

Fulvio Longato

## LA FESTA. TRA GUERRA E FRATERNITÀ

**Abstract**

*Festivals are threshold-events between everydayness and non-everydayness. They mirror the way in which we relate to others and to reality in general, as attested by the main functions performed by festivals. In the essay, such functions are critically examined with reference to Caillois, Bachtin, Pieper, and Gadamer. On the background of the tension (in a real as well as figurative sense) between fratricide and fraternity that characterizes shared life, the essay identifies the specific feature of festivals to lie in the intentional co-presence of four modalities of life, namely: a communitarian dimension, a positive attribution of meaningfulness to the theme of festivals, an autotelic activity, and an expressive form connoted mainly by sensory and bodily elements. Antidote to the degeneration of festivals is a communitarian dimension centered on relational goods; their implementation is capable of regenerating everydayness in cases when a prevalence of instrumental and egocentric relations appears.*

1. *Moratoria del quotidiano*

Tra i multiformi aspetti che caratterizzano la festa come fenomeno sociale e il festeggiare come tratto specifico degli esseri umani risalta per la sua peculiarità una funzione cui sono riconducibili le più svariate espressioni del “far festa”: di rappresentare una moratoria del quotidiano. Questa tesi, a prima vista non particolarmente originale come del resto riconosciuto da Marquard che la sviluppa nella sua “piccola filosofia della festa”<sup>1</sup>, apre tuttavia uno scenario di riflessione non affatto scontato, il quale contempla il convertirsi della positività della festa – un evento che, anche se non sempre gioioso, comporta almeno in certa misura una pacifica sintonia con il mondo – nella negatività del suo opposto, la guerra, intesa anch’essa come una moratoria del quotidiano. Festeggiare la nascita di un bambino, prendere congedo dalle persone care, condividere la gioia di significativi avvenimenti esistenziali, celebrare collettivamente una ricorrenza nazionale e prima ancora onorare Dio in riti condivisi sono tutte manifestazioni di festa, in cui si declina la “posizionalità eccentrica” che per Plessner distingue l’uomo dagli altri esseri viventi<sup>2</sup>. Unico tra questi, egli possiede la facoltà dell’autoriflessione, la capacità di

<sup>1</sup> O. MARQUARD, *Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes*, in W. HAUG-R. WARNING (a cura di), *Das Fest*, Fink, München 1989, pp. 684-691.

<sup>2</sup> Cfr. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in ID., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980ss., vol. 4, pp. 364ss.; trad. it. a cura di

assumere un punto di vista decentrato rispetto alla propria collocazione nello spazio, di distanziarsi prendendo posizione rispetto al flusso quotidiano della vita. Benché la festa celebrata pubblicamente non sia l'unica forma di "distacco" dell'uomo dal proprio quotidiano, per Marquard essa ne rappresenta emblematicamente l'interruzione, la sospensione, una moratoria appunto. Di qui l'esigenza di difendere la festa dall'invadenza della quotidianità, di distinguere festa e lavoro, e nel contempo e per converso di difendere il quotidiano dalla festa, allo scopo di preservare la festa da se stessa, di immunizzarla dalla sua possibile perversione, che consiste nel sostituire la festa alla quotidianità. Senza una ritmica alternanza tra festa e quotidianità è precluso l'esercizio dell'eccentricità. La festa è insidiata non solo dalla totale quotidianità, ma anche dalla festa totale senza quotidianità. Una festa totale si autoelide: diventa una moratoria totale del quotidiano al pari della guerra, in cui festa e quotidianità sono entrambe sospese da un permanente "stato d'eccezione" (*Ausnahmestand*).

La locuzione "moratoria del quotidiano" si deve a Manès Sperber che, con riferimento solo indiretto alla festa, connota la guerra come un generale sovvertimento dell'ordine quotidiano, un'agognata fuga, non di rado intrisa di euforia, da una quotidianità "tirannica", monotona, percepita come asservimento e inibizione dell'energia vitale<sup>3</sup>. Del connubio festa-guerra vi sono, com'è noto, innumerevoli testimonianze letterarie. Per limitarsi ad alcune suggestioni relative al periodo delle due guerre mondiali – cui Sperber fa riferimento –, rivelatori sono in proposito i diari di Georg Heym, in cui la guerra è agognata perché generatrice di senso di contro a «una pace pigra, untuosa e sordida come lucido coloso su vecchi mobili»<sup>4</sup>. Della gioia di mettersi in marcia in «una festa eroica»<sup>5</sup> parla nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann l'umanista Zeitblom, l'ubriacatura della guerra foriera di grandezza, forza e *Feierlichkeit* è descritta da Ernst Jünger all'inizio di *Nelle tempeste d'acciaio*<sup>6</sup>. Come evidenziato tra gli altri da Robert Musil<sup>7</sup>, il lessico della Grande Guerra abbonda di terminologia religiosa, la guerra stessa diventa un'esperienza religiosa pervasa da un forte sentimento di comunanza, anzi di fratellanza (*Bruderschaft*), in quella che anche Hesse descrive come un'«ebbrezza sacra» perché scaturita dalla visione del «volto del destino»<sup>8</sup>. Se le fonti letterarie ben trasmettono, anche a prescindere da noti aspetti della psicologia di massa, il fervore patriottico e l'entusiasmo della mobilitazione che hanno condotto al fronte le giovani generazioni, non va comunque sottaciuto il fatto che lo "spirito del 1914", perlomeno in Germania, ha coinvolto soprattutto i ceti più elevati e gli intellettuali

---

V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 316ss.

<sup>3</sup> Cfr. M. SPERBER, *Zur Analyse der Tyrannis. Ein sozialpsychologischer Essai* (1939), Leykam, Graz 2006, p. 51ss. e ID., *Leben im Jahrhundert der Weltkriege*, Verlag der Buchhändler-Vereinigung, Frankfurt a.M. 1983, p. 48.

<sup>4</sup> G. HEYM, *Dichtungen und Schriften*, in ID., *Gesamtausgabe*, Ellermann, Hamburg-München 1960, vol. 3, p. 139.

<sup>5</sup> TH. MANN, *Doctor Faustus* (1947), trad. it. E. Pocar, Mondadori, Milano 2012, p. 324.

<sup>6</sup> Cfr. E. JÜNGER, *Nelle tempeste d'acciaio* (1920), trad. it. B. Zampaglioni, Guanda, Parma 1995, p. 5.

<sup>7</sup> Cfr. R. MUSIL, *Das Ende des Krieges* (1918), in ID., *Gesammelte Werke*, Rowohlt, Reinbek 1978, vol. 8, p. 1343.

<sup>8</sup> H. HESSE, *Demian* (1919), trad. it. E. Pocar, Marsilio, Venezia 1994, pp. 381s.

oscurando i sentimenti contrastanti di gran parte della popolazione e delle voci dissenzienti.

Più in generale vi è da interrogarsi sulla funzione euristica di una categoria indifferenziata di quotidianità. Criticando l'uso aspecifico del termine in ambito sociologico Norbert Elias ne evidenzia – accanto a quotidiano vs. festa – diverse accezioni con le corrispondenti antitesi<sup>9</sup>. Al quotidiano inteso come routine, giorno feriale, vita privata si contrappone il non-quotidiano, rispettivamente come ambito straordinario della vita sociale, sfera di chi vive di rendita e non lavora giornalmente, vita pubblica e professionale; in antitesi al quotidiano come vita della massa e come ambito degli eventi ordinari vi è la vita degli altolocati e dei potenti e ciò che è considerato avvenimento rilevante per la comunità; alla sfera del vissuto spontaneo e irriflesso si contrappone quella delle esperienze artistiche, scientifiche, delle attività condotte in piena consapevolezza. I diversi significati della quotidianità sono per Elias variamente intrecciati tra loro e di conseguenza anche ciò che vi si distingue. Se tutto ciò che si oppone al quotidiano può configurarsi come una sua moratoria, tuttavia i confini tra le antitesi delineate sono tutt'altro che definiti. Ad esempio, è difficilmente sostenibile una netta separazione tra le esperienze artistiche e in generale scientifiche da un lato e il vissuto quotidiano dall'altro, così come tra vita privata e vita pubblica.

Rilevante appare la connotazione della vita quotidiana come esperienza vissuta del mondo (*Welterleben*), dell'insieme, effettivo e nel contempo fattivo, di ciò che di consueto è a portata di mano (in un senso che richiama l'heideggeriano *Zubandenes*) e che rappresenta per le singole persone il proprio mondo condiviso spazio-temporalmente nel contesto di un "noi". Su questa linea il quotidiano è per Bergmann<sup>10</sup> quell'ambito dell'agire che sottostà ed è trasversale a ogni sfera particolare dell'azione e riproduzione sociale, lo sfondo da cui emerge ciò che individualmente e collettivamente viene considerato "inusuale", laddove il non-quotidiano si esplica in pratiche che assumono fisionomia e coloriture particolari a seconda del ruolo anche mutevole che in esse rivestono e si attribuiscono gli attori sociali. Se la vita quotidiana è un labirinto, in cui l'inconsueto e l'assenza di regole sono già sempre incisi in ciò che è familiare e regolamentato<sup>11</sup>, le fisionomie e le intensità di uscita, di distacco dal quotidiano variano a seconda di quali aspetti ed elementi del quotidiano sono percepiti e interpretati come indicatori emblematici ai fini di una sua valutazione, in termini sia positivi che negativi.

Nella tensione tra quotidiano e non-quotidiano la festa appare come un fenomeno-soglia, che distingue e insieme pone in relazione i due ambiti, ne indica i confini e nel contempo li oltrepassa<sup>12</sup>. L'ampio spettro delle manifestazioni della festa si sottrae

<sup>9</sup> Cfr. N. ELIAS, *Zum Begriff des Alltags*, in "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 20 (1978), pp. 22-29; trad. it. G. Panzieri, *Sul concetto di vita quotidiana*, in ID., *Tappe di una ricerca*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 229-239.

<sup>10</sup> Cfr. W. BERGMANN, *Lebenswelt, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Ein grundbegriffliches Problem "alltagstheoretischer" Ansätze*, in "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 33 (1981), pp. 50-72.

<sup>11</sup> Cfr. B. WALDENFELS, *Im Labyrinth des Alltags*, in B. WALDENFELS-J. BROEKMAN-A. PAŽANIN (a cura di), *Phänomenologie und Marxismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, vol. 3, pp. 18-44.

<sup>12</sup> Cfr. W. HAUG-R. WARNING, *Vorwort*, in IDD., (a cura di), *Das Fest*, ed. cit., pp. XV. Sul concetto di soglia si veda U. PERONE, *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005, pp. 31-53.

pertanto a una prospettiva olistica. La letteratura sul tema, per sua natura interdisciplinare, si concentra per lo più non già su una compiuta teoria della festa in grado di articolare coerentemente i suoi tratti distintivi individuabili da diversi approcci di indagine, non quindi sulla festa intesa come categoria, ma sulle funzioni che essa svolge rispetto al quotidiano. Una caratterizzazione della festa che eviti l'unilateralità e l'assolutizzazione di uno o più dei suoi aspetti sembra piuttosto guadagnabile ricorrendo alla nozione wittgensteiniana di "somiglianze di famiglia"<sup>13</sup>. La centralità della festa quale costante antropologica delle dinamiche umane trova espressione in una rete di manifestazioni che presentano somiglianze sovrapposte e intrecciate, a volte complessive, a volte solo in dettagli, le quali conservano, accentuandoli ovvero trasfigurandoli, tratti della quotidianità. Come si evince da Elias non può considerarsi di per sé una festa tutto ciò che non è quotidiano, inconsueto (altrimenti lo sarebbe anche un incidente) o che rappresenta una pausa del quotidiano, come ad esempio il riposo o la vacanza intesa come permesso di non lavorare – che però può essere trasformata in occasione di festa<sup>14</sup>. Una moratoria del quotidiano è tale se vi si differenzia per qualità, condizione questa per poter specificare elementi strutturali e funzionali della festa al di là dei contenuti particolari delle sue svariate espressioni.

## 2. Funzioni della festa

Tre appaiono le funzioni principali della festa, qui riconducibili alle posizioni rispettivamente di Caillois, Bachtin e Pieper, quest'ultimo in contrappunto con l'ontologia ermeneutica di Gadamer, della quale ci si limita a evidenziare solo alcuni dei suoi rilevanti snodi teorici sul tema<sup>15</sup>.

L'eccesso, il sovvertimento delle norme fino alla completa fuoriuscita dall'ordine costituito è la funzione attribuita alla festa da Caillois<sup>16</sup>, cui si deve il nesso tra festa e guerra registrato da Marquard. Sulla scorta di analisi sul ruolo del sacro nelle società arcaiche Caillois concepisce la festa come transizione tra le sfere antagoniste del sacro e del profano segnate da confini di divieti e tabù. Nella festa vi è l'irruzione del sacro, l'attualizzazione del periodo creativo a opera delle forze onnipotenti dell'età primigenia, la sospensione del tempo orientato per permettere la rigenerazione della natura e della società attraverso cerimonie di fecondità e riti di iniziazione. Nel tempo di festa si

---

<sup>13</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (1953), in ID., *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, vol. 1, pp. 276s.; trad. it. R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974, pp. 46s. (§§ 65-67).

<sup>14</sup> Nella lingua tedesca il termine *Urlaub* (vacanza) ha la stessa radice di *Erlaubnis* (permesso). Sulla distinzione tra la vacanza come privatizzazione del tempo sociale e la festa (*Feiertag*) come socializzazione del tempo privato si veda S. LEVI DELLA TORRE, *Il settimo giorno*, in M. DONÀ-S. LEVI DELLA TORRE, *Santificare la festa*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 11ss.

<sup>15</sup> Si veda pure M. HALLER, *Das Fest der Zeichen. Schreibweisen des Festes im modernen Drama*, Böhlau, Köln 2002, pp. 23-41.

<sup>16</sup> Cfr. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré. Édition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré* (1950), Gallimard, Paris 1983; trad. it. a cura di U.M. Olivieri, *L'uomo e il sacro. Con tre appendici sul sesso, il gioco e la guerra nei loro rapporti con il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, in particolare il cap. IV e l'appendice 3.

esprime la predominanza del «sacro di dissoluzione» sul «sacro di coesione»<sup>17</sup>, che assicura l'integrità della sfera profana, per passare a un nuovo ordine rigenerato. La festa è fenomeno-soglia perché con-fusione, intermezzo di sospensione dell'ordine costituito in cui trasgressione e dissolutezza, accompagnate da forme di sacrificio al contempo propiziatricie e riparatrici, diventano necessarie per la ri-creazione. È sulla base della funzione terapeutica della festa che Caillois instaura un parallelismo completo con la guerra. Benché opposta alla festa per senso e contenuto, la guerra rappresenta il «parossismo della società moderna»<sup>18</sup> che pure è costituita sulla legge suprema della salvaguardia della vita altrui. Estrema socializzazione della vita collettiva, dilapidazione delle risorse accumulate, attesa messianica di rigenerazione rendono la vertigine della guerra l'equivalente funzionale della festa, attribuendo a essa un'aura sacrale esemplificata dal fascino del battesimo del fuoco. Un anno prima della Grande Guerra la pulsione di morte insita nell'eccesso della festa che viola le proibizioni è, come noto, prospettata da Freud in *Totem e tabù*.

Alla funzione di critica dell'ordine costituito che lo sovverte solo temporaneamente sono riconducibili forme di festa animate dallo spirito carnevalesco, la cui ambivalenza è esemplarmente indagata da Bachtin nella sua interpretazione della cultura popolare in epoca medievale e agli albori dell'età moderna<sup>19</sup>. Vi emergono tratti variamente riscontrabili anche nelle manifestazioni odierne del carnevale. Come fenomeno gioioso in cui si esprime l'«universalità del riso»<sup>20</sup>, lo spirito carnevalesco ha una tendenza ugualitaria, sia nel senso che chi vi partecipa è insieme attore e spettatore, sia perché infrange le gerarchie e i vincoli sociali. Vi si incoraggia un contatto familiare e libero fra le persone nella piazza – spazio anche figurativamente privo da barriere – ed è favorita la libertà di comportamenti, gesti, parole, in cui predominano umorismo, ironia, comico, burla, satira, parodia, sarcasmo come figure del “serio-comico” con funzione demistificatrice e critica di convenzioni consolidate e verità “ufficiali”. La dimensione destabilizzante si concreta nelle varie forme di espressività corporea, dal travestimento e dalla maschera, che a un tempo cela e palesa, alle manifestazioni del «basso corporeo»<sup>21</sup>, con sostituzione di ruoli e inversione di situazioni. Lo spirito carnevalesco comporta una visione del “mondo alla rovescia”<sup>22</sup>, presentandosi anch'esso come un fenomeno-soglia, in cui convivono emozioni primarie dell'esistenza e trasfigurazione di aspetti considerati marginali della realtà quotidiana, coesistono gli opposti della lode e dell'ingiuria, della stoltezza e della saggezza. Non si tratta unicamente di una valvola di sfogo, ma della rappresentazione ambivalente di un rito di passaggio e di trasformazione, espresso ad esempio dall'incoronazione-scoronazione burlesca di un re del carnevale. Da ciò traspare

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 64; it. p. 48.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 228; it. p. 159.

<sup>19</sup> Cfr. M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* (1965), trad. it. M. Romano, Einaudi, Torino 2001.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>22</sup> Cfr. D.-R. MOSER, *Fastnacht, Fasching, Karneval. Das Fest der “Verkehrten Welt”*, Kaleidoskop, Graz 1986.

che lo spirito carnevalesco, proprio perché temporaneo, non comporta né rifiuto totale né accettazione piena della quotidianità<sup>23</sup>.

La festa come espressione di consenso alla vita, di affermazione positiva dell'esistenza è la tesi centrale di Pieper<sup>24</sup>, per il quale lo specifico della festa non si riduce a essere un'interruzione, per quanto insolita e speciale, del corso abituale del tempo, bensì consiste in una diversità di atteggiamento rispetto alla quotidianità. Mentre le occupazioni quotidiane e in particolare lavorative sono finalizzate ad altro da sé, orientate strumentalmente al conseguimento di uno scopo diverso dalle forme di azione in cui si esplicano, elemento costitutivo del festeggiare è «fare qualcosa che è svincolato da ogni immaginabile rapporto con uno scopo esterno»<sup>25</sup>. In tal modo la festa si configura come un'«attività libera», che ha un senso in sé e quindi non è utile e funzionale a qualcosa d'altro. Mentre il lavoro separa e divide in rapporto a scopi pratici, la festa e il festeggiare sono per Gadamer un fenomeno di comunanza, anzi «la rappresentazione di questa comunanza (*Gemeinsamkeit*) nella sua forma più completa», in cui «nulla viene singularizzato, ma tutto accomunato»<sup>26</sup>. La predominanza del legame comunitario fa sì che «festeggiare una festa» significhi «riunirsi per qualcosa, senza che nessuno possa più dire per che cosa ci si raccoglie e ci si riunisce»<sup>27</sup>. Pieper e soprattutto Gadamer sottolineano la diversa qualità dell'esperienza del «tempo pieno» o «tempo proprio» della festa rispetto al «tempo vuoto», cioè di un «tempo per qualcosa»<sup>28</sup>, da far trascorrere e riempire o dal nulla, come nel caso della noia (ma non dell'*otium*), o dal continuo affaccendarsi in qualcosa. Come libertà dal e nel tempo (da con confondersi con ciò che usualmente si intende come «tempo libero») è la festa a portarsi con sé il proprio tempo, ad arrestare quel carattere del tempo che appartiene al calcolo, per far posto a un indugiare che, come nel caso delle feste ricorrenti, segna e scandisce l'ordine temporale stesso.

L'assimilare la festa a un agire dotato in sé di senso la rende contigua a forme di attività fini a se stesse proprie della *theoria*. Gadamer ricorda che il significato originario del termine rinvia al *theoros*, delegato da una *polis* ad assistere a cerimonie religiose della cui comunione sacrale diveniva partecipe presenziando all'evento di senso che vi si dispiegava<sup>29</sup>. Di qui l'atteggiamento teoretico di riuscire a mettere tra parentesi i propri interessi immediati ed essere presi, quasi rapiti di fronte a fatti ed eventi in grado di modificare chi ne fa esperienza. Assumendo l'atto di culto come la forma più adeguata di festa, Pieper considera la contemplazione un elemento essenziale del concetto stesso di festa, che a suo giudizio può essere vissuta solo sulla base della sintonia con il mondo nel

---

<sup>23</sup> Cfr. C. BERNARDI, *Carnevale, Quaresima, Pasqua. Dalla festa sacrificale alla libertà dell'evento*, in S. PETROSINO (a cura di), *La festa. Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, Jaca Book, Milano 2013, pp. 87-101.

<sup>24</sup> Cfr. J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Kösel, München 1963; trad. it. F. Russo, *Sintonia con il mondo. Una teoria sulla festa*, Cantagalli, Siena 2009.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 22s.; it. p. 25.

<sup>26</sup> H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), in ID., *Gesammelte Werke*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1985ss., vol. 8, p. 130; trad. it. R. Dottori e L. Bottani in ID., *L'attualità del bello. Studi di estetica ermenentica*, Marietti, Genova 1986, p. 43.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 131; it. p. 43.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 132; it. p. 45.

<sup>29</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (1960), in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 1, pp. 130s.; trad. it. G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, pp. 271s.

suo insieme: non equivalente all'accettazione passiva dello stato di fatto, ma come riconoscimento e condivisione della bontà originaria dell'intera realtà<sup>30</sup>. In consonanza con Kerényi<sup>31</sup>, la festa nella sua massima espressione è quindi per Pieper reverente contemplazione tesa alla glorificazione della divinità artefice del mondo.

Capacità di coinvolgimento, spesso emozionale, in un'attività di libera scelta, articolata in un sistema di regole più o meno rigide per quanto artificiali, che si svolge entro limiti spazio-temporali definiti; distacco e/o alternativa rispetto al quotidiano nelle forme della mimesi e della simulazione; attività improduttiva avente finalità sua propria non volta, perlomeno non direttamente, alla modificazione e trasformazione "utile" del reale sono tra i caratteri specifici del gioco e, in particolare nella prospettiva ermeneutica, dell'arte<sup>32</sup>. Su questa base è sottolineata l'affinità tra la festa, la pratica ludica e l'esperienza artistica, sia nel senso che il gioco e la giocosità sono componenti ricorrenti nel festeggiare, sia soprattutto perché – come evidenzia Gadamer riprendendo l'espressione kantiana "finalità senza scopo"<sup>33</sup> riferita all'opera d'arte – l'esperienza artistica è intesa come un rapporto con un evento (*Ereignis*) di cui si entra a far parte, si partecipa (*mitspielen*). Gioco, opera d'arte e festa hanno una propria «unità organica»<sup>34</sup>, avvertita come una realtà che trascende coloro che vi partecipano senza annullarne la soggettività. Si è coinvolti in una dinamica in cui è il gioco che «fa stare al gioco»<sup>35</sup>, è l'opera d'arte che si realizza nel suo essere eseguita, interpretata e fruita, e «la festa è solo in quanto viene celebrata»<sup>36</sup>.

### 3. Modalità di vita nella festa

La pluralità delle forme della festa, nel loro variegato intreccio con il quotidiano, presenta caratteri cui non è applicabile una sorta di *reductio ad unum*. Dalla pur cursoria disamina delle tre funzioni attribuibili alla festa emerge altresì la tendenza a identificare la festa con altre manifestazioni specifiche dell'eccentricità umana, evidenziata da Plessner

<sup>30</sup> Cfr. J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt*, ed. cit., p. 34; it. pp. 33s.

<sup>31</sup> Cfr. K. KERÉNYI, *Vom Wesen des Festes* (1938), in ID., *Werke in Einzelausgaben*, Langen-Müller, München 1966ss., vol. VII, pp. 43-67.

<sup>32</sup> Su tali tratti del gioco sono registrabili punti di convergenza tra le posizioni di Benveniste, Huizinga, Caillois e Gadamer pur nelle rispettive, anche marcate, diversità di accenti e di specificazioni. Cfr. V.J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Pantheon, Amsterdam 1939; trad. it. C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002; E. BENVENISTE, *Le jeu comme structure*, in "Deucalion", 2 (1947), pp. 156-167; trad. it. G. Bianco, *Il gioco come struttura*, in "Aut Aut", 337 (2008), pp. 123-132. Di R. CAILLOIS si veda (oltre all'appendice 2 di *L'homme et le sacré*), *Les Jeux et les Hommes. Le masque et le vertige*, Gallimard, Paris 1958; trad. it. L. Guarino, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1981. Di H.-G. GADAMER fondamentale è in *Verità e metodo* il cap. 1 della I parte, II sezione, intitolato *Il gioco come filo conduttore dell'esplicazione ontologica*.

<sup>33</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in ID., *Gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. 5, p. 226; trad. it. A. Gargiulo e V. Verra, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 129 (§ 15).

<sup>34</sup> H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, ed. cit., p. 133; it., p. 46.

<sup>35</sup> H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, ed. cit., p. 112; it., p. 237.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 129; it., p. 271.

e Marquard, e dell'«eccedenza di autorappresentazione del vivente»<sup>37</sup>, di cui parla Gadamer in riferimento al gioco e alle espressioni artistiche. Legata a tale tendenza appare la tesi, tra gli altri di Bubner<sup>38</sup>, circa la progressiva estetizzazione del mondo della vita a partire dalla modernità: lo sfumare dei confini tra arte e ciò che non lo è, come ad esempio nei fenomeni del design e della moda, cui si accompagna nel presente, in base all'analogia tra arte e festa, un'accentuata festivizzazione del quotidiano e desacralizzazione ovvero quotidianizzazione del festivo nella società del consumo e del divertimento<sup>39</sup>. Plausibile tale diagnosi (basata comunque su un'accezione ampia di "estetica"), diverse e opposte le valutazioni che ne conseguono: da un lato la valorizzazione della pluralità degli aspetti quotidiani<sup>40</sup>, dall'altro la banalizzazione della festa come moratoria, con la perdita della sua funzione compensatoria rispetto al quotidiano – e, all'estremo, il suo possibile convertirsi nella guerra come festa totale.

Allo scopo di evitare la piena equiparazione della festa ad altre espressioni culturali mantenendone nel contempo la differenza rispetto alla quotidianità, degna di nota è in prospettiva pragmatica la caratterizzazione della festa come un evento in cui una comunità si rapporta a ciò che considera dotato di senso, in particolari forme esteriori e con un atteggiamento positivo nei confronti della vita<sup>41</sup>. Quale che sia l'intenzione e l'occasione per una festa, la dimensione comunitaria ne costituisce una componente fondamentale, si tratti di una festa di compleanno, di riti di passaggio, di una festa popolare o della celebrazione di una festa nazionale, a prescindere quindi dall'ampiezza della comunità. Ci si può divertire da soli – dal latino *divergere*, volgere altrove lo sguardo – ma non festeggiare da soli (se non in senso figurato). La significatività del tema della festa rinvia a una dimensione di trascendenza, la quale trova sì espressione esemplare negli atti di culto in cui si celebra l'unione con la divinità, ma che pure a livello mondano comporta il partecipare, indugiandovi, a un evento che si pone e si propone al di là delle usuali occupazioni. L'atteggiamento affermativo rispetto all'esistenza è legato alla significatività di chi o di ciò che è oggetto di festa. Vi è però da rilevare che solo in un contesto religioso e sacrale tale atteggiamento può implicare la sintonia piena con il mondo teorizzata da Pieper: peraltro anche le feste cristiane possono essere considerate sovversive nella misura in cui vi si celebra l'irruzione di Dio in una quotidianità irreligiosa ovvero si alimenta la speranza in un cambiamento, anche radicale, della realtà. L'approvazione festosa di momenti e aspetti della vita non esclude di per sé la critica e il

---

<sup>37</sup> H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, ed. cit., p. 114; it., p. 24.

<sup>38</sup> Cfr. R. BUBNER, *Ästhetisierung der Lebenswelt*, in W. HAUG-R. WARNING (a cura di), *Das Fest*, ed. cit., pp. 651-662; trad. it. (senza indicazione del traduttore), *Estetizzazione del mondo della vita*, in G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia 89*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 149-164.

<sup>39</sup> Cfr. W. LIPP, *Feste heute. Animation, Partizipation und Happening*, in W. HAUG-R. WARNING (a cura di), *Das Fest*, ed. cit., pp. 663-683.

<sup>40</sup> Cfr. in proposito la differenziata analisi di W. WELSCH, *Grenzgänge der Ästhetik*, Reclam, Stuttgart 1996, pp. 9-61.

<sup>41</sup> Cfr. L. DEILE, *Feste – Eine Definition*, in M. MAURER (a cura di), *Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*, Böhlau, Köln 2004, pp. 1-18. In ciò che segue nel presente paragrafo si assume come chiave interpretativa la tesi di Deile, discostandosi su alcuni punti ritenuti centrali per la caratterizzazione della nozione di festa (vedi sotto n. 43).

rifiuto di altri momenti e aspetti, non direttamente a tema nella festa<sup>42</sup>. La forma esteriore di celebrazione della festa accentua la sua differenza rispetto alla quotidianità: abbondanza di cibo, musica, danza, abbigliamento particolare, ma anche eccesso o per converso silenzio e contemplazione, con le rispettive ritualità più o meno codificate, assumono nei vari tipi di festa, unitamente alla scelta dei luoghi appropriati, una valenza peculiare a seconda dei diversi contesti culturali.

Dimensione comunitaria, attribuzione positiva di significatività, particolari forme espressive in cui sono prevalenti sensibilità e corporeità, attività fine a se stessa rappresentano le quattro modalità della vita che nella festa sono rapportate tra loro in modo da costituire l'unitarietà della festa. È precisamente la compresenza, la simultaneità di tali modalità di vita che segna la differenza qualitativa della festa rispetto alla quotidianità. L'unitarietà (intesa come un tutto) della festa si differenzia qualitativamente dal quotidiano perché rappresenta un'eccedenza sia rispetto alle quattro modalità di vita considerate isolatamente, sia alla loro mera somma<sup>43</sup>.

Solo in ottica idealtipica il rapporto tra loro può però considerarsi equilibrato. Nella realtà, anche considerando i vari elementi sinora emersi dall'esame delle diverse posizioni, si registrano, come accennato, somiglianze di famiglia, gradazioni diverse nell'accentuazione di una o più delle quattro modalità di vita coinvolte e delle loro effettive articolazioni. Così ad esempio nel carnevale appaiono preminenti la dimensione comunitaria e l'espressività corporea, mentre nella festa religiosa o nella celebrazione di una festa nazionale è accentuata, pur con connotazioni diverse, la significatività del tema e il motivo della festività. Agli aspetti della riflessività e della solennità, uniti a una ritualità strutturata riferita a un contenuto particolarmente significativo da celebrare, rinvia il termine tedesco *Feier*. Secondo Gebhardt *Feier* è «l'istituzionalizzazione dell'agire orientato a valori» e conferisce senso alla realtà quotidiana, mentre *Fest* si riferisce a un agire determinato da spontaneità, affetti, emozioni, in cui la realtà quotidiana è temporaneamente trascesa ossia sospesa e insieme trasfigurata (*aufgehoben*)<sup>44</sup>. Sulla base dell'uso dei due termini nell'attuale linguaggio ordinario oltre che dell'esperienza storica (anche la festa religiosa presenta connotazioni emozionali e affettive) non si tratta in realtà di un'opposizione: la festa nell'accezione di *Feier* è interpretabile come una forma particolare di festa nell'accezione di *Fest*, in cui la significatività, unita a una ritualità strutturata, tendenzialmente prevale sulle altre modalità di vita<sup>45</sup>. Resta fermo che

<sup>42</sup> Per una critica del consenso generalizzato sostenuto da Pieper si veda anche J. KOPPERSCHMIDT, *Zwischen Affirmation und Subversion. Einleitende Bemerkungen zur Theorie und Rhetorik des Festes*, in J. KOPPERSCHMIDT-H. SCHANZE (a cura di), *Fest und Festrhetorik. Zur Theorie, Geschichte und Praxis der Epideitik*, Fink, München 1999, pp. 1s.

<sup>43</sup> Deile non menziona in proposito l'attività fine a se stessa e circoscrive la differenza qualitativa della festa rispetto al quotidiano alle sole forme esteriori del festeggiare (cfr. L. DEILE, *Feste – Eine Definition*, ed. cit., pp. 19s.).

<sup>44</sup> Cfr. W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*, Lang, Frankfurt a.M. 1978, p. 82. In questo senso già si era espresso O.F. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Kohlhammer, Stuttgart 1955, pp. 222-247. Su questa distinzione si veda recentemente J. NEIJENHUIS, *Erwägungen zur Relation von Feier und Fest*, in F. LIENHARD (a cura di), *Feste in Bibel und christlicher Praxis*, Lit, Berlin 2010, pp. 73-84.

<sup>45</sup> Cfr. L. DEILE, *Feste – Eine Definition*, ed. cit., pp. 13s.

l'unitarietà della festa (sia *Feier* che *Fest*) nel senso qui delineato si realizza come un evento ogni volta unico anche quando è ricorrente. Si tratta, per riprendere l'indicazione di Gadamer, dell'incontro tra persone nella forma più completa di comunanza.

#### 4. *Il bene relazionale della festa*

La dimensione comunitaria è tra le quattro modalità di vita quella più evidente in una festa, tuttavia non ogni espressione di comunanza è compatibile con la festa. Anche la guerra è un fenomeno di comunanza, ma non è festa se non altro perché priva dell'atteggiamento affermativo nei confronti della vita – la comunanza cameratesca in guerra è piuttosto una forma di resistenza alla tragica minaccia della morte. È la guerra a servirsi della festa, che però così diventa funzionale ad altro da sé. La comunanza di destino, di cui si è fatto cenno all'inizio, rinsalda sì il vincolo di chi va o è in guerra, ma la *Festlichkeit* che vi si celebra è all'insegna del conflitto, che, laddove dominante, stravolge la relazionalità comunitaria stessa sino a sopprimerla.

Kant conia l'ossimoro “insocievole socievolezza”<sup>46</sup> per definire la condizione dell'uomo moderno, che tende a unirsi in società per realizzare le proprie disposizioni ed è nel contempo incline all'antagonismo e allo scontro con gli altri. Ma già il libro della *Genesi* ricorda che la comunità umana è sin dai suoi inizi segnata dalla tensione tra fraternità e fratricidio. La fragilità e l'incertezza che contraddistinguono le relazioni umane riflettono l'ambivalenza della vita in comune, in cui il legame reciproco (da *re-ligio*, *re-ligare*) comporta armonia, gioia e insieme sofferenza, sacrificio in svariate forme (non a caso presenti in modalità e intensità diverse nelle manifestazioni di festa: al limite, anche la volontaria rinuncia a un giorno lavorativo per celebrare una festa è un sacrificio se comporta costi di varia natura)<sup>47</sup>. Descrivendo le prestazioni reciproche tipiche delle società arcaiche, Mauss parla di «sospensione in uno stato di incertezza tra la festa e la guerra»<sup>48</sup>, interpretabile anche nel presente come polarità tra atteggiamenti riconducibili a forme di fraternità o di fratricidio<sup>49</sup>. Alla luce di queste considerazioni è possibile enucleare una dimensione del festeggiare che, benché non sempre riscontrabile – o comunque non in pari misura – nelle diverse forme di festa, è in grado di specificare un tipo di relazionalità comunitaria compatibile più di altre con la caratterizzazione della festa qui prospettata. Si tratta della dimensione comunitaria incentrata sui beni relazionali.

---

<sup>46</sup> Cfr. I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in ID., *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. 8, p. 130; trad. it. G. Solari, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Utet, Torino 1995, p. 127.

<sup>47</sup> Cfr. S. LEVI DELLA TORRE, *Il settimo giorno*, ed. cit., pp. 18ss.

<sup>48</sup> Cfr. M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1924-1925), in ID., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1985, p. 278; trad. it. F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in ID., *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, p. 290.

<sup>49</sup> Cfr. L. BRUNI, *La ferita dell'altro*, Il Margine, Trento 2007, in cui si evidenzia che nei rapporti interpersonali l'altro figura come “ferita” e insieme come “benedizione”. L'ironia ossimorica dell'espressione italiana corrente “fare la festa” conserva la traccia della connotazione festosa della guerra e dell'omicidio come uccisione sacrificale.

La caratteristica principale di un bene relazionale consiste per Nussbaum nel fatto che il bene è rappresentato dalla relazione stessa e quindi può essere prodotto e fruito solo simultaneamente da più persone insieme<sup>50</sup>. È un bene anti-rivale e non escludente perché, al contrario di un bene privato il cui godimento da parte di qualcuno esclude dalla sua fruizione possibili rivali, necessita la condivisione di altri, quantomeno di coloro che sono necessari per il suo godimento. Una festa senza partecipanti o invitati non è una festa. L'identità ovvero il non anonimato delle persone coinvolte è un secondo ingrediente di un bene relazionale, in cui l'interazione e la condivisione si configurano come un'eccedenza, un "fatto emergente" rispetto ai contributi dei singoli, che però non vanifica la loro specifica soggettività. Partecipare a una festa non richiede una previa conoscenza e familiarità con tutti coloro che vi sono coinvolti: esse possono realizzarsi nel corso della festa anche solo con alcuni dei partecipanti. In questo senso è allora la festa stessa a creare la comunità. Reciprocità e gratuità sono i due ulteriori caratteri dei beni relazionali intesi come «componenti affettive delle relazioni sociali, valutate in se stesse (e non strumentalmente per altri scopi)»<sup>51</sup>. La gratuità è da intendersi come una disposizione legata a una motivazione intrinseca e liberamente espressa, che non ha fini ulteriori dal godimento della relazione stessa; la reciprocità comporta mutua consapevolezza e condivisione di sentimenti (esempi tipici sono la fiducia, l'amicizia, l'amore). Una festa, in particolare nella sua accezione di *Fest*, presenta spesso queste caratteristiche – si pensi a una festa di compleanno –, ma esse sono riscontrabili pure nella festa intesa come *Feier*: una celebrazione religiosa ma anche civile, quali una festa nazionale o una commemorazione, sono beni relazionali se e nella misura in cui tali beni sono consapevolmente perseguiti dai partecipanti.

Atteso che il bene relazionale riflette un atteggiamento di fare comunità, un evento di bene relazionale – come ad esempio un incontro tra amici – non è di per sé una festa. Lo diventa se la dimensione comunitaria così intesa si presenta congiuntamente e simultaneamente alle altre tre modalità di vita, ossia l'attribuzione positiva di significatività, la particolare forma espressiva in cui sono preminenti sensibilità e corporeità, l'attività fine a se stessa. Per riprendere l'affinità del gioco e della manifestazione artistica con la festa quali espressioni di *theoria*, quindi di attività fini a se stesse, è da sottolineare che essi possono essere considerati beni relazionali solo se fruiti intenzionalmente e contemporaneamente da più persone interagenti, non quindi individualmente e separatamente. Gioco ed espressione artistica come componenti della festa appartengono piuttosto alla particolare forma esteriore in cui essa viene celebrata<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Cfr. M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge University Press, Cambridge U.K.-New York 2001, pp. 343-372; trad. it. a cura di G. Zanetti, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 679-711 (cap. 12: *La vulnerabilità della vita buona. I beni di relazione*). Per un'analisi dettagliata dei beni relazionali e delle loro implicazioni si vedano L. BRUNI, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, B. Mondadori, Milano 2006, in particolare pp. 12-19, cui si fa riferimento in quanto segue, e P. DONATI-R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

<sup>51</sup> R. SUDGEN, *Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's Concept of Fellow-Feeling*, in "Economics and Philosophy", 8 (2002), pp. 63-87, qui p. 81.

<sup>52</sup> Cfr. J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt*, ed. cit., pp. 25ss.; it. pp. 27s.

La dimensione estetica valorizza la festa e fa risaltare la significatività di ciò o di chi è festeggiato. Vi si riflette l'atteggiamento di attenzione e cura nei confronti dei partecipanti in un contesto di estetizzazione del mondo della vita (non confinabile alla modernità occidentale), da intendersi positivamente come un abitare la realtà mediante il bello. È il caso di ricordare che, secondo alcune interpretazioni, il *pulchrum* figura nella Scolastica come uno dei trascendentali dell'essere.

Di contro al fratricidio della guerra, la festa con i caratteri del bene relazionale è segno di fraternità, intesa come un sentirsi accomunati, al di là degli interessi e dei rapporti strumentali, in un clima di sostanziale uguaglianza che non elimina le diversità, ma le ricomprende nell'unitarietà del festeggiare. La fraternità, concetto e ideale di origine religiosa, è un bene di legame significativamente espresso nell'art. 1 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. Benché i due termini siano spesso usati come sinonimi, fraternità non equivale a fratellanza, la quale, come sopra riportato, può fondarsi sull'ostilità verso altri e comunque comportare conflitto<sup>53</sup>. Nella festa "in spirito di fraternità" la valenza eudaimonistica di approvazione della vita si traduce nell'enfatizzare relazioni personali che conferiscono senso all'esistenza. In ciò risiede il sempre *novum* della festa "riuscita", ma anche la sua fragilità, perché i beni di relazione sono preziosi e nel contempo sempre vulnerabili, esposti allo scacco. Una festa non riuscita può avere molte cause, come ad esempio una carente cura nella sua organizzazione, ma in genere è indice di una dissonanza nelle disposizioni relazionali dei partecipanti<sup>54</sup>.

Nella prospettiva qui delineata la festa si conferma un fenomeno-soglia tra quotidianità e non-quotidianità, con connotazioni diverse a seconda dell'interpretazione del quotidiano. Assume una funzione compensatoria e terapeutica quanto più la quotidianità è carente di beni relazionali. Se intesa come deciso rifiuto della vita quotidiana, la festa rischia però di risolversi in una uscita solo velleitaria dal quotidiano: non di rado ne riproduce, amplificandoli, i tratti della percepita insensatezza, come nelle feste che degenerano sfociando in varie forme di violenza verso se stessi e gli altri. Diventa una pausa dalla quotidianità se intesa come investimento nel "tempo proprio" di relazioni che le occupazioni ordinarie tendono a offuscare. In questa luce, la festa può fungere da rigenerazione di senso all'interno delle stesse attività lavorative<sup>55</sup>. Una festa "in spirito di fraternità" svolge una funzione critica e di pacifico, ma non meno profondo, sovvertimento di un mondo della vita in cui ancora prevalgano rapporti egocentrici e di natura prevalentemente strumentale. Come ricorda Ugo Perone a proposito dei *Sonntagskinder* – i bambini nati di domenica ai quali secondo tradizione si

---

<sup>53</sup> L'art. 1 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* recita: «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fraternità (*Brotherhood; Fraternité; Brüderlichkeit*)». Per un primo orientamento sul significato di fraternità nel sistema dei diritti umani si veda M.J. PERRY, *The Morality of Human Rights*, in "San Diego Law Review", 50 (2013), pp. 775-812. Sulla fraternità quale principio incompiuto della modernità cfr. A.M. BAGGIO (a cura di), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007.

<sup>54</sup> Per considerazioni analoghe cfr. J. ISENSEE, *Von der Notwendigkeit zu feiern. Die Philosophie des Festes*, in "TRIGON", 8 (2009), pp. 9-20, qui pp. 19s.

<sup>55</sup> Cfr. L. BRUNI, *Fondati sul lavoro*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 133-139.

attribuivano capacità straordinarie –<sup>56</sup>, dalla festa si può trarre forza non violenta per intervenire nel quotidiano, e in questo senso contribuire a renderlo “festoso”.

---

<sup>56</sup> Cfr. U. PERONE, *La festa. Uno sguardo dalla filosofia*, in “Spazio Filosofico”, 5 (2/2015), pp. 215-219 ([www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2015/08/Perone.pdf](http://www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2015/08/Perone.pdf)), qui p. 219.