

Maurizio Pagano

LA FESTA: SENSO E PIENEZZA NELL'ESPERIENZA DEL FINITO

Abstract

Festivals introduce an interruption in the flow of everyday life. Within the limits marked by such an interruption, a form of experience different from the ordinary takes place. The time of festivals evokes and makes present the sacred time in which events that have founded human society have occurred. In festivals, on the one hand, one can grasp and represent the meanings that ground human experience; on the other hand, a form of full life takes place. In the modern period, festivals relinquish their connection with the religious dimension, and such features fade away. Yet one cannot say that they disappear entirely. They are grasped in a fragmentary way, and this is enough to turn them into marks of resistance against the reduction of human experience to a purely utilitarian dimension.

«Una vita senza festa è un lungo viaggio senza alberghi» (βίος ἀνεόρταστος μακρὴ ὁδὸς ἀπανδόκευτος). Questo detto di Democrito (fr. 230), pur nella sua laconicità, evoca due caratteri salienti della festa, dalla cui considerazione prenderà avvio la nostra riflessione¹. Da una parte v'è un'interruzione nel fluire della vita quotidiana, dall'altra, entro i limiti segnati da questa sospensione, si realizza una forma di esperienza diversa, una sosta, che è poi anche in funzione del proseguire della vita di ogni giorno. Il primo lato richiede un'operazione intellettuale, una delimitazione, che scandisce il divenire temporale e gli conferisce un ordine, sicché in generale le feste sono collegate all'istituzione di un calendario. Il secondo lato consiste nell'emergere di una diversa qualità di vita, che nella festa si attua. L'operazione intellettuale è funzionale alla sperimentazione di un'esperienza diversa, bisogna delimitare il tempo per poter vivere la festa; quest'ultima d'altra parte per un verso ha valore di per sé, per l'altro è collegata a sua volta al tempo normale, è una sosta che dà respiro, permette di proseguire meglio la vita del tempo

¹ Ho trovato il primo rinvio al frammento di Democrito in un saggio di N. SPINETO, *Dalla festa in Grecia alla festa come categoria antropologica*, in S. PETROSINO (a cura di), *La festa. Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi*, Jaca Book, Milano 2013, pp. 35-49. Spineto è autore di diversi altri studi importanti sulla festa, tra cui ricordo: *Pour conclure: Théories de la fête dans l'histoire des religions*, in A. MOTTE-C.-M. TERNES (a cura di), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antique*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 279-300 e *Fête, jeu et religion*, in M. DENEKEN-TH. LEGRAND-A.-L. ZWILLING (a cura di), *Une certaine image de Dieu. Mélanges offerts à François Boespflug*, in corso di stampa. Questi lavori offrono tra l'altro una vasta panoramica sull'argomento, e mi sono stati di grande aiuto per orientarmi in un ambito che, com'è noto, è oggetto d'interesse e di studio da parte di molte e diverse discipline.

quotidiano e ha dunque un'influenza su di esso. Possiamo quindi parlare di un'interruzione qualitativa.

L'analisi di questi due aspetti e del loro rapporto si può esprimere anche in un altro linguaggio, quello impiegato da Jan Assmann in un saggio in cui collega la festa al tema della memoria culturale². L'uomo, dice l'egittologo, è un essere a due dimensioni. In questa espressione v'è un riferimento esplicito alla condizione tardomoderna dell'"uomo a una dimensione" criticata da Marcuse, ma il respiro del saggio non è sociologico, bensì propriamente ontologico. La prima dimensione è quella dell'*Alltag*, della quotidianità, caratterizzata dalla contingenza, dalla scarsità e dalla routine. A questa si contrappone una seconda dimensione, i cui caratteri sono un ordine ben stabilito, la pienezza e una tendenza a trascendere il quotidiano che si esprime volta a volta nella riflessione o in un'effervescenza capace di eccessi. Le due dimensioni possono essere descritte come due forme di temporalità: la prima è quella di tutti i giorni, la seconda è l'"altro tempo", che include gli eventi fondanti di una società. In corrispondenza di ciò possiamo distinguere due forme di memoria: la memoria comunicativa, che assicura il funzionamento della vita quotidiana, e la memoria culturale, che tematizza l'altro tempo e ha dunque per oggetto tutto ciò che è stato istituito in un lontano passato e fonda l'unità e l'identità di una cultura e di una società.

L'uomo è un essere costitutivamente bidimensionale per Assmann: la prima dimensione non gli basta, perché il mondo stesso, o potremmo dire l'esperienza, è bidimensionale ed equivoca (*zweidimensional* e *zweideutig*), e dunque richiede di essere interpretata. Necessariamente l'uomo si interroga sul senso della sua esperienza: questo sforzo ha un carattere fondamentalmente collettivo, e sta all'origine della cultura. Il senso che di volta in volta i gruppi umani hanno elaborato deve trovare espressione, deve essere reso manifesto: e la festa, con i suoi riti, è precisamente il luogo privilegiato in cui questo senso viene rappresentato e questa pienezza, che illumina la convivenza e la vita quotidiana, viene fatta presente. La festa assume così, secondo Assmann, un ruolo centrale per la memoria culturale, e questo vale soprattutto per le società senza scrittura: con il procedere della società, con l'uso della scrittura e con il moltiplicarsi delle istituzioni culturali, questa centralità della festa tende a diminuire. Secondo questa interpretazione dunque la festa, specialmente per le società arcaiche, si collega alla necessità del rapporto con un "altro tempo" e, più profondamente, con un'altra e più fondante dimensione.

Come si vede la teoria di Assmann ha un carattere fortemente sistematico: essa assegna un ruolo importante alla festa, ma la inserisce entro un quadro generale in cui l'elemento decisivo è la necessità dell'elaborazione del senso, inteso a sua volta come l'insieme delle credenze e delle istituzioni che fondano l'identità e la coesione di una società e di una cultura; in questo quadro assume un'importanza decisiva il tema, caro ad Assmann, della memoria culturale. Su questa base l'egittologo fa emergere anche un motivo che contribuisce a spiegare il fatto che nelle epoche più recenti, e in particolare nell'età moderna, l'importanza della festa diminuisce. Quest'ultimo punto è oggetto

² Cfr. J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in J. ASSMANN-TH. SUNDERMEIER (a cura di), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1991, pp. 13-30.

attualmente di un'ampia discussione, e gli studiosi sottolineano sovente che a partire dal Settecento la festa muta il suo carattere, si allontana dal suo originario significato religioso, e si connette piuttosto alla celebrazione del tempo libero. Nell'impostazione di Assmann il riferimento alla religione non è tematizzato esplicitamente e la questione viene quindi trattata in una prospettiva diversa, che guarda piuttosto alla rilevanza che ha, nelle diverse fasi storiche, la ricerca della seconda dimensione. In generale direi che la proposta di Assmann fornisce elementi importanti per l'analisi della festa; tuttavia, proprio per il suo carattere sistematico, sottolinea forse troppo presto la necessità del rinvio alla seconda dimensione, e mette in certa misura in ombra il fatto che, sul piano fenomenologico, la sfera dell'esperienza quotidiana ha un ruolo primario: noi viviamo innanzitutto nel quotidiano, e la prima esperienza della festa è quella che la vive come una cesura introdotta nella quotidianità.

Si può allora dire che la festa è anzitutto un'interruzione dell'*Alltag*, del tempo ordinario in cui si svolge la vita di tutti i giorni. Il tempo della festa è dunque un tempo speciale, caratterizzato dalle attività, per lo più rituali o comunque regolate, che non si svolgono nel tempo ordinario: si tratta in primo luogo delle azioni rivolte a onorare gli dei, e cioè i sacrifici, le processioni, gli inni e le danze rituali, le gare, specialmente quelle sportive, ma anche competizioni di altro genere. In diversi casi si registrano anche manifestazioni rivolte alla trasgressione delle regole che valgono nel tempo normale, o anche alla loro inversione, come nel celebre caso del carnevale studiato da Bachtin: come diversi studiosi hanno rilevato, questo tipo di azioni, tendenti alla licenza o addirittura all'eccesso, sono permesse proprio perché si svolgono in quel preciso tempo, previsto e regolato. Come ricorda Spineto, le *Definizioni* pseudoplatoniche contengono una voce «Εορτή» che definisce la festa come «tempo sacro determinato da leggi»³.

Il tempo della festa, tuttavia, non è soltanto un tempo speciale, che interrompe quello ordinario secondo norme ben determinate: in molti casi importanti, che si ritrovano in Grecia ma anche in diverse altre culture, esso evoca un tempo sacro e fondante, o addirittura lo rende presente. Si tratta del tempo delle origini, in cui sono avvenuti gli eventi che, grazie all'opera degli dei, degli eroi o degli antenati, hanno fondato la società umana. Grazie alle azioni rituali questo tempo irrompe nella vita presente, gli uomini partecipano per un periodo limitato e determinato alla vita degli dei, e questo contatto rigenera il tempo presente e la società umana. Questo fenomeno è stato illustrato in modo particolarmente incisivo da Mircea Eliade nel suo celebre studio sul mito dell'eterno ritorno, dedicato in modo specifico alle culture arcaiche⁴. Molti aspetti della teoria di Eliade sono stati messi in discussione dalla ricerca successiva, ma la sua analisi resta un punto di riferimento importante anche oggi, e l'idea che qui ci interessa, e cioè la partecipazione del tempo della festa al tempo delle origini, resta confermata. Com'è noto

³ PSEUDO-PLATONE, *Definizioni*, 415a. Il saggio di N. SPINETO, *Dalla festa in Grecia alla festa come categoria antropologica*, ed. cit., mostra molto bene come, attraverso un commento attento di questa definizione, è possibile far emergere i caratteri principali delle feste dell'antica Grecia.

⁴ M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. G. Cantoni, Borla, Torino 1968. Per una messa a punto attuale sull'eredità di Eliade, con particolare riferimento alla questione del tempo, cfr. N. SPINETO (a cura di), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Jaca Book, Milano 2005, e specialmente il saggio di A. MOTTE, *Tempo della festa e tempo del mito nella religione greca* (in N. SPINETO (a cura di), *Interrompere il quotidiano*, ed. cit., pp. 61-82).

Eliade contrapponeva la concezione circolare del tempo, propria delle culture arcaiche, a quella lineare della religione biblica. A questo proposito conviene osservare che anche in una concezione lineare orientata in senso escatologico il rito festivo si collega al tempo fondante, che in questo caso è quello finale: il caso più evidente è quello del banchetto eucaristico, che costituisce un'anticipazione della realtà escatologica del Regno di Dio.

In sintesi possiamo dire che sia nella concezione circolare che evoca il tempo delle origini, sia nella concezione escatologica che anticipa il tempo finale, il tempo della festa interrompe quello ordinario perché richiama e rende presente il tempo fondativo: e questo da una parte è un tempo di pienezza, in cui l'esperienza umana trova la sua realizzazione compiuta⁵, dall'altra illumina l'esperienza umana nel suo complesso e ne discopre il senso. In questa prospettiva si conferma la centralità della dimensione religiosa nell'esperienza della festa delle culture arcaiche e antiche; mi sembra che solo a partire di qui si debba intendere la funzione sociale e politica della festa, che certamente ha un ruolo importante nel rafforzare la coesione e la consapevolezza della società. Questo aspetto, che è stato sottolineato fin dagli studi fondamentali di Durkheim e di Mauss, non può essere affermato in modo unilaterale, scindendolo da quello religioso.

Sovente l'esperienza della festa è stata avvicinata a quella del gioco. Le ricerche su quest'ultimo tema hanno ormai prodotto una letteratura vastissima, ma un posto di tutto rilievo è occupato ancor oggi dall'opera classica di Johan Huizinga, *Homo ludens*, uscita nell'originale tedesco nel 1938. Huizinga ha sostenuto il ruolo fondamentale che il gioco svolge nella formazione della cultura, e ha proposto una definizione di questa attività che la presenta come un'azione libera, situata fuori della vita ordinaria, collocata in uno spazio e in un tempo delimitati, priva di interesse materiale, capace di svolgersi con un ordine retto da regole determinate e di suscitare rapporti sociali⁶. Egli ha indicato i caratteri fondamentali del gioco nel suo carattere rappresentativo (come *Darstellung*, ossia presentazione, di un senso) e nella competizione. Inoltre ha segnalato lui stesso lo stretto rapporto che lega il gioco al rito sacro e alla festa; l'azione sacra è un dramma in cui si gioca, si presenta (*Darstellung*) un avvenimento di portata cosmica; inoltre la sospensione della vita ordinaria e la limitazione nel tempo e nello spazio sono elementi che accomunano il gioco e la festa. Secondo lo studioso olandese la stretta relazione che lega il gioco alla festa non impedisce di riconoscere che il gioco ha un carattere prioritario: «Il culto s'innesta al gioco. Però il giocare in sé fu il fatto primario»⁷.

Il tema del gioco e del suo rapporto con la festa ha un ruolo importante anche nell'antropologia di Wolfhart Pannenberg, in particolare nella discussione dedicata ai fondamenti della cultura. Il teologo tedesco attribuisce grande importanza al libro di Huizinga: la tesi di quest'ultimo, che vede nel gioco il fondamento della cultura, converge con la prospettiva di Pannenberg, il quale da un lato riconosce che l'unità della cultura non può essere fondata soltanto sul mito e sulla religione, ma dall'altro respinge il

⁵ Eliade parla di «restaurazione della *pienezza integrale*» (M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, ed. cit., p. 43). Il tema come si è visto è presente anche in Assmann ed è illustrato con riferimento alle feste greche da A. Motte nell'articolo citato alla nota 4.

⁶ Cfr. J. HUIZINGA, *Homo ludens*, trad. it. C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002, pp. 8 ss., sintesi a p. 17.

⁷ *Ibidem*, p. 23.

«pregiudizio secolaristico tipicamente moderno», secondo cui la cultura sarebbe solo creazione e opera dell'uomo⁸. Alla base della cultura, come di tutta l'esperienza umana, c'è per Pannenberg un'esperienza di senso che non si può ridurre al senso progettato dal soggetto, ma è anche e prima di tutto un senso che l'uomo incontra e riceve. La tesi di Huizinga sul primato del gioco va dunque accettata, ma anche corretta. Il gioco è sì un'esperienza primaria, e su di esso si innesta il gioco rituale del culto; però questo è possibile perché fin dall'inizio il gioco include una componente, per quanto embrionale, di esperienza e rappresentazione del senso. Il gioco insomma è primario, come sostiene Huizinga, ma non nella sua componente puramente ludica, come invece vorrebbe lo studioso olandese.

Pannenberg accetta anche, e direi con un certo entusiasmo, la distinzione tra i due aspetti fondamentali del gioco proposta da Huizinga: anche per lui *Darstellung* e competizione sono le componenti essenziali dell'esperienza del gioco, e certo va riconosciuto che la dimensione della competizione è ampiamente presente nel gioco, anche quando non abbiamo a che fare propriamente con delle gare. Tuttavia l'interesse di Pannenberg va essenzialmente alla dimensione della *Darstellung*, ossia dell'esperienza e dell'espressione del senso. In questo contesto non è inutile ricordare che *Darstellung* è un termine tecnico del pensiero hegeliano, dove indica la presentazione adeguata della verità, colta nella sua interezza. L'attenzione speciale rivolta a questa dimensione conduce Pannenberg a individuare nella *Darstellung* del senso cosmico il carattere saliente della festa. Il riconoscimento del senso che si dispiega nella festa fonda nei partecipanti l'autocomprensione della loro identità culturale e di gruppo. Certamente Pannenberg specifica che questo senso fondante da una parte va colto, dall'altra va anche ripetuto e messo in atto, come accade appunto nella festa; tuttavia nella sua interpretazione l'accento batte soprattutto su questa dimensione piuttosto intellettuale, del cogliere e comprendere il senso.

Se ora ritorniamo ai contributi che abbiamo incontrato in precedenza, e in particolare ai suggerimenti che ci sono venuti da Eliade, da Motte e anche da Assmann, dobbiamo riconoscere che accanto all'aspetto dell'esperienza di senso le riflessioni sul nostro tema mettono sovente in luce l'esperienza della pienezza che nella festa si realizza. I due aspetti certamente sono connessi, ma richiedono anche di essere distinti. L'esperienza in cui si coglie il senso fondante della propria vita e della comunità certamente contribuisce al sentimento di vivere una vita più piena, ma in questo lato l'accento batte sulla dimensione intellettuale, sul comprendere il senso che ci fonda. L'aspetto della pienezza, invece, è anzitutto qualcosa che si sperimenta: danzare la stessa danza che mettono in scena gli dei nell'Olimpo trasmette certamente il senso di un'armonia e di un ordine cosmico sovrano, ma non è un'esperienza primariamente intellettuale, è qualcosa che si vive direttamente. Mi pare che questo punto, della distinzione e della connessione tra espressione del senso e esperienza di pienezza, possa fornire suggerimenti utili alla riflessione sulla festa.

Nella società contemporanea, o più in generale nell'epoca moderna almeno a partire dalla rivoluzione francese, questi aspetti della festa risultano sbiaditi: la festa perde il

⁸ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, trad. it. D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1987, p. 370.

legame essenziale con la sfera religiosa che la caratterizzava in antico, e si collega sempre più direttamente alla sfera del godimento del tempo libero. L'analisi di questo fenomeno, ben noto e ampiamente discusso, richiederebbe ovviamente un'altra ricerca; tuttavia mi pare che da quanto detto finora possa derivare almeno qualche spunto di riflessione.

Nonostante le critiche che da più parti sono state rivolte alla nozione di senso, non mi pare proprio che la questione si possa dire risolta con la cancellazione di questo tema. Al contrario nell'esperienza contemporanea sembra che cresca la domanda di senso, anche se essa certamente fatica a trovare risposta. Quello che sembra escluso, nell'esperienza contemporanea, è la pretesa di cogliere per così dire con uno sguardo il senso complessivo dell'esperienza. È pur vero che il senso implica in qualche modo una forma di unità dell'esperienza, ma è possibile pensare un senso senza che esso sia retto da un Uno dominante? Queste domande hanno indotto a pensare che il senso accessibile all'uomo non s'incontra nel tutto e non si sviluppa in una concezione complessiva del reale, ma può forse essere colto nel particolare, come un tutto nel frammento. Sviluppando uno spunto che ho trovato in Ugo Perone⁹, mi pare che il senso possa essere meglio intravisto nella relazione tra diversi nuclei consistenti dell'esperienza finita: nella loro correlazione è possibile cogliere qualcosa che è più grande di noi, qualcosa che non delinea una totalità di senso di cui ci impadroniamo, ma che accenna a una dimensione ulteriore e più profonda, che è possibile cogliere per simboli e che rende plausibile il gesto di affidarsi ad essa.

Qualcosa di simile vale anche per l'esperienza di pienezza. Anche la pienezza che sperimentiamo è sempre frammentaria: però una qualche forma, per quanto debole e manchevole, di pienezza si può cogliere nelle esperienze della gioia, del dono, dell'amore, e della festa. Noi sperimentiamo la pienezza della festa sapendo che non è il quotidiano, ma che dà qualcosa al quotidiano, uno slancio che non è solo svago, ma indice di qualcosa che fa parte di noi, anche se prevalentemente nel modo dell'assenza. Se la differenza tra la dimensione del quotidiano e la sfera del senso e della pienezza scomparisse del tutto, allora sarebbe la vittoria totale della tendenza alla riduzione, che appiattisce, specialmente nell'orizzonte contemporaneo, ogni forma di esperienza alla dimensione funzionale, all'utile. Questa esperienza della riduzione all'utilità era già stata descritta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, come esito del processo demistificante messo in atto dall'illuminismo nella sua lotta, in parte giustificata, contro la fede estraniata. Ma se ogni cosa è solo utile a qualcos'altro, in un panorama di totale funzionalità reciproca, scompare non solo il senso e la pienezza, ma anche il significato umano della vita.

Nel suo delimitare e far emergere un'esperienza speciale, diversa dalla vita di tutti i giorni, la festa si collega alla struttura generale dell'esperienza, dove il delimitare e distinguere è orientato a far risaltare la differenza qualitativa, e continua a rappresentarne una manifestazione eminente. L'esperienza della festa è in qualche modo un simbolo, per dirla con un linguaggio che riprende quello di Assmann, della non-riduzione, della dimensione di ricchezza e profondità che oggi tende a sfuggirci e a nascondersi, ma che è comunque elemento costitutivo e imprescindibile dell'esperienza umana.

⁹ Cfr. U. PERONE, *La secolarizzazione: un bilancio*, in "Annuario Filosofico", 28 (2012), p. 128.