

Ugo Perone

LA FESTA.
UNO SGUARDO DALLA FILOSOFIA

Abstract

Through a philosophical reading of holidays that grasps their invariant content, the essay advances an understanding of holidays as of an interruption within time that contains within itself a trait of (originally religious but also subject to a form of secularized) sacredness. Through the interruption, the distinction from everyday time originates. Among the salient features of the holiday time is its shared (always public) but simultaneously delimited character insofar as such a time is characterized by an exceptionality that no one can appropriate as if it were private. By instituting the order of times, holidays sum up within themselves the repetition of the beginning and the anticipation of the fulfillment.

Come è stato scritto, «la festa è un'invariante che non ha mai smesso di variare»¹. Storia, sociologia e antropologia hanno una legittima predilezione per le varianti, la filosofia per il fondo invariante. Con ciò non si vuol dire che le prime si arrestino ai fenomeni della festa e la seconda si limiti a una sua presunta essenza invariante. Nel tempo della modernità avanzata una simile distinzione suona, per un verso, ingenua (come se si potesse mai pervenire a un'essenza indipendentemente dai fenomeni) e, per l'altro, presuntuosa (come se a storia, sociologia e antropologia non riuscisse se non di cogliere la superficie dei fenomeni). E tuttavia una differenza di sguardo permane, così che appare necessario, almeno per la filosofia, che in certo modo pare sottovalutare i fenomeni, giustificare il proprio atteggiamento. Prima ancora di osare una definizione filosofica della festa, diviene allora opportuno cercare di accreditarne la legittimità.

Due sono ovviamente le strade. La prima, apparentemente la più salda, è quella che perviene all'accertamento dell'invariante, muovendo da una descrizione delle varianti. La via a posteriori, empiricamente documentata, rischia tuttavia di essere singolarmente sterile. È una specie di Bignami concettuale che, riducendo all'osso il fenomeno considerato, non ha però alcun potere predittivo. La festa di domani, che avesse nuove varianti, o non potrebbe più essere riconosciuta come festa, non esibendo magari l'invariante finora accreditata, o metterebbe in crisi quella definizione. La seconda strada, certamente più rischiosa, pretende di pervenire a un'essenziale della festa, determinabile

¹ Così A. ARIÑO (*Le trasformazioni della festa nella modernità avanzata*, in A. ARIÑO-L.M. LOMBARDI SATRIANI [a cura di], *L'utopia di Dioniso. Festa fra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma 1996, p. 15), sintetizza le tesi di M. VOVELLE, *Le metamorfosi della festa*, trad. it. P. Ruffo Landucci, Il Mulino, Bologna 1986.

in certo modo a priori; qualcosa che non è tanto misurato dalle feste e da come esse si svolgono, ma le misura. Una sorta di idea della festa in senso platonico, che ha molte frecce al suo arco, ma che difficilmente si può sottrarre all'obiezione di fondo, la quale a buon diritto si domanda con quale fondamento si sia pervenuti a essa.

La filosofia sembra comunque proprio prediligere questa strada ed essere in certo senso inclinata verso un cielo di stelle fisse, magari magnificamente lucenti, ma forse del tutto immaginarie. A meno che non ci sia una terza via (quella che in politica si cerca sempre, e sembra non si trovi mai). La terza via, di stampo ermeneutico, confessa esplicitamente che l'idea non sta platonicamente in un iperuranio e nemmeno è ricavata da un'induzione empirica, ma è un gesto di libertà, uno schema, che, pur non avendo né puntuale corrispondenza con le feste nelle loro varianti empiriche, né essendo da quelle derivata, pretende di offrire un modello di interpretazione, che con queste si misura e si propone persino di farne comprendere il senso.

Quest'ipotesi arrischiata, che deve mettersi alla prova del confronto con la realtà e che da questo ripetuto contatto viene sempre obbligata a una propria ricalibratura, è a mio modo di vedere il compito della filosofia. Essa, infatti, non è insensibile alla varianza, anzi è massimamente sollecitata dalle differenze e dal differenziarsi, ma lo è proprio perché ne vuol tener fermo l'essenziale, l'unità. Tutto ciò spiega altresì perché la riflessione filosofica, pur procedendo anche attraverso successive confutazioni, possa nondimeno essere letta come uno scavo in cui le nuove conquiste non mettono semplicemente da parte ciò che era stato detto, ma ne approfondiscono, magari in maniera inaspettata, il non detto.

Ma ora basta con le giustificazioni, che vogliono solo servire a evitare le opposte, ma infine convergenti, accuse di superficialità o di presunzione. Lo sguardo filosofico, insomma, non dice di più, ma dice altro. E dice bene, se resta fedele alla propria alterità.

La festa, per la filosofia, è il sacro nel tempo.

Così come esistono nello spazio dei luoghi, naturali o artificiali, cui si riconosce il carattere della sacralità, ugualmente esistono nel tempo dei momenti che, grazie a una specifica determinazione, assumono i tratti della sacralità. In questo processo, che s'intreccia ma non s'identifica senza residui con l'esperienza religiosa, due aspetti appaiono essenziali: la delimitazione e la sua accettazione collettiva. Finché il tempo (ma qualcosa di analogo si potrebbe dire per lo spazio) si svolge in una neutralità indifferenziata e indifferente, si resta nella quotidianità. Tutto è attuale ma, al tempo stesso, tutto è scorrimento. Il tempo propriamente non esiste. Non l'oggi, non lo ieri, non il domani. La quotidianità pura è atemporale. La quotidianità pura, peraltro, dà luogo a una contemporaneità senza condivisione. La quotidianità pura lascia ciascuno solo davanti allo scorrere inesorabile del tempo.

Solo arrestandolo, dandogli in qualche modo misura, solo con la pietruzza bianca che lo distingue, il tempo viene ad appartenermi. Quest'appartenenza non è mai privata. Richiede la condivisione. Anche quando segnala qualcosa di privatissimo (che so, un compleanno), essa si eleva a festa solo a condizione che altri partecipino all'evento. La festa richiede una dimensione pubblica. Con ciò il tempo diviene un tempo condiviso. Assume una stabilità a cui aggrapparsi anche dopo lo scorrere delle stagioni. Ritorna. E risulta persino in grado di scandire lo stesso indifferenziato fluire del quotidiano.

Come si vede i due elementi – quello della delimitazione e quello della condivisione – si trovano strettamente intrecciati. L'uno, la delimitazione, diviene l'occasione per l'altro, la condivisione. L'esperienza peraltro sembra segnalare una tensione tra i due aspetti, forse persino insuperabile. Se ne sono fatti interpreti tanto l'ontologia quanto la filosofia politica. *Omnis determinatio est negatio*, ha lasciato scritto in una lettera Spinoza, affidandoci un principio che la filosofia successiva, da Kant e Hegel in poi, ha ripetuto in varianti sempre diverse e in successivi tentativi di superamento. Resta che la determinazione appare all'origine di una separazione, e non, come qui si è sostenuto, di una condivisione. Ancora più esplicitamente quest'esperienza sembra segnare la vicenda politica. Tommaso Moro, nella sua *Utopia*, aveva visto proprio nelle *enclosures*, nelle recinzioni, una delle radici di quelle ineguaglianze sociali che voleva combattere. E, come è noto, J.-J. Rousseau individuava nell'occupazione di uno spazio, ossia nella delimitazione, l'origine della proprietà privata e dunque di un ordine sociale ingiustificato. Tutte le successive teorie che vedono nella proprietà privata un furto si nutrono sostanzialmente dei medesimi presupposti teorici. E, infine, anche sul piano della scansione del tempo, non mancano esperienze che mostrano, di nuovo al contrario di quanto s'è detto, che vi sono numerosi modi di delimitare il tempo così da farlo mio, contrassegnandolo nella forma di una privatezza, che ritma il fluire delle ore. Molti riti privati della giornata sembrano essere un modo per scandire il tempo in modo tale che esso mi appartenga.

Se ne deve concludere che non è per sé la delimitazione (sia essa spaziale o temporale) ciò che genera la condivisione, dal momento che, come abbiamo visto, essa può produrre, e anzi tende prevalentemente a produrre, esiti opposti, inclinanti verso la privatezza. Si deve invece, anche qui, supporre una terza dimensione, quella che appunto la festa dischiude. Così come nello spazio, oltre allo spazio indifferenziato della pura natura e allo spazio espropriato della proprietà vi è lo spazio pubblico del tempio e della piazza, che non appartiene a nessuno ma che ordina il tessuto urbano, ugualmente nel tempo, accanto all'istantaneità ripetibile del privato e all'indifferenziato scorrimento naturale, vi è una differenza che dà ordine.

Non è allora la delimitazione che genera la condivisione, ma piuttosto, con un movimento rovesciato, la condivisione che, per realizzarsi, deve trattenere uno spazio o un tempo delimitati, i quali non appartengono a nessuno e neppure sono semplicemente a disposizione di tutti, ma restano come sigillo di uno spazio e di un tempo altri, non frutto di un'intenzionalità costruttiva, ma evento spaziale o temporale che si sottrae all'uso funzionale. Del resto il precetto biblico di santificare la festa introduce un sigillo che sottrae la festa alla proprietà di qualcuno e alla sua strumentalizzazione a uso privato. È per questo che delimitazione e condivisione finiscono in ultimo per coincidere. La delimitazione non accade infatti in funzione di nessuno, ma è per tutti.

Il fatto che, nella forma del sacrificio rituale o in quella del dono, alla festa si accompagni usualmente la pratica di un'offerta che non prevede la risoluzione in scambio, dovrebbe aiutare a comprendere che il tempo della festa contiene, come appunto mostra il dono, un surplus non monetizzabile, una sovrabbondanza di pura gratuità. Per riprendere un'immagine, che ho già usato altra volta, gli orologi delle stazioni ferroviarie tedesche ne contengono un'inconsapevole traccia, per il fatto di

arrestare per un attimo, al termine del giro dei secondi, lo scorrere della lancetta. Ogni minuto, per un attimo, quella lancetta si ferma come in una festa per il percorso compiuto: sovrabbondanza eccedente e che al tempo stesso segna un compimento e ordina una successione.

La festa è un frammento di tempo grazie al quale e intorno al quale il tempo assume senso. Del resto accade così per ogni esperienza autenticamente umana, la quale, con un atto di sospensione, eleva il frammento a modo con cui leggere l'intero dell'esperienza. Se mai esistesse la possibilità di registrare l'intero di una giornata o di una vita, ciò potrebbe accadere solo attraverso un'operazione di montaggio che trascelga qualche momento. Solamente in tal modo diverrebbe possibile coglierne un senso che vada oltre l'indifferenza del puro fluire. E gli stessi gesti d'affetto sintetizzano in un attimo d'intimità che interrompe lo scorrere del tempo il modo di intendere l'intero del rapporto. Se così non sono, e restano massi erratici senza riferimento, non si distinguono dall'indifferenza e non illuminano. La festa ferma il tempo per aiutarci a comprenderne lo scorrere. La festa che si consuma non minaccia solo la perdita di ciò di cui è festa (la ricorrenza che intende celebrare), ma, a lungo andare, intacca anche e mette in forse la comprensibilità e la vivibilità di quel tempo lineare che è il quotidiano.

La festa, interrompendo il tempo, evoca l'inizio – quando il tempo ancora non esisteva – e la fine – quando il tempo sarà compiuto. Per questo nella festa ritorna ogni volta la sorpresa della nascita, la novità del cominciamento, il miracolo che il già stato possa ancora essere di nuovo. Ma anche sempre una vaga malinconia. Perché la nascita avrà un termine, il cominciamento una fine, il miracolo un compimento. Timorosi di ciò, gli uomini della modernità arretrano la festa al sabato, assaporando l'avvicinarsi della festa, ma così si chiudono al giorno, agostinianamente, primo e ultimo, al tempo nel suo trascolorare in forma di eternità. Del resto noi uomini della modernità abbiamo grande difficoltà con tutto ciò che il tempo implica. Siamo divenuti troppo consapevoli di essere fatti di tempo e che il tempo è fatto per disfarsi. Ma la conseguenza dolorosa che ne è derivata è che, per non dissolversi nella temporalità, ci si arresti un gradino prima del tempo, alla sua anticipazione. Solo in questa prospettiva – grande modello della modernità e dei suoi fallimenti – diviene comprensibile ciò che Heidegger ha proposto nel parlare di anticipazione della morte. Anticipando ciò che non può essere anticipato, si guadagna un tempo altro, che egli chiama un tempo proprio, il tempo dell'autenticità (l'autenticità, come dice l'etimologia, è appunto ciò che ci è proprio). Ma in tal modo il tempo che è a noi, senza mai essere nostro, il tempo della caducità cui invero apparteniamo, viene gettato nell'inautenticità e non compreso.

Bordeggiando l'inizio e la fine, la festa vuole tutto. Hölderlin, festoso e triste, l'aveva intuito. E il suo tentativo di unire nella festa Dioniso e Cristo non è sincretismo religioso, ma sguardo acuto che della festa penetra il lato di compimento totale, quell'ansia di ricomposizione che essa, nel ricordo dell'origine, prefigura anche come momento finale.

S'incontra qui di nuovo l'intreccio della festa con il religioso. Storicamente, sappiamo quanta importanza abbiano avuto le religioni per la celebrazione delle feste. Attraverso i riti, esse hanno solennizzato ciò che era semplicemente natura, scandendo per gli uomini il ritorno della luce, ricostruendo su un piano divino ciò che era accadimento naturale. Hanno raddoppiato il tempo e l'hanno codificato. Hanno sottratto agli uomini il fluire

degli avvenimenti, poiché hanno preteso che non riguardassero loro soltanto. Ma così facendo, hanno anche restituito questo fluire agli uomini, con un senso più profondo e grande. Questa reduplicazione, all'inizio soltanto speculare – pensiamo agli dei omerici, che combattono in cielo le stesse battaglie degli uomini e che sono soggetti agli stessi sentimenti degli uomini – si è a mano a mano purificata. E la temporalità del divino ha scandito un tempo altro, rispetto a quello degli uomini comuni. L'anno liturgico, come mostra la tradizione cristiana, ma come in diverso modo anche altre religioni fanno, ha corso differente da quello delle stagioni.

Accanto alle feste religiose si sono però progressivamente affacciate le feste civili. E anzi le rivoluzioni hanno sempre avuto cura di istituire un calendario loro proprio, che sovente veniva a ricoprire quello religioso, come del resto era già accaduto per le religioni rivelate che avevano assunto e trasformato le festività di origine naturalistica. E tuttavia le feste laiche, di cui l'inizio è noto, fin troppo noto, e il compimento è incerto, senza la garanzia di un'apocatastasi, che la rivoluzione può sostituire solo a mala pena, restano in certo modo feste sospese. Il sacro, che in esse pure abita, manca di un soggetto che ne dia garanzia. La festa è difficile. Ci si può sempre domandare se essa non sarà spazzata via domani. Si fa festa in un tempo sospeso. Come se fosse sempre sabato, ma senza certezza di una domenica.

Una speranza intensa può però essere come la lancetta della mezzanotte, che non si può dire se sia l'ultimo minuto del sabato o il primo della domenica. Del resto, non dobbiamo nascondercelo, la festa contiene un'immanente ambivalenza ed è soggetta alle peggiori strumentalizzazioni. Nella sua capacità di dar ordine al tempo, essa è una forza della conservazione. Come il carnevale che rovescia per un lasso di tempo l'ordine costituito, essa serve anche a rendere sopportabile l'ordine non libero della quotidianità. In quanto anticipazione escatologica, invece, essa ne è una critica. I *Sonntagskinder*, i bambini nati di domenica, sapevano, secondo una tradizione, compiere opere straordinarie e parlare lingue sconosciute. Dalla festa, insomma, traevano forza per intervenire nel quotidiano. Proseguendo un suggerimento di Benjamin, speriamo che anche a noi, che abbiamo smarrito la festa e il suo nome, ma non il ricordo e il desiderio per essa, sia concesso, nutrendoci al ricordo e al desiderio, di correggere, almeno un poco, il tempo che ci è ancora dato.

Se la festa, come si è sostenuto, manifesta il sacro nel tempo, essa sembra, in tempo di secolarizzazione, destinata a una crisi grave e persino irreversibile. E tuttavia, è forse una malintesa comprensione del fenomeno secolare, quella che lo legge come una cancellazione del sacro. Sarebbe come pensare che con essa tutte le differenze vengono a cancellazione in una sorta di tenebra in cui tutte le vacche sono nere. Forse bisogna abituarsi a pensare la vicenda della nostra modernità come un cambio di paradigma che secolarizza non in quanto annulla e risolve immanentisticamente le differenze, ma in quanto abolisce l'ordinamento gerarchizzato e orientato a priori verso il divino. La festa, in quell'ordinamento, era già lì, alle nostre spalle, come il sigillo di un ordine dato e immutabile. Oggi è una fiaccola che indica senza poter garantire, ma anche che attesta il dischiudersi inatteso, e tale da suscitare meraviglia, per un tempo che ha una pienezza eccedente la nostra capacità di controllo.