico libro di poesia – forse neppure suo, piuttosto di Stephen Dedalus, l'artista da giovane. John Donne è un favorito sui nostri scaffali: l'han tradotto professori (Melchiori, Serpieri) e poeti, anzi poetesse (la Campo, la Valduga), c'è solo l'imbarazzo della scelta, e ben ne venga un'altra, coi suoi incipit brucianti: «Mi chiedo, lo giuro, che cosa io e te / facevamo prima di amarci? Non eravamo ancora svezziati?»... «Va', piglia una stella cadente, / metti incinta una radice di mandragora». «Per amor di Dio, frena la lingua e lasciami amare»... La poesia di Joyce, invece, è stata molto meno frequentata (importante la traduzione di Alfredo Giuliani) e sul mercato credo che sia introvabile, a meno che non si ricorra a un «Meridiano» di una ventina d'anni fa (a cura di F. Ruggeri). Per cui questa versione della Ricciardi è tanto più benemerita: «Leggera nella veste l'amore mio / sta in mezzo ai meli / dove ai venti giocosi più piace / correre in comitiva. // E dove essi sostano passando / a corteggiare le giovani foglie, / l'amore mio lenta cammina, protesa / alla sua ombra nell'erba; // e dove il cielo è una coppa cerulea / sopra le terra ridente, / l'amore mio incede leggera, reggendo / con grazia la veste».

## Prometeo dai Greci alle ironie del '900 - Caterina Ricciardi

Chi accede dalla Quinta Avenue in quell'anfiteatro conchiuso che è la Lower Plaza del Rockefeller Center a New York poggerà inevitabilmente lo sguardo su un'area statua bronzodorata di Prometeo, alta 5,5 metri, all'interno di un cerchio di figurazione zodiacale. Una frase di Eschilo lì incisa spiega: «Prometeo, maestro di ogni arte, portò il fuoco che ai mortali si è rivelato un mezzo per intenti possenti». Questa allegoria deco-classicizzante della Tecnologia era forse intesa anche a rincuorare gli animi nel 1934 – l'anno peggiore della Depressione –, un invito a riporre fiducia in un riscatto dalla crisi economica. Sulla scia della citazione (non scevra di hybris luciferina), lo scultore, Paul Manning, seguiva una delle letture del mito elaborate nel tempo, quella del trionfo della scienza. Il sogno americano della perfettibilità dell'uomo (di tutti gli uomini) veniva, dunque, ribadito nei termini di un titanico e umanitario sogno tecnologico. Sul palinsesto prometeico ci giunge ora un'esauriente rassegna di Federico Condello nell'introduzione a Prometeo Variazioni sul mito («Grandi Classici» Marsilio, pp. 235, € 9,00), che raccoglie, con il Prometeo incatenato di Eschilo (nella traduzione dello stesso Condello), le riscritture di J.W. Goethe (Maria Grazia Ciani), P.B. Shelley (Giuseppe Conte), André Gide (Tobia Zanon), Cesare Pavese. Sarebbe un mito 'facile' quello del Prometeo di Eschilo, il quale fa ameno di contorni altrettanto significanti dell'ur-mito teogonico di Esiodo come riassunto nel Protagora di Platone, dove il Titano è anche il creatore dell'uomo dal fango, e di Pandora, la fonte di tutti i mali, ellissi che nel dramma danno invece origine a domande che incuriosiranno altri lettori: «Cosa spinge Prometeo all'inganno? Qual è il fondamento della 'filantropia' prometeica? Quale genere di battaglia si combatte fra Zeus e l'illustre Titano?». A noi è pervenuto un ritratto sacrificale potente nella sua auto-referenzialità, benché il vero nodo problematico resti quello della liberazione di Prometeo che in Eschilo si sarebbe risolta, nonostante certi allarmi («Cadrà disonorato»), in una riconciliazione con Zeus, perché i Greci, tutto sommato, «veneravano la misura». Inchiodato a una roccia, questo primo trasgressore e benefattore che rivendica la sua più antica nobiltà rispetto al tiranno Zeus, è costretto a subire il

supplizio dell'aquila per aver donato agli uomini quel fuoco capace di permettere loro di elevarsi da uno stato di inciviltà e impotenza. Una storia non sempre vista come edificante («non è lecito ingannare Zeus», canta Esiodo; ma Carducci fa dell'ingannatore l'emblema della «lotta del pensiero umano contro il teologico in generale»), che ha dato corso per un verso a una dibattuta «questione filologica» sulla paternità eschilea e sui drammi perduti, e per un altro a un complesso intreccio di letture ideologiche, culturalmente condizionate dalle pratiche discorsive epocali. Condello ne articola le tappe più salienti che si dividono inizialmente in un'interpretazione cristologica e in una più umanocentrica. La prima – il dio che si sacrifica per amore dell'uomo – avviata da Tertulliano approda, fra gli altri, al diversamente orientato Shelley per raffigurarsi infine nello statuario Prometeo (1868), dotato di fiamma pentecostale, di Gustave Moreau. L'altra versione più titanica, sorta con l'Umanesimo (e già anticipata da Boccaccio), punta sul riconoscimento della dignità dell'uomo e sulle sue capacità di creare e di migliorarsi («se gli uomini non si fanno, gli uomini si foggiano», commenta Erasmo), una versione sostenuta da Calderon de la Barca (Prometeo dispensatore di sapienza) e contestata da Rousseau (Prometeo corruttore del felice stato di natura). Ma ormai anche Prometeo si è fatto «uomo» e recupera «la corposità di una persona drammatica», mentre la lettura antropocentrica inizia a scindersi a sua volta sui due versanti del progresso della scienza a opera dell'uomo (Bacone) e dell'anelito faustiano, o estetico, dell'artista (Shaftesbury) come trionfa in Goethe e, assieme a una ormai piena padronanza del dramma di Eschilo, nel Romanticismo di Byron e Shelley, e del tecnologico Frankenstein noir di Mary Shelley. Con Shelley una terza clonazione prende vita: quella della rivolta contro la tirannide, e il mito inizia a ri-assumere (perché il seme è già in Eschilo) coloriture politiche, che giungeranno al Novecento, un secolo in cui s'insinua per converso l'idea di una rassegnata capacità di sopportazione dell'uomo (non più di una rigenerazione, come voleva Shelley), un approdo, quest'ultimo, che sa di sconfitta. Curiosamente, in un tempo di riscoperta del mondo greco, la figura del Prometeo eschileo, mutilata del ritorno a Zeus, sembra segnare anche una caduta delle divinità olimpiche (cosa che non piacerà a D'Annunzio). Nell'Inno a Prometeo (1774) Goethe non risparmia il rancore del Titano, «fatto uomo» e soggetto al Destino, verso uno Zeus bamboccione che lo umilia nella sofferenza: «io qui sono e sto – dichiara – e formo gli uomini / a mia immagine, / una razza che mi somiglia / destinata a piangere, a soffrire, / a godere e gioire / senza badare a te, / così come faccio io». Più difficile il compito di uno Shelley particolarmente geniale che decide di misurarsi con un Prometeo liberato (1820), svincolato dunque dagli obblighi verso una scrittura antica, per affrontare il nodo cruciale che per lui, e per i moderni, è il rapporto con il potere. Il liberatore dalla tirannide, non sarà Eracle ma una potente forza oscura chiamata Demogorgone: La rivoluzione? Il socialismo «demo»? Dall'illusionismo eroico romantico alle sprizzanti, o meste, ironie del Novecento del dittico Gide-Pavese la scivolata sembra prevedibile e soggetta a contusioni. Nel Prometeo male incatenato (1899), un aneddoto protosurrealista, Gide fa di Zeus un banchiere e di Prometeo un povero disgraziato, disceso dal Caucaso in Rue della Madeleine. Spacciatosi per fabbricatore di fiammiferi e sprovvisto di licenza, finisce in prigione assieme all'amata aquila che infine concluderà la sua lunga storia in padella. Ma è nell'aquila il nuovo punctum del dramma esistenziale: «In fondo un'aquila – devo proprio dirglielo? – dice Prometeo – ce l'abbiamo tutti». Restano aperte le conclusioni sul tirannico capitalista/ banchiere, benché l'autore ci abbia avvertito in apertura: «Non parlerò di moralità pubblica, perché non esiste». Di più elevato afflato poetico, ma consonante con la gnome di Gide, è La Rupe di Pavese, uno dei Dialoghi con Leucò (1947). Il Titano, ormai assuefatto alla sofferenza, stenta ad acconsentire alla libertà offertagli da Eracle, ribadendo la sua sintonia con la condizione umana: «Tutti avete una rupe, voi uomini. Per questo vi amavo» (come tutti hanno un'aquila). E con un pessimismo più obliquo aggiunge: «Non si uccidono, i mostri». A differenza di Shelley, il suo sembra un riferimento a una rivoluzione (marxista?) spenta. Mala protesta politica inscenata da Prometeo non muore. Anzi, riceverà nuovi slanci in un altro decennio. È il caso di Robert Lowell, che con l'«imitazione»/traduzione Prometheus Bound (1967) sembra seguire le intenzioni di Eschilo e di Shelley (la rivolta contro l'oppressione). Dunque, è libera fedeltà quella di Lowell nel tentativo «di creare una fusione tra dramma antico e un dramma di tipo nuovo». Ma «nulla è modernizzato – egli spiega in una nota –, non ci sono serbatoi di benzina né accendini. Nessuno statista contemporaneo è parodiato». Un modo litotico di affermare negando, come, infatti, Lowell ci fa capire quando aggiunge: «Eppure penso che vi siano filtrate le mie preoccupazioni e le mie inquietudini personali, assieme a quelle del mio tempo». Ricordiamo che siamo nel pieno della guerra del Vietnam, sostenuta da poteri inflessibili, contro cui il ruolo svolto da Lowell è ben noto. Insomma, si può dire che con Prometeo ce n'è per tutti i gusti. Intanto, non possiamo che aspettare il fanta-Prometheus di Ridley Scott in programmazione nelle sale nel tardo 2012.

## I luoghi del mito, Bur

È nel mondo che gli eroi del Mito si muovono. Ad esempio, dov'è che viene tenuto prigioniero Prometeo? Su una vetta del Caucaso, of course! (Arriano ci dice che si chiamava Strobilo). «Caucaso: sistema montuoso al confine tra Europa e Asia, tra il Mar Nero e il Mar Caspio. Tra le sue rupi, nella tragedia eschilea a lui intitolata, è incatenato Prometeo, il Titano che per aver sottratto agli dèi il fuoco e averlo donato agli uomini viene punito dall'aquila di Zeus, che gli rode il fegato mentre egli giace impossibilitato a muoversi e a difendersi...». Secondo Apollonio Rodio l'aquila viene avvistata dagli Argonauti in occasione del loro passaggio sotto i monti caucasici, alla volta della Colchide dove cercheranno il vello d'oro... La relazione fascinante e persino necessitata tra Mito e Geografia era ben nota agli Antichi: ora il sottile confine tra Reale e Immaginario (una linea su cui idealmente si sono date battaglia le teorie più accreditate) viene felicemente neutralizzato dall'indispensabile Dizionario dei luoghi del mito (Bur, pp. 1038, € 19,90), compilato con amore da Anna Ferrari. Oltre 1600 voci che sono già una bella sfida a Google.

## Il dono oscuro di Winterson - Valeria Gennero

Anche se Jeanette Winterson preferisce definirla una «cover version» Perché essere felice quando puoi essere normale (Mondadori «Sis», trad. di Chiara Spallino Rocca, pp. 205, € 18,00) è un'autobiografia, una nuova interpretazione del motivo di Non ci sono solo le arance, il romanzo con cui aveva esordito a metà degli anni ottanta. Di



quelle pagine troviamo infatti immediatamente una breve descrizione che risulta perfetta anche per riassumere i primi dodici capitoli del libro appena pubblicato: «È parzialmente autobiografico, dal momento che racconta la storia di una ragazzina adottata da genitori di fede pentecostale che vogliono farne una missionaria. Ma lei si innamora di una donna. Sciagura! Se ne va di casa, viene ammessa a Oxford, e quando torna scopre che sua madre ha costruito una radio con cui dispensa il Vangelo ai pagani». Quando uscì Non ci sono solo le arance Winterson aveva venticinque anni e si era appena laureata in Letteratura Inglese a Oxford. La protagonista della storia si chiamava Jeanette, come l'autrice. Autofinzione, aperture metanarrative, spunti fiabeschi mescolati ai codici del realismo: il libro aveva tutti gli ingredienti per diventare un classico del postmodernismo inglese e così è stato. Inoltre era anche il primo romanzo con una protagonista dichiaratamente omosessuale a collezionare riconoscimenti critici, scalare le classifiche e imporre una scrittrice al centro del canone contemporaneo. Oggi, a un quarto di secolo di distanza, Winterson torna a quella bambina per raccontare di nuovo la sua storia. Anche in questo caso il titolo riprende un'espressione della madre adottiva: «Perché essere felice quando puoi essere normale?» è la frase con cui la madre si congeda dalla figlia sedicenne mentre la caccia di casa dopo aver scoperto che, nonostante l'esorcismo cui era stata sottoposta, Jeanette non è disposta ad abiurare l'amore per una compagna di scuola. La nuova narrazione rovescia, però, la struttura originaria. Il viaggio verso l'indipendenza del primo romanzo si trasforma qui in un viaggio a ritroso, alla ricerca della donna nascosta dentro la madre adottiva, quella «Mrs Winterson» che incombe, imponente e spietata, su tutte le memorie d'infanzia: «Quando mia madre era arrabbiata con me, cosa che succedeva spesso, diceva "Il diavolo ci ha condotto alla culla sbagliata". L'idea del diavolo che nel 1960 si prendeva una vacanza dalla Guerra Fredda e dal Maccartismo per fare una visita a Manchester – scopo della visita: imbrogliare Mrs Winterson – sembrava uscita da un copione teatrale. E mia madre era una depressa istrionica, una donna che teneva una pistola nel cassetto degli stracci e le pallottole in un barattolo di cera per mobili». A due terzi di Perché essere felice la reinterpretazione dei temi dell'infanzia si arresta però all'improvviso. Dopo un breve capitolo di raccordo, lasciamo il 1980 per ritrovarci nel 2007 quando Winterson, dopo avere scoperto casualmente un certificato di nascita ormai indecifrabile tra i documenti del padre, viene travolta dal bisogno ossessivo di rintracciare la propria madre biologica. Tra le due parti c'è un salto, cronologico e stilistico, su cui l'autrice sorvola con un certo impaccio. Nella seconda parte del volume scopriamo che durante il viaggio verso le sue due madri Jeanette Winterson si è smarrita nelle voragini della depressione, ha conosciuto la schizofrenia e tentato il suicidio. Tono e stile cambiano bruscamente e al centro di Perché essere felice emerge gradualmente la cronaca del crollo psicologico vissuto dalla scrittrice tra il 2007 e il 2009. Scopriamo come la guarigione sia dovuta passare attraverso una riconciliazione, faticosa e incompleta, con due fantasmi femminili analogamente enigmatici. Anche nei momenti più drammatici – e sono molti quelli in cui l'asprezza delle immagini fa pensare più a Sylvia Plath che alla Winterson cui siamo abituati – la narratrice riesce tuttavia a conservare la capacità di trasfigurare gli eventi con la leggerezza di un umorismo malinconico e vitale, reso con bravura dalla traduttrice Chiara Spallino Rocca. L'empatia riesce a prevalere sulla rassegnazione grazie a un controllo stilistico che si collega alle prove più convincenti della scrittrice, romanzi ormai distanti nel tempo come Passione (1987) e Scritto sul corpo (1992), che le avevano garantito una reputazione in grado di sopravvivere a due decenni di ispirazione in declino. Nella parte ambientata negli anni sessanta il racconto si dispiega arioso e appassionante, mentre la narratrice incrocia la sua storia e quella delle sue madri a quella di Manchester e della classe operaia del nord dell'Inghilterra, tra miniere e cotonifici, utopie politiche ed estremismo religioso. Dopo il 2007 il quadro si restringe, la società scompare e lo sguardo si focalizza sulle ferite interiori: «mia madre ha dovuto amputare delle parti di sé per abbandonarmi. Da allora ho percepito dentro di me quella ferita.» La ferita diventa nelle pagine finali simbolo e chiave della condizione umana. Da Ulisse a Prometeo, dal Re Pescatore a Edipo: «quel che osserviamo in queste storie è che la ferita è simile al dono: chi è ferito è marchiato, letteralmente e simbolicamente... tutta la mia vita ha ruotato intorno alla ferita. Guarirla avrebbe voluto dire porre fine a un'identità. L'identità che ti definisce». La ferita del rifiuto materno è la perdita con cui è necessario riconciliarsi per poter iniziare il viaggio di ritorno verso di sé. E per scoprire come, paradossalmente, le limitazioni imposte da Mrs Winterson, avessero avuto come risultato la scoperta di compagnia e consolazione nei romanzi, consumati di nascosto in una casa in cui la Bibbia veniva letta ad alta voce integralmente ogni anno. Prima di arrivare a sedici anni, Jeanette aveva divorato, in ordine alfabetico, tutti i libri contenuti negli scaffali dedicati alla letteratura inglese nella biblioteca del suo villaggio e ne aveva memorizzato ampi stralci sapendo che la madre se l'avesse trovato avrebbe bruciato rabbiosamente ogni volume profano. È stata proprio quella competenza, enciclopedica e sconcertante, a garantirle la borsa di studio che avrebbe cambiato la sua vita, quando negli anni settanta anche l'università di Oxford accolse per la prima volta studenti provenienti da percorsi inconsueti («Tu sei l'esperimento della classe lavoratrice» le aveva detto il tutor al primo incontro). L'amore per i libri ha fatto di Jeanette Winterson una scrittrice di fama, ma sono state l'infelicità e la solitudine a portarla alla letteratura: è forse questo il «dono oscuro» di Mrs Winterson? Come si diventa ciò che si è? Come si racconta ciò che si crede di essere? La meditazione su identità e scrittura è la mappa su cui la scrittrice disegna il suo percorso verso le madri alla ricerca di un nuovo equilibrio: «Ho raccontato la mia versione, fedele e inventata, precisa e alterata dal ricordo, spostata nel tempo. Mi sono ritagliata il ruolo dell'eroe, come in ogni forma di naufragio che si rispetti. E c'era stato un naufragio: mi avevano scagliato sul litorale del genere umano, dove non ho trovato nulla di umano e quasi nessuno del mio stesso genere». Dal suo naufragio Winterson ha recuperato pagine disuguali eppure spesso straordinarie per intensità lirica. Il suo è un ritorno importante.

*La Stampa – 15.4.12*

## **Dimmi che guerra fai e ti dirò chi sei** – Gianni Riotta

Nei seminari di storia militare si chiede talvolta agli studenti «Perché Giulio Cesare non perdeva mai le staffe?» e, dopo le risposte timide, la risposta spiazzante è «Perché le staffe doppie da cavallo, come le usiamo oggi, non arrivarono in

Europa, dall'Asia via forse la Cina, che nel Medioevo. I romani non le conoscevano». Il gioco nasconde lezioni di tattica, strategia e cultura, senza staffe la lancia pesante, da cavaliere di Re Artù, non poteva usarsi, solo un giavellotto più leggero. E l'arco riuscivano a tenderlo solo i nomadi delle steppe nati a cavallo, gli altri dovevano reggersi almeno con una mano. Da un minuscolo dettaglio tecnico derivano conseguenze cruciali, ma da noi la storia militare non si studia né si approfondisce. Il pacifismo nobile che la seconda guerra mondiale ha radicato ci fa tralasciare il legame guerra-civiltà. Ogni popolo combatte secondo la sua tradizione, gli Stati Uniti del XXI secolo sono divisi tra la tradizionale «American way of war» dell'ex generale Powell, esercito potente che schiaccia il nemico, e la Rma, Revolution in military affairs, che vuole commandos leggeri e ultratecnologici per colpire, con un network d'attacco come a Kabul 2001, gli avversari. Non sono due diverse teorie militari, sono due opposte culture di società e democrazia, massa e uniformità, contro singoli e diversità. Per questo mi auguro che il libro dello storico Gastone Breccia *I figli di Marte* (Mondadori) venga letto da chi vuol capire perché Roma dominò combattendo il mondo conosciuto fino alla frontiera con la Cina, e da chi aspira a capire perché son pericolosi Afghanistan, Iran e Nord Corea, o perché la Cina vara una flotta d'alto mare. Interpretare Roma senza partire dall'esercito è però impossibile, «alle origini di Roma c'è il seme di Marte». Greci e Tebani avevano inventato la falange, i Romani le danno, secondo lo storico Keegan, «articolazioni». Non più un monolite, ma davanti i velites a scompigliare l'avversario, in mezzo hastati e principes a reggere l'urto, pronti, in difficoltà, a ricompattarsi dietro i legionari veterani, triari, che con scudi ed esperienza garantivano le prime due schiere. Ai lati la cavalleria. È la formazione militare che trionfa in Asia, Africa, Inghilterra, ma la si comprende solo esaminando la società romana. Il combattente professionista, la lealtà dei centurioni, il generale ambizioso che studia i nemici, le popolazioni colonizzate che, attraverso le armi, diventano cittadini e accettano la cultura. Nelle guerre antiche, ricorda Breccia, la battaglia era cozzare di scudi tra falangi e furioso mulinare di spade, il corto gladio a Roma, dopo la nuvola di frecce e giavellotti. Quando la mischia cieca mandava in fuga uno dei due schieramenti, allora si moriva, o restava feriti, in massa. Socrate, alla battaglia di Delio del 424 a.C., si salva nella rotta ateniese perché, anziché gettare le armi e isolarsi, le tiene e scappa con un pugno di compagni: i Beoti si accaniscono contro i singoli. La forza di Roma militare è la coesione della legione, in pace e in guerra, in vittoria e in sconfitta. Breccia ricostruisce la battaglia antica, le formazioni, il lancio di sassi con le fionde, frecce, aste, la cavalleria leggera e la pesante, «i catafratti» in armatura, e l'epilogo, il cozzare dei due fronti a falange. Quando Roma trionfa, nelle Gallie con Cesare, o è travolta, a Canne da Annibale, la legione resta unita. A Canne i legionari sono accerchiati dalla maestria di Annibale - la studiano ancora all'accademia di West Point - che schiera al centro i deboli mercenari delle Baleari e ai lati i veterani cartaginesi. Così quando il fronte arretra, e da convesso si fa concavo, crea una sacca che la cavalleria punica sigilla a morte. I soldati romani, per evitare l'umiliazione del colpo di grazia, si strozzano ingoiando zolle di terra. Che cosa spingeva, si chiedono gli studiosi Delbruck e Keegan, i Romani alla guerra ogni primavera? Certo la brama di conquista, la gloria, l'onore, ma soprattutto la cultura. «I Romani - scrive Breccia - furono realmente una razza guerriera non solo per come seppero comportarsi sul campo, ma per il modo di concepire il ruolo e il destino dello Stato e dei singoli cittadini in funzione del successo militare...». A Canne cadono in poche ore, secondo Polibio, 70 mila romani, 50 mila secondo Livio. I cittadini dell'Urbe non arrivavano ancora a 500.000, è come se oggi cadessero in battaglia 9 milioni di italiani. Eppure «... dopo Canne il Senato proibì qualsiasi pubblica manifestazione di dolore, e negò i fondi per riscattare i prigionieri catturati da Annibale». Con analoga ferocia, Stalin considerò nemici i 5 milioni di soldati russi catturati dai nazisti, e li perseguitò una volta tornati a casa. Fuori dallo Stato, nessuna salvezza. Una teoria unificata della guerra romana mancò fino a Flavio Vegezio Renato e al suo *Epitoma rei militaris* (tradotto da Rizzoli), fantastica enciclopedia militare di un gentiluomo a noi sconosciuto, ma che forse mai combatté e che fra il 379 e il 395 d.C., dopo la sconfitta di Adrianopoli quando ormai la gloria di Roma declinava, provò, su ordine pare di Teodosio il Grande, a conservare la filosofia dei «figli di Marte». È una lettura meravigliosa, che Breccia coniuga per il nostro tempo. Quando descrive le difficoltà dei Romani, agricoltori, a combattere contro i popoli nomadi (analogamente agli Ateniesi contro i Persiani) il dilemma è nitido: per Roma «vincere» significava occupare il territorio nemico piantando le sacre insegne delle legioni, per i nomadi lo spazio perduto non ha valore e si torna a contestarlo in armi. Guerra è cultura: Hitler non capisce che Churchill non si arrenderà nel maggio 1940 anche se Lord Halifax gli spiega che «così conviene all'Impero»; Johnson non capisce che i vietnamiti non si arrenderanno anche se il segretario McNamara, statistiche alla mano, gli spiega che ad Hanoi «conviene» la pace. Roma non comprende che gli Ebrei si faranno massacrare senza dir sì all'imperatore. La guerra asimmetrica si vince solo pensando, contro i Parti o Osama bin Laden. Da storico assennato, Breccia non fa la morale alla sete di sangue dei Romani, ricordando le stragi dei nostri tempi «civili». Annota che già Plinio il Vecchio aveva deprecato «l'oltraggio al genere umano» dei massacri di Cesare in Gallia e conclude che, con Costantino, perfino il pacifismo «assoluto» del Vangelo venne arruolato sotto i labari di Roma. Una storia che sembra remota ed è invece da homepage dei siti web.

## **Némirovsky, il falò della borghesia** – Gabriella Bosco

Ultimo romanzo postumo scritto tra il '41 e il '42 e pubblicato nel 1957, *I falò dell'autunno* è forse il più cupo di Irène Némirovsky. Adelphi lo consegna al pubblico italiano nella versione che l'autrice aveva rivisto: la versione completa, che include alcuni capitoli particolarmente belli, lucidi e lancinanti, ristabiliti a partire dal manoscritto e da due successivi dattiloscritti grazie al lavoro filologico di Teresa M. Lussone. Diviso in tre parti, il romanzo ripercorre il processo di degradazione della società francese leggendone le tappe attraverso quelle della vita di un giovane, Bernard Jacquelin, le cui scelte sono dettate dalla mediocrità del suo animo. Sul banco degli imputati, come sempre nel filone francese di Irène, è la borghesia arrivista che, ritratta nel suo insieme, si staglia luciferina. Qualche singolo individuo, ad esempio la candida Thérèse, si salva - preservando intatta un'umanità fiduciosa anche quando la speranza nell'avvenire sembra spegnersi. Ma il personaggio-tipo, in questo caso il protagonista Bernard, fa le spese della sua classe e ne incarna da solo tutti i vizi lasciandosi inghiottire dal cinismo di chi privilegia il proprio supposto

interesse a scapito di qualunque valore. La prima parte del romanzo, prendendo le mosse dal lento organizzarsi della Storia, copre gli anni della Grande Guerra. L'autrice presenta i suoi attori, alcune famiglie in procinto di sacrificare al carnaio bellico la generazione dei figli, adolescenti all'inizio ignari di quello che li aspetta e via via marchiati dagli eventi, mentre i genitori si ostinano a non vedere il lato oscuro del reale che li circonda. Un'immagine domina questa prima tranche di romanzo, ed è il sogno degli angeli. Bernard, tornato in licenza a casa, sta ripartendo per il fronte. È ormai il 1918. I suoi ideali di quattro anni prima, combattere per la patria, anticipare la chiamata pur di dimostrare il proprio coraggio, hanno lasciato il posto a un disincanto aspro e vendicativo. Se sopravvivrà, pensa, saprà che cosa esigere dalla vita. Due angeli dalle lunghe chiome ondegianti gli appaiono mentre si è addormentato in attesa della tradotta che deve riportarlo in prima linea. Crede che sia giunto il momento. Della morte, forse, che ha smesso di fargli paura. E invece gli angeli gli spiegano: no, sta solo partendo. Per l'ignominia. La seconda parte va dal 1920 al '36. Denaro e piacere sono le parole d'ordine della cricca politico-finanziaria che, dalle macerie della guerra, vuole emergere con la testa alta. L'importante, nell'ambiente ritratto, è farsi delle relazioni che continuo. La società civile ha lasciato il posto a quella che Némirovsky definisce una grande fiera. I personaggi, tra la prima e la seconda parte, sono cambiati anche fisicamente: adesso li segnano le stigmate della ferocia acquisita. Sparita ogni traccia di morbidezza, i loro volti si sono tesi, e hanno indossato l'abito della conquista. Centrali diventano alcuni individui dal mestiere non ben chiaro, che fanno da tramite tra la politica e la finanza. Ritroviamo Bernard trasformato in gigolò, così in maschera rispetto al ragazzino conosciuto nelle prime pagine del romanzo, da risultare irriconoscibile per le sue stesse amicizie di prima della carneficina. Persino per Renée, a sua volta ex gattina paffutella diventata oggi pantera, taglio alla garçonne, artigli sfoderati, che si aggira ghignando nella giungla dell'alta società. Ed ecco che Bernard, fattosi suo amante, diventa prestanome. Al centro della seconda parte, un'altra immagine feroce: quella di un baule, che contiene scoloriti ricordi. Sembrano miseri, eppure è da un baule come quello che scaturirà l'opera di Irène Némirovsky (ovvero la Memoria) tanti anni dopo la sua tragica morte ad Auschwitz. Terza tranche, dal 1936 al '41. Thérèse, credendo nella forza redentrice dell'amore, è riuscita a farsi sposare da Bernard. Hanno avuto tre figli. Si sono separati. Lui ormai è una larva di uomo. Renée, la sua amante, lo ha ridotto a straccio abbagliandolo con il luccichio di cristalli e gioielli. Si è lasciato trascinare in un affare rischioso, traffico di pezzi di ricambio americani per gli aerei francesi. Mentre si orchestrano le condizioni per la nuova guerra, destinata a essere la più brutale ondata di barbarie mai vista, e Bernard porta il primogenito Yves qualche giorno in montagna per spiegargli la vita come lui la vede, il ragazzo sceglie in un tramonto di fuoco il suo destino: far l'aviatore, sottrarsi così alle bassezze del padre che sta in effetti per sprofondare in uno scandalo finanziario. L'epilogo, tragico, condanna l'uomo al tormento. Il titolo del romanzo? Una sorta di premonizione allucinatoria avuta sul letto di morte dalla nonna di Thérèse, il personaggio più sentito del libro: i falò dell'autunno, quelli che bruciando devastano ogni cosa.

## **Se sul tatuaggio c'è Cesare Pavese** - Lorenzo Mondo

Raccolgo una notizia graziosa, magari minima, che è stata soprafatta in questi giorni da ben altri, inquietanti resoconti di cronaca. Riguarda Ines, una giovane donna di Sanremo che confida di nutrire una grande passione per Cesare Pavese, proprio lui, lo scrittore. Le è stata trasmessa dalla madre, che allineava le sue opere nella libreria di casa. «Tutto è cominciato - racconta - quando ho preso in mano Il mestiere di vivere. Adesso ha 23 anni, a quel tempo ne aveva 12, e doveva essere piuttosto precoce, e corazzata, per affrontare, sia pure a spizzichi, un libro così tormentato e tosto come il diario di Pavese. Magari sulla circostanza è tradita dalla memoria, ma resta il fatto che, dopo un primo approccio, si è tuffata a leggere tutte le poesie e i romanzi del suo autore: «Ho cominciato a conoscerlo e a conoscere me. Non mi ha più lasciato, è come un vecchio caro amico che non ti abbandona mai». Adesso sogna, per il suo compleanno, di recarsi a Santo Stefano Belbo, a visitare i luoghi di Pavese: la casa natale, la falegnameria di Nuto, le fasciose colline de La luna e i falò. Sono numerosi i giovani, soprattutto le scolaresche italiane e straniere, che arrivano a Santo Stefano in viaggi di istruzione patrocinati dalla Fondazione Pavese. Dove sta dunque la notizia, che cosa di originale rappresenta la storia di Ines? Mi ha colpito la sua idea di farsi tatuare sul braccio il volto dell'amato scrittore. Anche qui, occorre un certo coraggio: Pavese, si sa, non era un allegrone e la sua immagine non sembra conciliarsi troppo con le braccia scoperte di una ragazza, da esporre, che so, in una giornata di sole e di mare. Confesso inoltre che nutro qualche pregiudizio sul vezzo dilagante di offrire la propria pelle alle incisioni, si tratti di arabeschi, figure o mottetti. Se è per bellezza, nulla aggiungono ai doni naturali, mentre non redimono le scarse attrattive. Peggio ancora se si vogliono esibire messaggi più o meno allusivi, che potrebbero esprimersi convenientemente da chi possiede il buon uso della parola, e di un semplice sguardo. Ma tant'è, anche Ines si è piegata al tatuaggio. Il suo cedimento finisce tuttavia per rovesciarne il senso e, magari inconsapevolmente, contestarlo alla radice. Sbalordisce cioè il fatto che abbia reso omaggio sul suo braccio, non a un cantante, un attore, un personaggio televisivo - spesso icone di una soverchiante futilità - ma ad uno scrittore. Dopo avere confessato per di più di averlo letto e meditato. Per questa ammissione, che tanti coetanei riterranno incomprensibile, la sua bizzarra decisione merita di essere accolta con simpatia.

## **"Il mio George Harrison non era (più) un Beatle"** – Egle Santolini

MILANO - Quante volte avrà sentito My Sweet Lord nella sua vita Olivia Harrison? Tre milioni? Eppure, quando sul grande schermo dello studio Rai TV3 di corso Sempione da dove va in onda Che tempo che fa appare suo marito George che la canta, Olivia si mette a battere il tempo con il piede, infilato in una scarpa grigia a tacco alto. Unica nota civettuola per questa minuta signora bruna, nata in Messico, cognome da ragazza Trinidad Arias, 64 anni fra due mesi. L'anti Yoko Ono se mai ce n'è stata una, cioè soave e con una gran voglia di passare inosservata, vestita di scuro e con la voce che è un sussurro. In Italia per presentare Living in The Material World, il documentario di Martin Scorsese su George di cui è coproduttrice, Olivia è rimasta in Rai il tempo strettamente necessario all'intervista. Un caffè, nemmeno uno dei salatini che le avevano fatto trovare in camerino, un saluto particolare al commosso Fabio Fazio,

autodefinitosi «beatleasiano totale», nemmeno una parola con l'altro ospite Luciano Ligabue: non per cattiva volontà, è che si sono incrociati solo di striscio. A Milano, voleva almeno vedere l'Ultima Cena. Non c'era posto neanche per la vedova di un Beatle. Racconta di aver scelto Scorsese «perché avevano un amico in comune» e perché aveva trovato il suo documentario su Bob Dylan, *No Direction Home*, «meraviglioso». Dice che, quando si sono conosciuti, nel 1974, a gruppo già sciolto, ha fatto in fretta a distinguere il ragazzo di cui si stava innamorando dall'idea di George il Beatle, «e non è che dei Beatles parlassimo tanto». Aggiunge che suo marito era dei Pesci, dunque doppio, di solito amorevole ma qualche volta arrabbiato, «però sempre nel circolo della vita. Un uomo complesso, con pensieri profondi, comunque divertente e interessato alla vita. Diceva che tutti devono crescere e imparare». Il suo, di tirocinio, era stato quanto di più incredibile si potesse immaginare, una corsa in ottovolante nel cuore e nella testa della gente, una popolarità insuperata nella storia del mondo, ben prima di compiere i trent'anni. Poi la necessità di rinascere, l'India, il sitar di Ravi Shankar, la meditazione. La preparazione a lasciare il proprio corpo come unico significato dell'esistenza. E anche se Olivia non ne parla, questa donnina esile è pur sempre quella che gli salvò la vita, quando nel 1999 vennero aggrediti nella loro dimora di Friar Parke lei disarmò il pazzo con il coltello scagliandogli addosso una lampada. Dopo quella di John Lennon, la morte violenta di un altro Beatle venne scongiurata. Anche se a George rimaneva poco tempo, per colpa del tumore. Le chiedono se George avesse mai fantasticato di scapparsene definitivamente in India e lei ammette che «sì, certo che ci aveva pensato, ma aveva anche i piedi per terra». Conferma: è vero, Dhani, il loro unico figlio, fino a sette anni credeva che papà facesse il giardiniere, visto che curava le piante di Friar Park anche per dieci ore al giorno. Guarda Paul che racconta di Harrison in sala di registrazione, «Brian Epstein ci diceva che era ora di un altro disco, io e John scrivevamo una canzone al giorno, arrivavamo in studio e le facevamo sentire per la prima volta a George e a Ringo». Parte *And I Love Her* e il piedino di Olivia ricomincia a battere il tempo. Come se tutti questi anni non fossero passati.