

LETTERATURA E SEMPLIFICAZIONE

Il problema del male

Pino MENZIO¹

ABSTRACT • Literature provides a specific space for complex reflection, where the events of life and the world are transferred from mere factual reality to a hermeneutical reality. This cognitive shift, basically rejected by the more naïve versions of philosophical realism, allows for a deeper understanding and interpretation of these occurrences. This is particularly evident with the experience of evil, that cannot be confined to a purely empirical dimension.

KEYWORDS • Philosophy of Literature, Ethics of Literature, Hermeneutics, New Realism

Come è abbastanza evidente, nella sua articolazione espressiva, ricchezza tematica e profondità teorica la letteratura può essere considerata come il luogo della complessità, anche nei confronti dell'esperienza propriamente filosofica. In un'elencazione molto sommaria, infatti, la letteratura è una forma di conoscenza umana e intellettuale mai separata dall'affettività; è portatrice di opzioni etico-valoriali (se si vuole, le idee estetiche di Kant) che non possono però essere trasformate in prescrizioni dirette; nel costituirsi del suo linguaggio è implicita la dimensione storica, l'eredità tecnico-formale e il dialogo con una specifica tradizione; essa testimonia, interpreta, arricchisce e talvolta inaugura nuovi orizzonti culturali; nella sua costitutiva polisemia, nell'intertestualità, nell'apertura a livelli di lettura differenziati e plurimi si oppone ad ogni approccio monologico o riduzionismo scienziato; evidenziando la molteplicità dell'io, la sua struttura addizionale e composita, aiuta la pluralizzazione etica del soggetto; si esplica in forma processuale, mai rigidamente prefissata, nei rapporti sempre biunivoci tra autore e lettore; e si potrebbe continuare a lungo in tale elencazione. Ciò che preme sottolineare, però, è che il dato teorico sottostante a questa complessità dell'esperienza letteraria, e in particolare alla funzione di conoscenza che la caratterizza, è che la letteratura si configura come uno "spazio terzo", né reale in senso direttamente empirico né vacuamente astratto, irrelato e fantasmatico; uno spazio che non è (e non può essere) popolato da oggetti materiali, come sembra augurarsi il realismo più ingenuo, ma che non è per questo gratuito, illusorio, evasivo o chimerico – anzi, è il luogo di una conoscenza del mondo particolarmente ricca e approfondita. Come abbiamo visto, questa terzietà mette in crisi il pensiero filosofico standard nelle sue tradizionali opposizioni realtà/invenzione, oggettività/finzione, empiria/vaniloquio, verità/menzogna: dicotomie polari che, non da ultimo, portano alla svalutazione della letteratura (Menzio 2016a).

Per la sua importanza, questa terzietà dell'esperienza letteraria è stata recentemente sottolineata anche da Remo Bodei (2013: 68): «Si può considerare la letteratura in senso lato quale "terzo regno" intermedio tra il presunto "reale" rispecchiato, nella sua unicità, dalla conoscenza (intesa come *mimesis*, riproduzione logico-percettiva di esso) e gli altrettanto

¹ Ricercatore indipendente.

improbabili prodotti per partenogenesi di una fantasia creatrice dal nulla»: una fantasia irrelata e gratuita che, nel suo arbitrio, non potrebbe produrre altro che sogni e fantasticherie, come ritengono in fondo tutti coloro che, sulla scia di Searle, negano alla letteratura qualsiasi funzione di conoscenza. Tutto al contrario:

Il territorio della letteratura è l'*atopia*, un luogo inclassificabile, che non appartiene né al dominio della realtà assoluta, né a quello (che ne è l'opposto speculare) dell'*utopia*, del non-esistente per definizione. Grazie a essa si allenta, o addirittura si spezza, sia il vincolo banalmente mimetico tra la letteratura e il reale assoluto, esistente in sé e privo di ogni relazione esterna, sia quello tra essa e un'immaginazione onnipotente e capricciosa (Bodei 2013: 68).

Come è evidente, pensare alla letteratura come uno spazio terzo, né oggettuale né fantasmatico, che appunto per questo veicola una precisa conoscenza della realtà e del mondo, implica una chiara presa di distanza dal realismo filosofico ingenuo: ovvero, per Bodei (2013: 214), implica resistere alle pretese «di chi afferma l'esistenza di una realtà immobile e già data, che dovremmo soltanto rispecchiare in maniera passiva nella nostra mente»². Quest'ultima è infatti una posizione teorica che, in maniera suppergiù costante, non riesce a pensare il reale al di fuori di una logica disgiuntiva, polarizzante o antitetica, ricorrendo a schemi aprioristicamente binari e dualistici – o meglio, che non riesce ad accettare che la realtà (quella che nella sua complessità culturale, articolazione storica e interazione umana si potrebbe definire come “realtà ermeneutica”) è ciò che concretamente sta in mezzo agli estremi binari, partecipando dell'uno e dell'altro: i poli estremi (a partire da quelli, qui centrali, di *logos* e *mythos*) sono come tali, nella loro purezza e integralismo, delle astrazioni logiche, degli utensili concettuali per orientarsi nel mondo, non per fraintenderlo grazie all'eccesso di teoresi. In altri termini, è straniante, fuorviante e propriamente irrealistico ribaltare queste astrazioni sul reale, ripartendolo oggettivamente in campi opposti e fra loro non comunicanti; e viceversa, basta prendere atto che la letteratura, in quanto forma di conoscenza del reale, è un'esperienza intermedia tra empiria e fantasia, documento e invenzione, oggettività e illusione, certezza tangibile e inganno conclamato, e molte costruzioni contrappositive, a partire dal realismo filosofico ingenuo, vanno inevitabilmente in crisi. Ancora una volta, «aggirando l'opposizione diametrica tra reale e fantastico con il presupporre diverse soglie e differenti livelli di realtà» (Bodei 2013: 68), a cui corrispondono diversi piani di significazione, la letteratura è luogo della complessità: è, in senso proprio, una forma conoscitiva che permette di interpretare l'esperienza umana come intreccio insolubile di fatti e interpretazioni, come compenetrazione di naturale e sociale, di percettivo e storico-collettivo – come un insieme complesso in cui i dati materiali non si presentano mai nella loro banale immediatezza, ma sono sempre conosciuti e plasmati da forze, progetti, speranze, timori, aspettative dei soggetti, in forme e modi sempre mediati dal linguaggio, senza facili scorciatoie percettologiche.

Rispetto alla filosofia di impronta metafisica, che separa il mondo in rigide coppie di opposti privi di reciproche mediazioni – realtà/apparenza, sostanza/accidente, presenza/assenza –, la letteratura in senso tradizionalmente più ristretto (poesia, romanzo, pièce teatrale) gode del vantaggio che le è stato concesso di custodire l'ambiguità, la varietà, la complessità, la grana e la ricchezza dell'esperienza vissuta (Bodei 2013: 66).

In altri termini, la letteratura conosce la realtà, e la conosce non come realtà fattuale ma come realtà ermeneutica, perché corrisponde ad essa; e le corrisponde appunto in quanto anche

² Sul tema cfr. Menzio 2016b.

la realtà (la vita, il mondo in cui si attua la nostra esperienza) è uno spazio terzo, né integralmente materiale e deterministico, né totalmente immaginale e fantasmatico. Tale corrispondenza tra la letteratura e la realtà concreta (che, va da sé, è qualcosa di ben diverso dalle semplificazioni percettologiche messe in pista dal realismo ingenuo): a) permette alla letteratura di conoscere veramente la realtà del mondo; e b) permette di interpretarla in senso teorico, vanificando le dicotomie, le polarità e gli schematismi di cui abbiamo detto. Non stupirà quindi che le ontologie più oggettivistiche, a partire dalle riprese italiane del pensiero di Searle note come nuovo realismo, si trovino in notevole disagio di fronte alla letteratura (Menzio 2016a); e non stupirà neppure che questa mancanza di rapporti, o franca ostilità teorica, rispetto all'esperienza letteraria sia, in fondo, sottostante anche alle principali obiezioni mosse al nuovo realismo in sede non più estetologica, ma propriamente teoretica. In tal senso, la semplificazione e la chiusura regressiva spesso addebitate a tale movimento non paiono altro che un regresso dalla realtà ermeneutica alla realtà fattuale (alla datità empirica, alla cosalità materiale) del tutto parallelo e conseguente al respingimento della letteratura come spazio terzo. Come vedremo, tale regresso dalla realtà ermeneutica alla realtà fattuale può essere considerato come un elemento costitutivo, una sorta di *Leitmotiv* teorico e polemico del nuovo realismo.

La semplificazione in esame opera innanzitutto, non nel senso di un banale gioco di parole, nei confronti dell'ermeneutica: se è vero che rispetto a quest'ultima, e all'ontologia che, in modi più o meno espliciti e consapevoli, essa presuppone, «i realisti peccano per l'appunto di poco realismo: non riescono a cogliere e descrivere “adeguatamente” l'esperienza da cui essa parte» (Vattimo 2012: 84), quel contesto storico-culturale che ne costituisce lo specifico fondamento e che è, propriamente e di fatto, la “realtà” della filosofia contemporanea sia continentale sia post-analitica, dei diversi indirizzi della psicoanalisi, della sociologia, dell'antropologia e delle scienze umane. Restando alla filosofia, è difficile negare nel nuovo realismo l'impressione di una forzatura, di un'eccessiva semplificazione di gran parte di quanto è accaduto in sede teorica negli ultimi quarant'anni, con una riduzione che porta, più o meno volontariamente, a fraintendere in modo singolare numerosi pensatori di primo piano (Dal Lago 2014: 74). Tale semplificazione implica una sorta di espunzione del passato, «un disinteresse e quasi un'amnesia per le vicende storiche e storico-culturali dei decenni scorsi» (Rovatti 2011: 15), che si riverbera peraltro sul presente: se è vero che la rilettura critica di Nietzsche e di Heidegger, la microfisica del potere di Foucault, il decostruzionismo di Derrida, oltre naturalmente all'hegelo-marxismo della Scuola di Francoforte, portano ad una descrizione critica della realtà contemporanea di cui non si può fare a meno. Anche il tentativo, costante nelle nuove ontologie oggettivistiche, di ritornare al realismo ingenuo anteriore a Kant rientra in questo contesto: come se fosse possibile rimuovere la *Critica della ragion pura*, e cancellare con un colpo di mano l'influenza che ha esercitato su due secoli di filosofia, e più ampiamente di cultura, occidentali. Ci si riduce così a considerare un fenomeno tanto vasto e complesso «come l'esito di un banale errore logico, come se fosse verosimile che un'intera cultura abbia improvvisamente dimenticato il principio di non contraddizione» (Vattimo 2012: 85).

Ammesso e non concesso che tale percorso culmini nel costruzionismo e nel postmodernismo, ciò non giustifica quella tipica miscela di indignazione, furore e panico con cui l'evento viene spesso accolto. Il metodo genealogico, archeologico o decostruttivo (Nietzsche, Foucault, Derrida) ci ha semplicemente mostrato che, ripercorrendone la genesi, molti dati dell'esperienza che parevano naturali e indiscutibili sono in realtà contingenti: che non vuol dire arbitrari, ma appunto storicamente determinati, ovvero socialmente (culturalmente) costruiti. In altri termini, come appare chiaro ad uno sguardo non prevenuto, le teorie costruzioniste o prospettiviste della conoscenza non implicano un annichilimento della realtà, non dicono che gli oggetti materiali “non esistono più”; segnalano piuttosto che la realtà è *di fatto* modellata da un insieme di forze trasversali e pervasive (potere, soggettività,

linguaggio, schemi concettuali) di cui occorre tener conto per comprendere la realtà stessa. Così, a titolo di esempio, evidenziare il ruolo preponderante del marketing in ambito economico, politico e sociale non significa negare l'esistenza concreta dei beni oggetto di consumo, o la corporeità fisica dell'elettore; implica invece sottolineare quanto le più varie esperienze del soggetto contemporaneo siano determinate, guidate e moltiplicate da forze a lui esterne, o meglio dall'interazione di tali forze esterne con la sua soggettività. Limitarsi, in termini nuovo-realistici, ad affermare in tono minaccioso che "le cose ci sono", che "gli oggetti sono lì", senza andare avanti, significa bloccarsi irrimediabilmente ai preliminari.

Anche in questo caso, come abbiamo suggerito, si ha testimonianza di quella costitutiva pulsione delle ontologie oggettivistiche *hard* a regredire filosoficamente dalla realtà ermeneutica alla realtà fattuale, al dato empirico più immediato, rude e materiale; e al contempo, si ha l'impressione di un intento semplificativo più ampio, che eccede la polemica biografica (ed edipica) nei confronti dell'ermeneutica e guarda un po' a tutto il panorama teorico contemporaneo: se è vero che «il mondo filosofico attuale è molto più complesso e variegato [...] di quanto lasci intendere Maurizio Ferraris», e che in esso fra l'altro trovano posto, accanto ad ontologie realistiche assai raffinate, acute e riflessive, anche «forme di realismo così semplificate da suonare, a un orecchio filosoficamente educato, più come un concentrato di slogan e di battute di spirito che come una posizione teorica vera e propria» (Parrini 2012: 496-497). Certo la complessità del mondo contemporaneo, che richiede un'interpretazione inesauribile (un'analisi multiversa, una semiosi illimitata) può risultare ostica e scoraggiante, non solo per i semplici cittadini; ma ciò non può legittimare la retromarcia di chi, per compito intellettuale, dovrebbe farsi carico di tale complessità, e invece sceglie di aggirarla in linea di principio, richiamandosi sistematicamente ai fatti, agli oggetti o alle percezioni più elementari, e ribattezzando tali semplificazioni col nome di realtà. Promettere a basso prezzo la "realtà" o la "verità" può essere remunerativo in termini giornalistici o massmediali, ma resta il fatto che si tratta di prodotti che è difficile trovare, così confezionati, sui banchi dei filosofi più seri (Di Cesare 2015). Ed anche in ambiti contigui, chiunque faccia ricerca empirica in storia, sociologia, psicologia, antropologia ecc. si accorge immediatamente che la realtà e la verità gli sfuggono da tutte le parti, senza che ciò diminuisca il valore conoscitivo di tali discipline.

Va da sé che la semplificazione di cui stiamo parlando tocca anche gli aspetti polemici del nuovo realismo, incentrati su una sorta di *area bombing* a danno di ipotetici filosofi ermeneuti, debolisti, costruttivisti o postmoderni che negherebbero la realtà materiale degli oggetti, o affermerebbero che i monti e i mari come tali sono costruzioni sociali: affermazioni caricaturali di cui non si dà traccia nel pensiero contemporaneo, costruite apposta per mettere alla berlina i propri avversari e distruggerli facilmente (Menzio 2015). In tal senso, come è stato osservato, il nuovo realismo costitutivamente «si definisce contrapponendosi a un antirealismo inesistente, mai sostenuto da nessuno» (D'Agostini 2013a: 65): una finzione macroscopica e tuttavia necessaria, per legittimare in qualche modo le proprie ovvietà, truismi e semplificazioni. In altri termini, il *Leitmotiv* polemico che la realtà naturale nei suoi elementi più concreti non è socialmente costruita, mentre è tale solo la realtà sociale, è una tesi «perfettamente condivisibile, al punto che viene da chiedersi se davvero qualcuno – a parte il vescovo Berkeley e i romanzi di fantascienza – abbia mai seriamente sostenuto il contrario: dubitare che la credenza sia certezza non significa avere la certezza dell'inesistenza» (Giglioli 2016: 212). La costruzione parodico-polemica di un avversario inesistente procede qui per accumulo di semplificazioni: con l'attribuzione stentorea di tesi assurde ed apodittiche, espresse nella forma più grezza possibile ("l'ignoranza è un bene", "la realtà naturale è socialmente costruita"), cui seguono confutazioni tramite esempi concreti e dozzinali (la caffettiera che scotta, la pantofola sul tappeto sono tali indipendentemente da noi, ci piaccia o no). La strategia polemica si scontra

però col fatto che i presunti avversari, pensatori come Luhmann, Foucault o Derrida, non si sono mai occupati di caffettiere o di pantofole bensì di diritto, società, sessualità, intimità, istituzioni politiche, economia ecc. (Heidenreich 2015: 230) – se si vuole, si sono occupati della realtà ermeneutica e non della realtà empirico-fattuale; e che comunque non si sono mai sognati di sostenere assurdità come quelle loro attribuite. «Per questo forse», si è affermato con una certa ironia, «Ferraris è parco nell'allegare testimonianze delle tesi dei suoi avversari circa il fatto che la luna non esiste se non la vediamo o che l'atomo ce lo siamo costruiti noi tramite la conoscenza prospetticamente interessata che ne abbiamo» (Giglioli 2016: 212).

Insomma, con Rovatti (2011: 14): «Realismo? Se significa giurare assieme che il mondo là fuori esiste con quel che ne consegue, mi unisco subito al giuramento: non vedo però in giro nessuno contrario, o solo astenuto». Non si asterrebbe nemmeno Rorty, idolo polemico per eccellenza dei realisti più ingenui: che infatti, come è stato osservato ripetutamente, non ha mai negato l'esistenza oggettiva di una realtà materiale a noi esterna – per accorgersi della quale, fra l'altro, più che tanta filosofia basta semplicemente il buon senso (Rigotti 2012: 12-13). Più ampiamente, quella che abbiamo definito come realtà ermeneutica comprende dentro di sé (nel duplice senso del verbo comprendere: contiene e conosce) la realtà fattuale, materiale e empirica, la quale costituisce propriamente l'oggetto e il punto di partenza delle interpretazioni ermeneutiche, cioè in fondo di tutte le attività conoscitive delle scienze umane, dalla filosofia alla sociologia alla letteratura – mentre la realtà fattuale del realismo filosofico ingenuo, pensata costitutivamente come passo indietro dall'ermeneutica, si separa irosamente dalle interpretazioni in direzione dell'evidenza, della semplificazione, del truismo e in fondo dell'afasia: se è vero che, nel momento di rapportarsi al mondo sociale, deve cercare qua e là strumenti interpretativi allotrii e mal digeriti, che mettono capo a spiegazioni inevitabilmente schematiche e riduttive. Non da ultimo, nei modi in cui è impostato dal nuovo realismo, il dibattito (o la rissa forzosa) tra fautori dell'oggettività e seguaci della costruzione è estremamente astratto e generico. Infatti la scelta di guardare il mondo in termini concreti e realistici, ovvero in termini più consapevoli del carattere socialmente costruito delle sue manifestazioni, dipende innanzitutto dagli elementi del mondo che guardiamo: se è vero che ciascuno di noi, in chiave di puro buon senso, affronta diversamente il problema pratico di un elettrodomestico rotto, e il problema culturale, sociale, politico ed economico della parità di genere o dell'integrazione dei migranti. Ad ogni realtà, fattuale o ermeneutica, il corrispondente approccio: che all'evidenza «dipende dai contesti, deve essere deciso caso per caso, e non può essere decretato in nome dello *Zeitgeist* da un filosofo in poltrona» (Heidenreich 2015: 241).

In ogni caso, non si è mai visto un postmodernista che attraversa col rosso nell'ora di punta, convinto che le auto e i tram sono interpretazioni e non fatti, né un costruttivista che afferra senza remore un tizzone ardente pensando che il suo calore non c'è per davvero, ma dipende solo dai nostri schemi concettuali. Ma allora, prigioniero di queste contraffazioni polemiche ovvero «costruito contrastivamente rispetto a un personaggio inesistente, *il Realista, o meglio l'Oggettivista, diventa un inutile e vacuo personaggio, portatore di una sconcertante ovvietà*» (D'Agostini 2013a: 105): di truismi, banalità e semplificazioni utili ad ottenere risalto mediatico, ma di nessun acquisto in sede filosofica. In tal senso, come è stato osservato, è vero che il pensiero teorico non deve disdegnare il dibattito pubblico, «ma è altrettanto vero che nell'*agorà* circolava Socrate e non Sancio Panza. E non è difficile decidere chi dei due pronuncerebbe frasi come quelle qui riportate [...] (tratte dal *Manifesto del nuovo realismo*): "Se piove ci si bagna e [...] se uno prende senza le presine una pentola che è stata a lungo sul

fuoco si scotta”» (Paoletti 2012: 9)³. Il realismo, non solo in filosofia, ha suscitato sin dall’antichità un dibattito complesso e raffinato: che però, in contesti così semplificati, rischia di ridursi ad una pantomima mediatica in cui, da un lato, i sedicenti realisti, con tono tanto più grottesco quanto più perentorio, difendono le più assolute ovvietà (se batti contro uno spigolo ti fai male; «posso sapere o non sapere che l’acqua è H₂O, mi bagnerò comunque»: Ferraris 2016: 27); e dall’altro lato i presunti antirealisti, a partire da Kant, sosterebbero le più totali assurdità (lo spigolo o l’acqua non esistono perché sono un’interpretazione soggettiva, una costruzione sociale, un prodotto dei nostri schemi concettuali). In tal modo, non solo in riferimento a Kant, vicende che hanno segnato l’intera storia della filosofia occidentale vengono compresse in dicotomie fuorvianti, in paradigmi sommari e semplificati: «Solo un approccio che si sarebbe tentati di definire un po’ sprovveduto può derubricare quella che è stata ed è l’articolazione di un problema complesso a una confusione fallace (e fatale) fra ontologia ed epistemologia» (Parrini 2012: 500), tentando con ciò di liquidare l’intera *Critica della ragion pura* – e di ridurre la discussione filosofica, culturale, artistica, letteraria sul realismo a un partito da prendere alla veloce entro un quadro di opposizioni plateali, da talk show.

L’operazione non è evidentemente parsa autolesionistica ai suoi promotori, anche perché, almeno per un certo periodo, la corrida realisti vs. postmoderni ha avuto un notevole riscontro mediatico: anche se agli osservatori più attenti, ancorché emarginati, non è sfuggito che un pensiero che si contrappone identitariamente al nulla, alla fine non dice nulla di rilevante (D’Agostini 2013a: 18) – anzi, impedisce che il dibattito si articoli in vere accuse e vere difese, rimuovendo o soffocando le novità filosofiche (e del pensiero comune) che effettivamente ci sono, ovvero presentandosi come una loro semplificazione, falsificazione o immagine contraffatta, circondata da un grande clamore mediatico: se si vuole, come qualcosa che assomiglia loro ma non è la stessa cosa. In tal senso, si è da più parti osservato che il nuovo realismo è una proposta tutt’altro che nuova, che anzi riprende tesi assai datate come quelle di Searle o di Putnam, ancora discusse da qualche filosofo analitico, ma certo difficilmente riciclabili come novità epocali. Già restando agli ultimi decenni della filosofia, questo carattere un po’ *agé* del nuovo realismo, per quanto mascherato dalle sortite più veementi, insieme con il suo richiamo spiccio e intercambiabile ad autori eterogenei che hanno in qualche modo condiviso i suoi bersagli polemici, hanno reso evidente che «la sua modalità di pensiero attua una rivoluzione di recupero», i cui «migliori argomenti sono già da lungo tempo in circolazione»; con la conseguenza che, tra ripescaggi, truismi, ovvietà e semplificazioni, «nel *Manifesto del nuovo realismo* di Ferraris si sfondano ogni sorta di porte aperte» (Seel 2014). E se poi, al di là della filosofia più recente, si guarda al tentativo oggettivista *hard* di ritornare a un orizzonte pre-kantiano, recuperando una delle più antiche forme dell’ontologia, il realismo ingenuo, verrà spontaneo ricordare che, «all’interno della filosofia come fuori di essa, è già accaduto molte volte che una retroguardia pensasse di essere la nuova avanguardia» (Seel 2014)⁴. Una siffatta procedura intellettuale, non solo in filosofia, «finisce per lasciar passare e incoraggiare il vecchio frenando le effettive novità che stanno emergendo», secondo la ricorrente propensione a far mostra di cambiare le cose, perché non cambino affatto (D’Agostini 2013b).

Ritornando peraltro al regresso nuovo-realista dalla realtà ermeneutica alla realtà fattuale, esso implica un’accettazione riduttiva e semplificata della nozione di verità: nella quale, come è stato osservato, termini come ontologia e metafisica indicano solo più le strutture del conoscere irrigidite in ontologie regionali, private di quella elasticità e storicità che ancora si potevano

³ Così anche Milazzo (2013: 29-30), con il ruvido rilievo che, di fronte a tale pullulare di ovvietà, anche l’arbasiniana casalinga di Voghera «rischia di passare per un sagace *esprit de finesse*».

⁴ Il titolo dell’articolo è appunto “Una retroguardia vorrebbe essere avanguardia”.

rinvenire nel trascendentale di Kant o di Husserl (Vattimo 2009: 31). Questo regresso (questo passo indietro dalla complessità alla semplificazione) risponde a una premessa metafisica occulta, a un'opzione aprioristica, inflessibile e perennemente attiva: che la realtà empirica e materiale sia appunto la verità *tout court*; che ciò che ci sta davanti sia un dato di fatto come tale indiscutibile, e non un problema; che ogni forma di verità diversa da quella fattuale, in particolare quella propria dell'esperienza artistica e letteraria, semplicemente non esista. In fondo, questo atteggiamento mira a vedere nel mondo solo ciò che già si conosceva in precedenza, con quella sorta di «sacrificio dell'intelletto» che caratterizza «una forma di filosofia, il “realismo ingenuo”, che non ha più corso da almeno tre secoli a questa parte, se non come appannaggio di pensatori etimologicamente reazionari, o eccentrici e bizzarri» (Ocone 2013: 56). Ma soprattutto, quello così delineato è un approccio che rende impossibile una riflessione approfondita sul male, sul potere, sulla storia e sulla connessa, ineludibile storicità dell'esistenza umana: realtà che si sottraggono alla semplice fattualità, pur non negandola, e richiedono di essere interpretate in una prospettiva più ampia e consapevole. In altri termini, come vedremo subito, l'ingiustizia sociale, la violenza diffusa, la guerra, gli stermini di massa, e con essi la sottile impressione di essere in qualche misura coinvolti, responsabili o colpevoli, sono realtà concrete di cui facciamo esperienza, che ci paiono innegabili – e che tuttavia non si danno (e non possono essere trattati) semplicisticamente come oggetti della percezione sensibile, come fatti empirici scientificamente accertabili.

Al contrario la letteratura, nella sua costitutiva complessità, può essere considerata come uno dei luoghi eminenti della riflessione sul male. Essa è infatti lo spazio di un'esperienza conoscitiva in cui, ricorrendone ovviamente le circostanze, il male è conosciuto empaticamente e in profondità nel suo potere distruttivo, senza con ciò praticarlo direttamente né subirlo, come accadrebbe nella realtà empirica; ed è conosciuto anche nel suo potere di seduzione e fascinazione, mirabilmente espresso dal titolo baudelairiano *Fiori del Male* – una conoscenza estremamente problematica, dove però il problema non è dato dalla letteratura, ma appunto dal male di cui essa parla (Menziò 2010: 94-98, 318-320, 325-326). Si tratta ovviamente di una conoscenza raffigurativa, traspositiva e ideale – ovvero, ancora una volta, ermeneutica e non fattuale: constatazione di puro buon senso che tuttavia, in maniera assai tipica, non passa indenne l'analisi degli oggettivisti *hard*, che provvedono subito ad azzerarla. Accade così che nell'opera d'esordio del nuovo realismo italiano, *Estetica razionale* di Maurizio Ferraris, la raffigurazione letteraria del male sia liquidata in modo incidentale e assai esplicito, con uno spiccio riferimento ad Antinoo, il primo dei Proci a cadere sotto l'arco di Odisseo.

Allora si denudò dei cenci l'accorto Odisseo,
balzò sulla gran soglia, l'arco tenendo e la faretra,
piena di frecce, e versò i dardi rapidi
lì davanti ai suoi piedi, e parlò ai pretendenti:
«Questa gara funesta è finita;
adesso altro bersaglio, a cui mai tirò uomo,
saggerò, se lo centro, se mi dà il vanto Apollo».
Disse, e su Antinoo puntò il dardo amaro.
Quello stava per alzare il bel calice,
d'oro, a due anse, lo teneva già in mano,
per bere il vino; in cuore la morte
non presagiva: chi avrebbe detto che tra i banchettanti
un uomo, solo fra molti, fosse pure fortissimo,
doveva dargli mala morte, la tenebrosa Chera?
Ma Odisseo mirò alla gola e lo colse col dardo:
dritta attraverso il morbido collo passò la punta.
Si rovesciò sul fianco, il calice cadde di mano

al colpito, subito dalle narici uscì un fiotto denso
 di sangue; rapidamente respinse la mensa
 scalciano, e i cibi si versarono a terra:
 pane e carni arrostate s'insanguinarono. Gettarono un urlo
 i pretendenti dentro la sala, a veder l'uomo cadere,
 dai troni balzarono, in fuga per tutta la sala,
 dappertutto spiando i solidi muri:
 né scudo c'era, né asta robusta da prendere. (Omero 1968: 336; XXII, 1-25)

Nel suo realismo attento e apparentemente distaccato, questo passo dell'*Odissea* è assai ricco di notazioni contestuali e umane, nel raffigurare il capovolgimento improvviso del destino, il passaggio subitaneo dal *relax* del potere alla morte più sanguinaria, il terrore dei minacciati e la crudeltà della punizione, che reduplica a oltranza le colpe delle vittime. E tuttavia, in riferimento a questo episodio, *Estetica razionale* si limita a domandare sbrigativamente, non senza sarcasmo: «E poi, che cosa c'è di vero? La carneficina e il male, o l'opera che li rappresenta?» (Ferraris 1997: 14) – come a dire che è “vero” solo il dato empirico e fattuale, e non la sua interpretazione letteraria o ideale: che andrà quindi considerata, sulla scia di Searle, come una fantasia più o meno irrilevante, un'evasione chimerica, una «vuota escogitazione di cose finte e di eterocosmi» (Ferraris 1997: 570), in applicazione di un'idea di verità ridotta alla semplice evidenza di fatto. L'affermazione nuovo-realistica così riportata, come non di rado, confina pericolosamente con quelle battute da Bar Sport, enunciate magari in terra di Brianza o di Pontida, in cui alle chiacchiere zuccherose si contrappongono i fatti più concreti; e come esse porta all'estremo (all'estrema e populistica semplificazione) dati in sé innegabili. È infatti ovvio che il male effettivamente compiuto è vero in termini empirici e materiali, mentre la sua descrizione letteraria no; ma è altrettanto ovvio che la sua verità (la verità del male, della strage, dell'omicidio ecc.) non si limita al dato empirico e materiale, come se per averne ragione bastassero i rilievi della polizia scientifica, la raccolta delle prove indiziarie, l'escussione dei testimoni – insomma, come se i fatti parlassero da soli. Quanto più un'esperienza è distruttiva e lacerante, tanto più eccede la sua concretezza materiale: ed appunto il male, come esperienza generale e nelle sue specifiche e ineludibili manifestazioni, dà la smentita più radicale al realismo filosofico ingenuo, perché nella sua estrema complessità chiede di essere interpretato come realtà ermeneutica, intrecciata e multiversa, e non come realtà semplicemente fattuale. Anche la letteratura, accanto ad altre forme artistiche e discipline umane, dà del male un'interpretazione indispensabile, una conoscenza o comprensione specifica e approfondita, non da ultimo perché connotata in termini affettivi. Rinunciare ad essa (ovvero, ancora una volta, regredire dalla realtà ermeneutica alla realtà fattuale) implica una perdita incalcolabile.

Tra le varie conoscenze, aperture di pensiero o spazi di riflessione proposti dalla letteratura, vi è anche un nucleo teorico a cui abbiamo già accennato, ovvero la consapevolezza di essere in qualche modo coinvolti nel dispiegarsi del male, di non potersi chiamare immediatamente fuori da esso. Per approfondire questo nodo concettuale, umano e psicologico, si può partire da un passo dell'*Odissea* immediatamente contiguo a quello appena esaminato, guardando alla lettura che ne dà la *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno. Si tratta, nello specifico, del brano in cui è descritta la punizione delle ancelle infedeli.

Così diceva, e un cavo di nave prua azzurra
 a una colonna attaccò, lo stese intorno alla grande rotonda,
 alto tendendolo, perché nessuna coi piedi toccasse la terra.
 Come quando o tordelle dalle larghe ali o colombe
 s'impigliano nella rete, che è tesa nella macchia,
 tornando al nido, e invece orrido amplesso le accoglie;
 così quelle avevano le teste in fila, al collo

di tutte era un laccio, perché nel modo più tristo morissero.

E coi piedi scalciavano; per poco, però, non a lungo. (Omero 1968: 348; XXII, 465-473)

La *Dialettica dell'illuminismo* pone innanzitutto in luce l'efficacia artistico-formale di questa rappresentazione, che secondo i due autori eccede i caratteri propri dell'epos, e in certo modo anticipa il genere letterario del romanzo. Nei versi appena citati, infatti, «con calma imperturbabile, disumana, come solo l'*impassibilité* dei grandi narratori dell'Ottocento, si descrive la sorte delle ancelle impiccate e la si paragona, senza batter ciglio, alla morte di uccelli presi al laccio», tramite un'accurata serie di dettagli realistici e con il più «freddo distacco della narrazione, che espone anche i fatti più atroci come se fossero intesi a divertire». Tale procedimento diegetico culmina nel verso conclusivo, che raffigura le ancelle sospese nel vuoto: laddove «l'esattezza della descrizione, che emana già la freddezza di una vivisezione anatomica, registra – nello stile del romanzo – gli spasimi delle creature soggette» (Horkheimer e Adorno 1966: 85).

Queste osservazioni propriamente letterarie, però, mettono subito capo a una riflessione filosofica, in quanto nel passo in esame troverebbe conferma la tesi di fondo che governa l'intero saggio. Secondo la *Dialettica dell'illuminismo*, infatti, la vicenda di Odisseo si situa sull'esatto confine ideale, antropologico e culturale che separa la storia dalla preistoria, ovvero la civiltà dal mondo della natura e del mito. L'itinerario di Odisseo, con le sue varie e ambivalenti peripezie, rappresenterebbe appunto il progressivo, involuto allontanarsi del Sé da questo contesto primordiale e violento, con un'emancipazione che si compie restando in qualche modo connessi a tale mondo, ma forzandone via via le regole, in modo da distanziarsi da esso senza rotture plateali e insostenibili. Ciò accade, nello specifico, quando Ulisse interpreta con la massima astuzia i vari «contratti sacrificali» con le divinità arcaiche, primitive e violente: cioè osserva alla lettera il loro dettato e, proprio con ciò, riesce a distorcerlo in modo radicale a proprio vantaggio. Il Sé si costruisce così progressivamente come individuo, separandosi una volta per tutte dalla natura e dal mito; ma il fatto stesso di questa separazione determina, immediatamente e senza scampo, l'attivarsi di un meccanismo di potere, dominio, violenza e sfruttamento nei confronti della natura e del mondo mitico. In altri termini, la razionalità moderna che presume di emanciparsi dalla violenza primitiva (barbarica, medievale, tradizionale, premoderna), non fa che replicare tale violenza, esercitandola innanzitutto nei confronti del mondo naturale, tradizionale, premoderno ecc. da cui proviene; e siccome noi tutti siamo moderni, non possiamo chiamarci fuori da tale processo, come se l'organizzazione razionale, tecnica e scientifica del mondo da noi quotidianamente condivisa fosse solo un acquisto di emancipazione, e non implicasse (anche) una perdita e un regresso. Questo dispositivo di replicazione della violenza costituisce appunto, per Horkheimer e Adorno, il nucleo centrale dell'illuminismo, cioè della modernità; e appunto in applicazione di tale dispositivo le ancelle del canto XXII dell'*Odissea* «vengono ricacciate, in nome del diritto e della legge, nel regno a cui è sfuggito il loro giudice, Odisseo» (Horkheimer e Adorno 1966: 85).

Sempre nel senso di tale costitutivo legame della civiltà, dell'illuminismo, della razionalità moderna con la violenza, nella vicenda di Ulisse è possibile leggere, secondo la *Dialettica dell'illuminismo*, anche l'idea di fondo che ispira, in senso più generale, l'intero pensiero utopico della Scuola di Francoforte. L'itinerario percorso dall'eroe dell'*Odissea* darebbe infatti testimonianza del passaggio storico-antropologico dal nomadismo alla stabilità insediativa. Quest'ultima, però, porta di necessità con sé anche la stabilizzazione del regime di proprietà, in particolar modo della proprietà terriera: e dunque lo sfruttamento, l'alienazione marxiana, il disagio della civiltà. Da un lato, il soggetto che approda a questa condizione scissa ed infelice non può non provare nostalgia (*Heimweh*) per la situazione precedente, in cui tali problemi non

esistevano; ma d'altro lato non può non rammentare che un tempo, quando vagava libero e nomade, tutti i suoi desideri erano al contrario proiettati verso il raggiungimento di una sede stabile, di una collocazione umana ferma ed accogliente. Se, quindi, quella così raggiunta non è la patria definitiva, dato che in essa si vive infelici – e si sente di nuovo l'antico, insopprimibile desiderio di partire, di andare altrove, di cercarne una più vera e migliore, se ne dedurrà che tale patria così desiderata non potrà essere raggiunta nemmeno in futuro, perché si trova sempre, di necessità, un poco più avanti: in altri termini, essa è propriamente uno spazio utopico che senza sosta ispira, struttura, mobilita e incalza la tensione umana a modificare in meglio il presente. In ogni caso, restando all'*Odissea*, le violenze spietate che vediamo compiersi nella patria ritrovata (lo sterminio dei Proci, l'impiccagione delle ancelle, l'efferata mutilazione del capraio Melanzio) testimoniano del fatto che tale terra non può essere davvero considerata come un luogo "definitivo".

Per quanto riguarda il caso specifico delle ancelle, lo stesso Omero sembra proporre al lettore una forma di consolazione, facendo notare che il supplizio delle sventurate durò «per poco, però, non a lungo». Osserva la *Dialettica dell'illuminismo*:

Da borghese che riflette sull'esecuzione, Omero consola se stesso e gli ascoltatori (che sono in realtà lettori) con l'affermazione provata che non è durato a lungo, un attimo e tutto era finito. Ma dopo quelle tre parole l'intimo flusso della narrazione si arresta. "Non a lungo?" chiede il gesto del narratore, e sbugiarda la sua calma. Arrestando il corso della narrazione, esso impedisce di dimenticare le vittime, e scopre l'indicibile, eterno tormento di quel secondo in cui le ancelle lottano con la morte (Horkheimer e Adorno 1966: 85-86).

In altri termini, la forza espressiva e la verità artistica della scrittura omerica sono tali da consegnare questo attimo di sospensione all'eternità, capovolgendo *in toto* l'eventuale intento consolatorio di partenza. Né un sollievo può parimenti venire dal fatto che Omero, sempre secondo la *Dialettica dell'illuminismo*, «ha un gesto di conforto nel ricordo che ciò "era una volta"» (Horkheimer e Adorno 1966: 86), ossia sembra consolare il lettore suggerendo che la vicenda narrata è un evento passato, che risale ai tempi più remoti: mentre oggi, in un mondo civile e moderno (cioè non più mitico e naturale), le cose vanno in modo completamente diverso. Tuttavia, come abbiamo già suggerito, non è solo la forza scritturale dell'*Odissea* a confutare tale gesto di conforto, rendendo eterno quel supplizio che si vorrebbe transitorio, e confinato al passato più remoto. Di ciò si incarica anche l'esperienza storica successiva, che dalle origini sino ai giorni nostri non ha visto altro che «una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine», per usare la celebre formula con cui le *Tesi* benjaminiane descrivono il concatenarsi degli eventi storici (Benjamin 1995: 80) — ovvero una serrata moltiplicazione di soprusi, crudeltà e violenze: come è facile constatare da parte di chiunque viva «con gli occhi aperti», come recita un notevole aforisma di Horkheimer.

Essere consapevoli degli infiniti, terribili dolori, fisici e morali, specialmente delle torture fisiche che sono sofferte ogni momento nelle carceri, negli ospedali, nei mattatoi, dietro muri o all'aperto, su tutta la terra, vivere con la chiara coscienza di tutto ciò, significa vivere con gli occhi aperti. Senza questa coscienza ogni decisione è cieca, ogni passo sicuro è falso, nessuna felicità è vera (Horkheimer 1988: 168).

Se il male e la violenza permangono anche oggi, nella modernità razionale e illuminata, viene da domandarsi in cosa quest'ultima si differenzi dalla barbarie più arcaica. A tale domanda, ancora una volta, la *Dialettica dell'illuminismo* risponde attraverso una specifica riflessione sulla letteratura, ovvero sulla sua costitutiva funzione di conoscenza del reale. In tal senso, secondo Horkheimer e Adorno, il passaggio dalla preistoria alla civiltà, cioè dal mito al

logos, ha luogo nell'*Odissea* non attraverso il superamento della violenza, che infatti continua ad essere praticata senza sosta, pietà o rimedio; ha luogo (solo) attraverso la presa di coscienza della violenza stessa, con l'acquisto di una consapevolezza propriamente estranea allo stato di natura.

Terribile è la vendetta che la civiltà esegue sulla preistoria, e in essa (che ha trovato, in Omero, l'espressione più atroce nel racconto della mutilazione del capraio Melanzio) la civiltà somiglia alla preistoria stessa. Ciò per cui essa si sottrae alla preistoria non è il contenuto dei fatti riferiti; ma la presa di coscienza, che sospende [cioè impedisce di concludersi, tiene ferma: *innehalten läßt*] la violenza nell'attimo della narrazione (Horkheimer e Adorno 1966: 84-85).

Tale presa di coscienza della crudeltà e della violenza, più che essere semplicemente testimoniata, è *affidata* a versi come quello delle ancelle sospese nel vuoto, nei quali «il freddo distacco della narrazione, che espone anche i fatti più atroci come se fossero intesi a divertire, *fa emergere insieme e per la prima volta l'orrore*» che li caratterizza (Horkheimer e Adorno 1966: 85; corsivo nostro) – in altri termini, tale presa di coscienza è affidata alla letteratura e alla sua funzione di conoscenza. Certo, una narrazione con questi caratteri formali può testimoniare, come afferma la *Dialettica dell'illuminismo*, il passaggio dall'epos a un genere letterario più avanzato, il romanzo; ma essa è soprattutto, e inevitabilmente, un atto di conoscenza, un riporto a chiarezza del male e della violenza, che si pone non a caso sulla soglia della civiltà occidentale nella sua linea greco-romana, in modi in fondo paralleli all'albero del bene e del male nella direttrice ebraico-cristiana. Tale atto di conoscenza affidato alla letteratura, ancora una volta, trasporta la crudeltà, la sopraffazione e la violenza dalla realtà fattuale tipica dello stato di natura, alla dimensione conoscitiva e interpretativa della realtà ermeneutica; ed è il necessario, anche se non unico, presupposto per un possibile (o utopico, secondo la Scuola di Francoforte) superamento del male nella storia.

Nel Novecento poetico italiano, una delle testimonianze più compiute della difficoltà di superare il male storico e individuale, anche per il nostro costitutivo coinvolgimento in esso, è data da *Il Conte di Kevenhüller* di Giorgio Caproni (1986). L'idea di partenza della raccolta, e insieme la linea di organizzazione formale delle sue poesie, è costituita da un *Avviso* del 1792, ripreso anastaticamente in apertura, nel quale il Conte di Kevenhüller, governatore del Ducato di Milano, bandisce una caccia generale per uccidere «una feroce Bestia di colore cenericcio moscato quasi in nero, della grandezza di un grosso Cane, e dalla quale furono già sbranati due Fanciulli» (Caproni 1986: 11). Data tale obliqua e inquietante figura, la poesia caproniana è immagine (e atto) del suo perpetuo inseguimento, reso innanzitutto complesso dalla sua costitutiva non-definizione. La Bestia è infatti squisitamente polisemica, venendo di volta in volta ad indicare Dio, la morte, la donna, le identità passate, l'ónoma (cioè la Voce teorizzata da Giorgio Agamben ne *Il linguaggio e la morte*) – ma anche il male del mondo, invincibile perché stabilmente insediato dentro a ciascuno. Così, valutando la data dell'*Avviso* (14 luglio 1792) e notando che il giorno e il mese sono quelli della presa della Bastiglia, e l'anno è quello che cade tra la prima rappresentazione del *Flauto Magico* a Vienna (1791) e l'esplosione del Terrore a Parigi (1793), il poeta non rileva nel Conte «il minimo errore / di calcolo» (Caproni 1986: 24): anche se non sussiste in termini metafisici o teologici, come entità specifica, il male è radicato nel cuore degli esseri umani.

Anche se non esisteva,
la Bestia c'era.

Esisteva,
e premeva.

Nel cuore.

Fra gli alberi.

Sul ponte,
pugnalato e in tremore. (Caproni 1986: 24)

Proprio il fatto che il soggetto vada alla caccia di un male che si trova dentro di lui, nella sua intimità più profonda, apre nel *Conte di Kevenhüller* una caratteristica traiettoria o movimento circolare, in cui il male (e quindi, in modo simmetrico e speculare, la persona umana, il soggetto, il poeta stesso, che si descrive come «uscito dalla mia tana»: Caproni 1986: 24) è appunto «la preda che si morde / la coda... // La preda / che in vortice si fa preda / di sé...» (Caproni 1986: 29). D'altro canto, se ciascuno porta dentro di sé il male del mondo, e se cerca «eticamente» di inseguirlo, stanarlo e ucciderlo, ripete e duplica con ciò la malvagità del male stesso, lo ripropone tale e quale nell'atto spietato e cruento di eliminarlo con la violenza. Proprio per questo il male (e, simmetricamente, la persona) è «la preda / che in continuo suicida / in continuo colpisce / (fallisce) la sua ombra...» (Caproni 1986: 30).

Fra i tratti più interessanti del *Conte di Kevenhüller* vi è anche la raffigurazione del potere seduttivo del male, sempre inscindibile dalle sue valenze distruttive. Tale seduzione sembra operare in modo particolarmente efficace nei confronti del moralista, se è vero che dietro l'ossessione di cancellare il male da ogni angolo della terra si nasconde una sottile, inconfessabile attrazione per esso; e, in fondo, anche la richiesta moralistica di una letteratura educativa che presenti la virtù come attraente, e dipinga il vizio come orrido e repellente, tenta di rimuovere il fascino che spesso il male esercita su chi lo compie, e su chi ne è spettatore: vuoi perché il trasgressore è alla fine più simpatico del ligio e dell'ubbidiente; vuoi perché, se la violenza è espressione di un potere, si è spesso tentati di rivestirsi fantasmaticamente della sua forza; vuoi per una sorta di identificazione preventiva (e difensiva) con il violento in quanto potenziale aggressore. Tale ambivalenza del male, ovvero della preda del *Conte di Kevenhüller*, nella sua sottile capacità di sedurre chi si sforza di respingerlo, è affidata da Caproni, in una poesia intitolata appunto *La preda*, alla splendida e flessuosa immagine di una pantera:

La pantera
nebulosa (*felis*
nebulosa), che attira
chi la respinge, e azzera
chi la sfida... (Caproni 1986: 29)

Nella preda caproniana che, come abbiamo visto, «in continuo colpisce / (fallisce) la sua ombra» (ovvero nel soggetto che, cancellando con violenza il male che ha in sé, lo conferma e reduplica) non mancano possibili suggestioni junghiane: se è vero che tale ombra, il male «che tutti abbiamo in petto», può configurarsi alternativamente (ovvero congiuntamente, nella sua piena ambivalenza) come «letame» o come «rosa» – può cioè avere, se accettato ed elaborato in chiave equilibratrice, un'inattesa funzione propulsiva e germinativa, producendo fiori che potranno forse essere *fleurs du mal*, ma mostreranno comunque una peculiare bellezza. Sempre nello stesso contesto, non manca neppure una connotazione economica di tale male, quieto e tuttavia atroce nel risuonare di quelle decisioni in cui spesso si gioca il destino di un'azienda, di un'economia nazionale o del mondo: in una partita doppia politico-contabile in cui le «ore / del profitto», cioè della remunerazione degli azionisti, si capovolgono «nelle ore della perdita» per gli sconfitti della globalizzazione.

La preda

(un letame? una rosa?)
 che tutti abbiamo in petto, e nemmeno
 le febbri di dicembre (i campi
 morti d'agosto) portano
 sotto tiro...

La preda

evanescente...

La preda

mansueta e atroce
 (vivida!) che nelle ore
 del profitto (nelle ore
 della perdita) appare
 (s'inselva) nella nostra voce. (Caproni 1986: 30)

La presenza del male della storia dentro a ciascuno, ovvero il nostro inevitabile coinvolgimento in colpe o responsabilità di tipo contestuale (legate al razionalismo come legge-guida della modernità, all'organizzazione totale, alla trasformazione dell'economia in metafisica), con la conseguente impossibilità di chiamarci fuori da tali eventi e dalle loro violenze, si configurano come realtà ermeneutiche dai risvolti anche positivi, nella misura in cui ci distolgono dal sentirci innocenti *in toto*, proiettando ogni male fuori di noi. Ad esempio, proclamare (o attuare) in sede sociale la tolleranza zero nei confronti degli intolleranti, o demonizzare in modo spietato e sistematico gli avversari politici in quanto bruti, illetterati, odiatori dell'umanità (o mangiatori di bambini, come appunto la Bestia del *Conte di Kevenhüller*), sono casi di quella tipica estremizzazione della politica *mainstream* in cui si rischia di scoprire spiacevoli simmetrie tra il proprio comportamento virtuoso e l'inaccettabile, bieca animalità che si intende combattere: in inconsapevole applicazione di quella reversibilità caproniana che, non a caso, dà il titolo a una sezione della raccolta *Il franco cacciatore* (1982). Ciò ovviamente non implica che tutte le tesi in discussione siano equivalenti, o che si abbia l'obbligo di accedere alle posizioni dell'avversario; è piuttosto una consapevolezza che, con buona dose di ottimismo (o di utopia), consente di ricondurre il dibattito a una dimensione corretta, e non a quella condizione polemica a metà tra il campo di Agramante e il *bellum omnium contra omnes* in cui ogni contendente proietta il male sull'avversario, e si sente portatore del bene più evidente e indiscutibile.

È appunto ciò che suggerisce, non senza ironia, *Il Conte di Kevenhüller*, in cui tale inconsapevole e tenace capovolgimento del bene nel male trova rappresentazioni di grande icasticità, nel segno di una traiettoria circolare o di uno sguardo speculare. Lo si vede ad esempio nell'invito rivolto *Al più frenetico* dei cacciatori, che vuole a tutti i costi eliminare la Bestia – invito che gli è fatto *por su bien*, espressione usata nei *Promessi Sposi* dal cancelliere Ferrer nei confronti del vicario di provvisione, mentre lo sta portando in salvo dalla folla in tumulto (cap. XIII): e che in Caproni si carica dell'ambiguità semantica dell'aggettivo possessivo, che può essere inteso in senso riflessivo (lo faccia per il suo bene, per il suo vantaggio), ma anche in senso estensivo (lo faccia in nome del Bene di cui è portatore).

«*Por su bien*, mi creda.
 Se vuol colpire davvero
 la preda, si decida.

La preda è lei.

Si uccida». (Caproni 1986: 34)

La stessa coincidenza tra cacciatore e preda, cioè tra portatore del bene e sede del male, vale anche per l'apostrofe *All'amico appostato*: che con un invito più pacato (o meno perentorio) rispetto al precedente, viene chiamato a riflettere su se stesso – ovvero a vedersi riflesso nell'immagine del male.

Presta bene orecchio,
amico, a quel che ti dico.

Tu miri contro uno specchio.
Sparerai a te stesso, amico. (Caproni 1986: 45)

Non mancano poi, nel *Conte di Kevenhüller*, precisi rinvii alla tesi del male (con Horkheimer e Adorno, l'organizzazione totale; con Heidegger, il pensiero calcolante; con Habermas, la razionalità strumentale; con tutti, lo sfruttamento della natura, l'economia come nuova metafisica, la violenza storica, militare, politica e sociale) come contesto in cui non possiamo non essere coinvolti, e dalle cui responsabilità non possiamo chiamarci agevolmente fuori. Talvolta, infatti, la Bestia oggetto della caccia caproniana si dilata dimensionalmente, sino a divenire l'ambiente stesso in cui operano gli umani, l'ecosistema danneggiato che determina o condiziona, anche per via di osmosi, la loro condotta: «La Bestia che cercate voi, / voi ci siete dentro» (Caproni 1986: 42), un po' come Giona (o Pinocchio, dato il contesto favolistico del *Conte di Kevenhüller*) nel ventre della balena; oppure «La Bestia che bracciamo, / è il luogo dove ci troviamo» (Caproni 1986: 43), cioè la terra stessa, intesa spazialmente come luogo del male del mondo. Talvolta invece la Bestia si contrae in modo puntiforme, venendo a raffigurare il nucleo di negatività presente nel cuore di ciascuno; il che, paradossalmente, impedisce al soggetto di aver paura di incontrare tale Bestia “fuori”, nella foresta – oppure trasforma questa certezza (il male non è laggiù, è dentro di me) in un timore di secondo grado, in uno sgomento per la propria sicurezza: «Paura / – piuttosto – del mio non aver paura, / io, perso nella Foresta» (Caproni 1986: 36).

Come si vede, quelle così ripercorse sono riflessioni di grande ricchezza e profondità, capaci di dar conto della costitutiva, lacerante ambiguità dell'esperienza del male. Accanto ad esse, sempre in ambito letterario, se ne potrebbero indicare molte altre di analogo rilievo, perché la letteratura ne è appunto sede specifica ed elettiva. Essa si fa mediatrice di queste riflessioni per la sua costitutiva complessità, grazie a cui trasporta il male dalla realtà fattuale alla realtà ermeneutica (che, ancora una volta, comprende in sé la realtà empirica, e non la esclude), e in tal modo lo conosce e lo interpreta in profondità. Fra l'altro, in questo passaggio dal fatto all'interpretazione la letteratura fa, in fondo, qualcosa di non molto diverso da ciò che accade nell'esperienza quotidiana: se è vero che, quanto più un male (un urto, un trauma) è diretto e immediato, tanto più immediatamente è interpretato in termini affettivi e insieme fisiologici (il dolore). Va da sé che le conoscenze, riflessioni e interpretazioni letterarie del male, come di altre esperienze umane altrettanto rilevanti, vanno tanto più perdute quanto più si insiste sul dato puramente percettologico, in applicazione di quel realismo filosofico ingenuo che nega la conoscenza per simboli e per metafore, e guarda alla letteratura come a una «vuota escogitazione di cose finte e di eterocosmi» (Ferraris 1997: 570). Al contrario, rinunciare a tale ricchezza letteraria in nome della percezione direttamente sensibile, dei fatti nudi e crudi e del puro oggettivismo è una perdita senza rimedio.

BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, W. (1995), *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, Torino, Einaudi: 75-86.
- Bodei, R. (2013), *Immaginare altre vite. Realtà, progetti, desideri*, Milano, Feltrinelli.
- Caproni, G. (1986), *Il Conte di Kevenhüller*, Milano, Garzanti.
- D'Agostini, F. (2013a), *Realismo? Una questione non controversa*, Torino, Bollati Boringhieri.
- D'Agostini, F. (2013b), *Niente di nuovo, niente di realistico, niente di filosofico*, in "MicroMega - Il rasoio di Occam", 13 novembre, <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/11/13/niente-di-nuovo-niente-di-realistico-niente-di-filosofico/>.
- Dal Lago, A. (2014), *I benpensanti. Contro i tutori dell'ordine filosofico*, Genova, Il Melangolo.
- Di Cesare, D. (2015), *La furia del «nuovo realismo» ripudia anche Hegel e Platone*, in "Corriere della Sera", 20 maggio.
- Ferraris, M. (1997), *Estetica razionale*, Milano, Cortina.
- Ferraris, M. (2016), *Emergenza*, Torino, Einaudi.
- Giglioli, D. (2016), *Risentimenti antipostmoderni*, in "Cosmo", 9: 203-217, <http://www.ojs.unito.it/index.php/COSMO/article/view/1847/1741>.
- Heidenreich, F. (2015), *Politik der Wahrheit, Wahrheit der Politik. Was ist neu am »Neuen Realismus«?*, in "Philosophische Rundschau", 62/3: 225-242.
- Horkheimer, M. (1988), *Taccuini 1950-1969*, tr. it. di Leonardo Ceppa, Genova, Marietti.
- Horkheimer, M., Adorno, Th. W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di Renato Solmi, Torino, Einaudi.
- Menzio, P. (2010), *Nel darsi della pagina. Un'etica della scrittura letteraria*, Torino, Libreria Stampatori.
- Menzio, P. (2015), *Fatti e interpretazioni. Nietzsche, Saer, Sartre, Cortázar*, in "Artifara", 15: 115-146, <http://www.ojs.unito.it/index.php/artifara/article/view/844/774>.
- Menzio, P. (2016a), *Realismo letterario e realismo filosofico. Per il chiarimento di un equivoco*, in "Enthymema", XIV: 26-50, <http://riviste.unimi.it/index.php/enthymema/article/view/6954/7155>.
- Menzio, P. (2016b), *Lo specchio del realismo. Conoscenza e affettività del testo letterario*, in "Ricognizioni", 6: 93-104, <http://www.ojs.unito.it/index.php/ricognizioni/article/view/1848/1730>.
- Milazzo, F. (2013), *Bentornata ingenuità! L'oscena fantasia della ciabatta*, in *Il nuovo realismo è un populismo*, a cura di Donatella Di Cesare, Corrado Ocone, Simone Regazzoni, Genova, Il Melangolo: 25-40.
- Ocone, C. (2013), *Come ti manipolo la storia della filosofia*, in *Il nuovo realismo è un populismo*, a cura di Donatella Di Cesare, Corrado Ocone, Simone Regazzoni, Genova, Il Melangolo: 55-64.
- Omero (1968), *Odissea*, tr. it. di Rosa Calzecchi Onesti, Milano, Mondadori.
- Paoletti, L. (2012), *Un fragile equilibrio*, in *New Realism. Molto rumore per nulla*, a cura di Francesca Rigotti, "Paradoxa", VI/3: 8-10.
- Parrini, P. (2012), *Realismi a prescindere. A proposito di realtà ed esperienza*, in "Iride", 3: 495-520.
- Rigotti, F. (2012), *Giustizia, verità e realismo*, in *New Realism. Molto rumore per nulla*, a cura di Francesca Rigotti, "Paradoxa", VI/3: 11-19.
- Rovatti, P. A. (2011), *Inattualità del pensiero debole*, Udine, Forum.
- Seel, M. (2014), *Eine Nachhut möchte Vorhut sein*, in "Die Zeit", 3 luglio, <http://www.zeit.de/2014/28/neuer-realismus-ausblick>.
- Vattimo, G. (2009), *Addio alla verità*, Roma, Meltemi.
- Vattimo, G. (2012), *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano, Garzanti.