

Con passo di danza. Pensare sull'orlo dell'abisso

di *Maria Teresa Pacilé*

*Ti guardai negli occhi, o Vita. E mi parve di
sprofondar nel senza-fondo.
[...]
Così cantò Zarathustrà¹*

ABSTRACT: Starting from the Nietzschean living madman (philosopher of an unknown truth), this essay tries to think on the verge of the chaos that Madness has always constituted for the Reason's dream of wholeness: in the name of the Other that hosts it, Reason is thus forced to "dance" on a symphony with different voices:

- 1) Madness in the heart of the subject will induce him to rethink of a wound he doesn't know the Origin of.
- 2) No longer absolutely sovereign (Saul and Hamlet are its symbols), he can outline a new political paradigm that hosts the madness of the secret οἶκος (Antigone) in each πόλις (Creonte).
- 3) Staying in this contradiction will therefore inspire a new philosophical and political wisdom (Metis, voice from Tartarus) which, recognizing the need of "madness in method", can help to think otherwise the political power and space where men symbolically transcribe the reason (and madness with it) that animates them.

KEYWORDS: Madness – Symbolic hermeneutics – Saul – Oedipus – Antigone

1 ... *une folie doit veiller sur la pensée*²

Nella tempesta emotiva, ancora indistinta, vissuta dalla coscienza in alcune esperienze privilegiate che la costringono ad interrompersi bruscamente e riflettere su se stessa, la follia assume un ruolo privilegiato. Perturbante per eccellenza, l'incontro con il folle genera nell'esistenza, sempre pensatasi capace di comprensione razionale del mondo, un profondo turbamento, un'angoscia estraniante. Un dubbio intimo mette sotto scacco la sua pretesa di piena legislazione che si rivela, in fin dei conti, illegittima e bisognosa di giustificazione.

La follia, infatti, da sempre *altro* dalla ragione, si caratterizza per un'ambiguità

¹ F. Nietzsche, "La ballata" in *Così parlò Zarathustra, un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1989.

² Il titolo prende simbolicamente spunto da un suggestivo saggio di Derrida, che costituisce l'interlocutore principale con cui l'intero contributo intende porsi in dialogo critico. È la decostruzione derridiana, infatti, quel "pensiero del coraggio spaventato, del terrore coraggioso" (J. Derrida, *la Bestia e il Sovrano II* (2002-2003), Jaca Book, Milano 2010, p. 202), sismografo del terremoto che "accade" alla soggettività facendola tremare, ciò da cui questo saggio trarrà le proprie tesi di fondo e tenterà di intrecciare l'ordito della propria proposta teoretica. Cfr. J. Derrida, *Une folie doit veiller sur la pensée*, in *Points de suspensions, Entretien*, Galilée, Paris 1992.

e duplicità di fondo, che la rende nomade, in fuga, senza fissa dimora, sempre altrove, mai totalmente comprensibile attraverso gli strumenti razionali: essa infatti, allo sguardo *esterno* e onnicomprensivo della razionalità, apparirà come evidente assenza di coscienza di sé e dunque immediatamente catalogabile *fuori* dall'orizzonte del pensiero razionale, *contrario* alla sua capacità di argomentazione sistematica e coerente. Eppure il folle, per essere veramente tale, non ha consapevolezza della propria patologia. Il folle non *sa* di essere folle. Dunque “lucidamente” interpreterà se stesso come dotato di razionalità e incontrovertibile comprensione di sé e di ciò che lo circonda. Proprio questo sguardo *interno* della follia su se stessa, questa radicata *cominzione* circa la propria capacità di muoversi ragionevolmente nel mondo, è profondamente inquietante per la ragione, che vede tremare alle radici il fondamento di razionalità inconcussa su cui ha da sempre inteso costituirsi, chiudendosi in una torre d'avorio, baluardo di difesa contro gli attacchi proveniente dal nemico (irrazionalità, follia, patologia, disordine, caos)³.

Se la fortezza della ragione ha saputo lottare con coraggio e disarmare ogni nemico *esterno*, diverso è invece vivere il trauma di una ferita *interna*, una frattura della sovranità indiscussa, la scoperta inquietante di una possibilità, “impossibile” perché inaccettabile, ma al contempo probabile e per questo paralizzante: e se anche la ragione fosse in realtà follia senza consapevolezza di sé? Se la ragione non fosse Ragione, ma follia che non *sa* di essere folle? Chi potrebbe legittimarla in tal caso, quale il criterio di distinzione? È questo assoluto capovolgimento dello sguardo, questo ribaltamento di prospettiva, imposto dall'esperienza della follia, a costituire un ostacolo insormontabile per la Ragione, la quale, dunque, si ritrova ad un punto

³ Interessante traduzione cinematografica di questo *sguardo interno* alla follia è il film *Shutter Island* (2010), sceneggiatura innovativa del regista Martin Scorsese, basata sul romanzo di Dennis Lehane, *L'isola della paura*. I colori lividi e pesanti, caratterizzanti la scenografia, assecondano l'ambientazione claustrofobica che trasmette allo spettatore (coadiuvato da un sapiente uso della colonna sonora) presentimenti di angoscia e di affanno. L'oppressione patita dal protagonista aiuta a comprendere, lentamente durante il corso del film, la stretta connessione tra la sua psiche, gli spazi e le vicende narrate. Un rovesciamento dello sguardo, allora, irrompe nel finale, permettendo lo scioglimento della trama: tutto ciò che è stato visto è reale solo nella mente di Teddy Daniels, non un agente federale come inizialmente si è pensato, bensì un paziente dell'ospedale, ricoverato a Shutter Island per esser diventato folle e aver ucciso la moglie, dopo aver scoperto che quest'ultima aveva affogato i loro figli. Il protagonista ha totalmente rimosso l'esperienza traumatica, ri-creando una storia e un mondo parallelo che dessero sollievo al proprio senso di colpa, permettendogli così di *vivere nonostante tutto*. L'intero film, dunque, si delinea come viaggio all'interno della psiche del protagonista (vera *shutter island*) e dell'illusione difensiva da questi creata per non dover affrontare la realtà eccessivamente dolorosa, grazie all'incoraggiamento dei dottori e del personale ospedaliero che, all'interno di un *role playing* minuziosamente studiato a portare al parossismo e dunque all'auto-decostruzione la fortezza mentale del paziente, hanno nutrito la speranza di una possibile guarigione del malato. Il fascino della costruzione scenografica, dunque, risiede nella capacità di *far vedere* la realtà attraverso gli occhi della follia e della patologia, prendendo solo alla fine atto di uno scarto lacerante rispetto alla realtà condivisa, rendendo così complesso, se non impossibile, per lo spettatore, come per il protagonista, porre dei limiti tra razionalità e follia, infermità e lucidità mentale, realtà o illusione.

di arresto, di fronte ad un nemico invisibile, perciò apparentemente invincibile.

Ma, dovremo domandarci, veramente la coscienza è ciò che da sempre si è costituito *escludendo* questo pericolo che la farebbe tremare, a rischio anche di distruggerla, oppure essa non può essere co-scienza se non *a partire* da questa esperienza perturbante, dal coraggio di affrontare l'incubo ossessionante le notti della ragione, il fantasma della follia?

Il riemergere dell'incubo e dell'angoscia che da sempre lo accompagna costituisce *le point de départ* di questo saggio, il quale si propone di descrivere, a partire dall'esperienza della follia, un *altro* possibile itinerario per la ragione, per la coscienza, per il sapere filosofico, per lo spazio politico di definire e comprendere se stessi, non più a partire da sé e ritornante a sé, ma a partire *da uno sguardo altro*. È proprio questa rotazione del punto di vista a mettere in discussione la coscienza nella sua pretesa ultimità e definitività, rivelando che essa non è una Torre di Babele, unitaria e compatta nell'illusione sovrana di un'unica lingua compiuta, ma una "tenda aperta sui quattro lati"⁴, sempre ospitale per ogni pellegrino che voglia fermarsi a riposare e, così facendo, la rimetta costantemente in discussione. Non *phantasma* che occlude il vuoto al cuore della presunta totalità, che rimuove ogni *différance*, ma territorio infestato dagli spettri, da ciò che perturbante, intimo ed estraneo al tempo stesso, lo costituisce e destituisce.

La ragione, che ha inteso porsi come padrona e inquilino solitario della propria fortezza difensiva (faro luminoso, osservatorio di riferimento contro il pericolo del mare in tempesta), si riscopre così porta già da sempre aperta, lacerata, non solo ospitale nei confronti del *proprio-Altro* che riemerge con la forza dirompente delle *Voci dal Tartaro*⁵, ma soprattutto già ospitata in se stessa dall'Altro, dallo Spettro, da ciò che ha sempre preteso di escludere da sé per non esserne ossessionata. Non rifugio idilliaco, ma dimora di incubi e fantasmi, come la ragione riuscirà a sopravvivere? Riuscirà a ritrovare il filo di Arianna in grado di farla uscire da questo labirinto? Riuscirà a rintracciare il proprio Oriente, dunque, il proprio orientamento o, *escludendo* da sé ogni possibilità di follia, in un delirio di iper-razionalità, diventerà *veramente* folle?

In nome di "coloro che furono visti danzare e vennero giudicati folli da chi non poteva sentirne la musica"⁶, la follia colpisce e ferisce il pensiero, suo *altro* per eccellenza, inducendolo ad abbandonare l'esigenza di radicamento che da sempre lo ha caratterizzato, per condurlo, a passo di danza, ad acquisire una nuova levità, a saper fare i conti col senza-fondo che l'esistenza costituisce, ad ospitare il tragico della vita senza da esso fuggire in un *folle* delirio di onnipotenza o restarne definitivamente distrutto. Per far nascere, dal caos, una stella danzante.

Se l'esperienza del soggetto, in quanto soggetto, è definita dall'istanza dell'inizio, dalla capacità di arrestarsi e ritornare su di sé, essa è dunque da sempre travagliata dal rinvio a ciò che sfugge ad ogni inizio, che richiama un'Origine mai

⁴ Cfr. il racconto biblico della "visitazione" di Dio alla tenda di Abramo, attraverso i tre pellegrini richiedenti asilo e rifugio presso le querce di Mamre (Gen. 18, 1-16).

⁵ Cfr. D. Mazzù, *Voci dal Tartaro. Per un'ermeneutica simbolica dello Stato*, Edizioni ETS, Pisa 1999.

⁶ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, Adelphi, Milano 1979, p. 167.

totalmente dicibile: il soggetto, allora, si trova radicalmente esposto, in ritardo su se stesso, in ultima istanza già coinvolto in una relazione con l'alterità che lo costituisce nel suo intimo. Essa, dunque, abita l'esperienza della soggettività, la investe, la inquieta, l'ossessiona, la frantuma, la precede e la eccede. Ma come non tremare ascoltando questa ingiunzione al disarmo assoluto, quando, senza difese nella più completa vulnerabilità, il soggetto è esposto alla venuta dell'Altro, si lascia attraversare dalla sua potenza espropriante, rinunciando al potere, de-ponendo ogni padronanza?

Tremore, dunque, come segno di responsabilità infinita nei confronti di un segreto inviolabile che abita la singolarità del soggetto e ne nomina un'alterità irriducibile che, dall'interno, lo divide con una frattura irricomponibile, si insinua prima ancora che egli ne possa avere consapevolezza. Il segreto, dunque, non solo schiude lo spazio interiore entro il quale una singolarità può costituirsi, ma al tempo stesso, introduce in esso un *fuori*, custodisce silenziosamente un'esteriorità nascosta, occultata, più intima di ogni altra possibile intimità; impone un'auto-eteronomia, un'alter-egologia radicale.

Si tenterà di dimostrare, allora, che la ragione e con essa la soggettività, rischia di diventare *folle* non quando *trema* nel timore di essere folle, bensì quando pretende di chiudere violentemente la scena di alterità all'interno della quale da sempre è collocata, quando non accetta di danzare sull'orlo dell'abisso che la costituisce. È dunque *folle* la Ragione che pretende di *escludere* da sé ogni follia, cadendo nelle tenebre di un delirio iper-narcisistico; in modo differente, la ragione-*folle* è quella che impara, seppur con difficoltà, a rinunciare alla propria onnipotenza, ad accogliere la propria finitezza e mortalità, dunque la propria fragile umanità.

Non si può cominciare a pensare se non in questo tremore, disertando le dimore dello spirito in cui domina la ragione, per riscoprirne, al fondo, un nucleo sconosciuto: aldilà di ogni pretesa sovranità, proprio questa *différance* da sempre la ospita; è "apertura verso ciò che fa vacillare", chiede di affrontare l'esperienza della perdita di senso, da cui solo può discendere l'autenticità del pensiero filosofico. È oscurità al cuore della luminosità del giorno, è silenzio nei meandri della parola, è follia che ne disarciona ogni pretesa autofondativa, che lavora al suo interno e, se ascoltata, lo rende creativo; è Segreto che, come ricorda Derrida, rende la decostruzione eternamente appassionata dell'Impossibile.

Il segreto della decostruzione, per concludere, è che si dà segreto, il segreto in quanto evento dell'Altro. Come affermazione di un'eteronomia radicale che mi costituisce e destituisce in quanto singolarità insostituibile, chiamata ad accogliere l'Altro cui mi lega una segreta alleanza. [...] E questo segreto è il limite stesso della decostruzione, la sua aporia, l'ostacolo insormontabile contro cui urta e a partire dal quale si annuncia l'indecostruibile. Analisi interminabile, la decostruzione sarebbe, dunque, alla fine, nella fine, l'incontro con l'indecostruibile, a partire dal quale soltanto essa non finisce mai di finire e non arriva mai ad arrivare. L'indecostruibile è dunque il segreto della decostruzione [...] in quanto espressione di una singolarità insostituibile è il cuore della decostruzione, ciò

he la fa pulsare e la mette in movimento, che la fa tremare [...] nel tentativo di custodire il segreto che ci custodisce⁷.

2. “Margini - della filosofia”⁸: il δαίμων, l’*Altro* al cuore della ragione

È solo stando “ai margini” che il pensiero può riscoprire una riserva infinita di senso, spesso rimossa; solo trovando il coraggio di abbattere le recinzioni del proprio universo totalitario, solo trasformandole in “confini di sabbia”⁹, esso può tentare di delineare nuovi itinerari, sinora sconosciuti, nella speranza di approdare *altrove*, dopo un lungo esodo verso mete nuove, o forse, da sempre custodite al cuore delle sue possibilità (im)-possibili.

E chi, più del filosofo, è sempre “ai margini” della realtà, per osservarla dall’esterno e comprenderla. Chi, più del folle, porta uno sguardo *altro* sul mondo, per illuminarlo di nuova luce nella consapevolezza che, come dice Platone per bocca di Socrate, “i beni più grandi vengono a noi attraverso la follia”¹⁰. Diverse sono infatti le manifestazioni dell’ἐνθουσιασμός descritte nei dialoghi platonici, ma tutte riconducibili ad uno stato di follia, dovuto all’essere invaso da una forza divina (ἔνθεος), ad un contatto diretto con le forze sacre, in grado di far-uscire *fuori di sé*, privare del controllo diretto sui propri atti (dunque della coscienza di sé) ed elevare l’anima sino a una connessione intima col Dio, colui che è veramente all’opera e permette di accedere alla Verità. È il δαίμων, genio tutelare e guida divina, *voce* della coscienza, *Voce-nella-coscienza*, ad assistere Socrate in ogni sua scelta, a ricordare il monito dell’oracolo di Delfi a conoscere se stesso, a far sperimentare quella differenza al cuore dell’unicità, quel “due-in-uno”, quell’*Altro-nel-medesimo* che permette il dialogo silenzioso tra sé e se stessi, struttura fondamentale del pensiero. Per questo dunque, il filosofo, animato da ἔρωσ (ancora un δαίμων) sarà ponte di congiunzione tra i divini e i mortali, alla ricerca inesausta di una verità mai totalmente accessibile attraverso le risorse finite dell’intelletto ma tramite l’intuizione del νοῦς, quella *follia* di origine divina che da sempre testimonia l’esperienza di scissione e alterità nell’umano. Una follia, beninteso, sin da subito epurata dei tratti più distruttivi e perturbanti, immediatamente irreggimentata dentro i confini stretti della ragione, dei suoi mezzi e dei suoi scopi, sin da subito declinata come gemella della ragione, ad essa intima e consustanziale.

È proprio questa follia, così imprigionata nel silenzio, che Foucault nel suo capolavoro *Storia della follia* si propone di liberare, di far finalmente parlare “con voce propria”, tirandola fuori dal Tartaro cui è stata condannata, riportandola alla luce, contro le pretese velleitarie di “un *cogito* che *non può*, per essenza, essere folle”¹¹. Ma, ci domandiamo con Derrida, è veramente possibile compiere un’archeologia

⁷ C. Resta, *La passione dell’impossibile, Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova 2016, pp. 35-36.

⁸ Cfr. J. Derrida, *Margini- della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

⁹ Cfr. M. F. Schepis, *Confini di sabbia. Un’ermeneutica simbolica dell’esodo*, Giappichelli, Torino 2005.

¹⁰ Platone, *Fedro*, 244a.

¹¹ M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica* (1961), Rizzoli, Milano, 2011, pp. 77-80.

del silenzio o essa corre il rischio di perpetrare un ulteriore imprigionamento.¹² La follia, infatti, non può essere compresa se non dall'*interno* della fortezza che la tiene prigioniera, poiché il suo silenzio non è un mutismo o un non-parola originaria, ma un silenzio che è sopravvenuto, una parola interdetta per imposizione.

Se è vero, come dice Foucault, citando Pascal, che non si può parlare della follia che in relazione a quest'*“altra forma di follia”* che permette agli uomini di “non essere folli”, cioè in relazione alla ragione, sarà forse possibile [...] ripetere, ancora una volta, nel punto di questa *separazione* tra ragione e follia, il senso di questo Cogito [...] e provare qui che si tratta di un'esperienza che nelle sue estreme conseguenze non è forse meno avventurosa, pericolosa, enigmatica, notturna di quella della follia che le è, credo meno avversa e accusatrice, accusativa, oggettivante di quanto Foucault non sembri crederlo¹³.

Bisogna dunque aver l'ardire di voler accedere all'Origine nascosta in cui il dialogo è stato interrotto, dividendosi in due soliloqui: la ragione o la follia. Si tratta di rintracciare un dissenso primo al cuore del λόγος, prima della scissione che lo ha rinchiuso nella propria fortezza di riparo *contro* la follia, in nome di una radice comune, un fondamento unitario, una ragione arcaica che vive un rovesciamento interno, una secessione, una violenza fondatrice, segreto inconfessabile sin dall'alba del suo stesso porsi. Non vi può essere infatti narrazione, condizione di possibilità del senso, se non a partire da questa divisione interna, che esclude, categorizza il diverso in quanto contrario, opponendolo come oggetto di fronte al soggetto e permettendo al linguaggio di esercitarsi su di esso. Non vi può essere storia, dunque, se la ragione non costituisce una soggettività *libera* dalla follia, senza questo atto rivoluzionario, senza questa decisione *folle* nella sua stessa origine che lacera definitivamente la ragione, ma al contempo le permette di riconoscersi in quanto tale e conoscere il mondo che la circonda.

Esemplare testimonianza di ciò è l'avventura del *cogito* cartesiano che, con un immenso colpo di forza, espelle la follia fuori dal pensiero, permettendogli così di diventare ciò che esso è: razionalità inconcussa. Ma è veramente un processo di esclusione, di messa in prigione *fuori* dalla ragione ciò che le permette di definirsi in

¹² Commenta J. Derrida: “Fare la storia della follia stessa, è dunque fare l'archeologia di un silenzio. [...] Ma l'archeologia del silenzio non potrebbe essere il modo più efficace, più sottile di ricominciare cioè la ripetizione, nel senso più irriducibile e ambiguo del termine, dell'atto perpetrato contro la follia e proprio nel momento in cui viene denunciato? [...] Niente in questo linguaggio e nessuno tra coloro che lo parlano possono sfuggire alla colpevolezza storica alla quale Foucault sembra voler fare processo. Ma forse è un processo impossibile perché l'istruttoria e il verdetto ripetono continuamente il delitto attraverso il semplice fatto della loro elocuzione. [...] La disgrazia dei folli, la disgrazia interminabile del loro silenzio, sta nel fatto che i loro portavoce migliori sono coloro che li tradiscono meglio; sta nel fatto che, quando si vuole esprimere il loro silenzio stesso, si è già passati al nemico e dalla parte dell'ordine anche se, dentro l'ordine ci si continua a battere contro l'ordine e a metterlo in questione nella sua origine” (J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, Biblioteca Einaudi, Torino 2002, pp. 44-46).

¹³ *Ivi*, pp. 41-42.

quanto tale, come afferma Foucault, o forse è un processo *differente* quello intrapreso dalla soggettività per costituirsi come pensiero pensante? E se la follia non fosse mai stata *esclusa* dalla ragione, ma incatenata al suo *interno*?

Interessante a tal proposito è il confronto diretto con le pagine cartesiane in cui il filosofo si accinge a disfarsi di tutte le opinioni cui fino ad allora aveva prestato fede, mettendo in dubbio non solo gli assunti del sapere precedente ma anche la testimonianza ingannevole dei sensi, per ricominciare *ab imis fundamentis*. Differenti i percorsi ermeneutici possibili: se infatti secondo Foucault, Cartesio escluderebbe immediatamente la follia, distinguendola nettamente dalla possibilità di illusione o del sogno, che verrebbero così integrate nella struttura della verità, per poter in essa essere dissipate in quanto errori, secondo Derrida non vi è questa distinzione netta, anzi, la follia non verrebbe mai *esclusa*, ma affrontata come un ostacolo, a tratti insormontabile per lo stesso Cogito, che “protetto” dalla possibilità di una stravaganza dei sensi (la prima forma di follia superata nella certezza del Cogito) viene invece messo sotto scacco dall’ipotesi del Demone maligno, ancora un δαίμων, drammatizzazione della possibilità di una “follia totale [...] nell’*interiorità* più essenziale del pensiero”¹⁴ al cuore stesso della soggettività, che la ossessiona spettralmente, senza possibilità di fuga.

Non soltanto Descartes non mette più la follia alla porta nella fase dubbio radicale, non soltanto ne colloca la possibilità minacciosa nel cuore dell’intelligibile, ma non permette a nessuna conoscenza determinata di sfuggirle di diritto. [...] Non è più possibile dire che il Cogito sfugge alla follia per il fatto che esso si terrebbe fuori dalla sua presa, o per il fatto che, come dice Foucault, “io che penso, *non posso* essere folle” bensì per il fatto che nella sua propria istanza, l’atto del Cogito è valido *anche se* io sono folle. [...] La certezza così raggiunta non è al riparo di una follia imprigionata, essa è raggiunta e garantita *dentro* la follia stessa. Vale anche se io sono folle, anche se il mio pensiero è in tutto e per tutto folle. Garanzia suprema che non sembra richiedere né esclusione né aggiramento. Descartes non imprigiona mai la follia. *Fa soltanto finta di escluderla* [...]. Che io sia folle o no, *Cogito, sum*. In tutti i sensi dell’espressione, la follia non è dunque che un *caso* del pensiero (*nel* pensiero)¹⁵.

Si tratta allora di retrocedere verso un pensiero *altro*, non solamente razionale, in cui senso e non-senso si ricongiungono nella loro co-appartenenza, nella loro origine comune. Il Cogito, dunque, non sarebbe ciò che, escludendo da sé la possibilità della follia senza valutarla nella sua forza disarmante, si porrebbe *oltre* la follia, costruendo una gabbia *esterna* alla torre d’avorio in cui ha osato chiudersi per difendersi, bensì quella dimora che *da sempre* ospita in sé la stanza *aperta* della follia, che la abita, la infesta, la ossessiona come uno spettro perturbante. Il Cogito, allora, è quest’inizio temporale mai presente nella sua compiutezza, ma sempre *iscritto* e differita da *altro* che lo scuote e lo fa tremare, è progetto desiderato e mai realizzato nella sua totalità, che proprio in questo anelito alla perfezione che fallisce, scopre la

¹⁴ *Ivi*, pp. 67.

¹⁵ *Ivi*, pp. 69-70.

propria libertà e la propria autenticità. Nulla è meno rassicurante del *Cogito* nel suo momento inaugurale: la sua tensione all'infinito è demonica, *hybris* eccessiva e sempre eccedente, sregolatezza, dis-misura, punta iperbolica che costituisce il segreto al cuore del pensiero, di cui esso stesso si nutre e a partire dal quale si staglia nella sua *folle* impresa di comprensione della realtà. Eppure:

Mi rendo conto che nel *Cogito cartesiano* non c'è soltanto questa punta iperbolica che dovrebbe essere, come ogni follia pura in generale, silenziosa. Dal momento che ha raggiunto questa punta, Descartes cerca di rassicurarsi, di garantire il Cogito in Dio, di identificare l'atto del Cogito con l'atto di una ragione ragionevole. E lo fa, fin dal momento che *proferisce e riflette* il Cogito. [...] Perché se il Cogito è valido anche per il folle più folle, occorre *non essere folle* nei fatti per rifletterlo, ritenerlo, comunicarne il senso. E, a questo punto, con Dio e con una certa memoria, inizierebbero il cedimento e la crisi essenziali. E a questo punto comincerebbe il rimpatrio precipitoso dell'erranza iperbolica e folle che viene a porsi al riparo, a rassicurarsi nell'ordine della ragione per riprendere possesso delle verità abbandonate. Nel testo di Descartes è a questo punto che ha luogo l'imprigionamento. [...] Perché non vi è dubbio che per Descartes è solo Dio che mi protegge contro una follia nei confronti della quale il Cogito, *nella sua propria istanza* non avrebbe altra possibilità se non di aprirsi nel modo più ospitale¹⁶.

È dunque nella violenza del linguaggio e dell'ordine deduttivo delle ragioni che tentano di dire l'indicibile esperienza vissuta che il Cogito diventa razionale, *cogito* dalle idee chiare e distinte, che ha bisogno di *incatenare* la follia, *fingendo* di prenderne le distanze, pur di poter parlare, pur di poter pensare, pur di poter dire quell'iperbole demoniaca¹⁷.

Eppure il gesto filosofico per eccellenza è la rottura della barriera della razionalità, verso ciò che è *altro*, indicibile e irrepresentabile, *thauma* di cui il pensiero è chiamato a farsi testimone, traduzione creativa di senso. È per questo che la parola filosofica vive sempre sulla soglia tra finito e infinito e di essa patisce limiti e possibilità, costretta a una violenza pre-originaria per poter parlare, costretta a vivere fino in fondo la crisi per giungere autenticamente a se stessa, costretta a convivere con lo spettro inquietante di ciò che ospita e la ospita al tempo stesso, ossessionan-

¹⁶ *Ivi*, p. 72

¹⁷ Scrive il filosofo: "In questa situazione la crisi non è forse l'accidente ma è il destino della filosofia parlante che non può vivere se non imprigionando la follia ma che si estinguerebbe come pensiero e per una violenza ancor peggiore se una nuova parola non liberasse ad ogni istante l'antica follia, pur imprigionando in essa, nel suo presente, il folle del giorno. [...] si potrebbe dire che il regno del pensiero finito non può fondarsi se non sopra l'imprigionamento, umiliazione, l'incatenamento e la derisione più o meno mascherata del folle in noi, di un folle che non può mai essere altro che il folle di un λόγος, come padre, come signore, come re. [...] Ciò che noi abbiamo tentato di fare è stato di collocarci nell'intervallo di questo rimosso [...], abbiamo cercato di non spegnere quell'altra luce, quella luce nera e così poco naturale: la veglia delle potenze dell'insensatezza attorno al Cogito [...] delle potenze minacciose della follia come origine avversa della filosofia" (*ivi*, p. 77)

dola, con quell'Infinito che la voca a un'erranza infinita.

Ecco il segreto al cuore del Cogito, ecco il segreto al cuore della soggettività, che le impedisce di chiudersi definitivamente in se stessa ma la destina a danzare con la Follia. Quest'ultima da sempre la ferisce, rendendola generatrice di un senso che chiede di esser abitato consapevolmente nella polifonia di sfumature di cui il soggetto parlante è metafora vivente. Sarebbe *folle* il Cogito che volesse rimuovere il dramma della follia, fuggendo dalla realtà verso un mondo illusorio. In modo diverso:

Definire la filosofia come voler-dire-l'iperbole, significa confessare- e la filosofia forse è questa gigantesca confessione- che [...] io non filosofo se non nel *terrore*, ma nel terrore *confessato* di essere folle. Questa crisi in cui la ragione è più folle della follia- perché essa è non-senso e dimenticanza- e dove la follia è più razionale della ragione perché è più vicina alla sorgente viva anche se silenziosa o appena sussurrante del senso, questa crisi è già sempre cominciata ed interminabile¹⁸.

Siamo dunque chiamati a pensare in seno a questa crisi; siamo dunque provocati a immaginare un luogo non più detentore della propria sovranità, in cui possa ritornare ciò che da sempre è stato rimosso; un luogo che si riconosca mortale, ma non morente, che oltre l'idolatria del fantasma e della sua presenza piena, sia in grado di aprirsi all'*altro*, *straniero* per eccellenza, sia in grado di dare ospitalità agli spettri. Ogni possibilità futura per il soggetto, per la delineazione di un'etica e di una politica che facciano i conti con l'attualità, vengono infatti dall'altro, da ciò che è straniero, dall'effrazione ripetuta, insistente della dimora (riscopertasi terra d'asilo), dalla domanda che mette in questione e proviene dal *fuori*-luogo, *u-topos* e *a-topos*. Dall'Altro che, in nome della follia, violando l'autorità razionale del *λόγος*, ci ingiunge di rispondere¹⁹.

Il soggetto, dunque, è ospite: Altro nell'Io, Altro prima dell'Io. Come se la dimora della coscienza fosse un luogo che non appartiene originariamente né all'ospite né all'invitato, ma al gesto con cui l'uno accoglie l'altro. Come se la coscienza potesse decidersi per l'ospitalità solo perché è essa stessa fin dal principio abilitata ad ospitare, cioè è fin dal principio già abitata ed ospitata. La coscienza che accoglie, allora, è innanzitutto già accolta nel suo accogliere, già chiamata a dar risposta

¹⁸ *Ivi*, p. 79.

¹⁹ Scrive in modo brillante Derrida: "Questione dello straniero non è forse una questione di "fuori"? Venuta da fuori? [...] Richiamo verso i luoghi che crediamo familiari: in molti dialoghi di Platone spesso è proprio lo Straniero (*xenos*) a fare le domande. Egli porta e pone la prima domanda. Pensiamo in primo luogo al *Sofista*. È lo straniero che, proponendo la questione intollerabile, la questione parricida, contesta la tesi parmenidea, mette in questione il *λόγος* di nostro padre Parmenide. Come se lo straniero dovesse cominciare col contestare l'autorità del capo, del padre del signore della famiglia, dell'*hosi-pet-s* [...] In realtà, con la questione che sta per aprire sull'essere del non-essere, lo Straniero ha paura che lo prendano per pazzo (*manikos*) [...] un pazzo che capovolge tutto dalla testa i piedi, dall'alto in basso, che mette tutti i piedi sulla testa, sottosopra, che cammina sulla testa" (J. Derrida, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 1997, pp. 40-43).

all'Infinito che la ospita; in quanto tale essa è luogo di una profonda scissione, di una non-coincidenza di sé, in cui un'urgenza fin dal principio la anima, la sollecita, la destina verso l'esteriorità dell'Altro, verso l'"ad-Dio"²⁰.

La pretesa sovranità assoluta del soggetto, dunque, è il *fantasma* illusorio di un'onnipotenza vitale, a partire dalla rimozione della minaccia di impotenza e di morte, finitezza e contingenza che è propria dell'umano nella propria de-strutturante struttura fondativa. Proprio nel movimento circolare di autocostituzione del sé, nel ritorno a sé, che è riconoscimento e presa di possesso, nell'estromissione forzata di ogni alterità, di ogni "im-potere", sorge nel soggetto, da sempre legato alla logica radicante dell'*arché*, il fantasma della potenza sovrana, in tutte le declinazioni, teoriche e politiche, che caratterizzano la storia occidentale. È necessario, invece, decostruirne gli assunti in nome di un'incondizionalità pensata come vulnerabilità assoluta, passività infinita, disarmo, a partire dal quale poter tracciare le coordinate di uno spazio im-possibile, al di là del principio e della pulsione di potere, dimora di una forza senza potere, ma al contempo senza debolezza che costituisce l'autenticità dell'umano²¹. Forza di un'incondizionata esposizione all'Evento, a ciò che viene e a chi viene; forza di accogliere e rendersi vulnerabili all'altro, lasciarsi abitare dagli spettri, anche facendo i conti con l'angosciante possibilità della follia. Solo a condizione di questa vulnerabilità, di questa incondizionata resa delle armi, c'è possibilità che l'Impossibile accada²².

3. Il Re nudo²³: lo spettro e il sovrano

²⁰ Cfr. J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.

²¹ Cfr. J. Derrida, *Incondizionalità o sovranità, L'Università alle frontiere dell'Europa*, Mimesis, Milano 2008.

²² Scrive C. Resta: "Il tentativo di affondare lo sguardo nel segreto di questo impossibile, significherà affermare una passione per la vita che la straripante thanatologia derridiana non fa che riaffermare in ogni istante, dall'inizio alla fine, fino all'ultimo respiro. Perché affermare la passione dell'impossibile significherà affermare una vita la più intensa possibile, proprio in quanto capace di ospitare la morte e riconoscere nel non potere non una resa solo negativa, una rinuncia, ma quell'eccesso di potenza in grado di smascherare, di sovvertire, di interrompere la logica del potere e del dominio" (C. RESTA, *La passione dell'impossibile, Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova 2016, p. 10).

²³ "Il re è nudo!" è una celebre esclamazione della fiaba *I vestiti nuovi dell'imperatore* di H. C. Andersen, in cui si narra di un re che cadde in una trappola così raccontata: "Una volta arrivarono due impostori: si fecero passare per tessitori e sostennero di saper tessere la stoffa più bella che mai si potesse immaginare. Non solo i colori e il disegno erano straordinariamente belli, ma i vestiti che si facevano con quella stoffa avevano lo strano potere di diventare invisibili agli uomini che non erano all'altezza della loro carica e a quelli molto stupidi". I truffatori finsero di lavorare sui tessuti, ovviamente inesistenti, ma nessuno osò denunciare la truffa in atto proprio per evitare di essere considerato incapace e poco intelligente. Il re venne vestito allora con vestiti inesistenti e sfilò per la città nudo: "Ma non ha niente addosso!" disse un bambino "Signore, sentite la voce dell'innocenza!" replicò il padre, e ognuno sussurrava all'altro quel che il bambino aveva detto. "Non ha niente addosso! C'è un bambino che dice che non ha niente addosso!". "Non ha proprio niente addosso!" gridava alla fine tutta la gente. E l'imperatore, rabbrivì perché sapeva che ave-

La legge dell'Impossibile, δαίμων al cuore della soggettività, è ciò che la fa rabbrivire, rendendola ospite e ostaggio dell'Altro, costringendola a rinunciare all'illusione di una coscienza sovrana, rivelando che, in ultima istanza, una proprietà senza resti è impossibile; che anche una sovranità assoluta è un fantasma; che dunque, ogni re è, in realtà, nudo.

Massima espressione dell'angoscia e della follia che possono seguire a questa inevitabile scoperta, all'apertura del sigillo che custodisce ciò che stato rimosso e che è profondamente doloroso far riemergere, è la vicenda del re Saul, di cui Rembrandt ci dà una resa visiva particolarmente suggestiva²⁴. Nel dipinto del 1656, il re occupa infatti gran parte della tela ed è immediatamente riconoscibile attraverso i simboli del potere sovrano: il mantello di porpora (simbolo di dignità e regalità, di cui il sovrano è in-vestito) lo scettro e la corona (simbolo del potere decisionale temporale). Eppure il suo unico occhio è tormentato, il "suo sguardo aspaziale"²⁵ è vacuo, il suo volto è smunto, visibilmente turbato e malinconico, sfumature emotive amplificate dall'atmosfera cupa che aleggia sul protagonista, tinteggiata a colori foschi dall'artista, che permette all'osservatore di accedere immediatamente al labirinto complesso della psiche e della mente del sovrano.

La sua storia, raccontata nel I Libro di Samuele, è una vicenda talmente singolare e tragica da non aver eguali tra le narrazioni bibliche. Istituito re suo malgrado, Saul reagisce alla nomina con autentica perplessità. Sempre intimamente diviso tra l'essere *servo* di Javhè e *re* degli ebrei, tra l'*onnipotenza* divina di cui è rappresentante e il rischio di *impotenza* umana, si impegna poi infaticabilmente nella campagna contro i nemici confinanti che Dio gli ha affidato, coadiuvata dal profeta Samuele, colui che non solo ha officiato la sua elezione, ma diviene ben presto ponte di dialogo tra Saul e Dio e, più tragicamente, tra il re e la sua coscienza.

Malgrado gli esordi gloriosi, nello scorrere del racconto, si ha l'impressione che un equilibrio ben presto si infranga, che un'imminente sciagura stia per abbattersi sul sovrano, evento che effettivamente si realizza quando Saul, bramoso di combattere e conoscere gli esiti dello scontro, officia i riti propiziatori senza Samuele. Soprattutto, tiene in vita l'intero bottino del nemico, violando così apertamente la legge divina, usurpando il posto di Dio, negando tirannicamente ogni ospitalità in sé alla Voce divina, saturando (o meglio, rimuovendo violentemente) la scissione autentica dell'umano. È a questo punto che Samuele comunica al re il cambio di programma da parte di Dio che, pentito dell'elezione, ordina di dare un nuovo sovrano ad Israele. Inutile per Saul invocare il perdono, una coltre di silenzio plumbeo lo circonda, sostituendosi alla parola di Dio che sempre lo ha accompagnato e, ormai disperato, sceglie la via del suicidio per non cadere vivo nelle mani dei Filistei. Ma il triste destino di Saul è il prezzo pagato per la sua superbia e disobbedienza o, in modo più profondo, l'inquietudine che sin dai primi versetti

vano ragione, ma pensò: "Ormai devo restare fino alla fine". E così si raddrizzò ancora più fiero e i ciambellani lo seguirono reggendo lo strascico che non c'era".

²⁴ Per una lettura simbolico-politica della figura di Saul a partire dal quadro di Rembrandt cfr. M. F. Schepis, *Saul. Ritratto di un re smascherato*, in «Heliopolis. Culture civiltà politica», 1-2/2011, pp. 225-242.

²⁵ G. Simmel, *Rembrandt, un saggio di filosofia dell'arte*, Abscondita, Milano 2001, p. 184.

avvolge il personaggio e la follia finale esprimo la fatalità di una sciagura inevitabile? Leggiamo insieme la bellissima esegesi che ne propone André Neher:

Il Silenzio oppone all'uomo il Dio nascosto. Il Non-Silenzio gli oppone un Dio il cui Essere non può essere compreso se non a partire dalle radici fuggevoli del nulla. Ma quando la notte e la morte non sono avvertite come semplici forze cosmiche autonome, quando cioè, dietro la loro presenza nella creazione, l'uomo percepisce un Creatore che le abita o piuttosto le possiede con il Suo nulla silenzioso, allora il loro approssimarsi non è più né quello dell'ingiuria, né quello dell'inno, ma si traduce in quella reazione brutale davanti al mistero che è il *terrore*. [...] Ecco dunque che spunta, in effetti, nella trama biblica, ben prima di Giobbe e del Salmista, *l'Edipo Ebreo*: un re disgraziato, che cammina a tentoni nella notte, che scivola verso la notte, sebbene comunque tutto era stato annunciato per lui nello splendore giovanile di una primavera duratura. Ma gli è che a un certo punto quest'uomo aveva incontrato il silenzio, il silenzio inerte, opaco, morto. Ed è a partire da quest'incontro che nell'anima di quest'uomo aveva attecchito il terrore. Questo Edipo ebreo è Saul²⁶.

Il protagonista, privato della voce di Dio, accompagnato solo dal suo silenzio ingombrante, come un paranoico teme di essere costantemente perseguitato, oltraggiato, tradito, *smascherato*. È assediato da spettri e proiezioni nemiche (David, Gionata, Micol, Abner, Achimelech) con cui non riesce a fare i conti, ognuna delle quali non fa altro che rammentargli la *colpa* inestinguibile che ha macchiato la sua storia e che lo attanaglia, ciò cui il re dovrebbe rinunciare completamente per riscoprirsi, finalmente *nudo* e, dunque, finalmente libero.

L'estrema decisione di Saul, dunque, è un atto disperato "l'ultima risorsa di un uomo la cui solitudine è diventata patologica e intollerabile"²⁷, legato all'impossibilità di cancellare il profondo enigma che lo rende colpevole e di conseguenza, torturato da crisi di angoscia che lo porteranno alla follia. Ma qui la follia (ecco un punto di snodo fondamentale della nostra trattazione) è dovuta non tanto alla scoperta in sé di una voce *altra*, *spettrale*, che metterebbe in discussione il *fantasma* del soggetto totalitario, quanto l'*assenza* di quella voce (prima rimossa tirannicamente dal re, poi sottratta dalla decisione divina) il banco di nebbia e il silenzio che la sostituisce e finisce per schiacciarlo, la negazione improvvisa della *différance* che costituisce l'umano nella sua finitezza e mortalità. Per questo Saul, bisognoso di un interlocutore, alle battute finali della narrazione, riporta in vita lo *spettro* di Samuele, invocandone una risurrezione, in vista di una redenzione dalla colpa, in realtà impossibile, che lo destinerà infine alla follia.

Il segno più visibile e più continuo di questa psicosi risiede nel fatto che Saul, nella Bibbia, come abbiamo cercato di mostrare, è il tipo

²⁶ A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 68-69.

²⁷ *Ivi*, p. 70.

del profeta-senza-parola, [...] profeta murato nel silenzio. Questa psicosi raggiunge il parossismo nel XXVIII capitolo, sicuramente non perché la minaccia degli eserciti filistei provocherebbe su Saul chissà quale panico- questo re folle, fino a ora, non ha mai subito una era sconfitta militare e i suoi soldati sono coraggiosi e fedeli- ma in virtù di un grave incidente che fornisce, a ben guardare, la chiave di tutto l'episodio. [...] Ora così ci dice il versetto 6: *Saul consultò Dio, ma Dio non gli rispose, né per mezzo di sogni, né per mezzo degli Urim, né per mezzo dei profeti*. Al posto di ottenere una risposta, Saul si scontra col silenzio. Questo è il momento decisivo dell'avventura di Saul ed è anche uno dei punti capitali del silenzio di Dio nella Bibbia [...] il rifiuto della risposta è un marchio di riprovazione; il consultante non ottiene nessuna risposta perché è colpevole. [...] Tutte le strade che portano a Dio sono interrotte, e dunque, per via del rifiuto della risposta, un solo tema si impone, quello della colpevolezza, che condanna Saul, conferma il suo male e acuisce la sua tormentosa solitudine. Ed è allora che, traendo le conseguenze della sua solitudine, Saul lancia un'ultima sfida al destino²⁸.

In cosa consisterà, dunque questa sfida? Famosa ne è la resa tragica nel *Saul* (1782), capolavoro di Vittorio Alfieri, in cui il poeta si addentra nella profondità del personaggio biblico, sempre in bilico tra la follia e la lucidità, tentando di portare in scena ciò che nel racconto biblico è indecifrabile, inespresso, per delineare l'angoscia, la non-coincidenza di sé che feriscono il re (il re in quanto uomo e l'uomo in quanto re) che per *risolvere* il proprio dissidio non trova altra via che il suicidio tragico. Lo spettatore, dunque, sente svanire l'inquietudine di cui la storia di Saul è portatrice, nella scena finale – una memorabile pagina di teatro – in cui l'Alfieri dà sollievo, scioglie l'ansia, *chiude* il dramma del protagonista:

Oh figli miei!... – Fui padre. –
Eccoti solo, o re; non ti resta
dei tanti amici, o servi tuoi. – Sei paga,
d'inesorabil Dio terribil ira?
Ma, tu mi resti, o brando: all'ultim'uopo,
fido ministro, or vieni. – Ecco già gli urli
dell'insolente vincitor: sul ciglio
già lor fiaccole ardenti balenarmi
veggo, e le spade a mille... – Empia Filiste,
me troverai, ma almen da re, qui... morto²⁹.

Eppure la conciliazione felicemente proposta nel *Saul*, pur nell'affascinante magnificenza della resa teatrale, non ci sembra l'ultima parola per descrivere il *dramma* del re, in realtà ineluttabile, mai risolto né risolvibile. Saul, uomo e re, non impazzirà infatti per la mancata risoluzione (forse impossibile) del dissidio tra le due dimensioni, temporale e spirituale, umana e divina, richieste dal suo compito di re, che lo porterebbe al suicidio. Bensì, in modo differente, egli cade nella coltre

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ V. Alfieri, *Saul*, Atto V, Scena V.

buia della follia solo dopo esser abbandonato dall'appoggio divino, dall'*Altro* che da sempre lo ha costituito e destituito del suo ruolo sovrano, gettandolo nell'isolamento più estraniante, privandolo della *Parola*. È innegabile, infatti, come insegna André Neher, che Saul, prima di essere sovrano, è profeta, non della Parola di Dio, ma del Suo Silenzio, e dunque la sua malinconia non può che essere connessa con la sua dote profetica, che lo rende *folle* perché incapace, allo snodo fondamentale della storia, di sentire la *voce* di Dio, dunque di fare i conti con il *silenzio-folle* di un Dio che è Parola, Λόγος, Verbo.

La storia di Saul insegna perciò che *sovrano* non è l'individuo che fa di sé idolo di onnipotenza, innalzandosi al divino, quanto colui che riesce ad abitare simbolicamente la lacerazione che lo costituisce in quanto uomo; che riesce ad indossare la *maschera del potere* in quanto re³⁰. Allora Saul è autenticamente sovrano, vive a pieno quel *complesso di usurpazione*³¹ che appare, dunque, la chiave ermeneutica più profonda per poterne leggere la vicenda: usurpatore, ma di *risposta* alla precedente *ingiustizia* del silenzio di Dio, il re diviene folle e opta per il suicidio non tanto per l'incapacità di affrontare la scissione, quanto di vivere *senza*, una volta abbandonato dalla Voce di Dio.

Dunque, ancora una volta, *folle* diventa la ragione quando *esclude* da sé l'*altro* che la abita e, con esso, il rischio della follia, non quando invece l'accoglie (per necessità incatenandola) al proprio interno. Per questo la saggezza tragica tende ad accostare al sovrano il buffone di corte, alla ragione l'*altro* dalla ragione, che assume simbolicamente il compito di ricordare al potere la propria contingenza e mortalità, impedendogli di chiudersi nell'illusione fantasmatica di absolutezza; insegnandogli a "lasciarsi abitare" dal proprio *altro*, la follia, pur di non diventare *veramente* folle. Lo shakespeariano Re Lear³², fallisce, dunque, perché non dà ascolto alle parole del suo buffone e rimane agganciato ad un solo punto di vista, illusorio oltre che fatalmente mortale. Il principe Hal³³, invece, diventa un grande sovrano perché sa ascoltare i suggerimenti di un altro straordinario personaggio comico: Falstaff, furfante e inimitabile maestro di *folle* saggezza. Sono gli individui come Falstaff a ricordare, come direbbe Derrida, che *une folie doit veiller sur la pensée*: sotto la *fictio* della follia, il giullare è infatti l'unico a dire l'indicibile (che il *re* è in realtà *nudo*) usando le risorse

³⁰ Commenta in modo incisivo M. F. Schepis: "Il potere sorge indossando una maschera. [...] La maschera non esercita unicamente un'azione verso l'esterno, su coloro che non sanno cosa contenga, ma anche dall'altra parte, all'interno, su colui che la indossa. Costui è duplice, se stesso e la maschera. Finché la porta, il suo compito è di rappresentarla, di restare dentro i limiti della maschera stessa. [...] Ciò nonostante [...] dietro la figura *razionale* e statica c'è la *passione* del potere; c'è la paura di essere scoperto. [...] Perciò chi indossa la maschera deve badare che questa aderisca bene ai contorni del volto, deve badare a non perderla. Come una costruzione barocca, la maschera del potere, spingendo sullo *sfondo* produce la *figura* del sovrano e questa a sua volta rappresenta un continuo sforzo di controllo su una natura che rimasta sullo *sfondo*, minaccia di riaffiorare. La maschera non deve cadere, non deve aprirsi, non deve mostrare la paura del re" (M. F. Schepis, *Saul. Ritratto di un re smascherato*, cit., pp. 232-235).

³¹ Cfr. D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, Giappichelli, Torino 2013.

³² Cfr. W. Shakespeare, *Re Lear*, Einaudi, Torino 1979.

³³ Cfr. W. Shakespeare, *Enrico V*, BUR, Milano 1985.

dell'umorismo e dell'ironia, proteggendo il sovrano dal fantasma della propria autorità, dal rischio della *folia compiuta*, costituendone coscienza critica, insegnandogli a sostare dentro la propria *usurpazione* senza esserne distrutto.

È il suggestivo insegnamento dell'ermeneutica simbolica a rammentarci l'infondatezza naturale e l'arbitrarietà della fondazione razionale del potere politico che, nella figura del sovrano, continua a nutrire un'angoscia profonda, una più o meno velata insicurezza circa la propria legittimazione, attraversata "dall'ombroso sospetto di un equilibrio definitivamente infranto: è l'indefinita sensazione di essere in qualche misura usurpatore"³⁴.

Ciò costringe ogni sovrano a dover fare i conti, costantemente, con lo spettro tormentatore di Abele che, una volta ucciso da Caino, ne rammenta la violenza fondatrice del politico, a propria volta rovesciamento del precedente *privilegio* paterno distruttore dell'originaria uguaglianza dei fratelli³⁵. È questo il dramma che il politico, nella propria radice più nascosta, deve affrontare, a partire da un assunto inequivocabile: il potere politico è, fa e ha paura³⁶, come testimonia il volto scavato del Saul di Rembrandt che tradisce un sentimento antico e misterioso che lega irrevocabilmente entrambi i protagonisti dell'inquietante *immagine nuda* del potere, il dominante e il dominato, il signore e il servo³⁷.

È proprio questa "ineguaglianza", questa differenza gerarchica che fonda il politico, che separa e unisce irrevocabilmente il sovrano e il suddito ciò che più angoscia entrambi e che necessita di legittimazione. Nella risposta di Caino, ("sono

³⁴ G. M. Chiodi, *Prefazione* in D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, cit., p. IX.

³⁵ Scrive D. Mazzù: "Nel racconto biblico non si dà spiegazione dell'accoglienza del sacrificio di Abele e del rifiuto di quella di Caino. [...] L'elezione del Padre pertanto configura per la prima volta e nella sua struttura elementare il potere come rapporto fra detentore (Abele) e suddito (Caino). In questa struttura Caino e Abele, gli *eguali*, vengono disposti in un rapporto *divergente* attraverso il quale Caino coglie, in una, l'esistenza di Abele come l'*altro* e l'altro come *potere*. E ne ha paura. L'elemento scatenante del delitto sembra essere proprio un eccesso di paura, che dà luogo automaticamente al gesto di violenza. [...] Ma questo potere così ottenuto, concepito nella *paura* e nato dalla *violenza*, è condannato a vivere nell'angoscia: la sua coordinata assiale, infatti, è la *morte* fin'ora sconosciuta agli esseri umani. [...] A partire da questa prima e fondamentale connessione del potere, nessun detentore del potere può sottrarsi alla ripetizione attenuata del trauma archetipico sotto forma di angoscia della morte e/o del potere e dunque di sé in quanto detentore del potere-di-dare-la-morte" (*ivi*, pp. 32-35).

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 17-20.

³⁷ Commenta così D. Mazzù: "Ripensando l'*immagine nuda del potere* (un uomo è pro-steronato solo di fronte e a vantaggio di un altro uomo che, stando in piedi, lo sottomette) sentiamo il bisogno di domandarci: perché essa costituisce un incubo?" e aggiunge poco dopo: "A questo punto siamo forse in grado di comprendere meglio perché l'*immagine nuda* costituisce un incubo: come nella magia dell'apprendista stregone, ad ogni tentativo di distruggerla essa risponde esplodendo in mille frammenti, ciascuno dei quali penetra, con la stessa magica forza dell'intera immagine, dentro quelle costruzioni perfettamente razionali, autosufficienti, prive di legami con qualsiasi presupposto, lacerandole. È questo strappo che, lasciando scoperto il fondo oscuro sul quale esse sorgono, produce immediatamente la domanda sulle *origini*?" (D. Mazzù, *Eco simbolica. Riflessioni metodologiche sul potere politico*, Giappichelli, Torino 2013, pp. 32-37).

forse io il custode di mio fratello?») irrompe infatti un nuovo νόμος, *altro* rispetto a quello voluto dal Padre attraverso l'elezione di Abele, che però deve essere giustificato: il "luogo del *custode*"³⁸ deve essere garantito, riconosciuto, *insignito*. È il *segno* a suggellare la protezione divina su Caino e dunque la benedizione dell'ordine politico così consacrato, seppur instaurato dal fratello omicida, il quale, pur avendo messo in moto la catena senza fine del fratricidio, ha innescato la rottura dell'ordine naturale precedente (*specularmente* ingiusto, perché già *privato* dell'originaria uguaglianza dei fratelli) e ora è chiamato a custodire il *nuovo ordine*, contro ogni ulteriore atto di violenza. Dunque "Nessuno tocchi Caino", nessuno tocchi il sovrano³⁹.

L'usurpatore, di cui Caino e Saul sono simbolo, si delinea dunque come una figura profondamente ambigua, in quanto è colui che libera dall'ingiustizia precedente, ma al contempo è colui che si appropria del potere, macchiandosi egli stesso del gesto di usurpazione originaria. Il sovrano non potrà perciò fuggire a questa scissione che lo lacera, sospettando continuamente di sé e della precarietà del proprio potere, che per affermarsi ha dovuto negare un ordine precedente e, al contempo, rischia di essere travolto dal riemergere dello *spettro* dell'*altro* ordine pre-legittimo e solo fittiziamente rimosso. Scrive suggestivamente D. Mazzù:

In questo senso anche l'usurpatore ritorna [...] dal "profondo del cuore" [...] come l'Abele tornato in veste di vendicatore, anzi di *rivendicatore*. [...] è l'ombra di questo fantasma che il detentore del potere sente costantemente su di sé, come una presenza che lo nega. Ma i fantasmi sono difficili da combattere, perché hanno la virtù di co-essenziarsi al sé interno e profondo del quale sono anche l'incubo. [...] a furia di andare a ritroso, alla ricerca di un sé finalmente positivo, da mantenere e contrapporre all'*altro*, il detentore del potere, spogliandosi del proprio sé reale, procede fatalmente verso la messa a nudo delle proprie origini, dinanzi alle quali, però sente, in un certo qual modo, che è preferibile il dubbio: una indefinita inquietudine lo avvisa del pericolo di andare incontro alla ripetizione non più attenuata di un qualche evento di tipo traumatico, che l'*Angst-signal* descrive come il presagio emotivo di una *catastrofe*⁴⁰.

Simbolo dell'*Altro* al cuore della soggettività, l'*usurpatore* accompagna sempre la coscienza sovrana, richiamandola così, come insegna la storia della follia del re Saul, alla propria inespiable colpevolezza. Insieme ad esso, è la vicenda shakespeariana di Amleto ad esprimere l'essenza tragica ed interiorizzata dell'usurpazione⁴¹, che segue un cammino differente rispetto all'epilogo di Saul, ma ugualmente istruttivo, di cui il celebre verso "*Though this be madness, yet there is method in't*"⁴² con cui Polonio descrive il giovane principe, è massima espressione.

Al centro della tragedia vi è sempre l'enigma del potere sovrano, la lacerazione che lo abita e dunque la paura del potere (naturale o divino) da cui esso deriva,

³⁸ D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, cit., p. 37.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 38-43.

⁴⁰ *Ivi*, p. 52-53.

⁴¹ Per un maggior approfondimento sul tema cfr. *ivi*, pp. 56-63.

⁴² W. Shakespeare, *Amleto*, Atto II, Scena II.

rispetto al quale è sempre usurpatore ferito ed illegittimo⁴³, ma diversa è la decisione dei protagonisti, che abitano dunque in modo differente la ferita che sono chiamati ad incarnare.

L'*Edipo ebreo* attesta a pieno il complesso di usurpazione che finirà per portarlo *veramente* alla follia, in quanto incapace di sopportare di esser privato di quel potere che, seppur lacerante, lo costituisce nella sua duplicità di uomo e re, non riuscendo a vivere dunque nel silenzio di Dio, non accettando di essere irrevocabilmente *solo*, semplicemente nudo, *solamente* uomo.

In modo differente l'infinita problematizzazione della vendetta, sempre procrastinata e infine deviata, di Amleto ci apre a uno scenario innovativo: *fingendosi* pazzo per smascherare lo zio, che ha ucciso il padre e ne ha usurpato il trono, l'eroe shakespeariano, pur pronto all'azione violenta, dilaziona e riempie il proprio tempo di angoscianti meditazioni alla ricerca di una giustificazione morale dell'inevitabilità del suo gesto. Infine, decide di non compierlo, si tira indietro, *rinuncia* alla ripetizione del gesto usurpatore, scegliendo dunque di *non-essere sovrano*. Ma a cosa si deve la sua scelta? E perché ad essa è legata la *functio* della follia?

Seguendo la linea dell'inconscio, lungo la quale l'usurpatore è oggetto di un sentimento positivo- in quanto è visto come colui che ci vendica dall'offesa arrecata dalla stessa esistenza del potere- la vendetta di Amleto non viene portata a compimento perché in un certo senso (nel senso dell'inconscia ostilità verso il potere-privilegio) essa già è stata compiuta: Claudio avrebbe già vendicato Amleto come figlio e come suddito, uccidendogli il padre-re, suo principale rivale. [...] il problema posto dal celebre dilemma (*essere o non-essere?*) pertanto si definisce sì come un problema di identità, ma nel senso di una relazione determinata con il potere: *essere o non essere il potere?* [...] Nel primo caso, l'*essere* impone una modalità assertiva di sé, quella della vendetta, che appare ineludibile; nel secondo caso l'*essere* non è altro che un insediarsi compiaciuto nel godimento della vendetta già realizzata dall'usurpatore. [...] Se Amleto uccide Claudio per vendicare il padre ed eliminare l'usurpazione (linea del conscio) non riafferma quel potere-privilegio contro il quale ha nutrito il suo risentimento di figlio e di suddito (linea dell'inconscio)? Se uccide l'usurpatore, infine, non uccide se stesso?⁴⁴

⁴³ Commenta D. Mazzù: "Al contrario dei fantasmi che possono essere esorcizzati (funzione dei principi di legittimità) la realtà naturale del *potere pre-legittimo* non lascia scampo. Di questa consapevolezza si nutre la pura soggettiva del potere convenzionale. Ma perché il potere *convenzionale* ha talmente paura del potere *naurale?* lo stesso interrogativo che, sotto forma diversa, ci siamo posti all'inizio della ricerca: perché gli oppressori hanno paura di coloro che opprimono? [...] Le ipotesi avanzate, sulla traccia di questo interrogativo, hanno costituito il filo conduttore della ricerca, lungo la quale la *paura del potere*, da cui si è partiti, si è andata dilatando fino ed oltre la *paura della morte* ed ha scoperto le sue origini in una più generale – ma nient'affatto generica- [...] paura di esser nati, paura di essere abbandonati, paura di perdersi, e insomma, *paura della vita*." (D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, cit., p. 178).

⁴⁴ *Ivi*, pp. 62-63.

È proprio questa rinuncia a tutelare Amleto dalla *vera* follia cui è destinato Saul. È ponendosi in ascolto dell'*Altro* in lui, prendendone voce e intenzioni, che il principe si riscopre *nudo* e impara, attraverso la *factio* della follia, ad abitare questa lacerazione. Il drammaturgo porrà questa rinnovata consapevolezza nelle parole, pur sarcastiche, di Polonio: “Come sono pregnanti a volte le sue risposte; una felicità che tocca spesso alla follia poiché la ragione né la salute potrebbero avere dei parti così prosperi”⁴⁵.

Eppure l'esito della narrazione è ugualmente tragico: deciso ad uccidersi per mettere fine al proprio dolore, Amleto viene sfidato a duello da Laerte, che cosparge la punta della propria spada di una sostanza letale e avvelena la coppa dove avrebbe dovuto bere il principe in caso di vittoria. In una serie di fatali eventi, è però la madre Gertrude a bere dalla coppa avvelenata e la letale spada colpisce entrambi i duellanti, oltre che Claudio, ugualmente coinvolto nello scontro. La vendetta, infine, si è realizzata, ambiguamente attraverso e oltre le intenzioni del protagonista che, dunque, *non può non essere* tragicamente *usurpatore*.

Necessariamente, dovremo chiederci, il sovrano è destinato a ripetere il gesto di usurpazione o potrebbe *rinunciare* a qualcosa, pur di evitare questo esito violento, se volesse tutelare la propria vita, oltre che il proprio ruolo, il proprio essere uomo, oltre che il proprio essere re? Non vi è, dunque, alternativa, per il politico, di un esito tragico (Saul e Amleto), oppure è possibile delineare una nuova saggezza che, dando ascolto alle *Voci del Tartaro* mai definitivamente rimosse, le accoglie e riorienta all'interno di uno spazio plurale e condiviso, evitando che esse riemergano in modo *veramente folle* e dunque distruttivo?

4. *Voci dal Tartaro*: la “follia” al cuore del politico

Numerose le suggestioni rimaste aperte, senza risposta, nel precedente paragrafo, ma unificate dall'emergere sempre maggiore di un'esigenza: scendere nelle profondità abissali della nostra dimensione tellurica, alla scoperta di un segreto al cuore della ragione, di una *follia*, traccia di quell'Origine spesso rimossa, ma mai totalmente negata da cui deriva il carico di incubi che la ragione tiene docilmente a bada, avendoli respinti accuratamente fuori dai propri confini.

L'ordine razionale, individuale e collettivo, infatti, non può che strutturarsi ai confini dell'incubo (lo abbiamo appena visto: incubo di dominazione violenta e di morte cruenta) rimanendovi sospeso come sull'orlo di un abisso. Per tentare di comprenderlo e non abbandonarsi alla follia che da esso può riemergere, la ragione è chiamata, forse, a diventare *folle*. Oltre un *λόγος* totalitario e cronifago, astratto dalla realtà, pronto a rinnegare la ferita che costituisce l'umano e il politico pur di non doverla affrontare, è necessario riscoprire una ragione *altra*, forse, come insegna D. Mazzù, quella *Metis* da sempre ingoiata e custodita all'interno di Zeus, il “dio politico”, quella dea flessibile ed enigmatica in grado di fare i conti con l'inquietante verità della condizione umana: la sua non-coincidenza con sé, il suo scarto, il suo scisma. Solo allora, dando ascolto alle *Voci dal Tartaro*, ospitandone il timbro cupo e spettrale, sarà possibile disinnescare il loro incubo minaccioso, per riscoprire al

⁴⁵ W. Shakespeare, *Amleto*, Atto II, Scena II.

fondo di esse un'eco simbolica, un "sogno, da perseguire ad occhi ben aperti"⁴⁶, in nome di una coscienza ospite e pro-vocata *follemente* all'ospitalità destrutturante dell'evento dell'Altro.

Il λόγος se rimane puro λόγος e non accoglie in sé la potenza del simbolo, è arido e vuoto. E il simbolo, se al λόγος non si riferisce, diventa una cieca astrazione. [...] La ragione non sa più di cosa dar ragione- giacché la ragione di se stessa è altrove, nel mito- ed il mito perde la funzione essenziale di vivificare le passate ma non sorpassate ragioni del presente. [...] Nel quotidiano agire politico le voci giungono sì dal Tartaro, dall'abisso del profondo, ma poi si traducono in parole destinate a dire il dicibile e l'indicibile⁴⁷.

Per questo è necessario tornare, come insegna la saggezza tragica dell'*Edipo Re*, a quell'ordine pantogamico e pantocrastico di Tebe da cui Edipo è fuggito ma a cui *naturalmente* appartiene, rispetto al quale Corinto attraverso un sistema *convenzionale* e strutturato di norme lo ha salvato. Tornare *nonostante tutto* a Tebe, anche se ciò implica il riaffiorare di incubi e spettri, ma nella decostruzione di ogni fantasma di totalità che ossessiona Corinto.

Tebe e Corinto, infatti, altro non sono che simboli dello scontro, della separazione tra le due dimensioni dell'οἶκος e della πόλις, della φύσις e del νόμος che da essa si staglia, per custodirla anche dalla minaccia che proviene da se stessa e che al contempo non potrebbe vivere se non riconoscendo questa lacerazione al proprio interno, luogo di una nostalgia infinita⁴⁸.

Edipo infatti, solo dopo aver perso la vista esteriore nell'impeto di dolore e violenza dovuto all'aver scoperto la verità di quanto accaduto, acquisisce quella interiore, caratteristica del veggente Tiresia: solo ritornando a Tebe, oltre Corinto e con rinnovata consapevolezza, egli riconosce la propria colpevolezza e, al contempo, l'ineluttabilità del fato che su di lui incombe. Solo allora, cieco e veggente al tempo stesso, comprende finalmente il *nodo* insolubile della sua tragica vita; solo allora può ricostituire simbolicamente la propria identità altrimenti lacerata e destrutturata, può riconoscersi, *nonostante tutto*, come Edipo e come re, come uomo e come sovrano, all'interno di una scissione radicale, di una ferita insanabile che egli, solo pochi istanti prima della morte apprende ad abitare.

Solo prendendo atto di un'alterità al cuore del soggetto, l'individuo, come Edipo, potrà riconoscersi ospite e, dunque, ospitale. Solo riconoscendo la dimensione dell'οἶκος all'interno del νόμος, a propria volta la politica potrà abbandonare

⁴⁶ Cfr. D. Mazzù, *Tebe e Corinto, Sul figlicidio*, Giappichelli, Torino 2003, pp. 166-167.

⁴⁷ D. Mazzù, *Prefazione in Voci dal Tartaro*, cit.

⁴⁸ Non possiamo che seguire il filo teoretico delle questioni poste da D. Mazzù: "Sorge qui una domanda cruciale: [...] perché l'ordine di Corinto, salvifico benché adottivo, non riesce a *stabilizzarsi*? Perché Tebe incombe, con l'attrazione irresistibile e perigliosa delle *origini*, nonostante il pericolo di morte che essa rappresenta, non soltanto nell'immaginario, ma in tutta la sua cruda realtà? [...] Ciò vuol dire che la *differenza* tra il mondo *originale* da cui proveniamo- sia pure esso Tebe- e quello presso il quale siamo approdati- sia pure esso Corinto- alimenta una tensione che rende instabile qualsiasi approdo. Cos'è che fa questa differenza? Cos'è che potrebbe colmarla?" (D. Mazzù, *Tebe e Corinto*, cit., p. 21).

ogni sovranità totalitaria, in nome di una auto-immunità che sempre la abita, dislocandola, aprendola all'evento dell'Altro. Prendere atto di ciò significa ascoltare, forse per la prima volta, quell'*oïkos fuori-legge* che sempre anima e destruttura l'ordine del diritto e della legge; dare voce a quell'Antigone, da sempre *esclusa* dalla città, incatenata al suo *interno*, cuore vibrante del senso autentico del politico e delle sue leggi⁴⁹.

Proprio le leggi, infatti, richiamano alla mente quelle che Antigone dovrà trasgredire per offrire ai propri fratelli l'ospitalità della terra e dell'inumazione: Antigone, la straniera per eccellenza, che accompagna il padre *fuori-legge* quando supera la frontiera e si rivolge a degli stranieri per chiedere ospitalità. Antigone, che su richiesta del padre, viene privata dell'esperienza del lutto in quanto ignara del suo luogo di sepoltura, costretta a *far lutto* del lutto, è al contempo convocata a una dilazione illimitata del tempo, un tempo infinito, una fedeltà *folle* alla Legge non-scritta di un rapporto di singolarità assoluta (quello che la lega al padre, *u-topos* per eccellenza) cui anche lei sarà chiamata a tenere fede. Solo in quanto custode del padre-straniero e del segreto della sua estraneità, Antigone potrà poi votarsi alla causa del fratello morto, reso *straniero* dal decreto di Creonte: solo perché da sempre chiamata a trascendere l'universalità delle leggi in nome della Legge, della custodia del singolarità dell'unico, Antigone potrà ergersi contro la *ratio* politica di Creonte, a partire da una voce antica e sempre nuova, da un segreto al cuore della città che chiama alla disobbedienza, da una follia senza la quale essa perderebbe l'orientamento di ogni decisione, la bussola per ogni nuova navigazione⁵⁰.

La tradizione sarà garantita a tal prezzo: la buona tradizione, quella che salverà la città, che garantirà alla città la salute pubblica, si dice che dipenda dalla trasmissione di un segreto. Non il segreto di un vivo, bensì quello legato al luogo nascosto di una morte, cioè la morte di Edipo. Segreto sapere, segreto rispetto al sapere, segreto rispetto al sapere dove muore, insomma il grande trasgressore, il

⁴⁹ Scrive J. Patočka: "L'Antigone di Sofocle rappresenta il richiamo a una speranza ima, richiamo che il pensiero di Creonte ha completamente occultato in noi: il fatto che l'uomo non si appartiene, che il suo senso non è il Senso, che il suo senso umano finisce quando si approda alle rive della Notte e che la Notte non è il nulla, ma appartiene a ciò che è, nel senso proprio del termine" (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi editore, Milano 2008).

⁵⁰ Scrive P. Ricoeur: "La tragedia di Antigone tocca quello che possiamo chiamare il fondo agonistico della prova umana, in cui si affrontano interminabilmente l'uomo e la donna, la vecchiaia e la giovinezza, la società e l'individuo, i vivi e i morti, gli uomini e il divino [...] Sono ben due visioni parziali e univoche della giustizia a contrapporre i due protagonisti. La strategia di semplificazione che, come dice Nussbaum, suggella l'unica fedeltà ai morti [...] non rende Antigone meno inumana di Creonte. [...] Perché tuttavia la nostra preferenza è per Antigone? [...] É forse perché il rituale della sepoltura attesta un legame tra i vivi e i morti, in cui si rivela il limite del politico? [...] In un certo senso ha limitato le "leggi non scritte" alla loro esigenza funebre. Ma, invocandole per fondare la sua intima convinzione, ella ha posto il limite che denuncia il carattere umano, troppo umano di ogni istituzione" (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 347-351).

fuori-legge, l'ἄ-νόμος cieco che deve restare inattingibile⁵¹.

Un segreto al cuore della legge, una notte al cuore del giorno, un silenzio al cuore della parola, un *fuori*-legge al cuore della legge: è proprio l'assenza di un luogo circoscritto, di un punto fisso, proprio l'assenza di un luogo *proprio*, di una patria definitiva a rimanere il segreto vibrante al cuore della città e della politica, richiamandola alla destinazione più propria: non la delimitazione di confini, muri, barriere di chiusura ed emarginazione, bensì l'apertura, l'accoglienza, l'ospitalità, l'eranza, l'esilio.

Un Segreto costituisce e destituisce la soggettività; un Segreto costituisce e destituisce l'ordine politico, la cui stabilità non può che fondarsi sull'imperscrutabilità delle sue origini, dell'οἶκος dal quale proviene e al quale è destinata, nella sua mortalità, a ritornare. Bellissime le pagine dedicate da M. Cacciari a tale eterna questione, a tale eterno scontro:

La πόλις esiste soltanto nel processo del suo *dividersi*. [...] E come potrebbe la città essere *una*, senza negare se stessa? E come potrebbe volersi libera, se mantenesse saldamente radicato, terraneo il suo *Nóμος*? [...] Eppure la sua anima non guarda soltanto, con nostalgia, verso il mare infaticabile. Nessun distacco può essere compiuto e felice. Certo la mente della πόλις esige sempre più libertà, corrode ogni Termine, si pro-getta sempre oltre. Ma nessun volo può generarsi da sé, nessun viaggio può rinunciare al porto da cui nasce. *Patire* tale presupposto è necessario. La sua radice, la sua memoria appartengono allo spazio della πόλις secondo un ordine più radicale e originario di ogni legge e di ogni convenzione, secondo una misura che è precedente e pre-potente rispetto ad ogni λόγος. [...] Il λόγος dovrà perciò giungere a sapere che la città non può trascendere né il suo principio né la sua fine- che essa ha nascita e morte, radice e termine necessariamente terranei. [...] Sempre il λόγος lotterà per liberare la πόλις da ogni sua terranea radice – così compiendo il proprio naufragio – e sempre voce ἄλόγος di quest'ultima ri-trarrà a sé la πόλις. Doppia fatica di Sisifo, di cui è specchio il grande *dráma*. “Dietro” ogni nostalgia, “alle spalle” di quello sguardo impaziente di salpare, resiste, permane un centro, una sede, un luogo che ogni viaggio porta *dentro* di sé- che è l'interno inamovibile di ogni *hybris*, di ogni de-lirare. [...] Nessuna navigazione, per quanto avida, può radicalmente *de-cidersi* dal proprio interno [...] e così nessuna πόλις può annichilire in sé l'οἶκος. Dal corpo dell'οἶκος proviene e ad esso tuttavia è irriducibile. [...] Distinti sono i principi cui obbediscono, destinati alla *στασις*: sempre la πόλις cercherà di disfarsi dell'οἶκος, di farsi *auto-noma* rispetto all'ordine dell'οἶκος, di affermare *sola mente* il meraviglioso-tremendo artificio della propria costruzione- sempre l'οἶκος affermerà la pre-potenza del proprio grembo su quell'artificio. Proprio l'interno della città è dunque la dimensione più *straniera* rispetto alle sue leggi⁵².

⁵¹ J. Derrida, *Sull'ospitalità*, cit., p. 98.

⁵² M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, pp. 41-43.

Per questo la città è al contempo οἶκος e πόλις: nostalgia dell'andare e nostalgia del tornare, liberazione da ogni vincolo, erranza ed esigenza di una radice al tempo stesso. Ma esse appartengono a τιμῆ differenti, diverso è il δαίμων cui obbediscono; sempre caduco, artificioso, *fittizio*, ma di una *finzione nodale*, il patto che le unisce⁵³.

Sempre i valori dell'οἶκος sfideranno quelli della πόλις, sempre affermeranno la propria pre-potenza e pre-legittimità nei confronti di questi ultimi. Per questo Antigone costituisce l'*Altra* per eccellenza di Creonte e del politico, che deve vincere tutto ciò che gli resiste per affermarsi, ma al contempo non è concepibile senza questa resistenza che ne destruttura ogni assolutezza. Il νόμος di cui Antigone si fa portatrice, infatti, è completamente ἀπόλις, “non resiste ma si contrappone”⁵⁴ ed è destinato a scontrarsi con la stessa inflessibilità contro la velleità sovrana di Creonte in nome di una Δίκη superiore e dunque *intrattabile* nei termini del patto e del compromesso, di cui il politico vive: per questo il λόγος della πόλις non può non *contra*-dire la *mania* dell'οἶκος (ostile a qualsiasi forma di persuasione) e mai può conciliarsi con essa, pur di non cedere al rischio, sempre incombente dell'*anarchia*⁵⁵.

Eppure, negare di dare sepoltura significa distruggere la giustizia dell'οἶκος e la natura stessa della città, non idolo insaziabile, bensì “simbolo generoso e soteriologico, che intreccia col filo invisibile ma resistente della *finzione* ciò che la nuda e cruda realtà immediata distruggerebbe”⁵⁶. Essenziale alla città è dunque la presenza in sé del principio che si oppone al suo diritto: “Altri Creonti, con altrettan-

⁵³ Teoreticamente potente e suggestiva è la trattazione che D. Mazzù ne propone in *Eco Simbolica* di cui propongo un estratto: “Da questo punto di vista, allo Stato si giungerebbe non attraverso la libera determinazione dello spirito, ma dopo avere tragicamente esperito la perdita della propria essenzialità, sicché l'istituzione politica più che un approdo felice appare come un a zattera di salvataggio che agitata da venti contrari, mantiene il suo precario equilibrio per salvare la vita al suo carico di naufraghi, che tuttavia, individualmente continuano a tendere verso un approdo felice. Nella metafora qui utilizzata, dunque, è l'abbandono che rende possibile l'intervento dello Stato quale rifugio instabile per chi ha perso la propria dimora originaria. [...] Lo stato non può rappresentare, in tal caso, il regno della libera determinazione spirituale degli individui, apparendo piuttosto come il luogo di una perenne dialettica tra infelici coscienze abbandonate, dove interno ed esterno, personale e impersonale, desiderio e bisogno rischiano continuamente di rimescolarsi” (D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., pp. 134-135).

⁵⁴ M. Cacciari, *L'Arcipelago*, cit. p. 49.

⁵⁵ Scrive M. Cacciari: “È forse possibile una vita della *polis* che non si fondi sull'arte del dire, dell'ascoltare, del persuadere, dell'obbedire? Che non sia costante ricerca della parola che “convince” alla legge? Ma ecco, ogni *téchne politiké* incontra lo scandalo dell'assolutamente im-politico: una figura che non avanza alcuna pretesa di potere- infinitamente più: che ne mina per sua stessa natura il fondamento, rifiutando l'idea di poter essere persuasa, convinta. [...] Come reggere la *polis* se il fondamento della *techne politiché* vacilla? Come conservare l'efficacia del diritto se esistono, nella *polis*, potenze autonome? Questa è la tragica domanda che Creonte ripropone- la cui ragione Antigone non nega, ma semplicemente non può ascoltare, poiché questa è la domanda del λόγος in quanto calcolo, sapienza armonizzatrice, instancabile ricerca volta ad evitare, rimuovere, superare il paradosso” (*ivi*, p. 51).

⁵⁶ D. Mazzù, *Voci dal Tartarò*, cit., p. 17.

ta disperata fatica, regneranno su Tebe; Antigone mai. Ma sempre Antigone ne sconvolgerà la potenza. [...] Polinice voleva regnare, non Antigone. Polinice può esser sconfitto, Antigone mai⁵⁷. Δίκη emerge dunque tragicamente dalla radice dell'οἶκος sfaldando il fondamento della sovranità, del *kosmos* di Creonte: follia della città, ma al contempo impossibilità di negarne l'origine; oralità anarchica e delirante che mette sotto scacco ogni chiusura della scrittura della città in se stessa, che si riscopre così, aperta, ospitale⁵⁸.

Il Coro insegna che la vera salvezza della città consisterebbe nell'accordo tra *Nóμος* e Δίκη, tra legge terranea e Giustizia divina. Né Antigone né Creonte lo negano; qui, anzi, *all'infinito*, le loro figure s'incontrano. Ma questa armonia è ad essi negata [...] Siamo in grado, allora, di riconoscere la vera natura della *hybris*: essa consiste nel *fingere* di possedere la potenza capace di realizzare quell'Armonia. Ma potrebbe Creonte essere o voler essere Re senza fingerla, senza illudere e illudersi introno alla sua realizzabilità? Se vi è un demone dei Re, non dovrà esigere di rappresentare le leggi terranee della città *come se* esse riflettessero l'Armonia, troppo profonda per l'uomo, di diritto e Giustizia? Ciò che la sapienza tragica divide, il Re deve *fingere* conciliato. [...] Antigone non sa nulla di *techne politiché*, è straniera alle sue aporie. Ignora pertanto il *come se* di Creonte. Ma ne rappresenta un altro, ugualmente superbo: ella si esprime *come se* il principio dell'οἶκος potesse vivere *solo*, come se il riconoscimento della sua pre-potenza, della sua arcaicità potesse superare il dissidio tra le *timai* divine. Ciò non è dato, nell'Arcipelago. L'Arcipelago custodisce οἶκος e πόλις, nel rinnovarsi del loro conflitto, polimorfo e inesauribile. L'Arcipelago può solo navigare al Bene della loro Armonia [...] Meta *impossibile* della sua fatica⁵⁹.

E chi, dunque, più di Antigone, diviene *custode del segreto* al cuore delle istituzioni, riemergendo costantemente dal Tartaro cui il decreto di Creonte l'ha destinata per rammentare la fragilità e finitezza del potere, per rievocarne una meta *impossibile*, ma al contempo necessaria.

Antitheos per eccellenza, non solo perché “provocatrice degli dei”, bensì anche “anticipatrice degli dei”, non è solo *antitetica* agli dei, “ma viene *prima* degli dei, che si attardano, mentre l'essere invoca, urgente, il soccorso”⁶⁰. Ella sa che il suo gesto la destinerà alla solitudine, eppure si fa testimone di quell'inesorabile legge della singolarità e dell'ospitalità che chiede di *ri-volgere* lo sguardo al *volto* dell'uomo, chiamandolo per nome, custodendolo aldilà dell'impersonalità della Legge. Questo è il vero dramma di Antigone, che non è un dramma affettivo o anarco-indivi-

⁵⁷ M. Cacciari, *L'Arcipelago*, cit., p. 54.

⁵⁸ Prosegue il filosofo: “La decisione tragica avviene allora proprio di fronte questo bivio: tra la giustizia della donna, che appartiene al passato, e il diritto di durare, del sopravvivere. Quando questa decisione impone la Moira, allora è avvero il tremendo, *tò deinón*. E il Coro insegna che di tutte le cose la più tremenda è l'uomo, proprio perché di questa lacerazione egli vive, di questa crisi è *sfatta* la sua esistenza” (*ivi*, p. 56).

⁵⁹ *Ivi*, pp. 56-57.

⁶⁰ D. Mazzù, *Voci dal tartaro*, cit., p. 155.

dualistico, ma, nel senso più autentico, politico: attraverso la *maschera* di Antigone, dunque, una nuova forma di *folle* cittadinanza si sta affermando, aldilà della logica amico/nemico, una democrazia-a venire aperta a ogni uomo richieda ospitalità.

Antigone, dunque, con la sua disobbedienza e il suo farsi ostinatamente nemica del potere, è un esempio di cittadinanza eroica che, malgrado si basi sugli obblighi morali della coscienza individuale, accetta pubblicamente di essere punita per la sua inimicizia, consapevole che le sue decisioni la pongono al di fuori della legittimità politica. Tuttavia sorprendentemente quel suo appello ai morti [...] non decreta il fallimento della politica *tout court* come progetto e artificio umano, bensì segna la sconfitta definitiva della politica tirannica [...] che incapace di tremare di fronte al sacro così rischia un ultimo e definitivo scacco: l'impoverimento della πόλις e il fallimento dell'umano. La giovane tebana, risulta quindi un'eroina quasi fastidiosamente antiggiuridica, continuamente scissa fra il privato e pubblico che per amore della πόλις si ribella alla fine a essa. [...] Quel misero colpo insepolto del nemico di guerra, coperto da un pugno di polvere proprio da un nemico donna e che campeggia al centro del dramma sofocleo, diventa allora metafora della desertificazione delle leggi positive che, là dove divengono espressione di una volontà assoluta, colpiscono con inaudita violenza chi, nella sua vulnerabilità, tenta resistenza e si appella al diritto di cambiare una legge ingiusta, reclamando per sé una nuova cittadinanza. Quando la *lex humana* difetta e arretra verso una condizione di barbarie morale, Antigone- dunque l'altro nemico, quello femminile, colei che è *nata contro* stante all'etimologia del suo nome- insegna che ci si salva solo nella *cum*-passione, facendo appello alla coscienza e alla trascendenza per tornare a prendersi cura del singolo (e persino del morto) che è poi il vero senso della politica⁶¹.

Antigone la disobbediente è dunque una nemica ostinata. Anche di fronte alla consapevolezza del disperato e apparentemente inutile gesto di resistenza, è determinata nel suo proposito, pur di non far soccombere l'umano alla tirannia, pur di non far collassare la politica nell'impolitico. Ella infatti, destinata all'esilio, senza dimora e senza patria, come un tafano socratico costringe tutti i personaggi della tragedia e, con essi i lettori, a porsi delle questioni ineludibili cosicché la sua morte, diversa dalle altre perché pretesa con forza ostinata, rivendicata come diritto, lascia in eredità un'eco intramontabile che, nel corso dei secoli, spirava sino alla nostra attualità, squarciandoci, ferendoci, ricordandoci che *une folie doit veiller sur la pensée*, se desideriamo rimanere autenticamente umani.

Senza questa vulnerabilità, senza questa *auto-immunità* nessun futuro sarebbe ancora pensabile: se infatti la comunità si è sempre costituita a partire da un paradigma immunitario di separazione del proprio e dell'altrui, dell'amico e del nemico, in vista della preservazione della sopravvivenza,

⁶¹ A. Papa, *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell'inimicizia*, Vita e Pensiero, Milano 2013, pp. 16-17.

la tragedia di Antigone insegna che mai nessuna comunità è veramente immune, nessuna “co-immunità” è veramente definitiva. Proprio l’autoimmunità infatti, in quanto autodistruzione delle proprie barriere, apertura a ciò che da sempre è altro, ossessiona ogni comunità, ne costituisce la minaccia e al contempo la possibilità d’avvenire, ne è iperbole impossibile, contribuendo a decostruire dall’interno lo spazio assolutamente sovrano in nome di un nuovo spazio *choretico* di vulnerabilità, in nome della vita, in nome del Bene⁶².

È possibile impedire, dunque, che la frontiera diventi un fronte? È possibile pensare una sovranità-non sovrana? Bisognerà fare riferimento a ciò che è “forse altro dal capo, cioè ad un rapporto dell’identità con l’Altro che non si attagli più alla forma, al segno o alla logica del capo, né dell’anti-capo- o della de-capitazione”⁶³. Ciò può avvenire solo riscoprendo al cuore del movimento di appropriazione un movimento di es-propriaione radicale; all’interno del cerchio economico e della sua chiusura, un’apertura, un’eccedenza an-economica; al fondo del possibile e del potere, l’impossibile e l’im-potere.

Di fronte all’urgenza di de-capitazione non della sovranità *tout court*, ma del suo carattere fantasmatico e illusoriamente onnipotente, proiezione del nostro bisogno di essere salvati e protetti, un orientamento dell’ermeneutica simbolica ha rintracciato nel “paradigma materno”⁶⁴ la possibilità di re-interpretare l’Origine, oltre che la genesi dello spazio politico.

Sul modello della madre, da sempre *tabuizzata* nel Tartaro, *secretum* nell’abisso oscuro della città, lo Stato, che ne è rappresentazione simbolica⁶⁵, deve accoglierne

⁶² Argomenta inoltre J. Derrida: “La sovranità manca sempre, fa sempre difetto ma come il Bene più desiderabile cui nessuno potrebbe rinunciare. Il che significa che essa porta in sé il male, e il sovrano-bene non si oppone al male, ma contratta con esso in una sorta di segreto contagio” (J. Derrida, *Le solverai bien- ou l’Europe en mal souveraineté*, in “Cité. Philosophie, Politique, Histoire”, n. 30, 2007, p. 110).

⁶³ J. Derrida, *Oggi l’Europa, Garzanti*, Milano 1991, p. 21 e commenta C. Resta: “Nel come-uno della comunità è all’opera una potente riduzione dell’altro allo stesso che omologa e cancella ogni differenza, che chiude e fissa ciò che dovrebbe rimanere sempre aperto all’interruzione, alla disgiunzione, all’evento dell’altro. Bisogna allora pensare una comunità in cui quel *cum* ci costituisce in quanto co-esistenza, uniti non da una qualche proprietà comune, ma precisamente da un *munus*- dono che indebita, obbligazione- che ci impegna nei confronti dell’altro, attraverso un movimento di espropriazione inarrestabile” (C. Resta, *La passione dell’Impossibile*, cit., p. 80).

⁶⁴ Sul tema Cfr. D. Mazzù, *Il complesso dell’usurpatore*, cit.; Id. *Eco simbolica*, cit.; Id., *Voci dal Tartaro*, cit.; Id., *Tebe e Corinto*, cit.; F. Fornari, *Il padre signore della morte* in AA. VV., *In nome del Padre*, Club degli Editori, Milano 1984.

⁶⁵ Scrive a tal proposito l’autrice: “Noi ci chiediamo cos’è che sentiamo irrimediabilmente perduto e cerchiamo di ritrovare simbolicamente nella dimensione politica? [...] ebbene, nel luogo cruciale nel quale si articola la domanda, cui la costituzione politica deve dare soluzione, perché è il problema che pone in essere la politica, in questo luogo cruciale, troviamo l’eco di un sogno depresso ma non abbandonato, diciamo meglio, fosse rettificato ma non mortificato il sogno di essere amati, protetti e portati in salvo. Attraverso questa eco, che chiamerei “eco simbolica” non è solo il pallido e ineffettuale ricordo di ciò che

la stessa capacità di rinuncia e abban-dono del figlio/suddito alla sua indipendenza e al suo destino mortale, decidendo, seppur con angoscia, di farlo vivere. La Vita (la Madre) infatti, rinuncia al proprio desiderio di immortalità per sé e il figlio, pur di avere ancora un futuro: “il primo vagito fa eco al pianto di fondo che lo precede”⁶⁶, eppure ella sceglie comunque la vita (pur accogliendone la mortalità), trova la forza, come insegna Hegel, di “guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui” giacché “non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito”⁶⁷.

La rinunzia della madre, dunque, non può essere solo esteriore, ma deve essere realmente operata all'interno, d'altro canto non può essere definitivamente operata (significherebbe per lei morire) ma tutt'al più elaborata simbolicamente, per imparare a *vivere nonostante tutto*⁶⁸. È allora nel lessico della *rinuncia* in vista della sopravvivenza, che si riepiloga gran parte del percorso affrontato, che ci riporta così alla domanda rimasta aperta alla fine del secondo paragrafo: a cosa può *rinunciare* il sovrano se intende *sopravvivere*, salvaguardare il proprio essere uomo oltre che il proprio essere re? Può rinunciare alla violenza, all'usurpazione, alla morte cruenta? Forse sì, se, come Zeus, si lascia ferire da Pro-meteo (Προμηθεύς, “colui che riflette prima”) per far nascere da sé Atena, la saggezza politica in grado di rintracciare un'altra origine del potere, da interpretare non solo come “potere-di-dare-la-morte”, bensì come “potere-di-donare-la-vita”, dunque come espressione di libertà, pluralità, poter-agire, poter-dare inizio a qualcosa di nuovo⁶⁹, “poter vivere, con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste”⁷⁰.

abbiamo sognato o anche confusamente sperimentato che introduciamo nella dimensione salvifica della politica, nata appunto per salvare il salvabile di quel sogno” (D. Mazzù, *Tebe e Corinto*, cit., pp. 160-161).

⁶⁶ D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., p. 69.

⁶⁷ G. W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 26.

⁶⁸ Proprio questa esigenza ci riporta al trauma lacerante vissuto dal protagonista del film *Shutter Island*, inducendoci ad un'ulteriore precisazione. È sottile, seppur fondamentale, la differenza tra l'illusione (costruita dalla follia di Teddy, che non sa di essere illusoria) come tentativo di *rimozione e fuga* dalla realtà, rispetto alla *factio simbolica* della madre (che al contrario è consapevole della drammaticità della scelta da lei vissuta) che dunque *vive nonostante tutto* la realtà della lacerazione, non essendone distrutta. Esiti differenti, infatti, hanno le due vicende: da un lato, Teddy, messo di fronte alla tragicità del suo gesto (e dunque della sua follia), non riesce a convivere con il riemergere del senso di colpa, decidendo (stavolta consapevolmente) di accettare la lobotomia, pur di non *vivere la lacerazione*. La madre invece, accogliendo *la follia* del suo gesto, vive lo scarto e così facendo si pone ai ripari della *follia totale*. Ancora una volta ritornano, simbolicamente, gli archetipi di Saul e Amleto. Nulla impedisce, però, anche per la madre, il rischio di non saper fare i conti con se stessa, dunque di diventare vendicatrice e omicida. Ciò è meravigliosamente rappresentato dalla *Medea* di Euripide, la cui protagonista in un atto di ribellione e vendetta al tempo stesso, in una *lucida* e angosciante follia, si spinge sino all'uccisione dei propri figli pur di punire il marito Giasone dei propri torti.

⁶⁹ Cfr. H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, [1958] Giunti, Firenze 2019; Id., *Sulla rivoluzione*, [1963] Einaudi, Torino 2006, Id. *Che cos'è la politica?*, [1993] Einaudi, Torino 2006; Id. *Responsabilità e giudizio*, [2003], Einaudi, Torino 2010.

⁷⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 326.

L'origine del potere politico, dunque, non dovrà esser rintracciata nel sovrano, bensì, sempre *altrove*, risalirà al suddito, alla comunità dei fratelli che, stremata dalla lotta per la vita, *rinuncia* all'illusione di onnipotenza, fa a patti col reale, decidendo di *vivere nonostante tutto*. Come se il desiderio di onnipotenza facesse i conti con la realtà, rinunciando alla propria sete di immortalità, accedendo allo spazio politico, dimensione soteriologica perché unica in grado di garantire la vita, seppur *mortale*, seppur all'ombra delle spade. Come se un uomo si inginocchiasse davanti a un altro uomo, ma solo in una *fictio*, costitutiva e regolativa al tempo stesso, solo nella speranza di poter custodire la propria capacità di azione che, riscopertasi mortale, non rinuncia però alla propria efficacia, come insegnano la Madre e il servo hegeliano⁷¹, che senza rinunciare a sé, ma solo all'onnipotenza del loro desiderio, affrontano la paura della morte, che li ferisce, pur non uccidendoli⁷².

Dunque il *come se*, pur nell'eco tragico di una perdita insanabile, può diventare simbolo di una pluralità di sonorità positive, riserva infinita di senso per uno spazio politico che, aldilà di una logica solamente razionale, diventa teatro di speranze, aspettative, desideri, timori degli uomini nella loro complessità e viene investito del

⁷¹ Commenta D. Mazzù, in una straordinaria ed emozionante esegesi della dialettica servo-padrone hegeliana: "La figura del servo hegeliano, che nella lotta per il riconoscimento sceglie la vita sacrificando la pretesa assolutezza, riproduce un comportamento di tipo femminile-materno. Attraverso la disponibilità a rischiare la vita egli dà la prova dell'infinita del suo desiderio, esplicitando così la sua sostanza spirituale; allo stesso tempo, ritraendosi dinnanzi alla morte, dimostra di comprendere l'inutilità del sacrificio- giacché senza vita non ci può essere immortalità o assolutezza o riconoscimento alcuno- e *contratta* con la morte la formula di una possibile sopravvivenza. Sotto questo riguardo la lotta delle autocoscienze ci introduce alle radici essenziali e scoperte della contrattualità politica, svelando come, una volta posta la salvezza della vita al di sopra di tutto, ciò che sempre e comunque si è contratta è il prezzo da pagare per continuare a vivere". (D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., pp. 156-157) e aggiunge poco dopo: "La lotta si conclude invero, con l'abbandono non dell'oggetto, ma della sua forma originaria- l'onnipotenza narcisistica del desiderio che pretende l'assolutezza e l'immortalità- e al suo posto subentra, insieme all'accettazione della perdita dell'onnipotenza, la ricerca di un modo diverso di desiderare e dunque di vivere oltre la perdita. La vera posta in gioco, di rivela, infine, quella dettata dal desiderio di sopravvivere. Se per sopravvivere (venir fuori falla guerra di tutti contro tutti) occorre cambiare, trasformarsi, differenziarsi, ebbene allora l'invenzione deve mirare alla differenza. [...] la vera sfida, dunque, è quella del servo ed il vero coraggio deve possedere tutta l'asprezza e tutta la nodosità della *dura* legge del durare, sopravvivendo anche a costo di convivere col *mortuum*" (*ivi*, pp.165-173).

⁷² Scrive l'autrice: "Lo scisma di cui parliamo arreca pertanto un danno irreparabile all'integrità e, in quanto tale, non è *comprensibile* [...]. Tuttavia se nel nostro vissuto soggettivo, alle sue origini, come condizione di esso, intuiamo uno *scisma*, non possiamo ignorarlo ma dobbiamo identificare quale posto esso occupa tanto nella nostra soggettività individuale e privata quanto nella sua traduzione intersoggettiva, pubblica e convenzionale, ovvero dentro l'universo politico [...]. La stessa forma politica potrebbe risultare nient'altro che un tentativo di ricomposizione totalizzante a partire da una scissione che non può essere ricomposta, ma neppure ignorata né razionalizzata mediante la pretesa esaustività dell'universo che da essa è prodotto. [...] Solo così il dolore dello scisma non viene evitato né tradito, ma elaborato in direzione di una sua gestione simbolica [...] che fa subentrare al posto dell'illusione e dell'autoinganno la *finzione* intenzionale (*come se*)" (D. Mazzù, *Tebe e Corinto*, cit., pp. 107-108).

compito di costituire uno spazio di salvezza e protezione, a patto di rinunciare al *folle* fantasma di totalizzazione assoluta.

È il politico, dunque, a dover riconoscere, al proprio cuore, uno spazio dimenticato e spesso rimosso, lo spazio dell'*oikos*, lo spazio del desiderio e della paura, lo spazio del privato e dell'inconscio, lo spazio di Tebe e di Antigone, *follia* per la razionalità e al contempo, cuore pulsante ogni suo possibile *folle* volo. Solo in questa rinnovata consapevolezza, non solo razionale, ma affettiva ed emotiva, il soggetto politico può aprirsi a un'elaborazione metanoica (dunque *sym-bolica*) della perdita, riconoscendo così che la sua singolarità da sempre *squarciata* dall'altro non può raggiungere la propria salvezza se non insieme a quella dell'altro che lo costituisce e destituisce: Amico-del-disastro, Amico-nel-disastro⁷³.

È ancora il folle vivente nietzscheano a farsi portatore di questa verità sinora inaudita, che delinea così una nuova possibilità di pensare la comunità⁷⁴. Egli, rendendosi aspramente nemico, è l'unico, *mascherandosi da folle*, a poter pensare e praticare un nuovo modello di amicizia, formulato sulla rottura dell'uguaglianza e della similitudine, in nome di una separazione radicale sulla quale gli amici sono chiamati a tacere. Allora l'appello nietzscheano ai nuovi filosofi dell'avvenire, in nome di un pensiero del "pericoloso forse", sarà quello di un'ostinata ricerca di una giustizia senza equità, di un'uguaglianza che sappia sempre mantenere la distanza infinita, nel tentativo di costruire una "comunità autoimmune e senza comunità"⁷⁵.

In nome della follia, dunque, bisogna avere l'ardire di pensare *altrimenti* il politico, non più all'interno di un uni-verso chiuso, isolano, confinato da torri di guardia e barriere, ma a partire da un pluri-verso molteplice e aperto, da un Arcipelago, autentica metafora delle potenzialità ancora inespresse della democrazia a-venire.

⁷³ Argomenta E. Lévinas: "Nel suo ultimo libro (*L'écriture du désastre*, 1981) Blanchot lo chiama "disastro", che non significa né morte né disgrazia, ma come dell'essere che si sarebbe staccato dalla sua fissità di essere, dal suo riferimento ad una stella, da ogni esistenza cosmologica: un dis-astro" (E. Lévinas, *Etica e Infinito*, Castelvecchi Editore, Roma 2012, p. 67). Se questa "distrazione" da sé è possibile, allora non solo sarà possibile la libertà ma anche quel mondo comune in cui l'umano appare nel suo segreto. Bisogna avere il coraggio, dunque, come insegnano Nietzsche e Derrida di pensare gli amici come estranei, senza reciprocità, senza prossimità: nel loro comune amore per la solitudine, per ciò che li divide, condividono una somiglianza paradossale, poiché sono legati proprio da ciò che più li differenzia e li rende inaccessibili. Se tale linguaggio sembra impossibile, insostenibile, "folle" rispetto al senso comune dell'amicizia, è anche perché si scrive secondo la scrittura del disastro: "Un disastro che è meno il disastro dell'amicizia (per l'amicizia) che il disastro senza cui non c'è amicizia, disastro al cuore dell'amicizia, disastro dell'amicizia o disastro come amicizia. Amicizia-degli-astri" (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina editore, Milano 1995, p. 349).

⁷⁴ Commenta Derrida: "E forse verrà per ognuno anche un'ora più lieta in cui dirà: Amici non ci sono amici! Così gridò il saggio morente; Nemici, non ci sono nemici, grido io, il folle vivente" Perché la follia? E perché essa, la follia, il pensiero dell'amicizia a-venire, dovrebbe essere il destino del pensiero? [...] Quel che è forse in procinto di venire non è solo questo o quello, è alla fine il pensiero del forse, il *Forse* stesso. [...] Dell'amicizia a-venire e dell'amicizia per l'avvenire" (*ivi*, pp. 42-43).

⁷⁵ Cfr. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida* in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Solo così la ragione, destituita della sua illusoria sovranità, in nome dell'Altro che la ospita, può imparare a pensare sull'orlo del caos, muovendosi con passo di danza. All'interno di tale melodia, il saggio qui proposto ha tentato di delineare differenti voci, tra loro armonicamente accordate nella modulazione di un unico tema di fondo. La follia al cuore del soggetto, infatti, (voce tenore e più grave) ha indotto l'individuo a ripensarsi a partire dalla ferita che lo abita. Non più *assolutamente* sovrano (Saul e Amleto ne sono simbolo) egli può costruire un nuovo spazio politico (voce contralto) in grado di accogliere la follia dell'οἶκος (Antigone) che costituisce ogni πόλις e, con essa, ogni Edipo che voglia essere al contempo *Edipo e re*, che vive una lacerazione *impossibile* da sanare, ma *possibile* da abitare attraverso un *symbolon*.

Proprio l'esigenza di *stare* nella contraddizione, di dimorare in essa *simbolicamente* potrà, infine, ispirare una nuova saggezza politica (*Metis*, voce dal Tartaro, voce soprano) che, appassionata dell'Impossibile, riconoscendo una *follia* nel metodo, tenterà di delineare una nuova ermeneutica politica e con essa un nuovo modello di comunità in cui l'umano possa trascrivere la ragione (e con essa la follia) che lo anima. Quasi totalmente destrutturata, la *cum-munitas* potrà solo allora prepararsi ad accogliere ciò che viene e chi viene. Senza affrontare questo rischio, senza questa *follia*, senza questa apertura, poetica prima che politica, non sarebbe pensabile alcun avvenire. A noi la risposta, a noi la responsabilità.