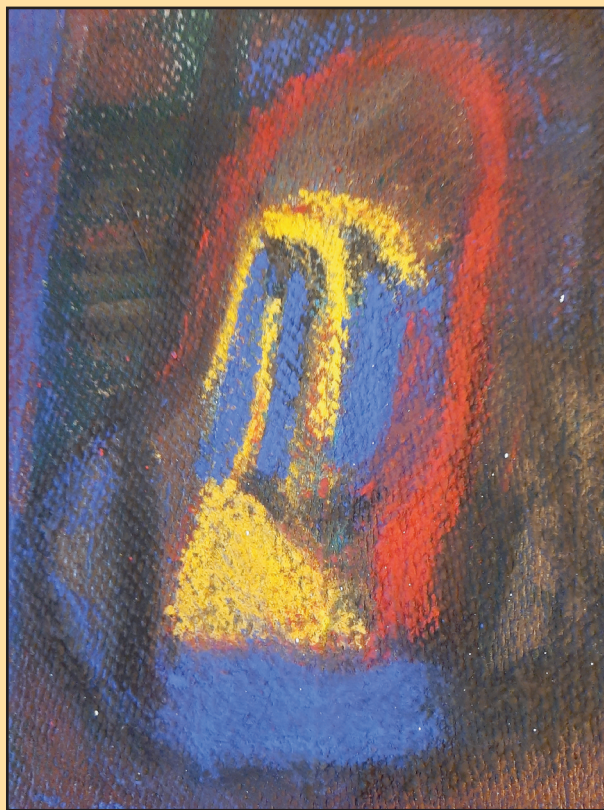


Michele Pinna

LO SCACCO ALLA RAGIONE MODERNA

Identità, identificazioni, saperi



FRANCOANGELI *il punto*

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a “FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano”.

Michele Pinna

LO SCACCO
ALLA RAGIONE
MODERNA

Identità, identificazioni, saperi

FRANCOANGELI

Questo volume è stato pubblicato con il contributo della Regione Autonoma della Sardegna, Assessorato della Pubblica Istruzione, Beni Culturali, Informazione Spettacolo e Sport concesso all'Istituto di Studi e Ricerche "Camillo Bellieni" per l'annualità 2021.



REGIONE AUTÒNOMA DE SARDIGNA
REGIONE AUTONOMA DELLA SARDEGNA

In copertina: Maschera, disegno dell'autore

Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

| | | |
|--|------|----|
| Introduzione | pag. | 9 |
| 1. L'identità del luogo nella letteratura europea | » | 13 |
| 1. Luogo-non luogo | » | 13 |
| 2. Abbandonare il luogo | » | 15 |
| 2. Identità, temporalità, tempi | » | 19 |
| 1. Tempo e linguaggio | » | 20 |
| 2. Le radici dell'esistenza nella <i>recherche</i> proustiana | » | 21 |
| 3. Il tempo dell'eterno ritorno | » | 23 |
| 4. Il tempo della navigazione come reazione all'inedia dello stare fermi | » | 24 |
| 3. Riconoscimento e identità psico-sociale | » | 29 |
| 1. L'epoca del riconoscimento | » | 29 |
| 2. Per una fondazione psicologica dell'identità dell'io nella prospettiva dell'altro | » | 31 |
| 3. Tentativi di eliminazione del psichico come luogo costitutivo dell'io | » | 35 |
| 4. Psicologia contro filosofia? Piaget e Bergson: un caso emblematico | » | 41 |
| 4. L'io nell'epoca della sopravvivenza alla storia | » | 47 |
| 1. La storia al posto di Dio | » | 47 |
| 2. Verso una fondazione ego-istica dei valori | » | 48 |
| 3. Un'etica del piacere | » | 50 |
| 4. Un'etica della sopravvivenza | » | 51 |

| | |
|---|---------|
| 5. Identità culturale e sentimento dell'appartenenza: condizioni, possibilità e limiti | pag. 55 |
| 1. Coscienza e Stato etico nella «tradizione» culturale italiana | » 55 |
| 2. Costruzione di una cultura nazional-statuale a discapito delle culture regionali | » 57 |
| 3. Quale modernità nella cultura italiana ed europea? | » 58 |
| 4. La critica heideggeriana alla modernità e al falso progressivismo della scienza e della tecnica | » 59 |
| 5. Verso nuove possibilità di sguardo e nuove consapevolezze | » 61 |
| 6. Il ruolo dei poeti, degli scrittori, degli artisti | » 62 |
| 6. Dalle presunzioni universalistiche alla valorizzazione delle diversità: verso un nuovo agire comunicativo e nuove concretezze umane e territoriali | » 63 |
| 1. Dopo l'idealismo: etica, estetica, comunicazione, nell'orizzonte nietzschiano-heideggeriano | » 64 |
| 2. L'agire comunicativo tra ermeneutica ed hegel-marxismo | » 65 |
| 3. Le culture altre, le culture locali, la geografia culturale | » 66 |
| 4. Insularità e comunicazione letteraria: la Sardegna | » 69 |
| 5. La Sardegna e non solo: il ruolo dei poeti, degli scrittori, degli artisti, delle lingue non ufficiali | » 71 |
| 7. Dall'estetica come principio fondativo della sensibilità verso un'estetica come concrezione del vissuto | » 73 |
| 1. Che cosa «ci» crediamo di essere? Ovvero come ci rappresentiamo dinanzi all'interrogazione originaria? Il disagio esistenziale e il nutrimento del desiderio | » 75 |
| 2. L'affetto come linfa originaria per la costituzione di una «società stretta» | » 76 |
| 3. Dalle origini mitiche e dai futuri virtuali verso il presente concreto | » 77 |
| 4. Dai vecchi modelli del vivere le nuove responsabilità dell'uomo per la natura e per l'ambiente | » 78 |
| 5. Società tradizionale e comunicazione | » 79 |
| 6. Dalla parola parlata, alla parola scritta, alla parola elettronica | » 84 |
| 7. La parola che interpreta e la parola che comprende: tra Gadamer e Ricoeur | » 87 |
| 8. Ri-ascoltare | » 100 |

| | |
|---|----------|
| 8. Luoghi, letterature, lingue | pag. 101 |
| 1. L'ideologia statualista della letteratura italiana | » 101 |
| 2. Il bisogno di una destrutturazione geografico-culturale della letteratura e l'idea di una nuova unità repubblicana a base policentrica e policulturale | » 105 |
| 3. Unità repubblicana a base policentrica nel federalismo di Carlo Cattaneo | » 106 |
| 4. Verso una nuova geografia della letteratura | » 107 |
| 5. Le minoranze linguistiche e culturali: le nuove frontiere della geografia culturale in Italia | » 109 |
| 6. La geografia delle lingue | » 109 |
| 7. Quando le lingue costruiscono mondi: tra Aristotele e Humboldt | » 112 |
| 8. Lingua, popolo, nazione | » 113 |
| 9. Stato e nazione nell'Europa liberale: tra «bene comune», <i>ethnos</i> e <i>demos</i> | » 115 |
| 10. Le questioni linguistiche non sono soltanto questioni linguistiche: tra Gramsci e Saussure | » 117 |
| 11. Comunità linguistica e comunicazione in una prospettiva socio-psico-linguistica | » 118 |
| 12. Verso la costruzione di una coscienza ecologico-linguistica | » 119 |
| Bibliografia | » 121 |

Introduzione

Questo libro porta con sé un'esperienza di lavoro e di studio quasi quarantennale frutto di diverse pubblicazioni: dalla più giovanile, *Segni d'identità, formazione umana e cultura locale* (Lorziana editrice, Sassari, 1988), a quelle che ritengo più mature e consapevoli: *Le ragioni dell'identità* (FrancoAngeli, Milano, 2000) e *I luoghi dell'anima* (Edes, Sassari, 2011); lavori ormai esauriti; nonché di saggi e di raccolte miscellanee reperibili nelle biblioteche pubbliche o in quelle private, unitamente a diversi saggi e articoli che possono essere rintracciati nella rivista «Sesuja» anch'essa giacente negli scaffali di qualche biblioteca pubblica o presso l'Istituto di Studi e Ricerche «Camillo Bellieni» che ormai da trent'anni è diventato lo strumento operativo e il centro propulsore delle nostre ricerche, dei nostri corsi di educazione permanente e di formazione identitaria unitamente alle nostre attività editoriali e di promozione culturale.

In questo lavoro convergono più miratamente i contenuti e i tracciati, per quanto rielaborati ed, in certo qual modo, riscritti e risistemati, tanto da giustificarlo come una nuova edizione indipendente e a sé stante, benché figlio dei precedenti, sia di *Le ragioni dell'identità*, sia di *I luoghi dell'anima*.

Si tratta di un lavoro con connotazioni teoriche che si colloca nel cuore di una serie di domande e di problemi che il dibattito pubblico, con il contributo di diversi settori disciplinari e in diversi ambiti politici, ha posto a seguito dei mutamenti geopolitici determinatisi con la fine dei «blocchi», con la caduta del «Muro di Berlino» e poi via via con la costituzione dell'Unione monetaria europea e la nascita dei problemi che i nuovi assetti della politica, degli Stati e che le vecchie concezioni della sovranità nazionale hanno dovuto affrontare.

D'altra parte le vecchie nazioni, le vecchie comunità municipali e regionali che, specialmente in Italia, un Paese ancora appesantito dai problemi lasciati aperti dall'Unità, da due guerre mondiali, dal Fascismo, da un'industrializzazione che sembrava aver dato opulenza e cambiamento di passo a una società ancora profondamente immersa nella povertà materiale e in una mentalità rurale e, dunque, di non facile disposizione ai nuovi mutamenti

richiesti dalla cosiddetta «globalizzazione», hanno riproposto l'antica domanda socratica del conoscere se stessi. Del chi siamo noi, e del chi sono gli altri. Ed è in questo domandare che s'incontrano le minoranze con le loro domande mai sopite, se non in apparenza, delle velocità diverse e delle condizioni di vita nelle città e nelle campagne, le nuove attenzioni che l'Europa ha dedicato alle minoranze linguistiche varando la Carta delle minoranze linguistiche regionali.

Sono interrogativi che hanno implicazioni letterarie, filosofiche, psicologiche, politologiche e sociologiche che nel volume abbiamo cercato di seguire e sulle quali abbiamo fatto le nostre riflessioni e le nostre osservazioni critiche.

Nei primi due capitoli viene affrontato il tema dell'identità nella sua dimensione spaziale e nella sua dimensione temporale. Lo spazio fisico, il luogo, la territorialità del vivere, il paesaggio come perimetro fondativo entro cui l'uomo costruisce le prime certezze del proprio essere nel mondo. Abbiamo esplorato alcuni percorsi teorici della letteratura europea, riproponendo la lezione mai esaurita di un autore come Curtius; mentre la dimensione temporale dell'identità viene esplorata dentro le nuove consapevolezze che assumono il tempo non come entità astratta, così com'era stato codificato dalla fisica newtoniana e dallo stesso Kant, ma come vissuto pluriesperienziale. I tempi sono tanti, tanti quante sono le esperienze nel mondo di chi lo vive e lo abita. Un ritorno ad Agostino di Ippona: il tempo non si può dire cosa sia, si può solo vivere e dentro di esso con-vivere.

Nel terzo capitolo vengono affrontati alcuni nodi legati al problema dell'identità psico-sociale degli individui che si costituisce non solo come coscienza autonoma del proprio «io» ma anche come risultanza delle molteplici influenze che provengono dal rapporto con gli altri: l'educazione, la cultura, l'epoca in cui l'individuo vive.

Nel quarto capitolo viene affrontato il tema dell'io storico in un'epoca di incipiente secolarizzazione e di progressiva perdita del senso del sacro, quando sembrava che la storia potesse bastare per rispondere in maniera esaustiva a ogni domanda dell'uomo moderno. Ma certamente due conflitti mondiali di proporzioni immani, le dittature, l'atomica, la Guerra fredda, oltre a uccidere l'ottimismo e la fiducia riposti nell'idea che il progresso fosse il bene più compiuto per l'umanità in cammino, hanno lasciato profonde ferite e lacerazioni che ancora segnano la coscienza dell'uomo europeo.

Nel quinto capitolo si prende in esame l'identità culturale italiana in funzione dell'eticità dello Stato unitario che si costituisce e si afferma a discapito di un'etica dei cittadini e delle comunità. È la linea di De Sanctis che a lungo ha esercitato la propria egemonia culturale precludendo l'affermazione pubblica di sentimenti che per lunghi anni sono stati interdetti rispetto alla crescita e nella formazione coscienziale di un'Italia degli italiani. In questo quadro s'inserisce la sconfitta degli ideali federalisti e di un'Italia policentrica mentre si afferma l'ideologia di un progressivismo rivelatosi, ai fini di un

ingresso autentico dell'Italia nella modernità europea, ingannevole e fallace. Critica che noi abbiamo filtrato attraverso una rilettura di Heidegger che ci consente, nel sesto capitolo, di aprire il problema dell'identità e dell'appartenenza nazional-statuale sia a nuove forme e a nuove possibilità comunicative, sia a nuove dimensioni territoriali oltre a quelle tracciate da una visione centralistica e statalistica dell'essere uomini nel mondo.

Nel settimo capitolo si perviene all'idea di un'estetica del vivere, ovvero all'idea di una nuova possibilità intesa non come appendice dedotta da schemi categoriali a priori ma come fare e come agire concreto dell'uomo nell'esperienza ordinaria del quotidiano, nell'ascolto delle tradizioni comunitarie in un recupero critico del passato che, nella sua inattualità, funzioni da forza rigenerante del presente.

Nell'ottavo capitolo, che chiude il libro, si perviene in maniera esplicita e indifferibile all'idea e al fatto che le lettere, i saperi culti e anche quelli non considerati tali da una certa tradizione italiana vivano e ritrovino sensi e significati continuamente rinnovati nella loro dimensione geografico-territoriale per cui, più che scrivere storie letterarie, bisognerebbe costruire mappe e cartografie nelle infinite e possibili triangolazioni cui si aprono i saperi nel richiamo delle società e dei loro mutamenti. In queste nuove possibilità incontriamo le lingue minorizzate, le parole interdette, i sapori dimenticati custodi di vissuti e di valori che attendono di essere riascoltati e interpretati con gli sguardi del presente, fino alla costruzione di una nuova coscienza ecologico-linguistico-culturale dove salvare lingue e culture significa salvare mondi e possibilità esistenziali affinché l'oblio non le travolga negli abissi del nulla.

1. *L'identità del luogo nella letteratura europea*

La letteratura europea, come ha fatto notare Curtius¹, affonda le sue radici e costituisce la propria fisionomia originaria nell'identità del luogo. Non si comprenderebbero i paesaggi idealizzati dell'estetica greca e latina senza la penetrazione e la comprensione ambientale e culturale di quei luoghi, dove le comunità di contadini e di pastori pongono il problema della fertilità della terra come domanda esistenziale fondamentale. Il clima, la vegetazione, le acque, le montagne, le vallate, l'eco-sistema mediterraneo, con le sue genti, le sue abitudini, il suo lavoro, sono le condizioni referenziali indispensabili della letteratura greca e latina che nell'Ottocento troverà in Goethe l'interprete più fecondo e più espressivo, della cui identità ambiental-letteraria, il siracusano Teocrito (prima metà del III secolo d.C.) è visto come il fondatore.

L'«abitare», nel senso del vivere, stare, produrre, amare, stabilire relazioni sociali, in un determinato luogo, è ciò che caratterizza le linee fondamentali dell'esistere. La letteratura ne ha assunto il compito di trasfigurarli, di storicizzarli, di mondanizzarli, individuando nella terra il luogo degli uomini e nel cielo il luogo degli dei. È nella letteratura che la terra, non come astrazione mitica o mistica, ma come luogo concreto dell'abitare e vivere, assume la stessa dignità del cielo, al punto che, il cielo stesso e gli dei, sono pensati a immagine e similitudine dell'uomo.

1. **Luogo-non luogo**

La Letteratura moderna europea si è costituita entro due scansioni nomologiche fondamentali: quella della terra e quella del mare. La scansione nomologica del mare si pone come determinazione del «non luogo», rispetto alla scansione nomologica della terra intesa come «luogo».

Nella metafora del viaggio la cultura borghese ha espresso il passaggio

1. E. Curtius, *Letteratura europea e medioevo latino*, trad. it. Firenze, 1992, p. 207 e ss.

dal «luogo» al «non luogo». Il mare inteso come orizzonte di fuga, di evasione, di ricerca dell'oltre, ma anche come ricerca di nuovi approdi e di luoghi nuovi. Il *topos* delle isole felici, così come si è configurato ad esempio nella letteratura tedesca², esprime con chiarezza la duplice connotazione dell'insularità: da una parte luogo di esilio, spazio mortale, dall'altro, luogo ameno, luogo di vita felice lontano e al sicuro dalle inquietudini del mondo. La figura di Robinson Crusoe, uno dei personaggi chiave, nella costituzione del *topos* culturale, è servita per codificare, nella metafora del viaggio, la diade viaggio-naufragio, esilio insulare - ritorno.

Dentro questi movimenti che costituiscono la trama del romanzo borghese è possibile riconoscere, quasi come un archetipo, il viaggio dell'eroe omerico che dalla cultura estetico-sociologica del '900³ viene interpretato come luogo simbolico della ragione capitalistica che afferma vittoriosamente se stessa, dopo le lunghe peripezie dentro la storia. In questo modo la borghesia europea riflette sul proprio destino, che la vede affermarsi come nuovo soggetto politico e sociale, in grado di dominare la natura e di rideterminare il corso della storia. Il ritorno presso i luoghi nativi, dopo il viaggio avventuroso, esprime anche l'esigenza di affermare la propria individualità, rispetto all'alterità estranea e diversa che, in qualche modo, va estromessa dai circuiti determinativi del proprio io. Il viaggio diventa, perciò, metafora narrativa del proprio sé, tutelato e protetto dalle rassicuranti e confortevoli pareti del soggiorno domestico, di contro al sé, proiettato nell'incertezza cui l'eroe si espone durante le sue peripezie.

Il *topos* dell'insularità e la metafora del viaggio hanno un altro illustre antecedente letterario nell'opera di Thomas More. In quest'ottica il viaggio si pone anche come metafora di liberazione dall'oppressione del potere feudale e dal dogmatismo della metafisica medievale, diventando il vero protagonista del romanzo pedagogico e di formazione: dal *Candid* volteriano, al *Meister* di Goethe, alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel⁴.

In questa prospettiva, sotto l'influenza del Rousseau, ma anche dei filosofi-viaggiatori francesi, assistiamo a una dilatazione degli spazi fisici e a un superamento dell'etnocentrismo europeo, così come a un nuovo atteggiamento della cultura occidentale nei confronti delle altre culture. La nascita dell'Antropologia culturale e dell'Etnologia, le cosiddette *sciences de l'homme*, fornisce la certificazione epistemologica per una legittimazione del luogo inteso come *nature, territoire, culture*, da cui è necessario muoversi per un'«apertura geo-antropologica verso l'altro»⁵, alla ricerca di quel-

2. Cfr. C. Magris, «La nuova citera e le isole felici», in Aa.Vv., *Da Dante al '900*, Milano, 1970, pp. 389-403.

3. Cfr. Th.W. Adorno, *La dialettica dell'Illuminismo*, trad. it. Torino, 1974, pp. 52-90.

4. Cfr. F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, Milano, 1986.

5. Cfr. S. Moravia, «La ragione e l'umano: principi e condizioni teoriche della nascita delle scienze dell'uomo nel secolo XVIII», in *Sesuja*, n. 1, 1990, p. 13.

le solidarietà materiali e spirituali, tra l'individuo e lo spazio che lo accoglie. Alla ricerca dei condizionamenti e dei *milieu* che influenzano la vita degli uomini, nel loro esserci e nel loro agire, nelle loro creazioni artistiche e produttive.

2. Abbandonare il luogo

Da *Werther* a *Wilhelm Meister*, l'abbandono del luogo nativo, identificato nella casa paterna, per amore dell'arte, appare come una costante canonica tesa a caratterizzare la dimensione etico-estetica dell'identità individuale intesa come appartenenza a un luogo, a un mondo.

In questi romanzi le peregrinazioni dell'eroe si concludono con il fallimento e con la sconfitta. Tale destino mette in evidenza la rottura esistente tra il micro-cosmo di appartenenza e il macro-cosmo cui si vorrebbe accedere attratti dal richiamo magico dell'avventura.

Il conflitto tra le diverse strutture dei mondi, mette i personaggi in condizione di sperimentare su di sé il senso dell'estraneità e la tentazione di rinunciare all'avventura per quanto se ne sentano struggentemente attratti.

Benché per molti versi differente dai romanzi goethiani, si colloca in questa direzione anche il romanzo *Sternbald* di Tiech. Non è tanto l'inconciliabilità tra l'arte e la vita a determinare lo spaesamento del personaggio, così come potrebbe apparire, quanto la diversa dimensione della vita stessa, che egli trova a vivere nel suo spostamento, da Norimberga in Olanda.

Il conflitto tra la vita della campagna e quella della città, tra il mondo pre-industriale, che egli ha lasciato, e quello della fabbrica, in cui deve vivere e integrarsi, se non ne vuole essere messo ai margini o schiacciato, è continuamente espresso nel peregrinare del pittore Sternbald.

Nell'incontro con Zenner, il direttore di una fabbrica, l'artista scopre la differenza della sua condizione sociale e culturale. Lui è un uomo «privo di averi» in una società dove conta chi possiede ricchezze costruite nel mondo degli «affari».

Gli tornano alla mente le parole della madre adottiva, donna di umili origini, ma determinata nella convinzione che l'allontanamento dal proprio mondo, per cercare incerte fortune, quali potrebbero essere quelle dell'arte, non produrrà niente di buono.

Ma cosa cerchi nel mondo figlio caro? [...] non è forse bello lavorare nei campi [...] mangiare il pane che si è guadagnati, bere il proprio vino, essere a casa propria riconosciuti dai cavalli e dalle mucche, lavorare durante la settimana e riposarsi la domenica? Ma tu brami la lontananza [...] finirai in disgrazia⁶.

6. Cit. in P. Collini, *Wanderung, Il viaggio dei romantici*, Milano, 1996, p. 74.

Potrebbe apparire come una specie di esortazione al perbenismo piccolo-borghese tardo illuministico, un invito sociologico a legittimare la sicurezza che conferisce all'individuo lo stare nel luogo conosciuto. Il luogo ove si è nati e cresciuti, ove si sono introiettati gli affetti e determinate le pieghe intime della personalità e dell'esistenza.

Così come potrebbe apparire che le radici, l'appartenenza a un luogo, si pongano per l'individuo come vincolo limitante, di chiusura agli orizzonti dell'alterità, paura per il superamento dei confini spaziali, sì da sentirsi come viandanti senza meta, non appena li si è superati, sì da rendere l'individuo, talvolta, incapace di misurarsi in maniera critica e selettiva con i molteplici richiami che provengono dal di fuori, da altri luoghi, da altri immaginari.

In verità è, però, un richiamo emblematico e problematico insieme, dinanzi ai mutamenti profondi che ha determinato, nella società europea, la nascente civiltà industriale, con le luci e i colori della città, con la perdita della dimensione comunitaria, tipica della civiltà del villaggio e della campagna.

Nei meandri della struttura urbana, dove mutano i rapporti spaziali e temporali, dove tutto assume il senso dell'inafferrabile, rispetto alla dimensione tangibile nel quotidiano della piccola comunità, la letteratura pedagogica romantica, lascia intravedere i primi segni della lacerazione coscienziale, dentro la quale si dispiega la formazione dell'individuo moderno, oscillante, nello spazio di un conflitto permanente, tra l'ambiente d'origine e i nuovi ordini costitutivi dell'esistenza nella società industriale-capitalistica.

L'«eroe» travolto dal corso impetuoso del tempo che passa, dentro i ritmi alienanti e massificati di un quotidiano che gli è estraneo, dove egli stesso altro non è che un oggetto, che una merce, da cui tenta disperatamente di liberarsi, attraverso altre fughe, altri viaggi, la ricerca di altri «oltre» e di altri «altrove».

La perversione dei rapporti spazio-temporali, si consuma nella vita metropolitana dentro l'atomizzazione dell'esperienza, vista da Nietzsche come la malattia fondamentale della società moderna, determinata da una sorta di ipertrofia esperienziale che uccide. La grandezza della città, il groviglio delle sue strade che costruisce prospettive molteplici e mutevoli, costringe l'individuo a una percezione dello spazio dentro dimensioni sempre più parziali e a una riduzione dell'esperienza a dimensioni sempre più piccole.

Nelle *Correspondences* flaubertiane la successione delle cose determina interminabili stati d'angoscia e d'incertezza paralizzanti, nell'infinita gamma di squilibri e di oscillazioni dello stare. Nella progressiva evanescenza ed evaporazione dell'io, rispetto al mondo, appare sempre più difficile vincolare le cose a ordini e a orizzonti di senso conosciuti, così come appaiono sempre più inafferrabili la presenza del tempo e le scansioni dentro le quali il soggetto era abituato a collocare gli avvenimenti e gli accadimenti. La memoria è come frastornata dalle subitanee e improvvise scomparse degli orizzonti del passato, così come dalle fulminee e imprevedute sue riapparizioni, sì da non consentire nessun ancoraggio con esso, per una possibile sua proiezione nel futuro.

I «mobili», le «figure», i «frammenti», di paesaggio come ci vengono descritti da Flaubert, altro non sono che oscillazioni, sospensioni nel vuoto, prive di agganci, proiettati verso infiniti «non so dove».

Lo spazio appare ormai irreversibilmente perduto, privo della sua capacità situante e referenziante. Tutto appare irrimediabilmente irrecuperabile alla parola e alla percezione ordinaria, avvezza a rappresentare figure, luoghi e cose, nella loro certezza e nella loro totalità realistica. Solo qualche frammento, qualche spezzone, qualche bagliore viene qua e là strappato all'inferno dell'oblio.

Dal dis-orientamento e dalla dialettica memoria-oblio, prende corpo come coscienza del moderno la metafora del «labirinto»⁷.

La «scienza» del «vagabondare» di cui parla Balzac, definisce gli statuti di una nuova pedagogia del vivere e dell'esistere. Mimetizzarsi nei labirinti metropolitani e scomparire in essi è cosa diversa dallo smarrirsi nel bosco o dal fuoriuscire dai confini nativi. L'uomo della folla di Poe, o il Felix Krull di Thomas Mann ci insegnano questo esercizio vertiginoso dell'atopia.

I personaggi si muovono senza nome e senza età, tra l'ambiguità dei luoghi e delle cose. Non ci sono aspettative, nel labirinto, non vi è ricerca di senso all'interno del quale comprendere ciò che si manifesta agli occhi spaesati del soggetto. Il quotidiano, gli accadimenti, si esauriscono nel fluire di un destino dove l'individuo ha ormai rinunciato a se stesso e tutto gli appare privo di differenze e di significati. L'essere e il nulla si equivalgono nell'informità e nell'ambiguità delle cose. L'esperienza dello smarrimento metropolitano, dove tutto si sottrae all'ordine e alla categorizzazione rappresentativa degli schemi gerarchici entro i quali il mondo era stato pensato, da Aristotele fino a Kant, mette in scacco la ragione moderna.

L'indecifrabilità dei simboli, dentro i quali si nascondono i sensi del mondo, pone l'esigenza di una sensibilità e di una nuova capacità percettivo-ricognitiva che sia in grado di comprendere i profondi aneliti della natura.

È alla poesia, alla sua veggenza, come ci hanno mostrato Rimbaud e Baudelaire, che spetta il compito di ridiscendere negli abissi della vita per riportare alla luce il mondo degli uomini. Bisogna sapersi muovere dentro le sregolatezze che stravolgono gli ordini effimeri del fare e del pensare, per riaffermare l'esperienza del corpo, le sue profondità, rese oscure dalla falsa chiarezza dell'intelletto.

Bisogna praticare la ricerca dell'inedito, dell'inconsueto, dell'ambiguo, così come bisogna provare gusto e piacere per le spinte delle passioni, e per la costruzione di nuove lingue e di nuove capacità figurali, irriducibili all'unità cogitante dell'«io» metafisico.

È il gusto dello sguardo estraniato, dell'allegoria, «che colpisce» la città, come fa notare Benjamin, a proposito di Baudelaire⁸. Il *flâneur* vive lo spae-

7. Cfr. F. Rella, *Limina*, Milano, 1987, p. 9 e ss.

8. W. Benjamin, *Angelus Novus*, trad. it. Torino, 1962, p. 149.

samento del luogo e lo spaesamento del ceto. Non è né cittadino né borghese, «è ancora alle soglie della città», «che della borghesia».

L'ultimo baluardo coscienziale dell'appartenenza, espressa, dall'eroe-*flâneur*, nella ribellione poetica baudeleriana, viene immediatamente risucchiato dalle spire fantasmagoriche della città-mercato.

Privato di un'identità economica, sociale e politica, il *flâneur* come la prostituta, occupano gli spazi di quanto resta della superficie urbana. La città va riscoperta nei suoi elementi sotterranei, nascosti, nei non luoghi, conservatisi ai margini, o nell'oblio del consumo.

La resistenza dell'arte ai tentacoli del mercato, è l'ultimo luogo simbolico della modernità prima che essa abbia ridotto tutte le sue parti a un'insipiente e nullificante omogeneizzazione.

2. Identità, temporalità, tempi

Il tempo, come è detto in un saggio di J.T. Fraser, uno dei massimi studiosi contemporanei delle problematiche connesse a questa scienza, «viaggia a velocità diverse a seconda delle persone»¹.

Dire questo, ovvero che il tempo si muove o sta fermo rispetto a noi che ci muoviamo e mutiamo, «è una metafora». E come tutte le metafore, anche questa deriva dalle proprietà cognitive e culturali che strutturano il sistema mentale degli individui.

Premesso questo, non c'è niente di fisico o di materiale che possa identificarsi con tale rappresentazione mentale del tempo. Non c'è né una velocità fondativa, né una velocità escatologica che possa presupporre tutte le altre metaforicamente rappresentabili.

Fraser, ponendo in questo modo il problema della distinzione tra «tempo vissuto» e «tempo concettuale», trovando la soluzione in una capacità della specie umana di organizzare e di strutturare il rapporto con l'ambiente in cui vive con la propria storia culturale dentro stratificazioni gerarchiche produttrici di senso, giunge all'individuazione delle «radici del vissuto», inteso come «passare del tempo» e come principio organizzativo della specie, nella lotta per la sopravvivenza.

L'assunzione cognitivo-culturale del tempo come movimento di qualcosa rispetto a ciò che sta fermo, ma anche come passaggio da uno stato a un altro di tutte le cose viventi, con ritmi più o meno rapidi, a seconda degli individui e della cultura in cui essi vivono, assume una dimensione vitale di notevole portata nelle conquiste esistenziali dell'umanità.

Nel colloquio tra Orlando e Rosalind nel *Come vi pare* shakespeariano, Rosalind dice a Orlando: «Il tempo cammina con passo diverso, a seconda delle diverse persone. Io posso dirvi con chi il tempo va a passo d'ambio, con chi trotta, con chi galoppa e con chi sta fermo».

Nel dialogo shakespeariano è introdotta la concezione e la funzione sociale del tempo entro la quale si sviluppa e si determina l'organizzazione

1. J.T. Fraser, *Il tempo: una presenza sconosciuta*, trad. it. Milano, 1991, p. 182.

delle azioni collettive. È introdotta anche una valutazione sociale del tempo entro la quale si determina la creazione e la perpetuazione, così come il mutamento dei sistemi valoriali entro i quali una società si riconosce.

Il bene e il male, già in Aristotele, sono presupposti sempre a partire dal «senso umano del tempo»², così come non si comprenderebbero e non si potrebbero spiegare concetti come quello di responsabilità e di giudizio morale, se non a partire da un sistema sociale-temporale determinato.

Come gli animali e le specie viventi si tengono in vita in virtù della perpetuazione del loro tempo organico, gli uomini perpetuano, già dai primordi della loro esistenza, il loro presente sociale. L'organizzazione sociale del tempo in tutte le società e in tutte le culture assume una valenza etico-funzionale che passa nelle strategie simbolico-rituali³ e dentro le strategie comunicative tra i membri del gruppo sociale e comunitario. Senza il tempo sarebbe difficile pensare la comunicazione umana, qualsiasi discorso tra le persone.

1. Tempo e linguaggio

Ed è nella comunicazione sociale-temporale, per dare conto di noi agli altri e per sapere la situazione degli altri rispetto a noi, che comunichiamo attraverso nomi quali «passato», «presente», «futuro», «momento», «istante», «attimo», o sul piano teorico dentro categorie come «progresso», «eterno», «sviluppo», «processo», «contingente», «effimero» e così via.

Dentro questo linguaggio si esprime l'affermazione della consapevolezza epocale della complessità e della multiformità del tempo, diversa dalla consapevolezza che del tempo poteva avere Kant, Newton, Aristotele o Platone.

Come ha fatto notare Moravia, «l'interpretazione del tempo come linguaggio ha un significato assai innovatore»⁴ sul piano culturale proietta la questione verso una domanda di non secondaria importanza. Si tratta di capire non tanto che cosa il tempo sia, ma di che cosa il tempo «parla».

La domanda orienta l'asse della riflessione antropologica verso un approccio ermeneutico. L'interrogazione sul tempo coniuga, in sostanza, l'approfondimento della sua *inseità*, con una discussione sull'oggetto di cui il tempo-linguaggio si occupa e di cui parla. Questo oggetto è l'uomo.

Il tempo, dunque, «parla dell'uomo e del suo molteplice rapportarsi alle cose e agli eventi, a se stesso e agli altri uomini, alla vita e al suo divenire»⁵.

La valenza ermeneutica del tempo-linguaggio, assume rispetto all'oggetto-uomo, ciò che spiega e racconta all'uomo, di cui è contemporaneamente soggetto, la propria vicenda intramondana, la propria vicenda storica e co-

2. Aristotele, *Etica nicomachea*, Bari, 1963, p. 29.

3. Cfr. N. Elias, *Saggio sul tempo*, trad. it. Bologna, 1986, *passim*.

4. S. Moravia, *L'enigma dell'esistenza*, Milano, 1996, p. 209.

5. *Ibidem*.