

GIAN ANTONIO GILLI

# L'INDIVIDUAZIONE

TESTE DATE PER MOLTI

© 1994 by Edizioni Scriptorium  
Via G. Piazzi, 17  
10129 Torino

ISBN 88-86231-04-0

In copertina: Domenico Beccafumi (1486-1551), *San Michele scaccia gli angeli ribelli*. Siena, chiesa di San Nicolò al Carmine.

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata.

Stampa:  
Sargraf - Torino

Torino, gennaio 1994

  
SCRIPTORIUM

## Sommario

### PREMESSA

1. La diversità delle origini ..... pag. 3
2. La nascita dell'identità politica, e il controllo  
sulle technai ..... » 7
3. Un fatto che continua ad accadere..... » 12

### I. L'INDIVIDUAZIONE

1. Schema del lavoro ..... » 15
2. Il processo di individuazione..... » 18
3. Individuazione e divisione del lavoro..... » 28
4. Il sacrificio..... » 32
5. La formazione di capri espiatori..... » 41

### II. GESÙ

1. Letture tradizionali della traiettoria di Gesù..... » 49
2. L'insorgenza di Gesù. Una prestazione smisurata » 55
3. L'uso comunicativo della solitudine ..... » 60
4. La pretesa del silenzio ..... » 65
5. La ridefinizione del proprio pubblico ..... » 68
6. La seconda fase. Ritrazione e passività di Gesù » 77
7. La folla ridiventa folla 'politica'..... » 84
8. La lotta di Gesù per l'essenza ..... » 90
9. Il ristabilimento dell'apparenza..... » 97

## III. IL PILOTA MORTO PRIMA DELL'ARRIVO

1. La storia di Palinuro.....	pag. 107
2. La tradizione del 'fido e amato pilota'.....	» 115
3. Lo sfondo dell'insorgenza .....	» 122
4. "Primo davanti a tutti, Palinuro..." .....	» 129
5. "Una testa verrà data per molti" .....	» 142
6. La navigazione di Enea e la riaffermazione dell'apparenza.....	» 149
7. Postilla. Un'individuazione letteraria? .....	» 159

## IV. PALAMEDE E LA RICERCA DELL'OGGETTO TOTALE

1. Il silenzio su Palamede.....	» 163
2. Un agente di integrazione sociale? .....	» 171
3. La <i>techne</i> di Palamede.....	» 174
4. "Prendiamoci cura di noi stessi" .....	» 180
5. "La sua vita era tutta opera sua" .....	» 190
6. "Ucciso da tutto l'esercito" .....	» 197

CONCLUSIONE .....	» 209
-------------------	-------

## APPENDICI

1. Paradigmi tradizionali della traiettoria di Gesù..	» 217
2. Il nome di Palin-ouros.....	» 223
3. Il pilota Menete.....	» 225
4. Il pilota Tifi .....	» 227

OPERE CITATE .....	» 241
--------------------	-------

**Premessa \****1. La diversità delle origini*

Il concetto di individuazione, cui è dedicato questo libro, è emerso durante l'elaborazione di un modello più complesso: una sorta di 'modello delle Origini', costruito in base all'analisi di centinaia di fonti di ogni genere, tratte dall'esperienza greca antica<sup>1</sup>. Solo sullo sfondo di tale modello questo concetto risulta pienamente comprensibile. È quindi opportuno richiamarne brevemente le linee essenziali (anche se non è necessario condividere il modello per accettare il concetto).

Un postulato tacito ma ferreo delle scienze sociali afferma che 'in principio era la società'. L'uomo avrebbe anzitutto risolto il problema della convivenza con i suoi simili, fondando la società; all'interno della società sarebbero poi nate le arti, le scienze, e ogni altra istituzione. Tutto ciò che esiste nella società, insomma, sarebbe di creazione societaria. Sulla scorta delle fonti anzidette, il modello qui illustrato ribalta questa multi-millenaria persuasione. Prima della società, esistettero realtà ed esperienze

\* Ringrazio gli amici che mi hanno appoggiato nella preparazione di questo libro, in particolare Arnaldo Bagnasco, Mauro Bini, Nicola Negri, Franco Rositi e Giuseppe Sergi.

<sup>1</sup> Il modello è esposto in *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1988, cui farò riferimento su punti specifici nel corso del lavoro.

individuali (esplorabili sociologicamente), e la società nacque dopo, e contro, di esse. Arti, linguaggio, scienze, tecniche, religione, ecc. precedono la società, la quale, nell'emergere, se le è trovate di fronte. Essa non le ha cioè create, ma utilizzate, trasformandole radicalmente, e privandole di quei dati originari che fossero societariamente inaccettabili.

Queste esperienze originarie sono le *téchnai*. Uso qui la stessa parola, densa di significati, che usavano i Greci, ma occorre subito precisarla. Essa sembra infatti evocare il mondo della tecnica, del lavoro, delle professioni, e in questo senso viene normalmente intesa. Tale lettura, tuttavia, è parziale e forzata, e se esistono alcune somiglianze fra le *téchnai* e la moderna tecnica, assai più profonde sono le differenze.

Rientrano certo fra le *téchnai*, nell'esperienza antica, quella del metallurgo, di colui che maneggia il fuoco, del navigante, del carpentiere, del curatore, — ma vi rientra anche tutta una serie di condizioni individuali permanenti che non hanno nulla a che fare con la sfera tecnica: il ladro, il mendicante, il trasformista, l'illusionista, il cantore; vi rientrano il Bugiardo, il Seduttore della donna d'altri, e si parla di *téchné* persino per 'specializzazioni' di animali, come l'appallottolarsi del riccio, o la festosità ingannevole di un cane. Oggi sarebbe impensabile raccogliere tutte queste esperienze individuali sotto una stessa parola, eppure i Greci l'hanno fatto, e questo merita attenzione, e va spiegato, partendo dall'assunto che in tutte le esperienze anzidette i Greci cogliessero, con una sola parola, lo stesso fenomeno. Di fatto, essi coglievano in *téchné*, non l'odierno aspetto tecnico (che è presente solo in alcune), ma l'aspetto (presente in tutte) di *caratterizzazione dell'identità* del suo portatore. *Téchné* designa cioè una caratterizzazione profonda che è significativa a tutti i livelli dell'esperienza personale, da quello più interno e nascosto a quello, esterno, dell'auto-presentazione.

Queste caratterizzazioni, come ho detto, non sono prodotte o insegnate dalla società, ma rappresentano una dotazione di partenza, una specializzazione originaria. Gli antichi parlavano anche di 'dono divino', volendo con ciò significare l'inspiegabilità del loro apparire, già perfette, pur in assenza di qualsiasi apparato di socializzazione, all'orizzonte della Città.

In questo senso, *techne* è *la forma originaria, specializzata e caratterizzante, con cui l'esperienza individuale è apparsa al mondo*. È *téchné*, insomma, ogni esperienza individuale totale, capace cioè di esprimere ed esaurire l'identità. Ogni *techne* rappresenta, per il suo portatore, un'esperienza totale, anche perché costituisce l'esito inestricabile di tutte le sue specificità, genetiche, biologiche, fisiologiche e psicologiche. Per questo le *technai* delle origini sono *diverse tra loro*<sup>2</sup>.

Le *technai* precedono la società, si è detto all'inizio. Vale a dire, precedono l'esistenza di un qualsiasi Pubblico, di un qualsiasi parametro di controllo esterno. Interamente auto-riferite, le *technai* hanno come unica preoccupazione quella di esprimere se stesse, — il che avviene spesso in modi e forme che a un osservatore socializzato apparirebbero non solo oscuri o minacciosi, ma anche eccessivi, o troppo insistiti, al limite della smisuratezza e della compulsività.

<sup>2</sup> Postulando un forte nucleo innato, diverso per ogni individuo, il modello qui riassunto contraddice un altro postulato delle scienze sociali, che potremmo chiamare della tabula rasa. Secondo tale postulato, non esistono nell'individuo nuclei psicologici innati: la configurazione psicologica di un individuo sarebbe interamente frutto del processo di socializzazione. Vengono naturalmente riconosciute (p. es. nella scuola freudiana) alcune pulsioni originarie, ma ricondotte a una base biologica eguale per tutti. Una debole eccezione è costituita dalle 'teorie del temperamento', che riconoscono una dotazione originaria diversa per ogni individuo: essa è tuttavia limitata ad aspetti processuali-formali dell'agire (come la soglia di irritabilità, ecc.).

Incuranti di un rapporto con l'altro, ignare di destinatari, unicamente dirette all'auto-espressione, le *technai* originarie non potevano operare che nell'isolamento, considerato, più che come preferenza psicologica, come condizione strutturale dell'agire.

Va inteso in questi termini, mi sembra, l'isolamento delle origini, che altri modelli leggono invece in chiave etica, come guerra di tutti contro tutti, sopraffazione del più debole da parte del più forte, ecc. L'isolamento originario non ha sostanza etica, ma tecnica: se la *techne* è smisurata auto-affermazione, è impossibile mettere in relazione tra loro due soggetti (due *technai*) senza reciproche sovrapposizioni e scontri. Di qui l'esigenza di isolamento, da leggersi non in termini di ostilità e impotenza, ma come giustificato 'mantenimento dei confini'.

Questo isolamento originario, condizione di espressione delle *technai* e della loro diversità, impediva di per sé qualunque società. Contro di esso si mossero i portatori della pulsione politica, alla quale è essenziale, viceversa, la relazionalità, l'attesa dell'altro, in vista dell'istituzione di un rapporto. È questo antagonismo originario fra pulsioni di segno opposto – quella politica e quella tecnica – a spiegare uno dei fenomeni più singolari (e ininterrotti) dell'esperienza antica: l'ostilità della società politica verso i portatori di *techne*. Un'ostilità che, vivissima nell'antichità, si spinge del resto assai oltre, ed è persino rintracciabile in una società come la nostra, che pure è pesantemente tributaria della tecnica (e in cui la tecnica è fortemente socializzata)<sup>3</sup>.

Sarebbe sbagliato leggere (come spesso si è fatto) questo disfavore verso le *technai* come un aspetto del disfavore verso le classi subordinate, o verso il lavoro

<sup>3</sup> Su questo punto rimando a GILLI, G.A. 1988, cap. II.

manuale. Di fatto, le *technai* non sono presenti in un'unica classe sociale, ma in tutte (e vedremo in questo libro diversi tecnici di classe elevata); inoltre, come ho già detto, *techne* non si identifica con il lavoro, e tanto meno col lavoro manuale: solo una parte delle *technai* si traduce in lavoro manuale, e, viceversa, solo una parte del lavoro manuale è riconducibile a una *techne*. Ciò conferma che questi atteggiamenti negativi non sono della stessa natura: il disfavore verso il lavoro manuale, o verso le classi subordinate, attiene a differenze infra-societarie, rappresenta cioè qualcosa di sopraggiunto nel percorso societario; l'ostilità verso le *technai* attiene invece al momento costitutivo della società, e colpisce esperienze pre-societarie, tuttora sentite estranee alla Città. È un disfavore non di classe, ma quasi 'razziale', come se nei portatori di *techne* venisse avvertita un'altra razza, un altro genere di uomini rispetto a quello dei cittadini, dei *politikòì*. Solo in questa luce può capirsi il vero e proprio cordone sanitario che i teorizzatori di città ideali tracciarono intorno ai portatori di *techne*. Anche se la società civile è riuscita a assorbirli e controllarli, essi rappresentano la rievocazione continua di un passato avvertito come minaccia.

## 2. La nascita dell'identità politica e il controllo sulle *technai*

Come si realizzò il controllo sulle *technai* delle origini? Possiamo ricostruire buona parte di questo processo attraverso le sue conseguenze sull'evoluzione dell'identità individuale. La costituzione della società ha infatti conseguenze rivoluzionarie su tale identità.

Prima della società, tutta l'identità era identità tecnica. Questa nozione è oggi difficile da configurare, come è difficile immaginare un'identità praticata

nell'isolamento, nell'assenza di aspettative e di parametri esterni, nell'indifferenza a qualsiasi destinatario. L'assenza di un Alter faceva sì che non esistesse alcuna distinzione sociale fra il contenuto della *techne* e la sua espressione, fra pulsioni profonde e auto-presentazione. Il movimento dall'interno all'esterno, e viceversa (che oggi è socialmente condizionato), era interamente nelle mani del singolo.

La società richiede che si partecipi, che si interagisca, e, prima ancora, che ci si riconosca. L'identità tecnica è l'opposto di tutto ciò. Perché la società sia possibile, ogni portatore di *techne* deve allora assumere, accanto all'identità tecnica (e anzi, come meglio diremo, a quella parte di essa che l'ideologia e le esigenze della società consentono di mantenere), anche un'identità politica, vale a dire una parte-di-sé destinata a essere vista/riconosciuta/guardata dagli altri, e a entrare con essi in relazione. E affinché questo scambio sia possibile, per potersi riconoscere, e fare parte di un gruppo in cui interagire, tutte le identità politiche devono essere 'eguali' fra loro.

Il superamento della diversità originaria avviene dunque attraverso l'imposizione, fatta *a tutti*, di una faccia politica eguale a quella altrui. Se all'inizio era la diversità, con la società entra nel mondo l'Eguaglianza. È l'eguaglianza il primo requisito di esistenza della società: un'eguaglianza che nega, non le diseguaglianze (anch'esse, in buona parte, di produzione societaria), ma la diversità originaria.

Va ancora aggiunto che il processo che stiamo ricostruendo non ha solo interesse storico. Questa imposizione di eguaglianza – qui configurata come episodio originario – non è infatti limitata alle origini, ma continua a rinnovarsi per ogni individuo che nasce, per ogni nuovo portatore di un 'dono divino'. Essa avviene, come noto, attraverso il processo di socializzazione. Le scienze sociali hanno più volte illustrato la quantità di cose che il bambino deve imparare per

poter entrare nella società; assai meno indagata, e anzi, ignorata o negata, è la quantità di cose che il bambino deve dimenticare. Infatti, solo una piccola parte del dono divino riesce a sopravvivere a tale processo, sia pure filtrata da innumerevoli simbolizzazioni e dislocazioni su altri piani e oggetti. Torneremo fra breve su questo punto, ma si può già osservare che questa iniziale imposizione di eguaglianza, infinitamente ripetuta, è da allora alla base di innumerevoli conflitti interni all'individuo: fra identità tecnica e identità relazionale, fra diversità e eguaglianza, fra competenza effettiva e auto-presentazione, fra specializzazione solitaria e bisogno di appartenenza.

Tuttavia, l'imposizione di un'identità politica comune a tutti i portatori di *techne* non era sufficiente a garantire il mantenimento della società: era necessario agire anche sull'identità tecnica. In altri termini, per raccogliere le *technai* in società non bastò che i loro portatori accettassero parametri politici formali eguali per tutti. Ogni *techne* dovette sottostare anche a controlli sostanziali sul proprio contenuto, e sul modo di espressione. Di qui una miriade di interventi d'ogni tipo sull'esperienza tecnica: correzioni, tagli, ridefinizioni, fino a rifiuti di omologazione ed esclusioni dalla Città. Solo alla luce di questo conflitto originario fra *technai* e politica si può comprendere il gigantesco controllo esercitato dalla società antica sull'esperienza tecnica<sup>4</sup>. Solo in questa luce possono intendersi parole come quelle di Aristotele, che suonerebbero altrimenti banali: "la

<sup>4</sup> Consiste in ciò il grande contributo dei Greci al dispiegamento della tecnica moderna: "non per le loro scoperte, o per i principi scientifici che essi individuarono, ma per avere determinato le condizioni necessarie a consentire questo dispiegamento; non per quello che essi fecero, direttamente, verso la tecnica moderna, ma per quanto fecero contro le *technai* originarie" (GILLI, G.A. 1988, pp. 7-8).

politica stabilisce quali competenze sono necessarie nelle città, quali ciascuno deve apprendere, e fino a che punto<sup>5</sup>.

Il primo aspetto di questo intervento (che avrebbe portato alla dissoluzione del corpus delle *technai* originarie) fu rappresentato dalla costituzione ex novo di una sfera governata da principi di utilità<sup>6</sup>, – la sfera tecnica in senso moderno. In essa vennero fatte confluire specializzazioni come quella del medico, del carpentiere, del fabbro, del cantore, ecc., mondate dei caratteri originari che ancora parlavano di smisuratezza, di isolamento, e di incuranza verso i destinatari. (È appunto la costituzione di questa sfera ad avere prodotto la falsa equivalenza fra *technè* e tecnica.) Per le *technai* ivi confluite, l'azione *technica* diventerà *tecnica*; nascerà l'idea di una 'prestazione tecnica' in senso moderno, ispirata ai principi di utilità, di razionalità rispetto allo scopo, di neutralità affettiva.

Non tutte le *technai*, evidentemente, rispondevano ai requisiti di utilità necessari a farle ammettere a questa sfera tecnica (vale a dire, non per tutte le *technai* si riuscì a escogitare un 'bisogno' al cui soddisfacimento vincolarle). Il loro controllo fu assicurato col racchiuderle in altre sfere, diversamente defini-

<sup>5</sup> *Etica Nicomachea* 1094 a28-b2. L'affermazione è generalissima, e riguarda (a26) ogni competenza (*episteme*), dalla fabbricazione di briglie alla retorica.

<sup>6</sup> Il requisito dell'utilità (che oggi consideriamo un dato ovvio e naturale dell'esperienza tecnica) ha provocato innumerevoli scontri nell'antichità. Sull'arco di quasi due millenni (dalle prime attestazioni omeriche, alla ripresa da parte dei commentatori bizantini) si susseguono le proteste dei tecnici che la loro *technè* è utile, e le corrispondenti negazioni. Questo conflitto sull'utilità, paradossale ai nostri occhi, si spiega bene alla luce del presente modello, che pone le *technai* a monte, non solo della società, ma anche dei bisogni (in questo senso l'utilità rappresenta un valore normativo sopraggiunto). Per la documentazione mi limito a rimandare a GILL, G.A. 1988, spec. capp. XI e XII.

te. Due soprattutto sono importanti. La prima è quella delle patologie mentali e del comportamento. La classificazione psichiatrica può infatti venire letta, per molti suoi aspetti, come un repertorio di tratti e segmenti di 'specializzazioni originarie', societariamente inaccettabili vuoi per la loro smisuratezza, vuoi per la mancanza di utilità. Ciò non significa, naturalmente, che ad ogni voce nosografica corrisponda una *technè*, e che ogni malato mentale sia senz'altro un arcaico specialista. Anche qui (come nella conversione di certe *technai* in tecniche), sono avvenute modificazioni profonde, e quel che resta delle specializzazioni originarie qui confluite è spesso offuscato dalla classificazione psichiatrica, che scompone i comportamenti in unità di analisi sempre più piccole e trasversali, facendo così emergere più le eguaglianze che le diversità.

Una seconda sfera, per molti versi connessa alla precedente, fu quella etica. Anche la classificazione etica appare, in questa prospettiva, un'evocazione di specializzazioni arcaiche. Alle virtù e ai vizi si guarda, tradizionalmente, come a dati morali, dipendenti dalla volontà del loro portatore. Essi si profilano invece in una luce completamente nuova se li leggiamo come esperienze antropologiche originarie, cui la società, pur apprezzandole (sono le virtù), non ha riconosciuto valore tecnico, o che ha, in aggiunta al mancato riconoscimento, decisamente condannato (i vizi). Questa lettura (ancora agevole, per esempio, nelle opere etiche di Aristotele) deve naturalmente tenere conto del fatto che, anche qui, le modifiche determinate dalla standardizzazione sono state profonde, e un Avaro, o un Temerario, o un Magnanimo, non corrisponde direttamente a un arcaico specialista più di un Malinconico.

Nonostante la loro capienza, questi grossi repertori, psichiatrico ed etico, non riuscirono a raccogliere tutte le *technai* 'inutili'. Molte rimasero ai margini,

come il Malato: non quello occasionale, ma il malato perpetuo, quello dedito all'“allevamento di malattie”, nella definizione ironica di Platone; o il Bello, per ricordare una *techne* nei confronti della quale l'atteggiamento delle fonti è significativamente oscillante. E rimasero nell'ombra innumerevoli specializzazioni originarie, per le quali solo congettzionalmente riusciamo a recuperare qualcosa dell'originaria natura tecnica. Quando leggiamo, in quello straordinario documento antropologico che sono le favole di Esopo (non è un caso che esse siano tradizionalmente lette in chiave etica...), di 'animali' che vivono la propria identità in termini di Cantare vicino alle stelle e Volare nell'alto dei cieli; di 'vegetali' che sono, per se stessi e per gli altri, il Profumato, il Sempre-giovane; quando leggiamo di ammirazione e invidia verso il Volo dell'aquila, la Lunghezza del serpente, la Voce del cavallo, dovremmo forse guardare con maggior immaginazione a queste caratterizzazioni, che al senso comune del lettore paiono invece effimere, o superficiali, o bizzarre; e chiederci se una miriade di comportamenti e di qualità, che ora conosciamo in forma normalizzata, e resi accessibili a tutti (sia pure con possibilità diverse di successo), non si presentassero, nell'esperienza originaria, come caratterizzazioni totali. Così *technai* strane e (dal punto di vista societario) implausibili di arcaici specialisti, sfumate e tagliate in vari modi fino a renderle inoffensive, fanno tuttora parte, confuse con comportamenti a genesi societaria, dell'universo dei comportamenti socialmente osservabili.

### 3. *Un fatto che continua ad accadere*

Questo libro è diretto ad analizzare una modalità particolare del controllo che la società esercita sui portatori di *techne*, – l'individuazione: una modalità

che non si è esaurita alle origini, ma anzi, ha cominciato a manifestarsi in seguito. Come si vedrà, il materiale discusso appartiene all'antichità, e più alla leggenda che alla storia: ciò nonostante, il libro non risponde a un interesse storico, ma va piuttosto considerato una ricerca *in progress* su fenomeni attuali. Detto diversamente: il controllo sulle *technai* non va considerato un fatto storico, ma un *fatto sociologico*.

Cos'è un fatto sociologico, e come si differenzia dai fatti storici? a parte altri elementi, le differenze principali riguardano le qualità spaziali e temporali. Un fatto storico è un evento specifico e concreto (vale a dire, spazialmente e temporalmente determinato), diverso quindi da qualunque altro fatto storico. Un fatto sociologico, invece, è un fatto egualmente empirico, ma prototipico e fondante: un fatto 'accaduto una volta per sempre', che sta alle origini della fattispecie da esso colta, e che continua ad accadere. In questo senso, un fatto sociologico ha per oggetto un *universale*, vale a dire, un'entità o un fenomeno temporalmente e spazialmente ricorsivo.

Ancora. In quanto evento-delle-origini, un fatto sociologico (come tutto ciò che sta alle origini) è fortemente antagonistico rispetto all'ordine precedente, – ha cioè carattere traumatico. Le sue occorrenze successive serbano questo carattere, la cui intensità può naturalmente variare da una situazione storica all'altra, mai però venire meno. Un fatto sociologico, in questo senso, non può mai essere compiutamente 'risarcito'.

Nel nostro caso, ricordo, l'evento originario è costituito dalla dissoluzione di un ordine arcaico, quello delle *technai*, a opera della Società civile. Il suo carattere traumatico a carico dei portatori di *techne* (estesamente documentato nel modello che sto riassumendo) non è venuto meno. Il suo infinito riaccadere, e l'impossibilità di un risarcimento, derivano dal fatto che portatori di *techne* continuano a



nascere, e a riproporre forme di diversità originaria. Ogni singola nascita, ogni singolo processo di socializzazione, riproduce allora l'evento originario di perdita/sostituzione.

Questo spiega perché, pur essendo finora quasi tutto il materiale ricavato da fonti antiche, io presenti questo libro come parte di un più vasto lavoro sulle vicende *attuali* dell'identità tecnica. Preciserò più avanti (soprattutto nella Conclusione) il contenuto di tale lavoro: esso si muove nella prospettiva che anche le vicende attuali di tale identità dipendono dall'evento originario, e che è dunque necessaria la comprensione di questo evento.

A tale comprensione sono indispensabili tutte le fonti che rievocano l'evento, da quelle mitiche a quelle attuali. Solo l'insieme delle fonti, trattato estrapolando i condizionamenti storici di ogni fonte, permette di comprendere l'entità della 'violenza' iniziale, e i termini del risarcimento (più o meno vanamente) preteso. I due tipi di materiale, passato e attuale, non sono reciprocamente sostituibili: limitarsi al materiale passato, farebbe apparire un dato antiquario quella che è invece un'esperienza in corso; viceversa, il materiale attuale sarebbe illeggibile senza un modello-delle-origini, e senza la possibilità di confrontarlo con le vicende sociologiche di quegli arcaici portatori di *techne* di cui parla questo libro.

## I

## L'individuazione

## 1. Schema del lavoro

Propongo qui un concetto nuovo nelle scienze sociali, quello di individuazione<sup>1</sup>. In questo lavoro intendo dare una definizione operativa di tale concetto, e ricostruirne alcuni casi di applicazione.

L'individuazione è un fenomeno complesso, che si sviluppa attraverso un processo a più fasi, cui partecipano attori collocati su livelli diversi dell'esperienza sociale: il livello individuale dell'uno, e quello collettivo dei molti. Definire il concetto di individuazione significa quindi ricostruire tale processo, dagli attori che vi partecipano alle fasi attraverso cui passa. A questo primo obiettivo è dedicato il presente capitolo.

<sup>1</sup> Se è nuovo il concetto, non è invece nuovo il termine (o la famiglia di termini). Esso è usato (per esempio) da Durkheim (1893), in riferimento al maggior peso che l'individuo ha assunto a seguito di una maggiore centralizzazione della società, il suo passaggio a forme più articolate e organiche di solidarietà, e un maggiore spazio lasciato alla coscienza individuale. Anche in Simmel (1890) l'individualizzazione è in contrappunto al processo di differenziazione sociale. Nella teoria junghiana (FRANZ, VON, M.L. 1964), 'individuazione' designa il processo di sviluppo psichico che si attua, con lentezza e in modo inconscio, in ogni individuo, e attraverso il quale l'uomo porta ad esistenza la propria innata natura umana. Come si vedrà, il concetto qui proposto si muove in una prospettiva completamente diversa da queste.

Questo schema teorico verrà poi implementato e sostanzialmente arricchito attraverso tre applicazioni concrete. I 'casi' analizzati riguardano tre diversi portatori di techne, diversamente noti al lettore: Gesù, Palinuro e Palamede. Per quanto riguarda Gesù (cap. II), le sue vicende, culminanti nella crocifissione, sono generalmente note al lettore. Il fatto che esse vengano utilizzate per il primo caso di applicazione, quello di maggiore peso per la qualificazione del modello, non dipende da ragioni di primato intrinseco, o dal fatto che Gesù è figura storica, gli altri due figure mitico-legendarie, – ma dalla quantità assai maggiore di materiale disponibile per Gesù. Il secondo caso (cap. III) è quello di Palinuro, il pilota che guida la flotta dei sempre più riluttanti Troiani nel lungo viaggio verso le spiagge fatali d'Italia. Verrà precipitato in mare dal dio Sonno mentre, instancabile, conduce la flotta in una navigazione notturna. Palinuro è il più famoso dei molti piloti morti in viaggio prima di raggiungere la meta, vittime (come mostrerò) di un conflitto fra la pulsione smisurata a navigare e il bisogno-di-Città. Protagonista del terzo caso (cap. IV), finalmente, è Palamede, il geniale elargitore di innumerevoli doni culturali, dall'alfabeto alla distribuzione delle stagioni al gioco dei dadi e delle pedine. Palamede fa parte dell'esercito greco all'assedio di Troia; nonostante le molte benemerienze, verrà accusato di tradimento e messo a morte dai suoi stessi compagni. Benché queste tre figure siano lontanissime fra loro sul piano storico, la loro traiettoria è riconducibile a uno schema sociologico comune, quello dell'individuazione

Ho parlato di 'applicazioni' del modello, il che potrebbe fare pensare che tutto quanto in esse contenuto figuri già nella formulazione teorica del pre-

sente capitolo. Al contrario, come il lettore vedrà, tali applicazioni risulteranno di maggiore ricchezza teorica che non la presente formulazione, che considero ancora interlocutoria, e che ho volutamente tenuto al minimo. (Ciò significa anche, per il lettore, la possibilità di leggere per primi i tre casi applicativi, per passare in seguito alla formulazione teorica del modello.)

Una prima ragione di ciò è di cautela epistemologica, – la stessa che mi spinge a parlare di 'modello', e non di 'teoria' dell'individuazione. Un modello non fa affermazioni sulla realtà: esso si limita a indicare quale ricostruzione della realtà potrebbe spiegare determinati fenomeni. Questo partire dai fenomeni comporta, per un modello, un rapporto-di-necessità con le fonti e con le prove. Un modello è interamente dipendente da esse: le fonti non sono semplici esempi, bensì materiale da costruzione; la preoccupazione probatoria non è intermittente, e limitata a segmenti opportunamente scelti della sua struttura, ma tutela ogni suo segmento. Per questo un modello si presta meglio di una teoria a subire revisioni. Una seconda ragione, egualmente profonda, dell'aver tenuto al minimo lo schema teorico, è l'attuale incompletezza del modello. Essa è già stata in parte anticipata nella Premessa, e verrà ripresa nella Conclusione.

## 2. Il processo di individuazione

### 2.1 La diversità dell'uno, e il suo controllo da parte dei molti.

Il concetto di individuazione richiama, già nel nome, un fenomeno essenziale dell'esperienza sociale: la contrapposizione fra momento collettivo e momento individuale. Alla luce del modello generale da cui muovo (ricapitolato nella Premessa), momento collettivo significa affermazione e pratica della relazionalità (ivi comprese le relazioni semplici, tra due attori); momento individuale significa invece affermazione ed esercizio della propria specializzazione originaria, della propria *techne*. Punto centrale del modello, si ricorderà, è che la società si costituisce come primato del momento relazionale, o politico, contro il (e a scapito del) momento tecnico. Costrette alla società, le *technai* originarie subiscono un primo esame di ammissione, che le riformula radicalmente, e un successivo controllo sociale, che ne assicura l'aderenza ai requisiti societari.

Si è anche detto come – pur se la subordinazione delle *technai* alla politica è avvenuta nel tempo mitico, e la loro normalizzazione societaria già nel corso della più remota antichità – le ragioni di tale controllo non siano venute meno. L'ordine tecnico, non essendo frutto di convenzione, ma di 'natura', non poteva venire semplicemente abolito: specialisti hanno continuato e continuano a nascere, e il problema dell'identità tecnica ha continuato a riproporsi, essendo essa radicata in un complesso di elementi naturali (nel senso di pre- ed extra-societari) insopprimibili. In altri termini, il controllo del momento

tecnico non può mai considerarsi definitivamente concluso.

Come si esercita tale controllo? (e con questa domanda ci avviciniamo al processo di individuazione). Un controllo si esercita anzitutto, individuo per individuo, attraverso il processo di socializzazione, che è diretto a reprimere e dislocare la specializzazione originaria. Ma la socializzazione, sebbene necessaria, può non essere sufficiente a garantire il sistema politico dal riemergere, per tutto il corso della vita dell'individuo, di pulsioni tecniche originarie. La società ha quindi elaborato una serie di processi e di meccanismi per assicurare il controllo di tali pulsioni.

L'individuazione è uno di questi processi; e, fra tutti gli strumenti di controllo, è probabilmente quello nel quale sono maggiormente visibili i termini della contraddizione originaria fra l'uno e i molti. Non a caso gli attori di questo processo simboleggiano/riproducono i protagonisti originari: l'uno è infatti *sempre un portatore di techne*; i molti, in quanto cittadini, in quanto soggetti politici, sono il suo pubblico, vale a dire, i destinatari della sua *techne*; oggetto di riferimento di tale processo, finalmente, è la *techne* dell'uno. Chiamo questo processo 'individuazione' perché i comportamenti (sia dell'uno che dei molti) che vi si osservano sembrano appunto diretti a dare risalto all'uno, – anche se non è questa, come ho già anticipato, la funzione del processo.

### 2.2 La prima fase: insorgenza dell'uno

Ogni processo di individuazione passa attraverso due fasi. La prima (= dall'uno verso i molti) è caratte-

rizzata da una vistosa, prolungata iniziativa dell'uno, che si traduce in comportamenti tecnici deroganti, per quantità e qualità, la normativa che regola le prestazioni tecniche<sup>2</sup>.

I gruppi di norme cui il tecnico insorgente deroga sono sostanzialmente due. Il primo è diretto a riaffermare il primato del pubblico dei destinatari sul portatore di *techne*. Come va inteso questo pubblico? È evidente già da quanto detto nella Premessa che esso non può venire inteso, modernamente, in termini di mercato di consumatori. Tale pubblico rappresenta la società di fronte al portatore di *techne*, — ha dunque funzioni anzitutto politiche; l'utilità che il tecnico deve fornire con la sua prestazione non è che la traduzione, in termini di esigenze di funzionamento, di un'avvenuta subordinazione.

Si comprende allora perché al tecnico non sia consentita alcuna scelta o delimitazione nei confronti del proprio pubblico: il portatore di *techne*, semplicemente, viene "mandato a chiamare"<sup>3</sup>. Viceversa, il tecnico insorgente, come vedremo, ha un atteggiamento indebitamente attivo verso i propri destinatari: crea tensioni nell'erogare la prestazione; stabilisce, di fatto, dei requisiti di fruizione che sono societariamente incongrui; in certi casi, tenta persino di delegittimare una parte del pubblico istituzionalmente previsto.

Un secondo gruppo di norme (strettamente connesso al primo) è ispirato all'esigenza di ridurre quanto più possibile l'esposizione del cittadino uten-

<sup>2</sup> Cenni a questa normativa in GILLI, G.A. 1988, spec. p. 42 sgg., 65 sgg., 76-78, 339 sgg.

<sup>3</sup> Penso ai noti versi dell'*Odissea*, in cui si afferma che vengono "mandati a chiamare" tecnici come il carpentiere, il cantore, mentre non viene mandato a chiamare il mendicante (17.382-87). Naturalmente lo schema del 'mandare a chiamare' subisce adeguamenti in società urbane.

te agli influssi negativi dell'esperienza tecnica, creando una sorta di cordone sanitario intorno al portatore di *techne*. La prestazione tecnica dovrà allora essere limitata nel tempo, e non potrà avvolgere il destinatario in un rapporto ininterrotto; non potrà invadere altre sue sfere di vita, ma dovrà restare circoscritta al contenuto proprio della *techne*. Anche in questo caso, la prestazione del tecnico insorgente avviene per eccesso, sia per quanto riguarda la durata di esposizione alla *techne* cui costringe il cittadino, sia per i contenuti. Il tecnico insorgente propone prestazioni quantitativamente eccessive, o qualitativamente estreme, che finiscono per coinvolgere molte sfere di vita dei destinatari. Di conseguenza, tende spesso a crearsi nei suoi confronti, da parte del pubblico, una vera e propria condizione di dipendenza.

Attraverso comportamenti come questi, caratteristici della prima fase dell'individuazione, vengono contraddetti i principi di subordinazione dei portatori di *techne* alla società civile. In ciò consiste, come vedremo, l'insorgenza di Gesù, del pilota, dello scopritore, e di innumerevoli altri tecnici.

Per tutta la prima fase, alle iniziative insorgenti dell'uno fa riscontro la mancanza di iniziativa dei molti: essi restano in posizione passiva, spesso, come ho detto, di quasi-dipendenza nei confronti del portatore di *techne*. Poiché tale condizione non è la stessa per tutti i destinatari, né egualmente intensa, si creano fra di essi delle divisioni, o si approfondiscono divisioni già esistenti, con risultante tensione per il sistema politico. Solo nella seconda fase, attraverso la 'ricomposizione dei molti', tali divisioni verranno superate.

## 2.3 La seconda fase: recupero e ricomposizione dei molti

La seconda fase (= dai molti verso l'uno) vede un rovesciamento del soggetto dell'iniziativa, vale a dire, una posizione passiva dell'uno, e un recupero da parte dei molti. Tale recupero va inteso sia in termini di attività e di iniziativa, sia in termini di legalità: il pubblico torna a comportarsi verso il portatore di techne come richiesto dalla società. La ripresa di iniziativa assume spesso l'aspetto di un risarcimento tratto nei confronti dell'uno per la sua precedente insorgenza, e può arrivare fino a provocarne la morte (come nei tre casi che esamineremo). Tuttavia un esito mortale non è essenziale: essenziale invece che la prestazione del tecnico venga inibita, e la sua techne sia sottoposta a svalutazioni.

Uno degli aspetti più importanti di questa fase è costituito dalla 'ricomposizione dei molti', che riafferma l'unità politica del protagonista collettivo. Un momento unitario è presente, come noto, in molti processi sociali e in molti riti, e si esprime attraverso un'azione svolta collettivamente. Già Durkheim aveva segnalato che la società non può fare sentire la propria influenza se non diventando essa stessa 'atto', e "non è un atto se gli individui che la compongono non sono raccolti e non agiscono in comune"<sup>4</sup>. Nel processo di individuazione, tuttavia, tale ricomposizione avviene come reazione agli effetti disgregativi delle iniziative del portatore di techne. Independentemente dai risvolti psico-sociali, che pos-

<sup>4</sup> 1912, p. 598. E ancora: "È gettando lo stesso grido, pronunciando la stessa parola, eseguendo lo stesso gesto relativo allo stesso oggetto che essi si mettono e si sentono d'accordo" (pp. 329-30).

sono essere molto diversi da un caso all'altro, tale ricomposizione significa la riaffermata monoliticità del momento politico, - poco o nessuno spazio di insinuazione venendo lasciato al momento tecnico.

Il processo di individuazione è dunque sostanzialmente antagonistico, come appare anche dalle conseguenze concrete dei comportamenti e delle iniziative delle due parti, e dall'essere l'iniziativa un 'bene limitato', accessibile, in ogni determinato momento, a una parte soltanto. Solo in questi termini può dirsi che l'individuazione è un processo bilaterale.

## 2.4 Chi è l'uno coinvolto in tale processo?

L'individuazione, ho già detto, non coinvolge un qualsiasi singolo, un qualsiasi 'cittadino', per definizione eguale agli altri: essa coinvolge un singolo per la sua diversità, vale a dire, in quanto portatore di techne. Per questo, nella ricostruzione dei tre casi, insisterò non solo sulle rispettive attività (di guaritore-profeta, di pilota e di scopritore), ma soprattutto sulla riconducibilità di ciascuna di tali attività non a una semplice 'professione', ma a una techne. La cosa essenziale, infatti, non è quella di esercitare attività di profeta, pilota, ecc., bensì quella di essere, antropologicamente, un 'profeta', un 'pilota', e così via.

È dunque importante, qui come altrove, non confondere techne con professione. Le professioni sono interamente formulate e definite dalla società, nel quadro generale della divisione del lavoro sociale; le technai sono controllate dalla società, ma il loro nucleo (il materiale di base) preesiste, ed è costituito da una vocazione profonda, in qualche modo irresistibile, che spesso (come appunto nel

caso dei tecnici sottoposti a individuazione) riesce a farsi strada al di là delle inibizioni socialmente imposte. Naturalmente, professione e *techne* possono a volte, per un determinato individuo, sovrapporsi, ma per molte *technai* non esistono corrispondenti professionali. La *techne* del 'Bugiardo', del 'Bello', del 'Malato', del 'Magnanimo', di 'Colui che vola nell'alto dei cieli', e così via, non sono confluite nella sfera lavorativa, ma in quella dei vizi e delle virtù etico-sociali. (E tuttavia anche queste *technai* hanno trovato dei 'destinatari', e anche nei loro confronti possono avviarsi processi di individuazione.) In ogni caso, l'intera tematica del processo – dalle provocazioni tecniche dell'uno fino al recupero compensatorio dei molti – non è generico materiale professionale, ma materiale tecnico.

### 2.5 La contraddizione fra essenza e apparenza come motivo conduttore del processo di individuazione

Il fatto che il processo di individuazione esprima la contraddizione fra tecnica e politica, può venire espresso, a un livello di astrazione maggiore, dalla constatazione che ogni processo di individuazione ha come motivo conduttore la contraddizione fra essenza e apparenza; infatti l'identità tecnica è fondata sull'essenza, mentre l'apparenza sta alla base della identità relazionale, o politica<sup>5</sup>.

2.5.1 Essenza e apparenza non sono qui valori etici, o gnoseologici, ma i due modi sociologici di

<sup>5</sup> Sul punto rimando a GILLI, G.A. 1988, cap. X, § 4, di cui richiamo qui le conclusioni (pp. 377-79).

essere dell'identità. Come già anticipato nella Premessa, l'identità tecnica, nella sua forma originaria, è mera esternazione di dati interni, senza preoccupazioni di essere vista, o guardata, e di tenere comunque conto di destinatari. Essa è 'trasparente' nel senso che tutto l'interno è anche esterno; nel senso che in questa esternazione non solo la *techne* viene espressa, ma, contemporaneamente, se ne 'dimostra' il possesso. In questo senso l'identità tecnica è rivolta unicamente all'essenza. La sua forma è dunque semplice, – anche se i contenuti potranno essere molto complessi, o addirittura incomprensibili (e apparire ingannevoli o minacciosi ai cittadini).

Con l'affermarsi del momento politico e della relazionalità, l'esperienza individuale diventa più complessa. Al valore che naturalmente si possedeva (il 'dono divino') viene aggiunto, dall'esterno, il valore della relazionalità, necessario alla partecipazione sociale: l'identità diventa *doppia*, dovendo ospitare due valori fra loro lontanissimi. Inoltre, il fatto che il valore sopraggiunto accanto al valore innato sia un valore che deve essere appreso, comporta radicali conseguenze: per la prima volta, l'adesione a un valore diventa un'esperienza non necessariamente coincidente col possesso reale di tale valore.

Va ancora notato che, a seguito di questa rivoluzione dell'identità, la complessità formale dell'esperienza individuale si accresce: accanto alla necessità di *mostrarsi* e *apparire*, occorre infatti pur sempre gestire i precedenti (e superstiti) dati tecnici.

In questo percorso, l'esperienza individuale diventa, da trasparente, 'opaca': nasce una superficie esterna, destinata a essere vista/guardata dagli altri (l'identità relazionale), che si contrappone a una interiorità. È questo il senso della contrapposizione fra

essenza, o identità tecnica, e apparenza, o identità relazionale: l'identità relazionale ha infatti come preoccupazione fondamentale la relazione con l'altro, e, prima ancora, la compatibilità con l'altro; i dati essenziali verranno spesso opacizzati, vale a dire, modificati o taciuti.

2.5.2 È chiaro allora come questa contrapposizione non abbia risvolti etici. L'apparenza non è menzogna, ma, in quanto indispensabile a ogni rapporto, è adempimento di una funzione sociale; similmente, l'espressione dell'essenza non è sincerità etica, ma pura attivazione di dati interiori. In questo senso, la contrapposizione qui suggerita non si sovrappone a quella fra *essere giusto* e *apparire giusto*, diventata luogo comune a partire dalle pagine famose della *Repubblica* platonica<sup>6</sup>. Anche là vi sono due poli: da un lato, il giusto, che, finendo per apparire ingiusto, subirà sanzioni atroci: "il giusto verrà flagellato, torturato, gettato in ceppi, avrà bruciati gli occhi, e infine, dopo avere sofferto ogni sorta di mali, verrà impalato. Riconoscerà così che si deve volere, non già essere giusti, ma soltanto sembrarlo". L'ingiusto invece, pur che riesca ad apparire giusto, otterrà ogni ricompensa. La differenza fra la contrapposizione platonica (che è etica), e quella qui proposta (che è antropologica) è radicale: in quella, giusto e ingiusto sono due soggetti diversi che tengono conto, pur con preoccupazioni e obiettivi opposti, dello stesso codice; in questa, essenza e apparenza sono due codici diversi, due istanze che sollecitano lo stesso soggetto senza incontrarsi mai.

Similmente, come non ha senso una graduatoria etica fra i due termini, non è possibile nemmeno una

<sup>6</sup> *Rep.* 360e-362c (il passo citato subito dopo è 361e-362a).

graduatoria di dignità gnoseologica. Le loro rispettive dignità, infatti, non sono confrontabili nemmeno sotto questo aspetto. L'essenza si indirizza verso 'concetti', vale a dire, verso costruzioni cognitive complesse, capaci di cogliere la pregnanza del singolo caso, ma la cui estensione ad altri casi è povera e difficoltosa. Viceversa, l'apparenza, indubbiamente meno profonda, e meno fedele al caso concreto (di cui tende a cogliere solo gli aspetti comuni anche ad altri casi), è tuttavia la base necessaria di ogni utile generalizzazione o astrazione.

Così precisati questi termini, nel processo di individuazione ci si potrà attendere dall'uno, in quanto portatore di *techne*, una preoccupazione insistita per l'essenza; dal sistema dei molti, un privilegiamento dell'apparenza. Da parte dell'uno, le ragioni dell'apparenza potranno essere mal comprese, e venire svalutate eticamente (come fece, per esempio, Gesù), o cognitivamente (come fece Palamede). I molti, da parte loro, non potranno mai farsi carico dell'essenza, e neppure mostrare di comprenderla; ogni accusa da parte dell'uno – che la relazionalità è mera apparenza – potrà venire letta come turbativa. Infatti quella che per l'uno insorgente è apparenza, è l'essenza dei molti.

2.5.3 L'opposizione fra queste due istanze trova spesso per esprimersi, nell'individuazione, la forma concreta di un *giudizio*, in cui i molti giudicano l'uno. (Nei casi di Gesù e Palamede, vi è un vero e proprio processo giudiziario.) È sempre la comune apparenza che trionfa in questo giudizio; l'essenza dell'uno risulta sconfitta, spesso senza essere stata presa in considerazione.

Ciò si prolunga nel dopo-giudizio: vi è sempre una svalutazione della *techne* dell'uno; al limite, una sua

negazione (persino nei casi in cui l'uno venga 'riabilitato' dai molti, o da una loro parte). Cancellati i suoi caratteri tecnici, la sua essenza, il portatore di techne viene riportato all'apparenza: al suo essere eguale agli altri, alla sua (difettiva) condizione di cittadino.

### 2.6 L'individuazione come rappresentazione di un episodio originario

È allora evidente la natura di 'episodio societario' di ogni processo di individuazione: non perché avviene nella società, ma perché richiama dati costitutivi della società. Esso ricapitola un originario antagonismo, *rappresentandone* i momenti paradigmatici: l'insorgenza del tecnico contro le inibizioni e i limiti societariamente imposti alla sua techne (prima fase), e l'immancabilmente riaffermata subordinazione del tecnico, di ogni tecnico, alla società (seconda fase). Si comprende allora pienamente la funzione di controllo sociale svolta dall'individuazione: non solo perché gestisce e riporta a norma i casi concreti di insorgenza, ma per le sue ampie funzioni comunicative: richiamando la finale subordinazione del portatore di techne al suo pubblico, essa riafferma simbolicamente – per ogni tecnico, e per i tecnici nascosti nel pubblico – i limiti dell'individuo, e il primato del momento politico sul momento tecnico, solitario dell'esperienza.

### 3. Individuazione e divisione del lavoro

Ho già ricordato che l'individuazione non è l'unica modalità sociale di controllo del momento individua-

le. In ogni società ne esistono varie altre: quotidiane, come la divisione del lavoro; periodiche, come il sacrificio; straordinarie, come la formazione di capi espiatori. Esse hanno evidentemente peso diverso nel controllo complessivamente esercitato, ma sono le differenze qualitative che qui interessano. Un breve richiamo delle caratteristiche di ciascuna può servire a meglio situare il processo di individuazione.

La divisione del lavoro – per la sua universalità, e la sua interstitialità nel sociale – è il modo di gran lunga più importante per gestire la dialettica societaria tra momento individuale e momento collettivo. Scomponendo il lavoro sociale da svolgere in funzioni e ruoli anticipatamente definiti, e assegnandoli ai singoli, tale divisione assicura la regolazione del momento individuale. Sto qui sottolineando la funzione di controllo sociale svolta dalla divisione del lavoro, ma è noto che, accanto a tale funzione, la divisione del lavoro presenta robuste giustificazioni strumentali, che fanno dipendere da essa la sopravvivenza materiale di un sistema complesso. (Anzi, le riflessioni in materia di divisione del lavoro insistono solitamente sulla funzione produttivo-strumentale, trascurandone la funzione, qui evidenziata, di controllo.)

In che senso la divisione del lavoro controlla il momento individuale? Anzitutto, la singola mansione non viene definita dal punto di vista del singolo, bensì dal punto di vista del sistema: essa richiede cioè al singolo di adattarsi. Secondo: la prestazione del singolo viene ridotta a segmento di una rete complessa, resa normativa dalle aspettative reciproche di tutti gli altri coinvolti. Infine, l'assegnazione delle mansioni dipende per lo più da meccanismi esterni, incuranti cioè della vocazione dei destinatari; nella maggior parte dei casi, seppure la divisione del



lavoro consente ai singoli una qualche auto-espressione, questa ha poco a che fare con la *techne* eventualmente posseduta. Si può aggiungere che questo scarto tra vocazione e mansione è probabilmente andato aumentando nell'evoluzione storica della società: mentre le riflessioni antiche sulla divisione del lavoro riconoscevano, nell'assegnazione del lavoro sociale da svolgere, un peso primario alle attitudini naturali di un individuo (e alla *techne* che vi si affacciava), tale preoccupazione è poi andata scomparendo nella teoria e nella pratica della divisione del lavoro.

Si può allora concludere che la divisione del lavoro è meccanismo *universale* di controllo individuale: riguarda ogni individuo, indipendentemente dalle sue pulsioni tecniche, e a ciascuno propone qualcosa che è comunque un riflesso di un'istanza centrale.

Profonde le differenze rispetto al processo di individuazione. In questo, l'uno sottoposto a controllo è un tecnico, impegnato cioè non nell'adempimento di una mansione, ma nell'esercizio di una *techne*. Torna qui utile la distinzione sopra insistita, fra professione e *techne*: il processo di individuazione ha sempre come oggetto un arcaico specialista che indulge alla propria vocazione profonda. In altri termini, mentre il processo di divisione del lavoro coinvolge tutti, non tutti potrebbero diventare il protagonista individuale di un processo di individuazione. Rispetto alla divisione del lavoro, l'individuazione è quindi una modalità di controllo assai più *particolare*.

A differenza della divisione del lavoro, l'individuazione non svolge alcuna funzione produttiva. Anche se i molti sono inizialmente presenti come destinatari della prestazione dell'uno, i risvolti materiali di tale interscambio sono marginali rispetto ai risvolti simbolici (anche nei casi in cui la *techne* si sovrappone alla pro-

fessione esercitata). L'economia dell'individuazione è interamente simbolica, con dinamiche solo espressive.

Corollario di queste differenze è il diverso rapporto che i due processi hanno col tempo. La divisione del lavoro è un processo ordinario e quotidiano (anche sotto questo aspetto può parlarsi di interstitialità); l'individuazione è un processo straordinario, che si configura in episodi. La divisione del lavoro si svolge in modo graduale, cumulativo, per lo più irreversibile; l'individuazione – ogni singola individuazione – è un processo 'pulsante', nel senso che conosce, accanto a cumulatività e sovraccarichi, allentamenti intermedi, e un finale azzeramento.

Questa straordinarietà dell'individuazione non significa che essa abbia una portata limitata. Anzitutto, in quanto processo societario, essa è osservabile in ogni tipo di società. Inoltre la sua efficacia – grazie al suo elevatissimo tenore simbolico – tende a prolungarsi ben oltre la durata delle specifiche occorrenze. In altri termini, in virtù della memoria simbolica, essa esiste anche come meccanismo latente.

Questa insistenza sugli aspetti simbolico-comunicativi non va tuttavia intesa nel senso che sia necessario – per ricostruirla, o perché si svolga con efficacia – un certo grado di coscienza degli attori coinvolti. Sotto questo aspetto, l'individuazione è altrettanto esterna e oggettiva quanto la divisione del lavoro; e come non è necessaria, perché tale divisione sia efficace, alcuna consapevolezza del processo da parte dei coinvolti, così l'individuazione prescinde dalla consapevolezza dei suoi attori (l'uno e i molti), anche se è possibile trovarne tracce nel vissuto fantastico di numerosi portatori di *techne* (compreso Gesù).

4. *Il sacrificio*

Il sacrificio è un'esperienza comune alle più diverse società; secondo alcuni studiosi, come vedremo, esso ha portata, più ancora che universale, interstiziale, coinvolgendo quasi ogni aspetto della vita sociale. La sua diversità dall'individuazione non è così evidente come per la divisione del lavoro: per questo occorre soffermarvisi maggiormente.

In che senso il sacrificio è un meccanismo regolatore dei rapporti fra l'uno e i molti? Questo carattere non è immediatamente visibile quando si intenda il sacrificio, tradizionalmente, come un procedimento diretto a "stabilire una comunicazione tra il mondo sacro e il mondo profano per il tramite di una vittima"<sup>7</sup>. La dialettica evocata da tale concezione è infatti extra-mondana: il sacrificio appare come il dono o l'offerta di una vita a una divinità, nella prospettiva di un interscambio (*do ut des*) diretto a vincolare la controparte, o a creare con essa uno stretto rapporto.

Questa concezione del sacrificio (probabilmente non rinunciabile in una prospettiva di fenomenologia religiosa) è tuttavia sociologicamente insoddisfacente, perché trascura le dinamiche societarie a monte di questa offerta, che altre teorie sono invece in grado di cogliere. È interrogandosi su queste dinamiche che è possibile comprendere – al di là del dono a una divinità – la funzione che il sacrificio svolge per

<sup>7</sup> È la definizione conclusiva di HUBERT, H., MAUSS, M. 1897-98, p. 133 (che lascia tuttavia cadere alcuni spunti interessanti contenuti nella definizione di partenza: "un atto religioso che, attraverso la consacrazione di una vittima, modifica lo stato della persona morale che lo compie...", p. 41). Tale definizione è stata ripresa molte volte, p. es. (sempre nella prospettiva del sacrificio come dono) da WIDENGREN, G. 1969, pp. 409, 415-16.

la società, e scorgere in esso una modalità di controllo di pulsioni individuali socialmente negative (l'aggressività prima di tutte). Richiamerò qui brevemente le due teorie che mi sembrano più significative in questa prospettiva, quella di Burkert e quella di Girard, limitatamente agli aspetti rilevanti per un confronto col processo di individuazione.

Burkert spiega il sacrificio partendo dalla caccia: fra queste due esperienze esiste infatti una straordinaria somiglianza di atteggiamenti e di comportamenti dei partecipanti. Comuni a entrambe certi segmenti di purificazione preparatoria; comune la 'commedia dell'innocenza', vale a dire, un complesso di atti, verbali e non, che mirano a stornare dall'uccisore la responsabilità dell'uccisione, e a cancellare il senso di colpa; comune, finalmente, l'attenta gestione del corpo della vittima uccisa<sup>8</sup>. Una quantità di dati testimonierebbe che la caccia sta a monte del sacrificio: per comprenderlo, occorre dunque chiarire la genesi della caccia.

L'esperienza della caccia viene spesso letta in termini strettamente economici, come mezzo per procurarsi il cibo carneo necessario: in tale ottica, l'uccisione della preda sarebbe un'azione 'semplice', governata da esigenze di efficacia pratica, al servizio della nutrizione. Burkert vede invece nella caccia (o meglio, nel rituale della caccia) un modo per incanalare l'aggressività collettiva, socialmente pericolosa, verso un'uccisione, egualmente collettiva, *esterna* alla comunità. Il fatto che pulsioni, la cui circolazione interna sarebbe

<sup>8</sup> Molti riti sacrificali contengono veri e propri segmenti di caccia, come la 'cattura' dell'animale che dovrà essere sacrificato; parallelamente, nella caccia, l'uccisione può a volte svolgersi in modo altamente cerimoniale. Esiste infine un'afferenza, a entrambi i tipi di rituali, dei rituali funebri. Sulla somiglianza caccia-sacrificio, fondamentale il lavoro di MEULI, K. 1946.

socialmente rovinosa, anziché venire represses, siano rivolte verso l'esterno, verso il non-noi, produrrebbe un rafforzamento del noi, della collettività<sup>9</sup>.

In questa prospettiva, la caccia muoverebbe, originariamente, non da una correlazione biologicamente fissata tra animale-predatore di una specie e animale-preda di un'altra specie, ma da un comportamento aggressivo interno alla specie, vale a dire, propriamente orientato su di un antagonista umano. La caccia canalizzerebbe questa aggressione verso l'esterno, verso animali di un'altra specie, che tuttavia devono essere 'simili' all'uomo. Sarebbe da ricondurre a questo requisito di somiglianza il sentimento di fratellanza che caratterizza a volte l'atteggiamento del cacciatore verso l'animale cacciato. La presenza di una somiglianza/fratellanza non è allora diretta a 'ingentilire' l'uccisione, ma a garantire che l'oggetto sostitutivo non sia troppo lontano dall'oggetto originario, — troppo bassa quindi la soddisfazione vicaria derivante dalla sua uccisione. In questa luce, la caccia, più che un comportamento economico, è una forma di partecipazione e implementazione della comunità; più che un modo di produzione, è una modalità di prevenzione sociale.

È così aperta la strada alla comprensione del sacrificio. Con la marginalizzazione economico-produttiva della caccia, la possibilità socialmente controllata di uccidere e spargere sangue viene offerta dal rituale sacrificale. È il sacrificio a consentire ora l'uccisione operata in comune, indispensabile per la vita della comunità: anch'esso orienta verso l'esterno l'aggressi-

<sup>9</sup> Cfr. BURKERT, W. 1972, cap. 1; 1987, pp. 164-71.

ività intra-specifica<sup>10</sup>. E, proprio come la caccia conosce innumerevoli risvolti di umanizzazione dell'animale-preda, il possibile interscambio, nel sacrificio, fra animale e essere umano, è un luogo comune dei miti di ogni dove. Anche il sacrificio conosce insomma la 'somiglianza' dell'animale con l'uomo, e anche qui tale somiglianza garantisce l'efficacia catartica della dislocazione.

Anche Girard vede nel sacrificio un'operazione di dislocazione collettiva diretta a risolvere, a spese della vittima, tensioni interne alla collettività (prima di tutto, le reciproche pulsioni aggressive). Ritroviamo qui i due assunti appena esaminati: (a) esistono spinte generalizzate di violenza all'interno della collettività, e tuttavia (b) la violenza può essere indirizzata verso oggetti sostitutivi.

Quale la genesi del sacrificio? Endemica alla società, la violenza provoca una serie di uccisioni a catena. Per porvi termine, è stata necessaria un'uccisione 'finale', a carico di una vittima sostituita. Con questa uccisione, il gruppo ha incanalato verso l'esterno la propria aggressività, e solo allora i suoi membri sono stati in grado di cooperare. Il sacrificio non è che l'evocazione, catarticamente efficace, di tale uccisione finale: è uno "sfogo parziale, temporaneo, ma indefinitamente rinnovabile". Essenziale,

<sup>10</sup> Col passaggio all'agricoltura si avrebbe inoltre un allargamento del sacrificio all'offerta di cose (orzo, frumento, vino): accanto alla bipolarità vita/morte connessa al sacrificio cruento, verrebbe cioè introdotta quella piacere/rinuncia. Tuttavia la dislocazione rispetto all'oggetto originario potrebbe ora essere eccessiva, meno capace quindi di scaricare in modo soddisfacente l'aggressività: proprio nelle società agricole emergerebbero, secondo Burkert, esperienze marcatamente conflittuali (dal cannibalismo a un'accentuata contrapposizione fra sessi e fra generazioni): v. BURKERT, W. 1972, pp. 49-50.

anche qui, il momento della dislocazione: "volgendosi stabilmente verso la vittima sacrificale, la violenza perde di vista l'oggetto da essa originariamente preso di mira". Questo oggetto iniziale, naturalmente, è indeterminato: la sostituzione è sostituzione di tutti i membri della collettività, e il sacrificio protegge l'intera comunità dalla sua stessa violenza<sup>11</sup>.

Chi è la vittima? Anche secondo questa teoria, per saziare opportunamente la sete di violenza, la vittima sostitutiva dovrà avere un determinato grado di 'somialianza' – né troppo basso, né eccessivo – con la vittima da sostituire. La somialianza non dovrà essere troppo bassa: se vi è eccessiva distanza fra la vittima e la comunità (un essere umano interamente estraneo alla comunità; un animale selvatico), "la vittima non potrà più attirare su di sé la violenza; il sacrificio cesserà di essere 'buon conduttore'...". Ma la somialianza non potrà essere eccessiva: se c'è troppa continuità, "la violenza non farà che passare con fin troppa facilità sia in un senso che nell'altro. Il sacrificio perde il suo carattere di violenza santa per mescolarsi alla violenza impura..."<sup>12</sup>.

Pur richiamati in modo schematico, questi elementi mi sembrano sufficienti a mostrare le molte differenze tra il sacrificio e l'individuazione. L'uno e l'altra hanno carattere squisitamente 'politico', ma i momenti societari richiamati sono diversi. Il sacrificio richiama il momento dell'integrazione, vale a dire,

<sup>11</sup> GIRARD, R. 1972, spec. cap. 1 (le citazioni sono alle pp. 34 e 19).

<sup>12</sup> GIRARD, R. 1972, p. 61. Meno persuasivo un altro requisito suggerito dall'A., secondo cui verrebbe scelto come vittima qualcuno per cui non siano possibili vendette o rappresaglie (pp. 27, 28, 34, ecc.): si rischia infatti di confondere qualità della vittima (la sua situazione sociale) e qualità del processo (il fatto cioè che la sua uccisione avviene 'legalmente').

della difesa di una società già costituita contro le spinte disgregative<sup>13</sup>. L'individuazione richiama invece un problema a monte, relativo al formarsi stesso della società: il superamento della diversità originaria degli uomini, rappresentata dalle *technai*.

Un'altra differenza riguarda le caratteristiche e il ruolo della vittima nelle due esperienze. Nel sacrificio (fatto salvo il requisito di somialianza anzidetto), la vittima viene scelta quasi arbitrariamente. Di fatto, essa non svolge alcun servizio per i molti, o, nel caso lo svolga, non vi è alcun rapporto fra tale servizio e il carico di tensioni aggressive accumulatosi nella comunità. Anche dopo tale scelta, la vittima continua a non avere alcun ruolo nel sacrificio, rispetto al quale è affatto passiva. Il sacrificio è cioè, dal principio alla fine, unilaterale, – anche se la comunità sacrificale crede volentieri di scoprire, in certi atti e certe mosse della vittima, altrettanti indicatori di un suo consenso. Nell'individuazione, invece, la vittima (se così la si vuole chiamare) non è a nessun titolo arbitraria. Anzitutto, si tratta sempre di un portatore di *technè*, del cui servizio i molti sono destinatari; inoltre, è essa stessa a candidarsi al ruolo di vittima: il processo inizia infatti proprio con la sua insorgenza, e le sue smisurate iniziative tecniche. In questo senso l'individuazione è processo bilaterale: non all'interno di ciascuna fase (in cui l'iniziativa, prima

<sup>13</sup> L'integrazione viene perseguita attraverso affermazioni di relazionalità e eguaglianza. Infatti, la commensalità che accompagna il sacrificio è forma precipua della relazionalità politica; spartizione e consumo delle carni sono, all'interno della comunità sacrificale, tendenzialmente egualitari. Sull'eguaglianza come principio societario, rimando a GILLI, G.A. 1988, spec. cap. V. Su spartizione egualitaria nel sacrificio e commensalità, mi limito a rimandare a DETIENNE, M. 1979, p. 23; DURAND, J.L. 1979, p. 150 sgg.; più recentemente, ai lavori raccolti in GROTTANELLI, C., PARISE, N.F. 1988.

dell'uno, poi dei molti, è esclusiva), ma in riferimento al processo complessivo.

Altre differenze importanti riguardano il controllo svolto dai due processi. Primo: a chi è rivolto tale controllo? Nel sacrificio, oggetto prevalente di controllo sono i molti, e le loro pulsioni; quanto si è appena detto sulla scelta arbitraria della vittima, e sulla sua frequente innocenza, conferma che non vi è alcuna esigenza di controllo nei suoi confronti. Nell'individuazione, invece, il controllo non riguarda solo le pulsioni dei molti, ma anche l'uno insorgente.

Secondo: cosa si controlla, e come? Anche su questo punto sacrificio e individuazione divergono. Il sacrificio è rivolto a controllare le pulsioni aggressive individuali<sup>14</sup>, e il controllo è in gran parte catartico: viene consentito lo sfogo di tale pulsione, sia pure su vittime idonee<sup>15</sup>. Nell'individuazione, il controllo ha per oggetto altre pulsioni: non quelle aggressive, ma le pulsioni tecniche di ciascuno dei molti, vale a dire, quel residuo di 'dono divino', sopravvissuto alla socializzazione, che ciascuno (in misura e con contenuti diversi) porta con sé. Per quanto riguarda il

<sup>14</sup> Nella teoria di Girard, tuttavia, l'unità minima di base non è tanto la pulsione aggressiva, quanto il 'desiderio mimetico' (particolarmente esplicito in questo senso GIRARD, R. 1987, pp. 123-25). Il desiderio degli uomini per gli oggetti sarebbe orientato da un'imitazione reciproca, il che - essendo gli oggetti limitati - provocherebbe interferenze. "La violenza è la continuazione del desiderio mimetico attraverso mezzi violenti... è un processo simmetrico, reciproco, proprio perché è mimetico" (p. 123). La vendetta è "la diffusione della violenza mimetica al di là dei confini del conflitto iniziale", - con "la possibilità di 'crisi mimetiche' generalizzate che dissolvono le differenziazioni culturali nella terribile reciprocità della violenza caotica" (p. 124). La stessa mimesi sarebbe anche alla base della scelta della vittima (pp. 125-26).

<sup>15</sup> Solo in minima parte tale controllo è inibitorio, nel senso che la propria 'somialianza' con la vittima costringe ogni partecipante a ricordare l'avvenuta sostituzione.

'come', - mentre il sacrificio consente uno sfogo, sia pure regolato, alla violenza, l'individuazione non offre sfoghi catartici (quantomeno, non alle pulsioni che è diretta a reprimere), ma è meramente inibitoria. La dissuasione deriva non dalla morte del tecnico insorgente (che è eventuale), ma dalla radicale svalutazione/negazione della sua esperienza tecnica.

Ho lasciato per ultima quella che parrebbe la differenza più vistosa fra sacrificio e individuazione, quella relativa al tipo di azione: mentre il sacrificio è un rituale, l'individuazione è un processo. Rituale significa una sequenza prescritta di atti, indefinitamente reiterabile, soggetta a una precisa economia temporale ed emozionale relativamente costante da un'occorrenza all'altra (le emozioni sono un elemento importante, in un rituale cruento come il sacrificio)<sup>16</sup>. L'individuazione, in quanto processo, prevede invece delle fasi, in cui gli atti (o le sequenze di atti) possono variare da una volta all'altra; infatti, a differenza di un rituale, un processo è relativamente indifferente alla forma. La durata di un processo è assai lunga (l'individuazione può durare anni): la sua

<sup>16</sup> Nella prospettiva etologica seguita da Burkert, ogni rituale muove da un prototipo, vale a dire, da un modulo comportamentale originario che svolgeva agli inizi funzioni strumentali, e viene conservato nel rituale con funzioni meramente comunicative. È alla luce di questa funzione comunicativa che Burkert interpreta due caratteristiche del rituale, la ripetizione e la 'teatralizzazione'. La ripetizione è dovuta alla necessità di assicurarsi che l'informazione da trasmettere, data la sua importanza, venga effettivamente trasmessa, anche a prezzo di ridondanze ("ciò che viene compreso è meno importante del fatto che si comprenda: il rito crea e convalida in primo luogo il contatto sociale": v. BURKERT, W. 1972, p. 36). Quanto alla teatralizzazione, essa non può essere eccessiva, per non minacciare la funzione vitale del rituale; né troppo bassa: se, nella caccia, "la serietà costrittiva era fuori discussione, vista la necessità dell'alimentazione carnea", nel sacrificio l'animale domestico, subentrato all'animale selvatico, deve tuttavia venire sottratto alla quotidianità (doratura delle coma, ecc.; pp. 48-49).

economia emozionale è quindi affatto diversa da quella di qualsiasi rituale, e articolata in sub-unità. È naturalmente possibile che alcune di tali sub-unità siano dei rituali: così, nei casi in cui l'individuazione vede la soppressione fisica dell'uno, questo segmento del processo può anche svolgersi secondo un rituale sacrificale.

Va subito aggiunto, tuttavia, che il carattere rituale del sacrificio parrebbe venire meno, nel quadro di una evoluzione di questo fenomeno. La scomparsa, nell'esperienza religiosa contemporanea, di divinità sacrificali, ha fatto sì che tale rituale sia diventato qualcosa di meramente storico. Esso persiste, è vero, attraverso simbolizzazioni (tipicamente, il 'sacrificio' cristiano della Messa), ma con esiti catartici assai distanti dall'esperienza sacrificale reale: non solo perché, come si è visto, una distanza eccessiva tra vittima sostitutiva e vittima originaria rende la dislocazione insoddisfacente, ma soprattutto perché, in simbolizzazioni 'sacrificali' come la Messa, la sequenza di atti esterni è meno importante della partecipazione e della risonanza interiori. In sostanza, la simbolizzazione del sacrificio riesce a conservarlo in vita a prezzo di una sua de-ritualizzazione.

Del resto, le stesse teorie sopra esaminate, che hanno il merito di attualizzare il sacrificio, mantenendolo al centro della teoria generale sociologica, contribuiscono a de-ritualizzarlo. Infatti, quando il sacrificio viene esaminato dal punto di vista delle funzioni svolte per la società, i caratteri formali del rito diventano assai meno importanti, rispetto alle sue funzioni di assicurare una catarsi e un freno alla violenza. 'Sacrificio' diventa allora, non il nome di una sequenza formalizzata di atti, ma l'etichetta attribuita a insiemi informali di atti, spesso diversi da un'occorrenza all'altra; qual-

cosa che non è più un rituale, e che potrebbe essere un processo<sup>17</sup>. Tuttavia (e torniamo al confronto con l'individuazione), anche de-ritualizzato e diventato 'processo', il sacrificio è un processo di tipo particolare, essendo sempre necessariamente circoscritto in una sequenza emozionale omogenea e unitaria.

### 5. La formazione di capri espiatori

La formula 'capro espiatorio', che dà il nome a questo gruppo di comportamenti collettivi, richiama il famoso passo del *Levitico*, e il rituale ivi prescritto: una volta all'anno, nel giorno della riconciliazione, il sommo sacerdote porterà davanti al Tempio il capro consegnatogli dalla comunità,

poserà le mani sul capo del capro vivo, confesserà sopra di esso tutte le iniquità degli Israeliti, tutte le loro trasgressioni, tutti i loro peccati, e li riverserà sulla testa del capro; poi, per mano di un uomo incaricato di ciò, lo manderà via nel deserto. Quel capro, portandosi addosso

<sup>17</sup> Vi è qui il rischio che la nozione di sacrificio, che era già un'astrazione, si generalizzi eccessivamente, complice l'equazione di 'il sacrificio ha funzioni integrative' a 'tutto ciò che ha funzioni integrative è sacrificio'. Corre questo rischio Girard: "Se si affronta il sacrificio da questo suo aspetto essenziale, da questa via regia della violenza che si apre davanti a noi, presto ci si accorge che esso non è davvero estraneo a nessun aspetto dell'esistenza umana..." (v. GIRARD, R. 1972, p. 22). Già Hubert e Mauss notavano come, "d'abstraction en abstraction", il sacrificio abbia prodotto nella mitologia un'infinità di nuovi germogli, compreso quello del dio vittima sacrificale (v. HUBERT, H., MAUSS, M. 1897-98, p. 126). Assai più fedele a una prospettiva ritualistica BURKERT, W. (1987, pp. 172-73), che tuttavia finisce per riportare alla prospettiva sacrificale la pena di morte e la guerra (1972, p. 51).

tutte le loro iniquità in una regione solitaria, sarà lasciato andare nel deserto<sup>18</sup>.

Rituali di questo tipo, diretti a liberare una comunità dal male trasferendolo su di una vittima (animale o umana), che poi viene espulsa, sono attestati in ogni società<sup>19</sup>. Il più famoso corrispondente, in campo classico, sono i *pharmakoi*. In numerose città della Grecia venivano scelti alcuni individui (fisicamente minorati, e/o economicamente e socialmente indifesi), destinati, dapprima a essere nutriti dalla comunità, poi, in occasione di certe festività (ma anche di epidemie, carestie o siccità), condotti in giro per la città, quasi ad assorbirne ogni impurità. Finalmente, dopo averli percossi (ma il trattamento variava da un luogo all'altro, così come l'eventuale uccisione finale), li si cacciava dalla città a colpi di pietra<sup>20</sup>.

Pur nella loro grandissima varietà, tutti questi rituali seguono un modulo di base che prevede i seguenti segmenti:

A. vi è un'iniziale situazione di paura/sofferenza per la comunità. La causa, vera o presunta, può essere la più diversa: una pestilenza, la minaccia nemica, ma anche (è il caso del *Levitico*) un vissuto collettivo di ansia per l'approssimarsi di una festività annuale

<sup>18</sup> *Levitico* 16.21-22, su cui cfr. LANDERSDORFER, S. 1924, pp. 13-30; KUTSCH, E. 1962, cc. 506-07. Su riti analoghi esistenti in Babilonia cfr. DE VAUX, R. 1960, II, pp. 417-18. Secondo la tradizione, il capro veniva fatto perire precipitandolo da una rupe: DE VAUX, R. 1964, p. 87.

<sup>19</sup> La prima e più nota raccolta di casi è costituita da *The Scapegoat*, che costituisce la parte VI del *Ramo d'oro* di FRAZER, J.G. (1913).

<sup>20</sup> Si veda la rassegna di GEBHARD, V. 1934, cc. 1290-1304; sulla purificazione di città v. anche PARKER, R. 1983, p. 257 sgg.

che prevede l'acquisizione, da parte della comunità, di una nuova purezza-di-partenza;

B. avviene una proiezione-dislocazione, attraverso (i) la scelta di una vittima (per lo più con la stessa arbitrarietà che abbiamo visto per il sacrificio) e (ii) un insieme di operazioni che istituiscono un collegamento fra la comunità e la vittima (essa viene nutrita e trattata con cura, o semplicemente adornata, o sacralizzata, e così via);

C. infine, si ha il trasferimento del male: dopo (i) una esposizione della vittima al male di cui ci si vuole liberare (nel rituale biblico, attraverso la confessione del sommo sacerdote; nel caso dei *pharmakoi*, attraverso il giro della città, e così via), (ii) la vittima viene spinta verso il di-fuori, e con tale espulsione il male (la peste, la sofferenza, l'impurità, il sentimento di frustrazione), quasi seguendo la vittima, lascia la comunità per trasferirsi altrove<sup>21</sup>.

Prima di confrontarla con l'individuazione, occorre riflettere sul rapporto tra formazione del capro espiatorio e sacrificio. Intese come rituali, non vi è dubbio che le due esperienze siano cosa diversa: lo stesso testo del *Levitico* da cui siamo partiti codificava questa differenza, precisando che i capri conferiti dalla comunità erano due: uno destinato al rituale appena esaminato, l'altro avviato al normale sacrificio<sup>22</sup>. Si è visto sopra tuttavia che, in una prospettiva

<sup>21</sup> Su questo terzo segmento insiste FRAZER, J.G. 1913, già a partire dal cap. 1: "The Transference of Evil".

<sup>22</sup> Il rituale del capro espiatorio è preceduto e seguito da numerosi sacrifici 'normali'. Cfr. DAVIES, D. 1977, p. 394 sgg.

di teoria sociologica generale, il sacrificio conserva un posto solo se de-ritualizzato. Considerazioni analoghe valgono anche per la formazione di capri espiatori, che è nozione corrente (e importante) in sociologia e psicologia sociale: anzitutto, anche la formazione di capri espiatori è stata grandemente simbolizzata; inoltre, essa non avviene che in minima parte attraverso rituali, e per il resto attraverso processi informali, per lo più di lunga durata (al massimo, la parte conclusiva di tali processi può venire calata in segmenti rituali)<sup>23</sup>.

Lontano dalle formalità del rituale, le differenze fra schema sacrificale e schema di formazione di capri espiatori si attenuano, o scompaiono<sup>24</sup>. Anche alla base di tale formazione vi sono pulsioni individuali aggressive che vanno opportunamente incanalate; anch'essa si ispira, rinnovandola indefinitamente, all'azione rituale per eccellenza: l'uccisione/espulsio-

<sup>23</sup> La maggior parte di tali processi non si svolge a livello societario, ma all'interno di un sotto-sistema della società (tipicamente, la famiglia, la classe scolastica, l'ambiente di lavoro). Nella stragrande maggioranza, essi non si concludono con la morte della vittima, ma con una qualche sua 'svalutazione' permanente.

<sup>24</sup> Scompaiono affatto in Girard: "Il significato più interessante dell'espressione 'capro espiatorio' non designa mai, lo ripeto, né il minimo rito, né il minimo tema, né il minimo motivo culturale, ma il meccanismo inconscio della rappresentazione e dell'azione persecutoria, il meccanismo del capro espiatorio" (v. GIRARD, R. 1982, p. 192). Vi sono qui gli stessi rischi di generalizzazione sopra segnalati per 'sacrificio': si tratterebbe di un processo così universale, che i miti non sarebbero altro che richiami ad esso: GIRARD, R. 1987, pp. 92, 93-4, 112, ecc. Burkert appare invece più fedele alla prospettiva ritualistica, e alla separazione tra i due fenomeni, posto che l'archetipo comportamentale (vale a dire, il modulo di base che viene ritualizzato) sarebbe diverso nei due casi: nel sacrificio, è l'aggressione comune; nel rituale del capro espiatorio, è l'esperienza di un gruppo che, assalito o inseguito da predatori, si salva espellendo un membro del gruppo, e così ritardando o distogliendo la minaccia (slitta inseguita dai lupi, ma anche barca nella tempesta, ecc.) (v. BURKERT, W. 1979, pp. 113-14; 1987, p. 172).

ne di una vittima, compiuta collettivamente. Questa convergenza delle due esperienze ci consente di percorrere rapidamente le differenze tra formazione di capri espiatori e individuazione: esse riguardano infatti gli stessi elementi già segnalati nel confronto individuazione-sacrificio, e sono ugualmente radicali.

La principale differenza riguarda, anche qui, le caratteristiche e il ruolo della vittima. Rispetto alla scelta della vittima, lo schema del capro espiatorio appare altrettanto generico quanto quello del sacrificio; nell'individuazione invece, come ho spesso ripetuto, la natura del processo determina la qualità delle vittime. Ancora: pur se la formazione di un capro espiatorio è diretta a liberare da una condizione negativa, non vi è alcun rapporto reale fra la vittima e tale condizione: la vittima è affatto innocente. Nell'individuazione, invece, la condizione negativa della comunità è indotta dall'insorgenza dell'uno. Ancora: nel meccanismo del capro espiatorio, quando la comunità si libera della vittima, viene meno la sua condizione negativa; nell'individuazione, il quadro è più complesso: spesso, accanto alla condizione negativa, la comunità deve affrontare difficoltà oggettive che proprio l'uno contribuisce a risolvere (non si dimentichi che si tratta di un tecnico al servizio della comunità). La presenza di difficoltà di questo tipo ha spesso come risultato (e lo vedremo con chiarezza nel caso del pilota) di sospendere la seconda fase dell'individuazione: solo quando la situazione di difficoltà è passata, o si è attenuata, si dà termine al processo, attraverso l'eliminazione dell'uno.

Una differenza profonda, finalmente, riguarda il tipo di consapevolezza (o di mancata consapevolezza) richiesto nelle due situazioni. Nello schema del capro espiatorio la vittima, pur non avendo alcun



rapporto con la situazione negativa, ne viene considerata responsabile dalla comunità; inoltre, poiché con la sua eliminazione subentra una condizione gratificante di armonia e di pace, anche questa condizione positiva, con caratteristica ambivalenza, viene ascritta a merito della vittima. Il capro espiatorio esprime insomma, per il bene e per il male, "tutta la causalità della situazione". Ma l'intero meccanismo non potrebbe funzionare senza la falsa coscienza di questa causalità, - così come, nel sacrificio, è essenziale la convinzione che sia la divinità a volerlo, a reclamare la vittima<sup>25</sup>. Sia al sacrificio, sia alla formazione di capri espiatori è dunque necessario - perché possano funzionare - un misconoscimento da parte dei coinvolti. Tutto questo è invece inessenziale all'individuazione, che procede indipendentemente dal grado di consapevolezza dei molti. (Poco importa cioè che i molti si rendano conto, o meno, di non essere dei fruitori 'a norma', nella prima fase, o di ridiventarlo, nella seconda.)

Un discorso più ampio va riservato al posto che occupa, in questi meccanismi, la soggettività dell'uno. Si è già visto che, pur essendo processi unilaterali, sia il sacrificio, sia la formazione di capri espiatori contemplano volentieri la possibilità di un consenso da parte della vittima. Il richiamo è interessante, anche perché è l'unico riferimento, presente in questi schemi, a un'azione volontaria da parte dell'uno. A nessuno dei due schemi, tuttavia, interessa precisare meglio tale 'volontarietà', che pure può comprendere condizioni soggettive diversissime (da

un'accettazione ben determinata, alla semplice resa a dinamiche psicologiche situazionali; dalla protesta più lucida e radicale, alla passività). Così l'affermazione che Gesù accettò volontariamente la morte è corrente nelle letture di tale morte in termini di 'sacrificio': essa è tuttavia troppo generica, e dovrà venire riformulata più analiticamente nel modello dell'individuazione. Il semplice richiamo alla volontarietà si limita infatti a cogliere gli aspetti più semplici e superficiali del consenso (o del dissenso) dell'uno, - a conferma del fatto che la massima attenzione, in tali schemi, è rivolta al momento collettivo.

Il modello di individuazione, interessato in eguale misura all'uno e ai molti, è, su questo punto, più analitico. Esso distingue, nel campo dell'uno, l'interno e l'esterno: l'interno è la fedeltà (o, se si vuole, la rigidità) verso la propria *techne*; l'esterno è l'accettazione, da parte del tecnico, delle prescrizioni di partecipazione societaria. Senza una determinata configurazione di questi due elementi (il primo assai più intenso del secondo), l'individuazione non si avverebbe nemmeno.

<sup>25</sup> "Tanto meglio ci si libera della propria violenza quanto più l'atto violento appare, non come un fatto personale, ma come un ordine divino": GIRARD, R. 1972, p. 29; v. anche pp. 42-43; 1987, pp. 74, 78, 88, 91-92.

## II

### Gesù

#### *1. Letture tradizionali della traiettoria di Gesù*

La passione e morte di Gesù, a partire dai giorni immediatamente successivi fino ad oggi, è stata sempre letta alla luce di schemi che richiamano il sacrificio e il capro espiatorio. La tradizione interpretativa non si è tuttavia limitata a parlare di 'sacrificio', di 'espiazione' e di 'subentro', ma ha richiamato, per fare luce sulla traiettoria di Gesù, alcuni paradigmi elaborati nella tradizione religiosa ebraica: quello del 'giusto sofferente'; quello del 'servo del Signore' dei famosi versetti di Isaia; quello, finalmente, della 'sorte violenta dei profeti'. È da tali paradigmi che occorre dunque partire, sia pure limitatamente ai riferimenti essenziali. In particolare, non importa qui stabilire quali elementi dell'interpretazione cristiana fossero un semplice richiamo della tradizione ebraica (cui del resto tali comunità si riferivano), e quali abbiano invece costituito un'innovazione.

Perché Gesù, non solo incolpevole, ma benemerito verso il prossimo, dovette subire patimenti e morte? La domanda che tali comunità si ponevano – che collegava giustizia e sofferenza – sarebbe stata motivo di scandalo in uno stadio precedente dell'esperienza teologica ebraica, quando si affermava che l'essere giusti libera dalla morte, che il Signore non lascia patire la fame al giusto, che il desiderio dei giusti è soddisfatto, e che insomma "il giusto è ripa-

gato sulla terra"<sup>1</sup>. La stessa domanda non costituiva più, al tempo di Gesù, motivo di turbamento: ciascuno dei paradigmi anzidetti forniva infatti una risposta.

Così il paradigma del 'giusto sofferente': che al giusto toccassero sofferenze era stato un po' alla volta accettato nella teologia ebraica. La precedente convinzione della felicità terrena del giusto era stata smentita troppe volte dalle sofferenze dei singoli e del popolo, perché non si avviasse una riconsiderazione di queste sofferenze. Pur senza mai venire negata, o abbandonata, la convinzione di una felicità terrena del giusto era stata di fatto temperata dall'introduzione del motivo opposto: che al giusto, nonostante la sua giustizia, potevano capitare sofferenze e persino la morte; e, nella versione più radicale del paradigma, che al giusto non potevano non capitare sofferenze, proprio a causa della sua giustizia. In sintesi, il motivo della sofferenza del giusto era diventato, "da problema-scandalo, una sorta di dogma"<sup>2</sup>.

Si può ricordare, in connessione con questo paradigma, che la rivalutazione della sofferenza aveva anche ispirato l'elaborazione rabbinica di una vera e propria 'teologia della sofferenza', che veniva ora vista come segno dell'amore divino: Dio inviava la sofferenza come prova, come mezzo di correzione e di espiazione dei propri e degli altrui peccati. Di fronte a queste sofferenze, il giusto doveva non solo sottomettersi alla prova inviata da Dio<sup>3</sup>, ma anche iniziare

<sup>1</sup> Cfr. *Proverbi* 10.2, 3, 24 e 11.31 (e, in genere, da 10 a 29).

<sup>2</sup> RUPPERT, L. 1972 (a), p. 28, che ricostruisce la storia del paradigma del Giusto sofferente (o meglio, delle sue attestazioni letterarie); su tale paradigma cfr. App. 1, § 3.

<sup>3</sup> In alcune correnti del rabinismo, perfino il ricorso all'aiuto medico in caso di malattia poteva venire considerato un'interferenza con la volontà divina; cfr. BÜCHLER, A. 1967, pp. 154-55.

un esame di coscienza, per individuare il peccato di cui veniva in tal modo anticipatamente punito<sup>4</sup>. In conclusione, la sofferenza terrena era da accettare con gioia, come sconto anticipato di sofferenze nell'aldilà, e quindi come pegno della finale salvezza.

Anche il 'servo del Signore' illustrato in una delle sezioni più famose della Bibbia (*Isaia* 52.13 - 53.12) era un motivo tante volte richiamato per spiegare la vicenda di Gesù: anch'egli era stato "trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità", e aveva sofferto umiliazioni, patimenti, e condanna a morte senza mai aprire bocca. La glorificazione finale da parte del suo Signore lo attendeva, "perché ha esposto la sua vita sino alla morte, e ha lasciato che lo si annoverasse fra gli empi, perché egli stesso portava il peccato di molti, e intercedeva per i peccatori"<sup>5</sup>.

Finalmente, le comunità potevano ricondurre la traiettoria di Gesù al paradigma della 'sorte violenta dei profeti', più volte echeggiato nel tardo giudaismo, e attestato già nell'Antico Testamento. Secondo tale paradigma, i profeti di Israele avevano subito una reiezione violenta (eventualmente fino alla morte) da parte del loro popolo, ostinato e ribelle alla voce di Dio che li ammoniva attraverso i profeti. Numerosi passi del Nuovo Testamento (come il famoso "Gerusalemme Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono mandati...", Mt

<sup>4</sup> Anche i giusti, infatti, in quanto esseri umani, commettono dei peccati (sebbene pochi). Il rabbino Simeon, martirizzato dai Romani, nell'imminenza della morte prova angoscia non riuscendo a precisare, nonostante un accurato esame di coscienza, il peccato per il quale viene ora punito. I criteri di moralità da tenere presenti in tali esami di coscienza si evincano dai suggerimenti del rabbino più anziano Ishmael, martirizzato con lui: forse ha tardato di qualche minuto qualche adempimento legale, o nel rispondere a domande religioso-legali di qualche membro della comunità? (BÜCHLER, A. 1967, p. 189 sgg.)

<sup>5</sup> *Isaia* 53.12 (segua la lettura di DRIVER, G.R. 1968, p. 104).

23.37), documentano la continuità che le prime comunità cristiane percepirono, tra le vicende di Gesù e questo risalente motivo<sup>6</sup>.

È chiaro come, per una qualunque di queste vie, le comunità cristiane abbiano potuto fin da subito spiegare la traiettoria di Gesù, accettando con serenità l'idea che egli, benemerito e incolpevole, avesse dovuto subire sofferenze e morte. Quanto all'altra convinzione dei seguaci, che la sofferenza di quell'Uno assicurasse la remissione dei peccati di molti, era anch'essa mutuabile dalla teologia ebraica: la dottrina dei meriti spiegava come, delle benemerenze di un singolo, potesse beneficiare la comunità ebraica, – così come, per i meriti di Abramo, Isacco e Giacobbe, si era aperto il Mar Rosso, ed era stata ottenuta la redenzione dall'Egitto.

La novità delle letture cristiane, piuttosto, era che questo sofferente fino alla morte potesse essere il Messia: la rivalutazione ebraica della sofferenza non era stata tale da ammettere un messia sofferente, o addirittura morto, – e tanto meno l'idea di un Messia morto per l'abborrita pena della croce<sup>7</sup>. L'idea di un messia crocifisso – che era “scandalo per i Giudei”, tuttora in attesa di un Messia trionfante, e “follia per i pagani” – fu una produzione originale del Cristianesimo (di cui, almeno su questo punto, fa parte lo stesso Gesù).

<sup>6</sup> L'elenco dei passi neotestamentari è in STECK, O.H. 1967, p. 15 n. 1. Rimando a quest'opera per l'esposizione delle attestazioni letterarie di tale paradigma (su cui cfr. App. 1, § 4).

<sup>7</sup> La morte sulla croce era aborrita per la sua efferatezza, e per la maledizione della *Torah* che gravava su ogni appeso. Sul tema v. DAVIES, W.D. 1948, p. 227 sg. Per meglio cogliere l'importanza che la cultura in cui Gesù viveva attribuiva al modo di morire, può essere utile ricordare l'episodio in cui, nell'attesa del martirio, il rabbino Ishmael piange, non perché sta per essere ucciso, ma perché sta per esserlo “nello stesso modo in cui lo erano gli assassini e i trasgressori del Sabato” (BÜCHLER, A. 1967, p. 195).

Se, su tale punto, la distanza teologica del Cristianesimo dal Giudaismo era grande, i rispettivi schemi psicologici non erano tuttavia molto distanti. Gesù, il Messia dei cristiani, era sì morto sulla croce, ma il terzo giorno era risorto. Anche il Messia cristiano, alla fine, era un Messia trionfante. C'erano stati patimenti e umiliazioni, ma anche la finale resurrezione. Solo la resurrezione, infatti, consentiva ai cristiani di accettare la morte di Gesù, e una morte così orrenda. (Nessuna fede, e nessuna ‘teologia della croce’, ha mai pensato che tutto fosse terminato con la croce).

In questo modo, accettando la passione e morte in vista della resurrezione, le prime comunità cristiane recuperavano, in riferimento a Gesù, la stessa sequenza cui si ispirano i paradigmi sopra richiamati: la sequenza abbassamento-innalzamento. Tutti infatti prevedono, per il protagonista, due momenti: al primo, di segno negativo (abbassamento), fa seguito un momento positivo (innalzamento)<sup>8</sup>. Così il Giusto sofferente, dopo un periodo di patimenti, in un momento successivo viene riconosciuto giusto, mentre i suoi avversari sono sconfitti. Analogamente per il Servo del Signore del Deuterocrono, che, dopo sofferenze inaudite, riceve già su questa terra le dovute ricompense. Anche nello schema della ‘sorte violenta dei profeti’, dopo la reiezione violenta del profeta, un giudizio divino ristabilisce la verità e la giustizia, punendo il popolo che ha respinto i divini messaggeri. Finalmente, anche la teologia rabbinica della sofferenza intravedeva, dopo i patimenti, la salvezza eterna.

In piena coerenza con lo schema abbassamento-innalzamento, esegeti e semplici fedeli hanno sempre diviso la traiettoria di Gesù in due momenti: un primo momento, che comprende tutta la sua vita terrena, il peregrinare, le sofferenze, – il suo ‘abbassar-

<sup>8</sup> Il riferimento è qui ovviamente alla nota opera di SCHWEIZER, E. 1955, su cui cfr. App. 1, § 2.

si', insomma, fino alla passione e morte; un secondo momento, di innalzamento: prima la resurrezione, poi l'ascensione al cielo: fatte le ultime raccomandazioni ai discepoli, e rinnovato il loro mandato, "il Signore Gesù... fu assunto nel cielo, e sedette alla destra di Dio"<sup>9</sup>.

Che differenza esiste fra lo schema interpretativo 'abbassamento-innalzamento', comune a tali paradigmi, e lo schema dell'individuazione, cui mi propongo di ricondurre la vicenda di Gesù? È chiaro che il primo è uno schema *etico-teologico*: il materiale cui attinge è costituito da fatti quali disobbedienza del popolo, collera divina, salvezza, vita ultraterrena, resurrezione. Prima ancora, tale schema non è diretto a spiegare rapporti tra gli uomini, ma tra gli uomini e Dio: non è allora essenziale (come invece nell'individuazione) che l'uno sia un portatore di *technè*, e che ci sia insorgenza da parte sua; non è essenziale che la sofferenza gli arrivi dai molti (può arrivarli direttamente da Dio), e così via. Rimandando, per queste e altre differenze più analitiche, all'Appendice 1, mi limito qui alle due maggiori. La prima riguarda l'angolo visuale: le vicende pubbliche di Gesù verranno qui analizzate non come una traiettoria individuale sullo sfondo divino, e nemmeno come un generico contrapporsi individuo-società, ma come l'esito del rapporto, assai complesso, fra il tecnico Gesù e il suo pubblico. La seconda differenza riguarda la scansione della traiettoria di Gesù. Anche nell'individuazione, come nei paradigmi anzidetti, Gesù percorre due fasi; esse non riguardano tuttavia la sua condizione (discendente o ascendente), ma la sua iniziativa: forte e attiva nella prima fase, assente

<sup>9</sup> Sono gli ultimi passi del vangelo di Marco (16.19), assenti nei manoscritti più antichi, e probabile aggiunta del II secolo.

nella seconda. Sicché il passaggio dalla prima alla seconda fase non è affatto rappresentato dalla passione e morte (che appartengono ormai alla seconda fase), ma, come vedremo, da una vera e propria 'ritrazione sociale' da parte di Gesù.

## 2. *L'insorgenza di Gesù. Una prestazione smisurata*

Ho già detto che l'insorgenza del tecnico non comporta un impoverimento della prestazione, o un rifiuto di essere utile: è un'insorgenza-per-eccesso, nel senso che la prestazione offerta dal portatore di *technè* diventa 'smisurata'. Ciò può avvenire lungo più direzioni: sul piano del contenuto, le prestazioni vengono a riguardare non uno solo, ma molti aspetti della vita dei destinatari; sul piano temporale, il rapporto funzionale con i molti tende a diventare più frequente, al limite ininterrotto. In taluni casi, il gradiente simbolico con cui tale prestazione viene fornita diventa così elevato da dilatarla oltre i suoi termini reali (di contenuto e di tempo). Tutte queste possibili direzioni di smisuratezza vennero praticate da Gesù.

Un episodio che le ricapitola è la moltiplicazione dei pani e dei pesci. Esso esemplifica non solo alcuni aspetti dell'insorgenza di Gesù, ma anche quella passività dei molti che caratterizza la prima fase dell'individuazione. Come vedremo, infatti, nonostante l'apparente bilateralità dell'azione, dipende dall'uno il raccogliersi, distribuirsi e dissolversi dei molti<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Seguo Mt 14.13-21, ma le differenze rispetto agli altri, per il punto che qui interessa, sono minime. Una seconda occorrenza del miracolo, sulla falsariga della prima, se legge in Mt 15.32-39 e Mc 8.1-10: vi è, rispettivamente, maggiore attenzione alla fame della folla, e alla responsabilità dei discepoli (BONNARD, 1963, p. 235), - oltretutto un pubblico di destinatari assai allargato (non solo i giudei, anche i pagani; PESCH, R. I, pp. 623, 624).

L'episodio prende le mosse da una (fallita) scelta di solitudine da parte di Gesù: "Gesù... si ritirò di là, su di una barca, verso un luogo deserto, per conto suo; e le turbe, avendo udito, lo seguirono a piedi dalle città" (Mt 14.13). Considereremo fra breve il senso di queste richieste di solitudine; di fatto, mettendosi sulle sue tracce, i molti sembrano interpretare tale richiesta come un invito a un rapporto<sup>11</sup>. Questo precipitarsi della folla sulle tracce di Gesù è comunque un indicatore di dipendenza; ancor più significativo che questa tacita interazione con Gesù conduca di fatto la moltitudine in un luogo deserto, dove essa non troverà di che sfamarsi, e avrà ulteriormente bisogno di lui.

La vista della folla suscita la compassione di Gesù, che comincia il consueto servizio: "Sbarcato, vide molta folla, e provò compassione per loro, e curò i loro infermi" (Mt 14.14). Quando scende la sera, sono i discepoli a segnalargli che è tempo di concludere la prestazione: "Il luogo è deserto, e l'ora è ormai passata; sciogli le folle, affinché se ne vadano nei villaggi e si comperino del cibo" (Mt 14.15). Esistono anche altri bisogni, pensano i discepoli, diversi da quelli che vengono soddisfatti da Gesù.

Accogliere tale proposta significherebbe, per Gesù, interrompere il rapporto con i molti, e accettare il fatto che la propria prestazione è specifica, e non si estende a tutte le sfere della vita. La sua risposta rivela queste preoccupazioni: "Non hanno necessità di andarsene; date voi, a loro, di che mangiare" (Mt 14.16). Immediate le proteste dei discepoli: con cinque pani e due pesci, come sfamare tanta folla? Queste proteste non andranno solo attribuite, io credo, alla "durezza di

<sup>11</sup> "Quando Gesù fugge le folle... non è mai per principio e con disprezzo, come per i Farisei e gli Esseni, ma per meglio ricongiungersi ad esse in seguito e servirle..." (BONNARD, P. 1963, p. 142). Ma sul punto v. oltre.

cuore" lamentata da Gesù<sup>12</sup>: nello sconcerto dei discepoli vi è anche l'eco anticipata di una reazione societaria a questo allargamento della prestazione.

Comunque sia, Gesù si fa portare i pani e i pesci, poi comanda ai discepoli di far accomodare la folla. È significativo che nemmeno questo semplice atto vada esente dal suo controllo. Secondo Marco, infatti, Gesù esige precise modalità di distribuzione per gruppi: "impose loro di far accomodare tutti sull'erba verde, per gruppi conviviali. E si misero a giacere per gruppi, di cento e di cinquanta"<sup>13</sup>. Segue la benedizione dei pani e dei pesci, e la realizzazione del prodigio: l'uno che cura molti, che caccia i loro molti demoni, che indica nuove ragioni di vita e nuove traiettorie, è ora anche quello che sazia molti. La prestazione del tecnico insorgente si dilata a coprire altre sfere di vita, materiali e pure straordinariamente simboliche. È massima la dipendenza dei destinatari.

Prima dello scioglimento dei molti, ha luogo una sorta di censimento, consentito dalla distribuzione per gruppi pretesa da Gesù: "quelli che mangiarono erano circa 5000 uomini, a parte le donne e i bambini" (Mt 14.21). Finalmente, il termine della sequenza. Iniziata con una scelta vistosa di solitudine, essa si conclude nello stesso modo: Gesù costringe i discepoli a precederlo in barca all'altra riva, scioglie la folla e ascende il monte<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. Mc 6.52 e, ancora più esplicitamente, il rimprovero di Gesù in Mc 8.17-20.

<sup>13</sup> Mc 6.39-40 (ripreso da Lc 9.14). Secondo i commentatori, questa disposizione a gruppi è puramente simbolica di una disposizione del popolo di Dio alla fine dei tempi (SCHÜRMAN, H. 1982, p. 811; v. anche PESCH, R. I, pp. 547-48). Vi leggerei anche una preoccupazione dimostrativa, - la successiva precisazione numerica dei molti.

<sup>14</sup> Mt 14.22-23. In Gio 6.15 l'isolarsi di Gesù, descritto altrettanto vistosamente, sarebbe determinato dalla volontà di sottrarsi a reazioni politico-messianiche dei molti, che vorrebbero farlo re:

Qui e altrove, gli interventi di Gesù oltrepassano la sfera della salute fisica e spirituale dei destinatari, per estendersi a bisogni più materiali (come il nutrimento fisico), o decisamente astratti (come la traiettoria di vita da seguire, e la salvezza eterna). Ma, al di là della gamma amplissima di servizi resi, è la dilatazione simbolica delle proprie azioni da parte di Gesù a fare sì che ogni atto, pur essendo straordinariamente fisico e concreto, evochi uno sfondo e una finalità universale.

In questo senso, l'espansione della propria *technè* da parte di Gesù è tale, che la nozione stessa di 'prestazione' appare a volte impropria. Per effetto di tale espansione, i destinatari scorgevano una prestazione utile nel semplice contatto con lui, nella sua parola pronunciata a distanza, nella sua sola presenza. Un esempio (ma altri ne vedremo) è la guarigione dell'emorroissa, che, senza osare richiamare la sua attenzione, lo tocca furtivamente fra la calca per essere risanata (Gesù stesso si accorge di avere reso un servizio solo perché sente un po' della propria potenza uscire da lui; Mc 5.30).

Va letta in quest'ottica espansiva l'accorata esclamazione:

Gerusalemme Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono mandati, quante volte volli raccogliere i tuoi figli, al modo che la gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e non voleste! (Mt 23.37)

Ogni specificità della prestazione scompare in quel *raccogliere*: operazione generica, societariamente ambigua, che lascia intravedere quella manipolazione del proprio pubblico da parte di Gesù, su cui mi soffermerò lungamente. Ma il passo è importante anche perché consente di cogliere il rapporto fra smisuratezza e compulsione. La dolcezza delle parole di Gesù non riesce infatti a celare una retrostante

compulsività: *quante volte volli raccogliere...*<sup>15</sup>

Questa compulsività presenta in Gesù (e in molti tecnici insorgenti) un duplice aspetto. Vi è un aspetto di servizio, di oblatività verso i destinatari, che ogni volta rinnova simbolicamente – sia pure 'per eccesso' – l'accettata subordinazione alla società. Dietro tale aspetto indotto, vi è poi quello originario: la compulsione che spinge ogni portatore di *technè* a ripetere gli stessi tratti di azione. In altri termini, questa condizione complessa riceveva la sua 'forma' dalla presenza coercitiva dei molti di fronte all'uno, – ma la 'sostanza' era costituita da pulsioni tecniche di Gesù. Era questa singolare mescolanza che spingeva l'uno a continuamente offrire servizi estremi, che i molti rifiutavano. All'uno che ogni volta vuole raccogliere i figli di Gerusalemme, fa riscontro la Città – paradigma dei molti – che con eguale ripetitività continua a 'uccidere' ogni uno che le viene mandato<sup>16</sup>.

Si profila qui l'altro elemento di smisuratezza della prestazione di Gesù segnalato all'inizio, quello della sua continuità nel tempo. Tale continuità è uno degli aspetti della sua attività che più colpisce il lettore dei Vangeli. Mentre la prestazione del medico, del cantore, del saltimbanco, del carpentiere, avviene a intervalli, e tra l'uno e l'altro servizio il portatore di tech-

<sup>15</sup> Qui e altrove in Matteo l'uso di 'volere' è significativo in termini di determinazione della propria identità; cfr. BONNARD, P. 1963, pp. 343-44.

<sup>16</sup> "che uccidi...che lapidi (*he apokteinoyssa...he lithoboloyssa*)": il participio presente segnala la continuità ripetitiva di questa reazione (GRUNDMANN, W. 1963, p. 289, commentando lo stesso passo in Lc 13.34). La convinzione che la società perseguita i profeti è così radicata in Gesù da affermare: "non può essere che un profeta muoia fuori di Gerusalemme" (Lc 13.33, ma v. soprattutto Mt 23.29-36 e Lc 11.47-51). Bonnard parla di "resistenza criminale e secolare di Israele", e del fatto che "nel mondo biblico gli inviati della divinità agli uomini sono raramente accolti con naturale sollecitudine, come più spesso nell'Ellenismo" (v. BONNARD, P. 1963, p. 343); ciò non va certamente inteso nel senso che meccanismi di questo genere siano specifici a Israele (sul punto v. anche App. 1, § 4).

ne esce di scena, il rapporto funzionale di Gesù con i molti sembra invece non subire interruzioni.

È tale continuità, ovviamente, a rendere possibile la sua pervasività a molte sfere di vita dei destinatari. Anche qui, tuttavia, opera quella dilatazione simbolica della propria attività realizzata da Gesù. Il vissuto di un'assoluta continuità della sua prestazione deriva anche dalla capacità del tecnico di tenere sotto controllo persino gli intervalli fra una prestazione e l'altra. Questa gestione degli intervalli viene ottenuta, paradossalmente, attraverso la solitudine: episodi di solitudine sapientemente inframmezzati al rapporto con la folla, o, addirittura, semplici richieste di solitudine.

### 3. *L'uso comunicativo della solitudine*

La pretesa 'solitudine' di Gesù costituisce un tratto illuminante della sua attività. Per tutto il corso della sua attività pubblica, Gesù non è mai solo. Vi era stata, all'inizio, la solitudine nel deserto, per quaranta giorni di digiuno e di tentazioni; ce ne sarà al termine, così radicale da apparire quasi un ritorno all'isolamento originario. Ma, nell'esercizio pubblico della propria *techne*, Gesù sembra incapace di rinunciare al contatto con i suoi destinatari (la folla e i discepoli).

Se ne ricava conferma non solo dalla fitta sceneggiatura evangelica, ma proprio dalle iniziative di solitudine prese da Gesù: sia per la loro breve durata, sia per il loro esito opposto. Esempio l'episodio in cui, al ritorno dei dodici dalla prima missione, egli li invita in un luogo deserto, per riposarsi un poco (è l'episodio visto sopra nella versione di Matteo, che introduce alla moltiplicazione dei pani):

Infatti erano tanti quelli che andavano e venivano, che essi non avevano neanche tempo di mangiare. Montati sulla barca, si diressero verso un luogo deserto in dispar-

te. E molti li videro partire e li riconobbero, e da tutte le città accorsero là a piedi e li precedettero (Mc 6.30-33)<sup>17</sup>

Questa pretesa solitudine, spesso cercata, ma così negligenzemente difesa che era facile ai discepoli, o alla folla, individuarla e interromperla, amplificava, di fatto, i termini della prestazione. Anziché produrre dimenticanza da parte dei molti, o il loro indirizzarsi verso altre mete, essa generava aspettative verso l'uno, e ne dilatava l'eco. Vero e proprio *atto comunicativo*, questa solitudine assecondava l'immagine di sé perseguita dall'uno, e forniva nel contempo al rapporto uno/molti un'opportuna, momentanea latenza.

La presenza di meccanismi psicologici come questi nella *techne* di Gesù è confermata da un singolare episodio al termine della moltiplicazione già analizzata. Dopo quel bagno di folla, Gesù sembrerà davvero cercare la solitudine, ma non per molto:

E subito obbligò i discepoli a montare nella barca e a precederlo sull'altra riva, verso Betsaida, mentre egli licenzierebbe la moltitudine. E, preso commiato, se ne andò sul monte a pregare. E, fattasi sera, la barca era in mezzo al mare, ed egli era solo a terra. E vedendoli travagliati nel procedere (il vento era loro contrario), verso la quarta vigilia della notte andò verso di loro, camminando sul mare; e voleva oltrepassarli. Ma essi, vedutolo camminare sul mare, pensarono fosse un fantasma, e si misero a gridare; perché tutti lo videro, e ne furono sconvolti. Ma egli subito parlò loro e disse: 'State di buon animo, sono io, non temete'. E montò sulla barca con loro, e il vento cessò, ed essi più che mai sbigottirono dentro di sé (Mc 6.45-51)

È significativo che proprio nella solitudine sulla cima del monte avvenga la preparazione dell'episodio successivo: la scoperta della barca a metà del mare,

<sup>17</sup> Per altri episodi consimili v. Mc 1.35-37, 1.45, 2.13, 3.7-9, 6.47-48, 7.24, ecc.



l'incamminarsi verso di essa sulle acque, ma facendo mostra di non vederla; la reazione di panico all'inattesa apparizione, e il servizio di rassicurazione reso da Gesù in una situazione critica da lui stesso provocata.

Queste riflessioni, che già il lettore del passo di Marco avrà fatto per conto suo, possono apparire psicologistiche, o esasperate; tuttavia, anche l'evangelista Matteo deve aver fatto riflessioni analoghe se, pur utilizzando, qui come altrove, il testo di Marco, dà dell'episodio una versione diversa<sup>18</sup>. Matteo ha cancellato anzitutto qualsiasi 'preparazione dell'episodio' da parte di Gesù: Gesù non ha affatto visto la barca dal monte, né si dirige intenzionalmente verso di essa, ma capita come per caso dalle parti della barca; conseguentemente, non è colpa di Gesù se i discepoli si spaventano, e se, sommandosi alle difficoltà della navigazione la paura del fantasma, la loro dipendenza dall'aiuto di Gesù diventa totale. Manca soprattutto, in Matteo, qualsiasi comportamento di elusione da parte di Gesù: egli non oltrepassa la barca facendo mostra di non accorgersene, come racconta Marco, ma si dirige verso di essa.

Il confronto tra le due versioni conferma sia l'incapacità di Gesù di fare a meno dei destinatari, sia quell'uso comunicativo della solitudine di cui ho sopra parlato. È vero che quando Gesù, all'inizio di quella lunghissima giornata, si era rifugiato con i suoi

<sup>18</sup> Il vangelo di Marco è il più antico, e i vangeli successivi, pur usandolo come fonte, attenuano spesso espressioni e atteggiamenti di Gesù. Ecco la versione di Matteo: "...salì sul monte per conto suo, per pregare. Poiché era scesa la sera, era solo lassù. La barca era ormai molti stadi lontana da terra, ed era travagliata dalle onde, poiché il vento era contrario. Alla quarta vigilia della notte venne verso di loro, camminando sul mare. I discepoli, vedendolo che camminava sul mare, si spaventarono e dissero che era un fantasma, e gridarono per la paura. E subito Gesù parlò a loro dicendo: 'Abbiate fiducia, sono io; non temete'..." (Mt 14.23-27). Il Gesù di Matteo è così pronto ed efficace nel rassicurare, da suscitare in Pietro la richiesta di camminare anche lui sulle acque (14.28).

in un luogo deserto, era stata la folla a scoprirlo; e che alla fine della giornata, quando camminava per conto suo, verso una propria meta, sulla superficie di acque burrascose, era stata la paura provata dai discepoli a costringerlo a intervenire. In entrambi i casi, tuttavia, Gesù era rimasto ben visibile per chi potesse avere bisogno di lui.

Con questa visibilità, che è già disponibilità, Gesù sfoga la tensione compulsiva dell'oblatività verso i molti; nello stesso tempo, la vistosa elusione (=lasciare trapelare la propria meta alle folle; oltrepassare la barca), facendo sì che l'aiuto non sia da lui offerto, ma gli venga richiesto, diminuisce, per il portatore di techne, i costi psicologici di sbilanciamento e di svalutazione connessi a un'auto-presentazione troppo oblativa. Per tutti questi aspetti, la solitudine di Gesù, più che interrompere il servizio prestato ai molti, sembra costituirne una deliberata premessa.

Anche per altri aspetti questi passi evangelici sono significativi per l'analisi dell'insorgenza di Gesù. Si consideri questa sequenza di immagini:

E subito costrinse i suoi discepoli a salire su di una barca e a precederlo alla riva opposta, fino a che non avesse sciolto la folla. E sciolta la folla ascese il monte per conto suo, per pregare. Poiché era scesa la sera, era solo lassù (Mt 14.22-23)

Da cosa deriva la suggestione di queste immagini? Se ne scomponiamo gli elementi (=distacco dalla folla; ascesa solitaria del monte; solitudine serale sulla cima; marcia notturna sulle acque tempestose), ci accorgiamo che ciascuno di essi è un modulo complesso, che coglie e codifica con rigore (pur attraverso l'espressività) aspetti diversi di un unico repertorio: quello dei rapporti fra l'uno e i molti. Le voci di tale vocabolario verranno poi sistematicamente

riscoperte e esplorate nel Romanticismo, ma fin nelle esperienze letterarie più antiche ve ne sono tracce.

Nei Vangeli esse sono addirittura vistose. La sceneggiatura dei Vangeli, come ogni lettore può notare, è ricca di immagini – di solitudine e non – in cui la contrapposizione dell'uno ai molti viene elaborata anche a livello visivo. Viene cioè istituita, intorno al personaggio Gesù, una tensione figurativa individualizzante che sempre di nuovo lo polarizza come *uno* in opposizione a un soggetto collettivo. Questo vocabolario di immagini si specifica nei Vangeli in un vero e proprio *lessico dell'individuazione*, di cui la solitudine è voce importante: un lessico fatto non di concetti, ma di immagini, che propongono, attraverso innumerevoli situazioni, la tensione dell'uno verso un soggetto collettivo.

Va aggiunto che questo soggetto collettivo – che normalmente è la folla – potrà essere a volte momentaneamente latente (come nelle solitudini), e potrà persino essere un'entità 'totale', come il mare. Ecco alcune di queste immagini (altre, eguali ma di segno opposto, nel § 7, dove verranno segnalati altri risvolti del lessico dell'individuazione):

Gesù con i suoi discepoli si ritirò verso il mare, e dalla Galilea molta folla lo seguì, e dalla Giudea, e da Gerusalemme, e dall'Idumea, e da oltre il Giordano, e dai dintorni di Tiro e di Sidone, molta folla, sentendo quante cose faceva, venne a lui (Mc 3.7-8)

E nuovamente prese a insegnare accanto al mare. E si raccoglie verso di lui moltissima folla, sicché, salito su di una barca, prese posto nel mare, e tutta la folla stava sulla riva, rivolta verso il mare (Mc 4.1)

Levatosi, sgridò il vento, e disse al mare: Taci, calmati. E cessò il vento, e si fece una grande bonaccia (Mc 4.39)

Ed ecco, tutta la città uscì incontro a Gesù (Mt 8.34)

#### 4. La pretesa del silenzio

La prima guarigione attestata di Gesù avviene nella casa di Simone e Andrea, di cui Gesù è ospite. La suocera di Pietro è a letto con la febbre; Gesù le si avvicina, la prende per mano e la fa alzare: la febbre scompare, e la donna è in grado di servirli a tavola (Mc 1.30-31). Se si confronta questa guarigione silenziosa con guarigioni successive, ci si rende conto delle caratteristiche ben presto assunte dalla prestazione di Gesù. Penso, in particolare, alla guarigione lunghissima e vistosa della figlia di Iairo (inframmezzata da un'altra guarigione, quella dell'emorroissa), in cui si insiste sul requisito della fede (Mc 5.22-43); o quelle del sordomuto e del ragazzo epilettico (Mc 7.32-37, 9.14-27), anch'esse operate sullo sfondo delle aspettative di una grande folla.

Rispetto alla sommessata guarigione iniziale, le guarigioni successive prevedono diversi elementi (meglio si direbbe: requisiti) in più: una richiesta pressante e insistita da parte del malato e dei familiari; una loro professione (esplicita o implicita) di fede nel prodigio che dovrà avere luogo<sup>19</sup>; soprattutto, la partecipazione emotiva della folla ai prodigi.

Molte di queste guarigioni contengono inoltre un elemento singolare: Gesù sembrerebbe voler evitare ogni pubblicità<sup>20</sup>. Esempio il caso del sordomuto,

<sup>19</sup> Il motivo della fede – nei termini posti da Gesù – è assente in ogni 'storia di prodigi', sia rabbinica sia ellenistica (GRUNDMANN, W. 1932, p. 65 sgg.). Che la fede sia condizione necessaria per il verificarsi di prodigi appare, oltre che dalla dinamica dei singoli miracoli, da osservazioni *a contrario* come questa: Gesù, a Nazareth, "non fece molti miracoli a causa della loro incredulità", Mt 13.58; v. anche Mc 6.5-6. Sul punto v. oltre, § 5.

<sup>20</sup> Secondo i commentatori (sulla scorta del WREDE, W. 1901), il segreto sulle guarigioni sarebbe parte del segreto messianico, vale a dire, del segreto che, nel vangelo di Marco, Gesù parrebbe voler conservare sulla propria qualità di Messia. Assai più consone alla lettura proposta nel testo posizioni come quella di Luz, secondo cui si tratterebbe di tipi di

che viene sanato da Gesù dopo essere stato tratto lontano dalla folla. L'analisi della dinamica di questo e consimili episodi, tuttavia, conduce a conclusioni diverse. Infatti, anche se le guarigioni avvengono riservatamente, la loro richiesta è stata tuttavia avanzata pubblicamente, al cospetto della folla. La riservatezza pretesa da Gesù non poteva che essere di breve durata; con ciò, essa diminuiva forse la spettacolarità della guarigione, ma, differendo la 'consumazione' del miracolo da parte della folla, non faceva che potenziarne le aspettative. È un altro aspetto di quella dilatazione della propria prestazione da parte di Gesù, che stiamo esaminando.

Per buona misura, Gesù, dopo avere operato 'in segreto', ingiunge al miracolato e ai suoi accompagnatori di non dirlo a nessuno, – come se fosse stato possibile (per esempio) al sordomuto tornarsene senza essere notato nella folla da cui, nell'eccitazione generale di una richiesta di risanamento, era stato tratto. Sicché la richiesta di riserbo da parte di Gesù risulta sempre disattesa: infatti, "quanto più glielo ingiungeva, tanto più quelli lo annunciavano tutt'intorno" (7.36).

Altro esempio è il lungo episodio della guarigione della figlioletta di Iairo (ed anzi, dato il ritardo di Gesù nell'arrivare, della resuscitazione della bambina); anche qui, compiuto il miracolo riservatamente, Gesù chiede il segreto sull'accaduto. Pure, una gran folla aveva assistito alle implorazioni di aiuto, e aveva commiserato la disperazione del padre quando gli era giunta la notizia della morte della figlia; poco dopo, un'altra piccola folla, quella dei famigliari di

segreto diversi, con diversa giustificazione, e diversamente sanzionati (tanto che l'atteggiamento di Marco verso i miracolati che trasgrediscono all'ordine di tacere è addirittura positivo). Essi sarebbero dunque da ricondurre alle due diverse cristologie rintracciabili in Marco, quella messianica e quella del *theios aner* (v. Luz, U. 1965, spec. pp. 13-17, 28-30).

Iairo, aveva irriso all'affermazione di Gesù, che la bambina non era morta, ma dormiva. Di fronte a questa sequenza di emozioni collettive, generate da aspettative prima nutrite, poi frustrate dalla morte, e infine nuovamente alimentate e soddisfatte, – come leggere il comportamento di Gesù, che raccomanda "molto strettamente" che non lo sappia nessuno<sup>21</sup>?

È comprensibile che Gesù potesse ingannarsi quanto alla riservatezza dei miracolati: essendo egli stesso un campione della fede, che sapeva ricevere e accogliere in sé con naturalezza grazie miracolose, rischiava di sopravvalutare la fede dei miracolati, e di non comprenderne lo sbilanciamento psicologico, e il successivo bisogno di compensazione espressiva. Ma è difficile pensare che egli ignorasse la dinamica cumulativa delle aspettative e delle emozioni di una folla in attesa. In ogni caso, la pretesa di segretezza (come già la pretesa di solitudine) diventa, in tutte queste guarigioni, strumento di amplificazione: delle aspettative della folla, delle sue domande e tensioni, della finale gratificazione. Di fatto, nel percorso pubblico che precede l'entrata in Gerusalemme, le prestazioni di Gesù sono avvenute in modo tale da comportare una manipolazione dei destinatari.

Ciò non significa 'doppiezza' da parte di Gesù: lo sfondo su cui va letto questo agire non è etico, ma psico-sociologico. Esso consiste nella contraddittoria pressione cui era sottoposto (e, in parte, auto-sottoposto) un portatore di techne come Gesù: da un lato, quella di dare espressione assoluta al proprio dono divino, indipendentemente da ogni verifica

<sup>21</sup> Si veda ancora la raccomandazione, al lebbroso mondato, di non parlarne a nessuno, ma di "mostrarsi" al sacerdote per avviare il rituale della purificazione, e della riammissione alla comunità (Mc 1.44); e la richiesta fatta al cieco di Betsaida – guarito dopo essere stato debitamente tratto fuori del villaggio – di tornare direttamente a casa, senza nemmeno entrare nel villaggio (Mc 8.22-26).

'sociale'; dall'altro, la pressione ad aderire a criteri societari di utilità. Tale duplice pressione grava su ogni portatore di *technè*: la tensione diventa massima nei casi in cui (come per Gesù) il dono divino, da un lato è ingente, dall'altro ha, di per sé, contenuti più direttamente sociali.

La risposta escogitata da Gesù a questa contraddittoria pressione è anch'essa tipica di molti portatori di *technè*. Gesù praticò una sorta di 'marginalità auto-centralizzante', che comportava assertività e, insieme, auto-negazione, assunzione di responsabilità e elusione. Ogni volta, le parole e i comportamenti di Gesù polarizzavano la situazione verso un centro ideale che, inutile dirlo, risultava sempre connotato da dati suoi personali. Il più delle volte, tuttavia, dopo averlo configurato, Gesù non occupava affatto tale polo: l'auto-riferimento si esauriva a livello proiettivo (il Padre, il messia, il figlio dell'uomo), e Gesù scompariva fra le quinte di un dramma da lui stesso alimentato, e improvvisamente privato di un protagonista netto.

È una posizione assai più complessa della semplice ricerca di successo o di trionfo, che Gesù non ricercò mai. Solo questo angolo visuale ci consente di capire come Gesù potesse avanzare pretese di segretezza, o di solitudine, così vane. Implausibili a livello di senso comune, richieste di questo genere alleviavano temporaneamente le due contraddittorie pressioni gravanti su Gesù, – l'oblatività del bastare a molti, e lo sprofondamento nella propria *technè*.

##### 5. *La ridefinizione del proprio pubblico*

La smisuratezza di questa prestazione riguarda dunque anche il rapporto con i destinatari: il pubblico di Gesù non ne è una controparte, ma un soggetto passivo. È Gesù che "chiama a sé" la folla, o "la li-

cenza"; che si fa cercare, accompagnare, seguire, inseguire, precedere; che, attraverso una serie di atti comunicativi impropri (la solitudine, la riservatezza) ne controlla le dinamiche emozionali.

A queste sollecitazioni del rapporto con i destinatari, Gesù aggiunge, in crescendo, 'provocazioni' tecniche ancora più gravi. Ho già ricordato che non spetta al portatore di *technè* definire il proprio pubblico, che si definisce sempre al di fuori della sua volontà, per l'operare di scelte societarie. Va quindi considerata una manifestazione di insorgenza da parte di Gesù la *fissazione di requisiti* nei destinatari.

Quali sono tali requisiti? Anzitutto, la disposizione personale richiesta da Gesù per interagire con lui fa crescentemente perno sul possesso e il dispiegamento, da parte dell'utente, di una propria interiorità. Questa interiorità non viene intesa da Gesù come una sede ulteriore (accanto a quella esterna) di espressione dell'uomo, ma come l'unica sede possibile, antagonista quindi alla sede esteriore dell'apparenza e della conformità alle prescrizioni formali. Tornerò più avanti su questo punto; qui importa notare come il possesso di una Interiorità attiva – tenuta a dimostrare la propria autonomia rispetto a una Esteriorità di atti conformi – potesse costituire un requisito non facile da soddisfare, per i membri di un sistema sociale che premiava gli adempimenti visibili.

Ancor più denso di conseguenze il secondo requisito posto da Gesù, quello (già accennato) della fede. L'oggetto di questa fede non è chiaramente precisato: anche se mancano, nei Vangeli sinottici, riferimenti diretti ed espliciti di Gesù a sé, la fede da lui richiesta non è pura e semplice fede in Dio, ma passa attraverso la persona di Gesù: è fede in quel Dio che si rivela attraverso di lui. Gesù non intendeva certo che la fede in lui sostituisse la fede in Dio, o le venisse messa accanto: ma considerava la fede in lui come un indicatore della fede in Dio, e definiva

manca di fede l'incredulità nei suoi confronti<sup>22</sup>.

È chiaro come la nozione di fede con cui Gesù operava rischiasse di tradursi, agli occhi della sua società, in una sorta di usurpazione del divino. Anche sotto altri aspetti, tuttavia, la fede richiesta da Gesù era teologicamente difettiva. Egli guardava alla fede non come a una condizione intellettuale, o mentale, ma come a un'esperienza attiva che si traduceva in preghiere, scelte, decisioni. La fede era per Gesù *indipendente da ogni teoria*, vale a dire, indipendente da dottrine teologiche, e forse dalla stessa consapevolezza teologica. Era una fede legata all'immediatezza del rapporto con lui<sup>23</sup>.

Pur concordando col giudaismo per quanto riguardava la centralità della fede, Gesù finiva così per tagliare i legami che, nel giudaismo, univano la fede alla Giustizia e alla Legge: vale a dire, la svincolava da quell'eticità prevalentemente formale, incentrata sull'adempimento di atti dovuti, cui era chiamato il pio israelita 'a parte intera'. In questo modo, tuttavia, il requisito di fede posto da Gesù, non solo era difettivo dal punto di vista teologico, ma anche da quello nazionalistico. Da un lato, infatti, era possibile che non tutti i soggetti che agli occhi di Israele avevano titolo a rientrare fra i destinatari della prestazione di Gesù, riuscissero a esibire una simile fede; dal-

<sup>22</sup> Tengo presente su questo punto la letteratura richiamata in WEGNER, U. 1985, p. 393 sgg.

<sup>23</sup> Di indipendenza della fede da ogni teoria parla SCHLATTER, D.A. 1905, p. 141 (cfr. in generale le pp. 136-42). La fede del centurione pagano (v. oltre) è 'grande' non perché il pagano comprenda lo scopo e il percorso di Gesù, ma per "la volontà di riportare il suo aiuto al proprio bisogno. È questo a venire ascritto al pagano orante, senza che ne venga saggiata la comprensione per l'opera di Gesù, o la stessa coscienza divina". Per Grundmann, la fede è addirittura un "organo di recezione della potenza" ("...la fede pretesa da Gesù lega l'uomo alla sua persona, e in questo legame personale lo fa partecipe della sua potenza"; v. GRUNDMANN, W. 1932, pp. 67-68).

l'altro, una fede siffatta poteva venire esibita anche da altri, privi di 'purezza' agli occhi della Legge. È anche attraverso riformulazioni come questa, dirette a ridefinire il pubblico istituzionalmente previsto, che si è espressa l'insorgenza tecnica di Gesù.

È stato più volte segnalato dai commentatori che la sequenza delle prime tre guarigioni del vangelo di Matteo (quella del lebbroso, del servo del centurione, e della suocera di Pietro) propone una sorta di manifesto: i destinatari di Gesù sono esseri che la comunità ebraica, dal punto di vista dei diritti civili e religiosi, considera marginali, o esclude: il lebbroso, il pagano, la donna<sup>24</sup>.

Di particolare interesse, in questa sede, l'atteggiamento di Gesù verso i pagani. La posizione ortodossa, per il portatore di una techne come la sua, era di operare al servizio dei figli di Israele, e lo stesso Gesù sembra in più momenti aderire a tale posizione. Uno di tali momenti è costituito dall'episodio della donna sirofenicia, — una pagana, dunque, che Gesù incontra nel viaggio verso Tiro e Sidone. In un primo momento, Gesù respinge con durezza la preghiera della donna di liberarle la figlia dai demoni:

'Lascia che prima siano saziati i figli: non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini'. Ma ella gli rispose: 'Sì, o signore, e i cagnolini sotto la tavola mangiano delle briciole dei figli'. Allora le disse: 'Per questa tua parola, va: il demonio è uscito da tua figlia' (Mc 7.25-29)

<sup>24</sup> Cfr. p. es. BURGER, C. 1973, p. 284. L'esclusione del lebbroso dalla comunità non si fondava su ragioni sanitarie: bastava, p. es., un incontro fortuito con un lebbroso, senza alcun contatto fisico, per rendere impuri; era la santità teocratica della nazione che veniva minacciata dall'impurità del lebbroso (cfr. BILLERBECK, P. IV.2, p. 751 sgg.). Sull'atteggiamento di Israele verso i 'pagani' cfr. BOSCH, D. 1959, capp. 1 e 2; BILLERBECK, P. IV.1, pp. 353-414; JEREMIAS, J. 1962, B, Hpt. II, soprattutto cap. 6. Sulla condizione femminile, finalmente, JEREMIAS, J. 1962, p. 395 sgg.

I *figli* sono i figli di Israele, per i quali i pagani erano *cani*: Gesù parrebbe qui allineato alla tradizione culturale ebraica<sup>25</sup>. Ma perché questo duro conformismo, in questa situazione, se in altri casi Gesù guarisce tranquillamente dei pagani (come l'indemoniato di Gerasa, o il sordomuto della Decapoli: Mc 5.1-20 e 7.31-37)? A questa domanda, ripetuta da tutti i commentatori, ne aggiungerei un'altra, che discende dalle precedenti considerazioni sulla prestazione di Gesù: come si concilia la sua abituale smisuratezza col fatto che egli sembri qui considerare il proprio servizio come un 'bene limitato'?

Nel tentativo di spiegare la durezza di Gesù, i commentatori ricordano giustamente che egli reagisce duramente ogni volta che si sente tentato, – e la tentazione, in questo caso, non può essere che l'idea di una missione fra i pagani. Ma occorre chiedersi qual è la fonte di tale tentazione, – dal momento che le parole della donna non contengono alcuna tentazione, e nessun accenno a riconoscimenti o ad altre ricompense. La fonte di questa tentazione, qui come altrove, non può allora trovarsi che nello stesso Gesù.

Questa tentazione segreta di Gesù va probabilmente collegata a frustrazioni da lui patite. Del resto,

<sup>25</sup> Sul considerare i pagani come 'cani' cfr. BILLERBECK, P. I, pp. 724-25. I commentatori ricordano solitamente che Gesù non è il primo ebreo ad avere guarito pagani: Eliseo guarisce Naaman, capo dell'esercito del re di Aram (2 Re 5.1-19, su cui cfr. p. es. WEGNER, U. 1985, p. 350 sgg.). Ma la guarigione dell'Arameo avviene su di una scena, per così dire, internazionale: il re di Aram chiede tale guarigione al re di Israele, il quale, sentendosi impotente di fronte alla richiesta, vi scorge il pretesto per atti ostili. L'intervento di Eliseo, che guarisce il pagano, è quindi un atto squisitamente nazionalistico: rassicura il suo re, ed eleva il prestigio della nazione. Nessun confronto col contesto, affatto privato, in cui si muove qui Gesù.

Per quanto riguarda il diminutivo 'cagnolini' (*kynaria*), essi sono i cani di casa, ai quali presumibilmente (a differenza che ai cani di strada) non si lascia mancare il cibo. Il raddolcimento di Gesù non sarebbe allora solo linguistico: "anche i pagani appartengono alla fine alla casa di Dio, seppure al secondo posto" (BOSCH, D. 1959, p. 100).

questo tecnico itinerante è appena stato respinto dalla sua stessa patria: avere intrapreso questo viaggio fra i pagani, subito dopo l'insuccesso in Israele<sup>26</sup>, appare in qualche modo un auto-risarcimento, sia pure inconsapevole. Tuttavia, come meglio dirò fra breve, il rapporto fra le traversie di Gesù in patria (con le sue insistenze sul destino violento dei profeti in Israele), e l'allargamento dei destinatari da lui operato, non va letto solo in termini di risarcimento. Altre motivazioni, di tipo non reattivo, sono qui all'opera.

Comunque sia, Gesù appare qui tentato dall'idea di una missione fra i pagani, – vale a dire, *dall'idea di un altro pubblico*. Tale idea contrastava il disegno di Dio, rivelato a Israele, che la salvezza fosse destinata in primo luogo agli Ebrei, e che le nazioni pagane venissero in secondo piano, dopo di loro; l'intera cultura di Israele ribadiva duramente questo primato. Il desiderio di una missione fra i pagani era dunque colpevole, – inaccettabile quindi a livello cosciente per una personalità religiosa come Gesù; di qui la proiezione dell'idea stessa (e delle conseguenti sanzioni) sulla sua interlocutrice. La donna viene qui trattata con durezza ('cagnolini') quando la sua richiesta sembra dare pericolosamente corpo ai desideri inconsci di Gesù; viene invece ricompensata con la guarigione della figlia, quando il suo umile riconoscimento del primato di Israele allevia il senso di colpa di Gesù ("Per queste tue parole, va...")<sup>27</sup>.

Questo desiderio di un altro pubblico viene meglio alla luce nell'episodio della guarigione del

<sup>26</sup> Sia in Marco sia in Matteo il viaggio fra i pagani segue immediatamente l'insuccesso di Gesù nella missione in Galilea. Sul punto v. anche TAYLOR, V. 1963, p. 635.

<sup>27</sup> Anche Taylor mi sembra avere individuato, in questa vicenda, un processo psicologico analogo a quello che ho suggerito: "... dobbiamo riconoscere nella mente di Gesù una tensione relativa alla portata del suo ministero, e che, in un certo senso, egli sta parlando a sé stesso così come alla donna" (v. TAYLOR, V. 1963, p. 350).

servo del centurione (Mt 8.5-13). Anche qui, al rifiuto iniziale di Gesù di intervenire, fa seguito l'umile insistenza del centurione: "Signore, non sono degno che tu entri sotto il mio tetto, ma di soltanto una parola, e il mio servo sarà guarito". Di fronte alla preghiera del pagano,

Gesù ne restò meravigliato, e disse a coloro che lo seguivano: "In verità vi dico che in nessuno, in Israele, ho trovato una fede siffatta. Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente, e sederanno a tavola con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli; ma i figli del regno saranno gettati fuori nelle tenebre..."(8.10-12)<sup>28</sup>

Perché Gesù esalta a tal punto la fede del centurione? La maggioranza dei commentatori fa discendere questa vistosa ammirazione non tanto dal fatto che il centurione si aspettasse una guarigione dalla semplice parola di Gesù, – ma dal fatto che il centurione, pur essendo un pagano (partendo quindi da una posizione più svantaggiata), sapesse esprimere tanta fede. Tuttavia, era proprio la ridefinizione di fede operata da Gesù (che la slegava da ogni condizionamento teologico) a rendere tale fede più accessibile, paradossalmente, proprio a un pagano. All'opposto, proprio il venire meno di tale condizionamento ostacolava l'israelita, che doveva fare i conti col bagaglio ben strutturato della tradizione religiosa ebraica, e che tale fede invitava invece a un eccesso di 'sempli-

Nello stesso episodio, il Gesù di Matteo afferma invece: "O donna, grande è la tua fede" (15.28): l'umile opportunismo della povera donna subisce qui, nella soggettività di Gesù, un'amplificazione simile a quella che vedremo subito dopo nell'episodio del centurione.

<sup>28</sup> L'episodio viene quasi sempre analizzato in associazione con quello della sirofenicia, con cui presenta ovvi parallelismi. Anche verso il centurione Gesù ha un moto iniziale di rifiuto ("Io, venire a curarlo?", Mt 8.7); tuttavia, mentre la sirofenicia ammette la propria indegnità nazionale, l'indegnità ammessa dal centurione è personale (sul punto v. WEGNER, U. 1985, spec. p. 384, e la letteratura ivi richiamata).

ficazione'. Come già nell'episodio della sirofenicia, è qui pienamente operante la soggettività di Gesù: se l'atteggiamento assunto verso la sua persona era un indicatore della fede in Dio, era davvero possibile che la 'fede' di un pagano potesse sorprendere un profeta spregiato nella sua patria; ed era forse inevitabile, per tale profeta, non trovare 'fede' nei correligionari.

In questo modo, ai fini della salvezza, il requisito dell'appartenenza ai figli di Israele era sostituito da quello dell'adesione a Gesù. Slegata da condizionamenti teologici, la fede si liberava, immediatamente dopo, da ogni vincolo nazionalistico; da esperienza di comunità, diventava esperienza *individuale*, accessibile a ogni provenienza etnica<sup>29</sup>. Si colloca qui – in riferimento all'uso sociale della propria *techne* – la più grave insorgenza del tecnico Gesù. Revocando in dubbio il primato di Israele sui pagani, reiteratamente certificato nella tradizione culturale ebraica, Gesù propone una ridefinizione del proprio pubblico, che passa attraverso una vera e propria de-legittimazione dei destinatari istituzionalmente previsti per una *techne* come la sua<sup>30</sup>.

La gravità di questa posizione si coglie ancora meglio confrontandola con altre condotte illecite – come la frequentazione di devianti (pubblicani e peccatori) – che vengono altrove addebitate a Gesù. A tali addebiti, infatti, egli poteva dare una risposta

<sup>29</sup> Commentando l'episodio della sirofenicia, Trilling parla di "una fede individuale, senza alcun legame immediato col problema - rilevante in termini di storia della salvezza - della posizione di Israele verso i pagani" (v. TRILLING, W. 1964, p. 104).

<sup>30</sup> Luca (7.1-10) attenuerà fortemente questa de-legittimazione dei destinatari ebraici da parte di Gesù: (a) il centurione pagano diventa un amico e un benemerito della nazione ebraica; (b) la richiesta di guarigione non proviene direttamente dal centurione, ma dagli anziani degli Ebrei; (c) Gesù accetta prontamente e, (d) pur ammirando la fede del centurione, non pronuncia le parole di minaccia a Israele che figurano in Matteo.

tecnicamente e socialmente plausibile: "Non i sani hanno bisogno di un medico, ma quelli che stanno male. Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori"<sup>31</sup>. In questi casi, cioè, la predilezione di Gesù per i marginali non delegittimava i giusti, né istituiva graduatorie nuove, – come avviene invece nell'episodio del centurione. L'ammirazione che Gesù seppe provare per la fede del centurione pagano prelude a quell'allargamento infinito del proprio pubblico, ben oltre i confini istituzionalmente stabiliti, che caratterizza l'esercizio della propria *techne* da parte di Gesù ("questo è il sangue mio dell'alleanza, che verrà versato a favore di molti...", Mt 26.28).

Tuttavia, per una personalità profondamente religiosa, in Israele, non era facile scavalcare i destinatari iniziali, e raggiungere davvero i Molti. Certo, le frustrazioni subite spingevano verso questa direzione, e ho sopra cercato di ricostruire il bilancio psicologico di un episodio di questo tipo. Ma mi sembra scorretto (come ho già accennato) leggere l'allargamento del proprio pubblico operato da Gesù come conseguenza delle frustrazioni, – vale a dire, come qualcosa di sopraggiunto, escogitato per la gestione del proprio sistema delusionale. Detto diversamente, non credo che, in caso di successo, a Gesù sarebbe bastato il pubblico iniziale, istituzionalmente previsto: un allargamento ci sarebbe stato comunque.

La trasfigurata dilatazione del proprio pubblico compiuta da Gesù costituiva infatti la risposta a una pulsione 'a monte', rispetto alla quale le reiezioni subite non furono la causa, ma diventarono, agli occhi di Gesù, il prezzo che egli doveva pagare per rag-

<sup>31</sup> Mc 2.17. Si tratta tuttavia di addebiti gravi, che non vanno minimizzati: "secondo gli Scribi, un pio, un giusto,... o addirittura un profeta... non può intrattenere alcun contatto con peccatori... secondo la concezione farisaica, avere familiarità con peccatori significa trasgredire la legge" (PESCH, R. I, p. 275).

giungere *legittimamente* i molti. Perché il superamento del destinatario iniziale fosse lecito, senza che il senso di colpa diventasse intollerabile, sembrava necessario a Gesù che le resistenze del destinatario ufficiale venissero certificate, e non da piccoli episodi di reiezione, ma dalla reiezione massima possibile. Questa certificazione poteva avvenire solo in Gerusalemme, la città che, secondo Gesù, uccideva i profeti, e lapidava quelli che le venivano mandati.

#### 6. La seconda fase. Ritrazione e passività di Gesù

Se la prima fase è caratterizzata dalle iniziative provocatorie dell'uno, e dalla dipendenza passiva dei molti, nella seconda fase si assiste a un completo rovesciamento: passività dell'uno, e ripresa dell'iniziativa da parte dei molti. Nel caso di Gesù, passività dell'uno significa un venire meno della sua ininterrotta iniziativa tecnica: non solo le provocazioni, ma le stesse prestazioni 'a norma' tendono a diradarsi e a comprimersi. Sul versante dei molti (come vedremo nel paragrafo successivo), ripresa dell'iniziativa significherà un insieme di fenomeni: il venir meno della dipendenza dalla prestazione tecnica dell'uno, e una sorta di ricomposizione, tanto più evidente quanto più le iniziative di Gesù erano state disaggreganti dei molti.

In prossimità del viaggio a Gerusalemme, nell'imminenza della fine, il quadro tecnico di Gesù comincia a mostrare dei cambiamenti. Anzitutto, emergono (o riemergono) nella sua *techne* aspetti arcaici, quasi 'magici': atti gratuiti, preoccupazioni dimostrative, e così via; aumentano, nel contempo, gli episodi di auto-riferimento. Parallelamente, si accentua l'antagonismo alla società, e si intensificano gli attacchi ai suoi principi di funzionamento, e alle autorità politico-religiose.



Mi sembrano episodi significativi, in tale contesto, l'assegnazione, ai seguaci, di incarichi come questo: "Entrate nella casa là di fronte, troverete un puledro legato, mai cavalcato da alcuno; slegatelo e conducetelo via: E se qualcuno vi dirà: Che fate?, rispondete: Il Signore ne ha bisogno, e subito ve lo darà" (Mc 11.1-3), – e tutto puntualmente si compie. E ancora: "Andate in città, vi si farà incontro un uomo con un orcio d'acqua; seguitelo, e dovunque entri, dite al padrone di casa che il maestro ha detto: dov'è il mio refettorio, dove mangiare la pasqua insieme con i miei discepoli?" (Mc 14.13-15), – e nuovamente tutto si compie. Altre volte Gesù ha guardato al futuro, – mai per riscontri tanto precisi, intrinsecamente banali, e, soprattutto, al servizio di se stesso. Vi è qui, probabilmente, la preoccupazione di far coincidere profezie e detti scritturali con segmenti della propria azione<sup>32</sup>. In ogni caso, trapelano da questo agire modi da indovino, meramente dimostrativi, che mi paiono segnare un arretramento rispetto al livello consueto di esercizio della propria *techne* da parte di Gesù.

Ancora più significativa la maledizione del fico, – fonte, non a caso, di notevoli imbarazzi teologici fin nella chiesa più antica<sup>33</sup>. Una mattina, uscendo da Betania per rientrare in Gerusalemme, Gesù sente fame, – e già la notazione di un bisogno personale, in quest'Uno interamente dedito ai molti, è significativa. Vedendo un fico, gli si avvicina per sfamarsi, ma trova solo foglie: "non era infatti tempo di fichi". Non trovando frutti per sé, Gesù non vuole che ne faccia per altri: "nessuno mangi mai più in perpetuo un frut-

<sup>32</sup> Nel caso della requisizione dell'asino, Gesù ha certo in mente il passo delle Scritture che preannuncia l'arrivo del re messianico a cavallo di "un asino, un puledro figlio d'asina" (*Zacc.* 9.9). La preoccupazione di Gesù, di implementare profezie e detti scritturali, va considerata un indicatore di rigidità (v. anche n. 36).

<sup>33</sup> Su tali problemi cfr. PESCH, R. II, p. 295 sgg.

to da te!" (Mc 11.12-14). Vi è qui una singolare auto-centratura di Gesù: la fame improvvisa di un uomo che aveva saputo digiunare quaranta giorni nel deserto; l'aspettativa di frutti fuori stagione. La maledizione appare gratuita, e comunque sproporzionata.

Eguale atmosfera il giorno successivo. Ripassando di lì, Pietro nota con stupore il fico seccato, e chiede a Gesù spiegazioni su tale prodigio: Gesù risponde che esso è stato reso possibile dalla preghiera fatta con fede. È il grande motivo conduttore della fede, così caratteristico di Gesù, – ma la sua applicazione suona qui incongrua. Per di più, a estensione del caso del fico, Gesù porta un altro esempio, in cui ricompaiono elementi magici e richiesta gratuita, priva di causa: chi dirà al monte di buttarsi in mare, se lo dirà con fede, lo otterrà. Leggo questi comportamenti come 'arcaismi' pensando anzitutto a comportamenti simili, di puro contenuto dimostrativo, esibiti da tecnici (maghi, indovini, ecc.) assai meno preoccupati di Gesù dell'utilità della propria *techne*. Ma sono arcaismi anche nel senso di richiamare elementi ormai lontani della traiettoria di Gesù: il Gesù piccolo, raccontato dai vangeli apocrifi, che compiva prodigi spinto da motivazioni infantili, compresa la collera; il Gesù ormai maturo che, nel deserto, era stato tentato di dare prove di sé con atti vistosi e spettacolari (come buttarsi dalla sommità del tempio, contando sul sostegno divino), ma privi di riscontro nel bene di molti<sup>34</sup>. Queste tentazioni erano state affrontate e vinte da Gesù all'inizio della sua traietto-

<sup>34</sup> Sui prodigi dell'infanzia cfr. Ps. Tommaso, Rec. gr. A, 3, 4, 5, 14 e 20; Rec. gr. B, 2 e 4; Ps. Tommaso latino, 4, 5 e 12; *Vangelo arabo dell'infanzia*, 46, 47 e 49. Sulle tentazioni di Gesù cfr. Matteo 4.1-11 (v. anche Mc 1.12-13 e Lc 4.1-13). Il racconto di Matteo delle tentazioni avrebbe appunto una finalità anti-magica, da un lato refutando accuse di magia rivolte dagli Ebrei a Gesù, dall'altro combattendo un 'bisogno di magia' da parte delle chiese (BONNARD, P. 1963, p. 41).

ria pubblica, e non ve n'è traccia nei prodigi compiuti lungo tale traiettoria; riappaiono ora, al suo termine.

Parallelamente, si è detto, Gesù accentua i comportamenti anti-societari. Torneremo fra breve (§ 8) sull'antagonismo di Gesù verso la società, che spiega la sua marginalità, e la sua bassa accettazione dei parametri societari. Vedremo anche come questo atteggiamento negativo, pur avendo come riferimento immediato il contesto ebraico, lo oltrepassasse, per rivolgersi contro ogni possibile regime politico di questa terra, – in definitiva, contro la stessa società civile.

Questo atteggiamento si radicalizza dunque nell'ultimo tratto della sua traiettoria. La parabola dei vignaiuoli assassini, che egli pronuncia in quei giorni (Mc 12.1-12), è certo un violentissimo atto di accusa contro la dirigenza politico-religiosa di Israele, ma nulla è più lontano da Gesù dell'intenzione di correggere un qualsiasi ordinamento politico, o di sostituirlo con un altro: anche qui, il regime specifico simbolizza ogni regime terreno, da contrapporsi al regime celeste<sup>35</sup>.

Nella cacciata dei mercanti (e dei compratori) dal tempio (Mc 11.15-19), i motivi anti-societari appaiono ancora più forti. A prima vista, questa famosa 'purificazione' sembrerebbe il tentativo di liberare l'esperienza religiosa da ogni implicazione economica. Nella sua condanna, tuttavia, Gesù accomuna ai cambiavalute e ai venditori (che pure svolgevano un'attività permessa), i compratori, che in questo modo si procuravano il necessario per i loro modesti sacrifici. Dietro questo comportamento indiscriminato di Gesù può forse leggersi un rifiuto più complesso, diretto a sottrarre l'esperienza religiosa, prima che alla sfera economica, a quella societaria. Due sono le istituzio-

<sup>35</sup> Altro episodio significativo in Mc 11.27-33, in cui Gesù si scontra 'alla pari' con i capi sacerdoti, gli Scribi e gli anziani, vera e propria epitome del potere politico-religioso.

ni che Gesù sembra qui avere di mira: quella sinallagmatica (Gesù nega in blocco scambi e contratti), e quella del sacrificio (a favorire elemosine e sacrifici erano finalizzati gli scambi che avvenivano al tempio)<sup>36</sup>. Non a caso, negli stessi giorni Gesù insiste sulla precedenza della sfera interiore su quella pubblica: l'amore del prossimo conta più di qualsiasi adempimento formale, a partire dal sacrificio; a differenza di questo, che è un atto socialmente esibitivo, tale amore va attuato riservatamente.

Nella sua polemica contro la società, Gesù arriva dunque a negarne la condizione fondamentale di esistenza e di funzionamento: che vi sia una *apparenza*. (È il grande tema dell'opposizione fra essenza e apparenza, motivo conduttore di ogni processo di individuazione, e sul quale torneremo fra breve). In questo tratto finale, la subordinazione alle esigenze della relazionalità appare intollerabile a Gesù, che va definitivamente ribellandosi. I suoi nemici comprendono che la sua polemica anti-societaria è arrivata al nocciolo, e lo provocano perché succeda l'irreparabile: "Sappiamo che sei verace, e non ti curi di alcuno; non guardi infatti la persona, ma secondo verità insegni la strada di Dio" (Mc 12.14). Gesù asseconda, di fatto, questa provocazione con un'ultima violenta invettiva contro le apparenze: non più gene-

<sup>36</sup> La lettura corrente di questo episodio è tuttavia di tipo etico. I commentatori concordano inoltre sul carattere meramente dimostrativo di questa azione, che avrebbe avuto scarsa visibilità, visto che non ha provocato la reazione delle guardie del Tempio e dei Romani (HENGEL, M. 1970, pp. 15-6 e n. 53). L'atteggiamento dei commentatori verso questa iniziativa di Gesù è comunque assai tiepido (cfr. p. es. PESCH, R.: "Ammettendo che la maledizione del fico risalga storicamente allo stesso giorno, si può dedurre uno stato d'animo aggressivo di Gesù...": II, p. 305). Certamente vi è qui un'altra manifestazione della rigidità già segnalata alla n. 32: definire il tempio "spelunca di ladroni" (Mc 11.17) è forzatura eccessiva, suggerita a Gesù da *Geremia* 7.11 e *Isaia* 56.7 (sul punto cfr. ROTH, C. 1960, p. 176 e *passim*).

rica, come altrove, ma tagliata sul comportamento civico-religioso degli stessi ministri della legge:

Guardatevi dagli Scribi, che amano passeggiare in lunghe vesti ed essere salutati sulle piazze, e nelle sinagoghe sedere sui primi seggi, e i primi posti nei banchetti, essi che divorano le case delle vedove, e fanno per apparenza lunghe orazioni (Mc 12.38-40)

In Gerusalemme, questo atteggiamento si accentua ulteriormente: vuoi per la consapevolezza, da parte di Gesù, di avere ormai imboccato la strada che lo porta alla morte; vuoi per l'effetto 'grande città' su di un predicatore-esorcista abituato (così come i suoi seguaci) ai villaggi e alle campagne. La ritrazione dalla società si consolida. Gesù oscilla spesso tra aggressività e depressione; le sue parole perdono colloquialità e vigore propositivo, per diventare aspre e distruttive, a volte in modo incongruo.

Alcune di queste reazioni possono spiegarsi, come ho detto, con la sua estrazione provinciale, e con l'ansia sulla persistenza del proprio ascendente (anche i seguaci, infatti, paiono sensibili all'effetto 'grande città'). Quando uno dei discepoli, all'uscita del Tempio, gli dice estasiato: "Maestro, guarda che pietre, e che edifici!", la risposta di Gesù, aldilà della profezia di una futura rovina (profezia estendibile, probabilmente, a ogni edificio), sembra di fastidio per questa ammirazione: "Vedi questi grandi edifici? non sarà lasciata pietra su pietra, che non sia diroccata" (Mc 13.1-2). E il discorso sulla fine dei tempi, proferito immediatamente dopo, inizia appunto con parole di geloso esclusivismo: "Guardate che nessuno vi seduca: molti verranno sotto il mio nome, dicendo: sono io, e sedurranno molti..." (13.5-6). La reattività del portatore di *techne* che non ha più il controllo del suo ambiente prevale sui contenuti pro-

fetici o informativi che ci si potrebbe attendere dalle sue comunicazioni, – così come l'ultimo suo prodigio (la maledizione del fico già esaminata) è, più che una proposta etica, una reazione distruttiva moralisticamente giustificata.

La sostanziale passività di Gesù si rivela appunto dal fatto che, in questa seconda fase, le sue azioni hanno carattere prevalentemente *reattivo*. Questa passività non è dunque legata al fatto che le azioni dei molti siano antagonistiche: essa permane anche quando Gesù è fatto segno ad attenzioni e onori. Così, in casa di Simone, "mentre era sdraiato a tavola, venne una donna che aveva un alabastro di unguento di nardo odoroso di gran prezzo, e glielo versò sulla testa" (Mc 14.3-4). Alle virtuose proteste dei discepoli, secondo cui l'unguento poteva essere venduto, e il ricavato dato ai poveri, Gesù reagisce con fermezza, giustificando l'operato della donna; ma la passività con cui, 'sdraiato', ha subito il gesto, si prolunga nella depressa interpretazione che ne dà: "Ha anticipato di ungere il mio corpo per la sepoltura" (14.8).

Nelle scene evangeliche della prima fase, Gesù, oltre che attivo e vivace, era anche un protagonista ininterrotto, il cui tempo era sempre troppo denso e occupato. Ora la sequenza del tempo soggettivo in cui Gesù si muove si fa più lenta e diluita, fino a presentare degli spazi 'vuoti'. In uno di questi, Gesù se ne sta seduto presso la cassetta delle elemosine, immerso in una lunga osservazione: "guardava come la folla gettava il denaro nella cassa". Dopo le grandi elargizioni dei ricchi, giunge una povera vedova, che vi pone due spiccioli. "Allora Gesù, chiamati a sé i discepoli, disse loro: In verità vi dico che questa povera vedova ha gettato nella cassa delle offerte più di tutti gli altri; perché tutti han gettato del loro superfluo, – ma costei *del suo necessario vi ha gettato tutto ciò che possedeva, tutto quanto aveva per vivere*" (Mc 12.43-44).

Che l'offerta del povero fosse più meritoria di quella del ricco, era noto alla pietà giudaica<sup>37</sup>, e non per riaffermare questo Gesù ha interrotto la propria osservazione, e convocato i discepoli; anche qui, dati psicologici profondi sembrano prevalere sui contenuti etici. L'immagine che si è appena formata dentro Gesù, e lo ha così profondamente colpito, è quella di chi ha dato *tutto ciò che aveva*. Dopo la sfilata di ricchi che danno, ma avrebbero ancora molto da dare, scatta l'identificazione di Gesù (lo prova l'enfasi ripetitiva ed emozionata delle ultime parole) con la povera vedova che ha dato tutto, e *non ha più niente da dare*. Siamo vicini alla notte del Getsemani, con la crisi psicofisica di Gesù, e alla Passione, in cui Gesù (seguo sempre Marco) non farà che tacere, subire, astenersi.

### 7. La folla ridiventa folla 'politica'

Alla passività di Gesù fa riscontro, sempre a decorrere dal suo ingresso in Gerusalemme, la crescente attività e iniziativa dei molti. Parallelamente, si sviluppa quel segmento importante del processo che ho chiamato ricomposizione dei molti.

All'inizio di questa seconda fase, i molti sono presenti soprattutto attraverso i loro rappresentanti formali (i capi sacerdoti, gli scribi, gli anziani). In Gerusalemme si moltiplicano le loro iniziative contro Gesù: macchinazioni per perderlo, domande cui Gesù rifiuta di rispondere, tentativi di coglierlo in fallo<sup>38</sup>. La sceneggiatura evangelica rivela assai bene questo clima mutato: le domande ora rivolte a Gesù (non

<sup>37</sup> Che i piccoli sacrifici dei poveri abbiano grande valore è noto anche ad altre religioni: cfr. gli esempi in PESCH, R. II, pp. 394-95, e la letteratura ivi richiamata.

<sup>38</sup> Cfr. Mc 11.18, 11.27-33, 12.13-17.

solo quelle ostili, ma anche quelle apprezzative<sup>39</sup>) sono più elaborate e dispiegate rispetto alle domande che gli venivano rivolte nella prima fase; comparativamente, si riduce lo spazio della risposta. Siamo comunque lontanissimi dalla situazione in cui Gesù poteva "convocare" gli scribi venuti da Gerusalemme, e somministrare loro una parabola (Mc 3.23 sgg.).

La ricomposizione dei molti si rivela dall'evoluzione del comportamento di quello che è il secondo attore dei Vangeli, la folla. Nella prima fase, la folla era stata l'oggetto costantemente passivo delle iniziative di Gesù, — spesso un semplice sfondo delle sue azioni (lo rivela, non solo il contenuto delle diverse scene di folla, ma la stessa costruzione sintattica delle frasi in cui 'folla' è presente<sup>40</sup>). Era insomma una folla politicamente anodina, sfuggita ai suoi capi politici, in balia di Gesù. Nella seconda fase la folla è assai più spesso soggetto dell'azione; quando funge da oggetto, è nel tipico meccanismo politico che la subordina ai suoi capi. In altri termini, essa è ridiventata un'entità politica, dipendente dai suoi capi, non da Gesù.

In tutta la seconda fase, un solo incontro di Gesù con la folla può essere comparato a quelli della prima fase: Gesù insegna nel tempio, "e molta folla lo ascoltava *con piacere*" (Mc 12.37). Tuttavia, questa reazione di semplice gradimento è assai lontana da quel complesso di emozioni con cui le folle della prima fase (che erano anche, non va dimenticato, folle di provincia) reagivano alle sue parole; ora è semplice gradimento, che può anche derivare dal fatto di sentire

<sup>39</sup> La domanda dei Sadducei (Mc 12.18-27), probabilmente derisoria, riguarda un problema di diritto matrimoniale post-mortem; quella deferente dello scriba (Mc 12.28-34) è sui doveri fondamentali.

<sup>40</sup> In Marco *ochlos*, 'folla' compare 29 volte nella prima fase (= fino alle porte di Gerusalemme: Mc 10.52) e otto nella seconda. Nella prima, vi è un solo caso di folla attiva, contro dieci casi di reattività a un'azione di Gesù immediatamente precedente, dieci casi di passività, e otto casi in cui la folla

qualcuno parlare polemicamente degli scribi<sup>41</sup>. La folla successiva che Gesù incontrerà sarà quella che viene, armata di spade e bastoni, per impadronirsi di lui (Mc 14.43). Poi sarà la folla che rumoreggia chiedendo, per la Pasqua, la liberazione di un condannato, e che, persuasa dai capi sacerdoti, chiede la liberazione di Barabba, e la crocifissione di Gesù. "Pilato allora, volendo soddisfare la folla, liberò loro Barabba, e consegnò Gesù, dopo averlo flagellato, perché fosse crocifisso" (Mc 15.15). Quella folla che i capi sacerdoti temevano inizialmente di inimicarsi, se avessero intrapreso azioni contro Gesù, è ora confluita sulle stesse posizioni dei gruppi dirigenti, e il servizio che Pilato le rende consiste nella crocifissione di Gesù.

Ricomposizione dei molti non significa solo il ritorno della folla a folla 'politica'; è l'intero pubblico dei molti – che le iniziative di Gesù avevano in qualche modo disaggregato, differenziandolo su posizioni diverse – a ricostituirsi progressivamente in unità. Viene meno, sul fronte avverso a Gesù, ogni possibi-

è mero 'ambiente'. Nella seconda fase, è attiva tre volte, reattiva una volta, e quattro volte passiva, ma rispetto non a Gesù, bensì a un soggetto diverso. Analogamente in Matteo: la folla è attiva una sola volta (su 38 occorrenze) nella fase I (= fino a Mt 20.34), ma quattro volte nella fase II (su 12 occorrenze); su sette casi di passività della fase II, cinque sono rispetto a soggetti diversi da Gesù. (La differenza maggiore rispetto a Marco è che solo in un caso la folla è 'meo ambiente'). Queste risultanze non possono venire spinte troppo oltre, essendo *ochlos* una (sebbene la più importante) fra più designazioni possibili del soggetto collettivo che fronteggia Gesù. Ma le due occorrenze di *plethos*, 'moltitudine' (solo in Marco), e le dieci di *laos*, 'popolo' (ho escluso i sei casi in cui il termine è usato in riferimenti vetero-testamentari) sembrano confermare le conclusioni anzidette.

<sup>41</sup> Oltre a questa, i Vangeli presentano un'unica occorrenza di *bedéos*, sempre in Marco, ed egualmente significativa: Erode, che teneva prigioniero Giovanni Battista (e l'avrebbe poi fatto uccidere), lo ascoltava tuttavia "con piacere" (6.20). Secondo i commentatori, invece, il clima emozionale dell'episodio non sarebbe diverso dagli altri: "la notazione conclusiva sull'ammirazione continua la serie di analoghe osservazioni sul successo conseguito da Gesù presso il popolo... l'impressione destata fra il popolo... indica anche devozione" (PESCH, R. II, p. 383).

le distinzioni fra sette e partiti, che pure avevano reagito in modo diverso alle sue iniziative<sup>42</sup>. Sul fronte amico (destinato a scomparire, e a fondersi nei molti), viene meno ogni significativa distinzione fra seguaci, discepoli, semplici accompagnatori. In Gerusalemme, il quadro, già ristretto, si semplifica ulteriormente. Il gruppo dei dodici si riduce dapprima a undici; Giuda è il primo a ricongiungersi ai molti, e il suo 'tradimento' consentirà di lì a poco la cattura di Gesù. Nel Getsemani, sono solo più in tre (Simone, Giacomo e Giovanni) a fare riluttante compagnia a Gesù, e anch'essi fuggono al momento della sua cattura<sup>43</sup>. È in tale decisivo momento che l'individuazione può dirsi compiuta nelle sue linee essenziali: si perfeziona qui, infatti, la ricomposizione dei molti; ed è a partire dalla cattura che cessa ogni reazione di Gesù. I vangeli sottolineano questo momento con un episodio simbolicamente importante: il bacio che Giuda dà a Gesù, per farlo riconoscere dalle guardie come il reo da catturare. Il bacio di Giuda ricapitola, nella subordinazione della funzione affettiva a quella 'individualizzante', l'intera seconda fase del processo di individuazione. Il modello potrebbe considerarsi implementato a questo punto.

Da questo momento, Gesù è il destinatario di operazioni giudiziali e para-giudiziali diverse: lo conducono, lo interrogano, testimoniano a suo carico, lo condannano, gli sputano addosso, e così via; la sequenza si ripete poi davanti a Pilato, e nella consegna di Gesù ai soldati. Il lettore che, per tutta la prima fase, aveva imparato a vedere la traiettoria di Gesù in termini di azioni e iniziative in terza persona singolare, in questa

<sup>42</sup> Il fronte avverso a Gesù appare più variegato in Marco e Luca che in Matteo; sul punto v. TRILLING, W. 1964, pp. 90-91.

<sup>43</sup> Fugge anche il misterioso accompagnatore la cui veste di lino resterà nelle mani degli sgherri (Mc 14.51-52).

seconda fase registra un'inversione completa: l'uno diventa oggetto, mentre il soggetto dell'azione è costantemente un soggetto collettivo. I pochi versetti che descrivono gli ultimi momenti, dalla consegna ai soldati alla crocifissione (Mc 15.16-24), contengono una sequenza ossessiva di 21 azioni collettive – azioni dei molti – aventi come destinatario l'uno (“... e gli percotavano il capo con una canna, e gli sputavano addosso...”); l'unica azione intestata a Gesù è il suo muto rifiuto di bere vino e mirra. Nella loro insistenza, anche queste immagini si riconducono (con segno cambiato) a quella tensione figurativa individualizzante, a quel lessico dell'individuazione, che ho segnalato presente nella sceneggiatura evangelica.

I maltrattamenti inflitti a Gesù, e la sua stessa morte, simbolizzano la reazione dei molti. Non è tuttavia essenziale al processo, come ho detto, che esso termini con la morte dell'uno, o con altre pene; è essenziale che venga riaffermata l'*assoluta disposizione* che dell'uno hanno i molti, *tutti* i molti. L'individuazione è quindi tale anche in senso letterale: l'uno sta di fronte ai molti *da solo*. Non è un caso che, per gli ultimi aiuti prestati a Gesù, o alla sua salma, l'evangelista si premuri di precisare che le persone coinvolte non hanno nulla a che fare con la traiettoria di Gesù: il trasporto della croce viene imposto dai soldati a “un certo Simone Cireneo...il quale passava di là tornando dai campi” (Mc 15.21); è un estraneo al movimento di Gesù, Giuseppe d'Arimatea, a prendersi cura del suo corpo (15.42-46)<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Ricordo tuttavia che molti commentatori – sulla scorta di Mt 27.57, che fa di Giuseppe un “discepolo” di Gesù – lo considerano un seguace: così p. es. PESCH, R. pur riconoscendo che in Marco “la caratterizzazione di Giuseppe appare leggermente distaccata” (II, p. 749). Non ho incluso, fra gli aiuti prestati a Gesù, l'offerta della spugna imbevuta di aceto, fatta da uno dei crocifissori: si tratta probabilmente di un atto di derisione, mista alla curiosità di vedere se verrà il profeta Elia a salvare Gesù (Mc 15.36).

Questa assoluta disposizione dell'uno (che simboleggia la sua subordinazione alla totalità dei molti) è un fatto oggettivo, come era oggettiva, nella prima fase, la dipendenza dei molti dall'uno. Chiedersi quale consapevolezza ne abbiano le parti coinvolte, avvia ricerche d'altro tipo, importanti, ma inessenziali allo svolgimento del processo, e alla sua stessa comprensione. Ciò valeva per i molti nella prima fase, e vale per Gesù nella seconda: Gesù è presente, e subisce, ma non partecipa.

Gesù ha vissuto tale fase ritirato nell'isolamento originario, – rifugio inespugnabile di un arcaico specialista la cui *techne* sta subendo una delegittimazione societaria. Questo isolamento, naturalmente, non significava ritrazione dalla *techne*: Gesù sapeva che il dono divino è ineludibile. La preghiera angosciata del Getsemani conferma la fedeltà di Gesù alla propria *techne*: “Padre! tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! pure, non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu” (Mc 14.36). I commentatori, interpretando alla lettera queste parole, parlano di ‘abbandono alla volontà divina’, ma non va dimenticato che, per Gesù, ciò ha un senso affatto particolare. Per lui, infatti, la fede in Dio era fede in quel Dio che si manifestava attraverso di lui; nello stesso modo, Dio non può ora volere altro, se non che Gesù continui la sua traiettoria. Non dunque abbandono a Dio, ma al dono tecnico che gli veniva da Dio. La ritrazione di Gesù dalla società, e l'attenuarsi della sua oblatività verso i molti, avviene infatti *all'interno della propria techne*, verso l'isolamento delle origini.

Il fatto che l'uno, sprofondato nella propria *techne*, non ‘veda’ più i molti, e non partecipi, è tuttavia irrilevante per i molti, e per il loro risarcimento. Qualunque sia stata l'essenza di Gesù, vale a dire, il vero significato della sua esperienza tecnica, essa è estranea al ristabilimento dell'apparenza perseguito dai molti. Il risarcimento preso su di lui – sia quello della

passione e morte, sia quello, di segno opposto, prolungato nei secoli – non abbisogna della partecipazione del tecnico Gesù.

### 8. La lotta di Gesù per l'essenza

Ho suggerito, nella formulazione del modello (cap. I), che il processo di individuazione può essere letto come un contrasto fra essenza e apparenza, che si conclude col ristabilimento di questa. Come si ricorderà, apparenza significa, sociologicamente, la possibilità/necessità, per ogni consociato, di assumere una auto-presentazione sociale conformata non alla propria essenza, ma all'altrui aspettativa di un rapporto. In tal modo l'identità tecnica, solitaria, di ciascuno, viene subordinata alle esigenze collettive, eguali per tutti, dell'identità relazionale.

Ho anche anticipato che l'ostilità verso l'apparenza sociale è uno dei motivi conduttori dell'azione di Gesù, e investe quasi ogni ambito dell'esperienza quotidiana. La sua incomprendione per le ragioni dell'apparenza lo spinge talora a svalutarla eticamente. Nella famosa invettiva contro Scribi e Farisei, "simili a sepolcri imbiancati, che di fuori appaiono belli a vedersi, ma dentro sono pieni di ossa di morti e di ogni putridume" (Mt 23.27-28), l'apparenza è ridotta a pura e semplice negazione-simulazione della verità. Infatti, spiega subito dopo Gesù, "anche voi, all'esterno, apparite giusti agli uomini, ma dentro siete pieni di ipocrisia e di illegalità". Con ciò, Gesù parrebbe ancora prigioniero dello schema 'essere giusti/apparire giusti' (p. 26), uno schema per il quale giusto e ingiusto, pur con opposti comportamenti, tengono presente lo stesso codice. Ma la posizione di Gesù è assai più complessa di quanto appare da queste semplici invettive; il valore che egli ha in mente non si limita a cambiar segno all'apparenza etica, ma è legato all'essenza.

Ciò è già evidente nel suo atteggiamento verso gli adempimenti prescritti. Anzitutto, Gesù privilegia adempimenti che coinvolgono la sfera interiore, svalutando quelli a prevalente carattere formale: "amare il prossimo come se stesso conta di più di tutti gli olocausti e i sacrifici" (Mc 12.33). Alcuni adempimenti formali, è vero, sono irrinunciabili anche per Gesù (pregare, digiunare, fare elemosine); essi vanno tuttavia compiuti riservatamente:

Quando pregate, non siate come gli ipocriti che amano pregare stando ritti nelle sinagoghe e agli angoli delle piazze, per essere visti dagli uomini (letteralmente: per apparire agli uomini). In verità vi dico, con ciò hanno avuto la loro mercede. E invece, quando preghi, vai nella tua stanza, e dopo avere chiuso la porta prega il padre tuo in segreto, e il padre tuo, che vede in ciò che è segreto, te ne renderà (Mt 6.5-6)

In una società che prevedeva, per ogni atto di pietà, due ricompense, quella divina e quella sociale, Gesù afferma che il riconoscimento divino non è cumulabile al riconoscimento societario: essi si escludono a vicenda. In altri termini, come ho già suggerito, l'interiorità propugnata da Gesù non mira a qualificare un atteggiamento esteriore, o a integrarlo, ma a *sostituirlo*, delegittimandolo. Pur costretto, per esercitare la propria *techne*, a praticare piazze e sinagoghe, Gesù è tuttavia ostile a questi luoghi di adunata e di presentazione pubblica. Atti come la preghiera, egli sostiene, non devono avvenire in pubblico, ma nell'isolamento; in tal modo, la pietà viene mondata di ogni relazionalità, e l'interiorità è anche rifiuto di partecipare. La contraddizione profonda di un tecnico che alla fine della vita avrebbe saputo tornare all'isolamento originario, e pure sapeva interagire col suo pubblico ai limiti della manipolazione, – questa contraddizione si esprime nel suggerimento paradossale:

Quando digiunate, non diventate mesti come gli ipocriti, che si sfigurano la faccia per apparire agli uomini come persone che digiunano.:: tu invece quando digiuni, profumati il capo e lavati la faccia, per non apparire come uno che digiuna agli uomini, ma al padre tuo che è nel segreto; e il padre tuo, che vede in ciò che è segreto, ti ricompenserà”<sup>45</sup>

Il rifiuto dell'apparenza diventa qui una contro-apparenza, o meglio: solo verso Dio l'apparenza può coincidere con l'essenza. Quanto all'agire in segreto, esso sembra a Gesù non solo il modo migliore per mettersi in rapporto con Dio (che vede nel segreto), ma anche il modo più sicuro per eludere la società (che, nel segreto, non riesce a penetrare).

All'ostilità per l'apparenza può ricondursi la cautela di Gesù verso la parola. Le grandi capacità comunicative di Gesù non si traducono mai in elaborazioni verbali dispiegate, ma prediligono forme sintetiche, ad alta concentrazione. Lo sconvolgimento emotivo che le sue parole provocavano, testimoniato nei vangeli, non derivava da qualità dimostrative del discorso: sotto questo aspetto, le sue parole persuadevano solo chi fosse già internamente persuaso. L'emozione persuasiva nasceva piuttosto dal fatto che, ascoltando un 'produttore originario', l'ascoltatore sentiva muovere qualcosa di originario dentro di sé. Probabilmente, anche coloro cui le parabole riuscivano incomprensibili rimanevano turbati, per avere udito qualcosa che nessuna colloquialità relazionale avrebbe potuto dare. Con questa pseudo-

<sup>45</sup> Mt 6.16-18. 'Sfigurarsi la faccia' traduce qui *aphanizein*: "Non si tratta solo di smorfie che mimano la tristezza, ma di procedimenti tradizionali più precisi: cenere sparsa sulla faccia, barba non rasata, sporcizia sapientemente preservata"; così BONNARD, P., p. 88, che segnala anche il possibile gioco di parole tra *aphanizousi* e *phanosi*, 'apparire'.

semplicità ad alta pregnanza, Gesù si collocava nella stessa posizione di molta poesia arcaica: quella stessa che, diversi secoli prima, aveva suscitato l'ironia di un Platone, persuaso che la conoscenza non passasse attraverso emozioni (come avveniva invece, tipicamente, nella poesia omerica), ma attraverso i dispiegamenti dimostrativi del logos.

Platone aveva colto bene il fatto che questi due atteggiamenti (emozionale e razionale) non sono semplicemente opzioni conoscitive o comunicative diverse: essi hanno risvolti 'politici', e comportano modi diversi di intendere l'adesione e la partecipazione alla società<sup>46</sup>. Anche la concisione pregnante di Gesù rappresentava una scelta di questo tipo. Nel discorso articolato egli avvertiva, probabilmente, il richiamo a valori e principi societari (relazionalità, persuasione, partecipazione civile, contratti, progetti pedagogici) da cui si teneva lontano, quasi fosse loro conseguente una secondarizzazione del dono divino, dell'immediatezza, di quel contatto totale che è consentito soltanto dalla subitanea comunicazione interiore.

Anche la concisione di Gesù va dunque intesa come un suo tratto tecnico. È significativo che egli non si limiti a praticarla, ma che la difenda esplicitamente, e che tale difesa avvenga in termini di essenza. Gesù è contrario all'eccesso di parole: di ogni parola detta in più si dovrà rendere conto (Mt 12.36)<sup>47</sup>; è contrario alle preghiere troppo lunghe (Mt 6.7); è contrario al giuramento: "Sia invece il vostro parlare: sì sì no no; il di più viene dal maligno" (Mt 5.33-37). Gesù non difende insomma il valore della verità, tutelato del resto in ogni sistema etico e religioso, ma della concisione; il rifiuto del giuramento è

<sup>46</sup> Cfr. GILLI, G.A. 1988, pp. 276-83.

<sup>47</sup> Sulla 'parola inutile' v. GNILKA, J. I, pp. 669-70.



dovuto al fatto che esso, con la sua stessa esistenza, sembra ammettere che esistono parole non rivolte all'essenza. La famosa invettiva contro gli scribi, "che divorano le case delle vedove, e fanno per apparenza lunghe orazioni" (Mc 12.40) conferma quanto strettamente Gesù legasse la parola all'apparenza<sup>48</sup>.

Ho già detto che questo atteggiamento di Gesù si presta ad una semplificazione: di venire letto in termini etici, e inteso come franchezza, schiettezza, ecc. Esso è invece l'indicatore di un vero e proprio antagonismo, da parte di Gesù, nei confronti della società civile. È opportuno soffermarsi brevemente su questo punto, per comprendere il reale significato della ribellione di Gesù contro l'apparenza societaria.

Partiamo da alcuni esempi. Quando Gesù pretende che il discepolo lo segua immediatamente, senza indugiare nemmeno il tempo necessario a seppellire il proprio padre morto ("Seguimi, e lascia che i morti seppelliscano i propri morti", Mt 8.22); o quando rivolge alla folla l'invito generale ad attaccarsi a lui, alla sua persona ("Venite a me, voi tutti che siete sposati e gravati da pesi, e io vi darò sollievo", Mt 11.28)<sup>49</sup>, – egli entra di fatto in collisione con l'ordinamento societario. Chiedere al discepolo di anteporre la sequela al seppellimento, significa chiedere

<sup>48</sup> Secondo Derrett, *prophasei* (qui tradotto 'per apparenza') andrebbe inteso non come scusa/pretesto, ma come causa/obiettivo. Anche in questa traduzione riveduta ("divorano la casa delle vedove, e con questo obiettivo in mente fanno lunghe orazioni": v. DERRETT, J.D.M. 1972, p. 8), permane l'ostilità verso la 'parola lunga'.

<sup>49</sup> "Mentre i saggi di Israele rimandavano gli uomini alla Saggiezza, e i rabbini additavano il giogo della *Torah*, del Regno dei cieli, di Dio, del Santo o dei Comandamenti, il Cristo di Matteo spinge gli uomini ad attaccarsi alla sua persona. Tutti gli intermediari tra Dio e l'uomo, numerosissimi nel tardo pensiero ebraico, vengono qui ricapitolati o assorbiti dalla sola presenza di Gesù. Il verbo *deyte* (venite...) esprime un invito pressante e gioioso; nel nostro contesto, è anche un appello a rompere con altri maestri per attaccarsi a Gesù" (BONNARD, P. 1963, p. 169).

di trasgredire prescrizioni fondamentali: la pietà verso i genitori e verso i defunti non era presente solo nella cultura ebraica, ma in ogni cultura antica. Quanto all'invito a coloro che erano "gravati da pesi", Gesù pensava certo al peso del legalismo ebraico: al gran numero di prescrizioni (613 regole, e relativa casistica); al peso dei ministri della legge, che "legano pesi gravi e insopportabili, e li impongono sulle spalle degli uomini" (Mt 23.4). Qui e altrove, tuttavia, il riferimento polemico oltrepassa il contesto ebraico, e testimonia l'antagonismo del tecnico Gesù verso la società civile. Questo antagonismo non era infatti miglioristico, ma negatorio: Gesù si opponeva alla società non in nome di altri tipi di ordinamento sociale, ma privilegiando il regno dei cieli, – l'unico che potesse ospitare l'originarietà di Gesù.

Di questo atteggiamento ostile verso la società in generale, si colgono nei vangeli numerose testimonianze. Le più note anticipano, in forma di avvertimenti ai seguaci, ciò che capiterà a Gesù stesso:

Guardatevi dagli uomini: infatti vi consegneranno ai sinedri, e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe. E sarete condotti ai capi e ai re per causa mia, per testimoniare a loro e alle genti (Mt 10.17-18)

Il paesaggio desolato che emerge da questa enumerazione conferma quanto Gesù avvertisse la società come ente 'giudiziario': uomini che consegnano, flagellano, conducono, costringono a testimoniare; sinedri e sinagoghe, capi e re, popoli e genti. Manca viceversa, nei vangeli, qualsiasi immagine in positivo della società civile che possa compensare questa descrizione<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Una percezione 'giudiziaria' della società da parte di portatori di tecnica non è infrequente: cfr. per altri esempi GILL, G.A. 1988, pp. 471-75.

Coerente con tale atteggiamento di fondo, Gesù configura come ideale, all'interno della società, una posizione *passiva*: una sorta di non-resistenza, da intendersi, non come scelta tattica per utilizzare al meglio le scarse risorse individuali disponibili, ma come indicatore assoluto di non partecipazione. Gesù sembra ignorare il principio societario che impone di "non fare *né subire* ingiustizia" – che impone cioè non solo di astenersi dall'offendere, ma anche di reagire nel giusto modo alle offese<sup>51</sup>. I suoi inviti a sopportare le persecuzioni, a porgere l'altra guancia, a cedere anche la tunica a chi ci spoglia del mantello, a fare due miglia con chi ci costringe a farne una, costituiscono altrettante violazioni di tale principio. Rinunciando a resistere e a opporsi legalmente, Gesù rifiuta di implementare un importante meccanismo di reciprocazione: in altri termini, rifiuta di partecipare. Non a caso i commentatori, a proposito degli inviti anzidetti, tendono ad adottare un'interpretazione metaforica, in base alla considerazione che "l'anarchismo di Gesù non può davvero essere la regola di organizzazione del mondo"<sup>52</sup>. In effetti, Gesù non prestava alcun interesse all'organizzazione del mondo. Era il Regno di Dio quello cui egli guardava, un regno che non richiedeva necessariamente una partecipazione attiva: infatti il suo avvento si fondava sull'agire di Dio, non su quello dell'uomo.

Su di un piano più personale, il distacco dalla famiglia e il celibato (che Gesù praticò, invitando i seguaci a imitarlo) si traducevano di fatto – in una società il cui tessuto normativo penetrava anche la sfera familiare – in una sorta di 'svuotamento' di innumerevoli segmenti di tale tessuto. Nella stessa

<sup>51</sup> Sul principio 'non fare né subire ingiustizia' cfr. GILLI, G.A. 1988, pp. 391-96.

<sup>52</sup> SCHUBERT, 1973, pp. 122-23; v. anche LEGASSE, 1974, p. 98 sgg.; VERMES, G. 1983, p. 53.

ottica possono leggersi altri episodi, come, per esempio, il rifiuto di Gesù di fungere come arbitro in una questione di eredità<sup>53</sup>. Esso testimonia l'elusione, da parte di Gesù, anche di quelle forme di socialità comportanti un riconoscimento da parte dei consociati, come appunto la richiesta di arbitrato. Anche l'avvertimento: "Guai quando tutti gli uomini diranno bene di voi..." (Lc. 6.26), – costituisce un rifiuto radicale del principio societario del 'piacere ai concittadini'. Anzi, era una convergenza di segno opposto a sembrare desiderabile a Gesù: "Sarete odiati da tutti per il mio nome..."<sup>54</sup>. Come si vede, la lotta del tecnico Gesù contro l'apparenza si inserisce in un antagonismo più ampio verso la società civile.

### 9. Il ristabilimento dell'apparenza

È opinione largamente condivisa che furono d'ordine politico le preoccupazioni che spinsero le autorità di Israele, e i Romani occupanti, a sopprimere Gesù, e da lungo tempo si dibatte, fra gli storici del diritto, sulla legalità dell'intero procedimento. Dal punto di vista sociologico, è scontato che il processo a Gesù fu un processo politico. Ciò non va inteso nel senso che

<sup>53</sup> "Uomo, chi mi ha costituito giudice o divisore su di voi?" (Lc 12.13-14; la domanda è impropria, visto che ogni arbitro riceve tale potere dalle parti stesse).

<sup>54</sup> Mc 13.13, dove 'tutti' si riferisce ai famigliari e ai concittadini (PESCH, R. II, p. 429); v. anche Lc 6.22, "Beati quando gli uomini vi odieranno, e vi scacceranno, e vi biasimeranno...", in cui si contempla la scomunica sinagogale, e la connessa emarginazione civile (SCHÜRMAN, H. 1982, pp. 548-49). Nella cultura vetero-testamentaria di Israele (ma anche in Egitto e Mesopotamia) l'uomo sapeva che gli stranieri erano ipso facto nemici, e che nella sua stessa comunità vi erano dei nemici che lo odiavano, ma sapeva anche di avere degli amici che lo amavano (sul punto cfr. KEEL, O. 1969, spec. p. 39 sgg.). Gesù connota invece negativamente ogni relazionalità. Sul 'piacere ai concittadini' come principio societario cfr. GILLI, G.A. 1988, pp. 376-77.

la condanna di Gesù sia stata solo un tragico equivoco; più semplicemente, nei confronti dei tecnici sono possibili solo processi politici, vale a dire (sulla scorta delle precedenti riflessioni) processi ispirati alla difesa della relazionalità, – preoccupati dunque dell'apparenza dei molti, non dell'essenza dell'uno.

Che Gesù non si occupasse di politica; che non si ponesse il problema di migliorare o sostituire regimi politici concreti; che forse non vedesse le conseguenze politiche della propria attività, – ciò non toglie che egli costituisse, politicamente, una reale minaccia. La sua posizione, di sostanziale 'svuotamento' nei confronti della partecipazione societaria, è anzi la minaccia maggiore, perché non si indirizza verso questo o quel partito, ma verso la società politica *tout court*. La soppressione di Gesù non fu dunque il frutto di un equivoco, ma un atto di autodifesa da parte del sistema politico, senza distinzioni fra gruppi al potere e no. Non a caso, egli non gode più, alla fine, delle simpatie di alcun gruppo, e sulla croce viene insultato anche da quelli crocifissi con lui (Mc 15.32), probabilmente condannati politici.

Parlare sbrigativamente, in questo e altri episodi analoghi, di 'processi politici', fa correre anche rischi di semplificazione, di considerare cioè l'episodio giudiziario un semplice pretesto per la soppressione di un avversario. Si rischia così di non cogliere l'importanza che ha, per il sistema politico, il ristabilimento dell'apparenza. Proprio il caso di Gesù mostra assai bene l'impegno laborioso con cui il sistema dei molti persegua tale obiettivo.

Per riportare Gesù dalla sua essenza all'apparenza dei molti – vale a dire, dalla condizione di tecnico ribelle a quella di soggetto politico – non bastava un'operazione esecutiva. Limitarsi a dichiarare che Gesù non era un tecnico rispettabile, ma un semplice consociato ribelle, poteva dare qualche risultato materiale, ma era insufficiente sul piano simbolico.

Occorreva fare in modo che la condizione politica di semplice cittadino apparisse alla coscienza comune quella 'vera', e l'unica possibile; e occorreva naturalmente che ciò non fosse frutto di imposizione, ma che la coscienza comune vi arrivasse da sé.

Per ottenere ciò, da un lato venne occultata la contraddizione reale fra Gesù tecnico e Gesù semplice cittadino; dall'altro, venne creato un falso campo di tensione fra due termini politici: un Gesù semplice cittadino, e un Gesù 're'. Quest'ultimo termine, ovviamente artificioso, era facile da negare: per converso, la condizione di Gesù semplice consociato sarebbe emersa come quella naturale e indiscutibile, e su questa identificazione si sarebbe assestata la coscienza di tutti.

Va letto in questo senso, io credo, l'episodio della mascheratura di Gesù da re, in cui i soldati ammantano Gesù di rosso, lo dotano di bacchetta e corona, gli si prosternano davanti, e così via. La lettura etico-umanitaria dell'episodio ha sempre impedito di capire che solo la mascheratura di Gesù da re lo farà emergere come un membro qualunque della comunità<sup>55</sup>. L'insistenza degli evangelisti su questi 'scherni' contiene un'indicazione preziosa, di quanto fosse grande il risarcimento di cui abbisognava il sistema dei molti, per erogare tante risorse simboliche al ristabilimento di un'apparenza.

<sup>55</sup> Che si tratti di un meccanismo capace di funzionare anche ora, mi sembra confermato da riflessioni come queste: "Capita anche oggi, soprattutto fra la gente comune, non appena qualcuno avanza pretese a essere onorato o rispettato, o lascia anche solo cadere qualche parola in questa direzione, - ma in particolare quando tutto il suo aspetto esteriore è in stridente contrasto con le sue pretese. Così avvenne, a quanto sembra, per Gesù" (KASTNER, K. 1912, p. 50). Lo stesso A. esclude che il comportamento dei soldati vada letto come la riattivazione di mimi, saturnali o altre rappresentazioni teatrali; tuttavia, anche quella dei soldati è stata una 'rappresentazione', e in alcuni episodi storici analoghi (ricordati dall'A. a p. 40 sgg.) possono esservi state dinamiche socio-psicologiche simili a quella che ho evidenziato.

La mascheratura di Gesù da re, che fa seguito alla sua flagellazione, rappresenta l'acme della dinamica risarcitoria dei molti. Che tale lavoro simbolico sia stato svolto da soldati 'romani' (in realtà, siriani, samaritani, e altri non-ebrei reclutati in Palestina), non è qui rilevante: il sistema dei molti può agire attraverso attori i cui interessi, per altri versi, non coincidono affatto. Si aggiunga che proprio nel processo a Gesù si realizza un'assoluta sinergia fra i due regimi, ebraico e romano, competenti per lo stesso territorio<sup>56</sup>. La mascherata di Gesù non va dunque nemmeno letta nazionalisticamente, come espressione di arroganza dei romani verso un esponente del subordinato popolo ebraico<sup>57</sup>, ma come un atto compiuto, in rappresentanza del sistema dei molti, dal gruppo che aveva in quel momento la materiale disposizione dell'uno.

In questa prospettiva emergono collegamenti impreveduti fra episodi apparentemente lontani. Un anticipo di tale erogazione simbolica si era già avuto, infatti, con le 'accoglienze trionfali' all'ingresso in Gerusalemme. Ai fini del presente modello, tali acco-

<sup>56</sup> Anche trascurando l'antica opinione di Origene, secondo cui erano stati gli Ebrei a istigare i soldati (*Omelia* 84 (83), in MIGNE, *Patrologia graeca* 59, p. 456), è evidente che in questo caso le azioni di alcuni sono liberatorie delle tensioni di tutti. Significativo inoltre che, proprio in occasione del processo a Gesù, si ristabiliscano buoni rapporti fra Pilato e il tetrarca Erode (BLINZLER, J. 1960, p. 254 sgg.).

<sup>57</sup> Così invece BLINZLER, J. 1960, p. 298. Per questa loro rappresentanza dei molti, non ci fu alcun bisogno che i soldati, per non ridestare la suscettibilità ebraica, facessero la mascheratura di Gesù di nascosto dalla folla, o gli togliessero la corona prima di condurlo alla crocifissione (così invece ipotizza BLINZLER, J. pp. 297 n. 22, 318). Di fatto, Pilato non esita a presentare Gesù alla folla ancora mascherato (Gio 19.4-5), e ad apporre sulla croce la famosa iscrizione "Re dei Giudei". Solo di fronte a questa scritta la sollecitazione paradossale dell'apparenza politica di base è parsa eccessiva alle autorità ebraiche, che chiedono a Pilato (ma invano) di precisare che Gesù non è, ma ha affermato di essere Re dei Giudei (Gio 19.19-22). Significativa, ai fini della presente ricostruzione, anche la doppia presentazione (uomo e re) che Pilato fa di Gesù: Gio 19.5 e 19.14-15.

glienze, benché di segno opposto, non sono sociologicamente diverse dallo 'scherno' dei soldati:

Condussero l'asinello da Gesù e vi gettarono sopra i mantelli, ed egli vi si sedette. E molti stendevano i propri mantelli sulla strada, altri delle fronde, che avevano tagliato dai campi. Quelli poi che precedevano, e quelli che seguivano, gridavano: Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore; benedetto il regno che viene, del nostro padre Davide; osanna nel più alto dei cieli (Mc 11.7-10)

A queste accoglienze molti commentatori attribuiscono valore reale – vale a dire, di indicatore della regalità messianica di Gesù; egli stesso le avrebbe organizzate, o quantomeno incoraggiate, con la decisione di entrare in Gerusalemme in groppa a un asino mai montato da alcuno (il che, secondo alcuni passi dell'Antico Testamento, identificava l'animale del Messia). Abbiamo già visto questo episodio di requisizione dell'asino (p. 78), suggerendo che la richiesta di una cavalcatura siffatta da parte di Gesù non fosse che una delle sue iniziative per dimostrare la continuità fra alcune profezie o immagini veterotestamentarie, e certi segmenti della propria azione. Ma non è plausibile che le 'accoglienze trionfali' fossero organizzate da Gesù: sia perché, anche nei momenti di più attivo protagonismo, la manipolazione della folla a opera di Gesù avvenne sempre in modo finemente indiretto, e 'stando ai margini'; sia soprattutto perché Gesù non partecipò affatto all'episodio. Basta considerare, per convincersene, l'assoluta non-relazionalità della scena: da un lato, manifestazioni di espressività affatto unilaterali da parte della folla; dall'altro, la passività di Gesù, ormai distaccato dalla folla e da tutto, nel quadro di quella regressione sociale che ho documentato.

Un maestro che procedeva in groppa a un asino, e i seguaci a piedi intorno a lui, non era una scena

inconsueta in Palestina<sup>58</sup>, e la reazione normale era probabilmente di rispetto. Ma, come sappiamo, la reazione a Gesù era sempre, dal punto di vista espressivo, più ricca, per la necessità dei presenti di dare sfogo alle emozioni che le sue azioni, le sue parole, e probabilmente il suo aspetto, provocavano. Esprimere tali reazioni in forme di 'trionfo' è stato forse suggerito, ai pellegrini, dalla singolarità della scena: dal contrasto tra la festosità dei seguaci, allegri per l'arrivo nella grande città, e l'intonazione di Gesù: una potenza tecnica ormai scarica, velata dalla stanchezza sociale e dall'anticipazione della morte. Quest'aura di forza esausta e di ritrazione, aleggiante intorno a Gesù, è stata forse percepita dagli astanti affascinati come un *vuoto tecnico*, che essi hanno colmato, di loro iniziativa, con forme di 'trionfo', vale a dire, attraverso simbolizzazioni politico-religiose<sup>59</sup>.

È attraverso questo sovraccarico artificioso di elementi 'politici' che Gesù è stato riportato alla condizione di consociato. Infatti, quando la tensione simbolizzante che ne ha fatto un 're' si spegne, e Gesù ridiventa un consociato qualunque, la sua *techne* è dimenticata. Nella passione e morte di Gesù, dalle accuse fino alle modalità di esecuzione (compreso il cartello che lo proclama: Re dei Giudei) la preoccupazione politico-religiosa è esclusiva. Se ci sono dei

<sup>58</sup> Così GRUNDMANN, W. 1962, p. 225; LOHSE, E. 1967, p. 49 (che tende anche a ridimensionare la portata oggettiva dell'episodio). Si aggiunga che anche i rabbini, e non solo i capi secolari, avevano il diritto di requisire una cavalcatura (DERRETT, J.D.M. 1971, p. 244 sgg.).

<sup>59</sup> L'anticipazione messianica cristiana che si vuole leggere nell'episodio è dunque eventuale, e secondaria: attivo è qui il sistema societario ebraico. Anche secondo Pesch, la scena è "scarsamente organizzata in senso cristologico. Le associazioni messianologiche sono unite a particolari concreti di scarsa portata simbolica; l'orizzonte della scena resta giudaico, non è cristiano" (v. PESCH, R. II, p. 284; v. anche p. 286).

riferimenti alla *techne* di Gesù, è per negarla. Le sue qualità profetiche vengono messe in dubbio, visto che non sa 'profetizzare' chi, dopo avergli chiusi gli occhi, gli ha dato schiaffi e sputi (Mc 14.65). Viene contestata la sua capacità di compiere prodigi: "Ha salvato altri, non sa salvare se stesso..." (Mc 15.31). Gesù è ridotto alla condizione di cittadino ribelle.

Eguale è significativo che il recupero di Gesù sia avvenuto secondo le stesse linee. I seguaci a venire, limitandosi a rovesciare i capi dell'accusa, lo riconosceranno politicamente incolpevole, e lo dichiareranno 'giusto'. Da alcuni dei primi Apologeti, desiderosi di gettare ponti fra cristianesimo e classicità, le vicende giudiziarie di Gesù – novello Giusto sofferente – verranno accostate a quelle di Socrate, condannato a morte 'ingiustamente' nella democratica Atene<sup>60</sup>.

Tuttavia, proprio il riferimento alle vicende di Socrate consente di capire, attraverso la distanza sociologica fra queste due traiettorie, il significato dell'individuazione di Gesù. Nulla di ciò che sappiamo di Socrate suggerisce che vi sia stata una fase di insorgenza, seguita da una fase di ritrazione sociale, e di risarcimento dei molti. Non è questa la sede per precisare quale fosse la *techne* di Socrate, e, prima ancora, quanti aggiustamenti e quante dislocazioni essa avesse dovuto subire, dal suo stesso portatore, per potersi esprimere socialmente. Da quel momento in poi, comunque, essa si svolse con regolarità. Mancano crisi personali decisive nella traiettoria di Socrate; egli non conobbe episodi come quello del

<sup>60</sup> Sempre con l'ovvia preoccupazione di non spingere troppo oltre tale parallelo. Più frequente invece l'accostamento a Socrate (inteso come Giusto sofferente) dei martiri cristiani, e delle loro vicende giudiziarie (BENZ, E. 1950-51, pp. 214, 216 e *passim*; tale richiamo era popolare, non circoscritto cioè ai circoli dotti della Chiesa: pp. 219-20). I commentatori moderni hanno invece notato analogie fra il passo della *Repubblica* platonica già citato (361 e - 362 a; p. 26) e la sorte di Gesù; così DES PLACES, É. 1966, e i richiami di p. 34 n. 4, 35 n. 1 e 40 n. 1.

Getsemani, in cui Gesù crolla a terra sotto il peso dell'angoscia, nella pausa drammatica fra ritrazione totale dalla società e sprofondamento nel dono divino. Socrate non smise mai di provvedere ai molti. Persino la sua auto-difesa davanti al tribunale va letta in questi termini: egli sapeva che la legge comanda di difendersi, e di rispondere. Anche se vi furono delle smisuratezze nella sua prestazione sociale, mai Socrate smise la sua fervida (eventualmente ironica) adesione ai parametri societari. Anzi, pochi altri tecnici, nella tradizione occidentale, hanno collaborato così profondamente al controllo societario sulle *technai*.

Anche i molti, nella vicenda di Socrate, agiscono diversamente che rispetto a Gesù. Socrate viene sì condannato, ma la maggioranza non è schiacciante (280 voti contro 220). A parte ciò, manca qualsiasi ricomposizione dei molti, che è invece così vistosa nel racconto evangelico: Socrate non subisce abbandoni progressivi, e resta fino all'ultimo in compagnia dei suoi seguaci (una condizione minoritaria, certo, ma durata tutta la vita). Mancano fratture nella vicenda finale. La cella in cui tutto si svolge è quasi una riproduzione in miniatura della società socratica: il rispetto del carceriere, la partecipazione intellettuale dei seguaci, il loro affetto e le loro emozioni. Emozioni che Socrate riuscirà fino all'ultimo a tenere sotto controllo; incontrollabili invece donne e bambini, messi da parte anche nella micro-società che si costituisce intorno a Socrate morente.

Ancora: non è un caso che le pagine platoniche che raccontano la fine del filosofo non contengano traccia di un lessico dell'individuazione. Più in generale, il gradiente simbolico di questa morte è assai basso: non v'è bisogno, per esprimerlo, di scherni o maltrattamenti. E vi è soprattutto, in questa micro-società idealizzata, la libertà, intesa come riconoscimento della necessità: in questo caso, libertà di accet-

tare la morte. Seguendo i propri tempi, infatti, Socrate fa il bagno, indossa una veste pulita, e finalmente beve il veleno che gli darà una morte indolore<sup>61</sup>. Manca cioè quell'assoluta disposizione (anche fisica) della sua persona, che c'è invece nei confronti di Gesù. Socrate agisce, fino all'ultimo, come un agente volontario del sistema dei molti: bere il veleno è l'ultimo atto di una suprema relazionalità.

Se giustizia significa conformità alle leggi, e a una corretta relazionalità, è legittimo – guardando all'impeccabile vita di Socrate, e alle circostanze della sua morte – concludere che egli fu un 'Giusto sofferente'. Per le stesse ragioni, ci si deve chiedere se tale schema si adatti a Gesù, ed anzi, se Gesù non sia stato profondamente 'ingiusto'. Sul piano degli adempimenti prescritti, infatti, egli svalutò istituzioni fondamentali della sua società: i sacrifici, il rituale della purificazione, il riposo del sabato (sanzionato con la pena della lapidazione). Ai sensi della legge, molte sue affermazioni furono gravi trasgressioni. Sul piano della relazionalità (a parte le frequentazioni equivoche), Gesù fu spesso lontano – per eccesso o per difetto – dal reciprocare nel modo dovuto; la sua partecipazione civica, a volte discutibile, non durò sino alla fine. Più in generale, egli non comprese le ragioni dell'apparenza sociale, e non accettò di subordinare le ragioni dell'essenza alle leggi di qualsivoglia regime terreno; non accettò, con ragionamenti di supremo bene politico, la condanna inflittagli, limitandosi a subirla. Né in Israele, né in qualsiasi altro regime societario, è possibile definire 'giusto' un soggetto siffatto<sup>62</sup>.

È allora significativo che la multimillenaria 'fruizione' di Gesù – sia quella etico-teologica, sia quella

<sup>61</sup> Alcune differenze tra la morte di Socrate e la morte di Gesù sono segnalate in BENZ, E. 1950, pp. 1042-43, con intenti dimostrativi diversi.

<sup>62</sup> Non è un caso che solo due volte nei Vangeli Gesù venga definito *dikaïos*, 'giusto', e in entrambi i casi da pagani, vale a dire, partendo da

ecclesiale – abbia perseguito, sia pure con segno cambiato, la stessa socializzazione (se non politicizzazione) di Gesù che era stata avviata, nel corso della sua passione, a opera di Romani ed Ebrei. Sono infatti scomparsi, in tali prospettive, l'antagonismo di Gesù alla società, la sua ostilità verso i luoghi collettivi, la sua cautela verso meccanismi societari di base come la colloquialità, la socializzazione, ecc. Certo, anche Gesù aveva qualche interesse sociale, e faceva riferimento a una sua società immaginaria; essa era tuttavia assai diversa da quella tenuta presente nelle fruizioni anzidette.

Era una società poco integrata, priva di momenti totalizzanti generali, che non beneficiava della cumulatività di istituzioni. Una società atomistica, i cui componenti avrebbero dedicato ogni loro risorsa all'adempimento della propria essenza, e della sfera interiore. Ogni socialità sarebbe stata momentanea e residuale; l'affettività, pur intensa, non avrebbe avuto bisogno di esprimersi in rapporti, ma sarebbe rimasta una proprietà del soggetto amante. Fruizione etica e fruizione teologico-religiosa di Gesù confluiscono invece in una fruizione politica, che trasforma in precetti di relazionalità quelle che erano regole di elusione, e che propone *a tutti*, come modello da seguire (temperato nel modo anzidetto), un esponente estremo della diversità.

sistemi normativi diversi (la moglie di Pilato in Mt 27.19, e il centurione della crocifissione in Lc 23.47). Gli altri cinque riferimenti neo-testamentari di *dikaïos* a Gesù (Atti 3.14, 7.52, 22.14; I Pietro 3.18; I Giov. 2c.1) comportano di fatto una delegittimazione della giustizia di Israele che ha rifiutato Gesù, e la proposta di sostituirla con la nuova giustizia di Gesù, intesa ormai in una prospettiva di sistema ecclesiale.

### III

## Il pilota morto prima dell'arrivo

### 1. La storia di Palinuro

Il pilota Palinuro guida la navigazione della flotta troiana che fugge da Troia in fiamme, alla ricerca di una nuova patria. È Palinuro che, per tutta la flotta, traccia la rotta da seguire, leggendo le stelle, i segni del mare e del tempo; che segue il percorso tra le onde, vincendo le frequenti avversità meteorologiche; che decide su partenze e ripiegamenti. Nonostante la fonte quasi esclusiva su di lui sia costituita dall'*Eneide*, ed essa non gli dedichi che poche decine di versi, Palinuro è dall'antichità il pilota per antonomasia: da quei pochi versi emerge un ritratto così intenso da non poter essere dimenticato, soprattutto per la dedizione appassionata del pilota agli impegni che dalla sua *techne* gli derivano. Tant'è vero che il dio Sonno, volendo eliminarlo, non riuscirà a farlo addormentare, e dovrà precipitarlo tra le onde ancora sveglio, e ben attaccato al timone.

Palinuro, si è detto, è il 'pilota' per eccellenza, e tuttavia, come per ogni altra *techne*, sarebbe rischioso istituire una continuità fra la *techne* del pilota di Enea e una modernizzata tecnica di pilota. Osserviamolo all'opera, nel cuore della notte, mentre tutti stanno dormendo (*En.* 3.512-20):

La notte, guidata dalle ore, non era ancora a metà del suo  
corso:  
non certo pigro Palinuro si leva dal giaciglio, e tutti

esplora i venti, e capta con le orecchie le brezze:  
tutte le stelle osserva, che ruotan nel tacito cielo,  
Arturo, le Iadi piovose, le Orse gemelle,  
e scruta a lungo Orione armato d'oro.  
Poi che tutte le vede in pace nel cielo sereno,  
squillante dà il segno di poppa; noi leviamo il campo,  
e ritentiamo la via, e apriamo ali di vele.

A prima vista, nulla di molto diverso dal comportamento tecnico di ogni pilota sin quasi al nostro secolo; certo, Palinuro non dispone di strumenti di osservazione e di calcolo, e l'apparato di governo della nave è elementare. Vi è tuttavia, nella raffigurazione virgiliana di questa techne, un'insistenza sui suoi aspetti fisici: oltre all'incessante ricognizione visiva del cielo e del mare (gli occhi di Palinuro, si vedrà, hanno un certo posto nella sua storia<sup>1</sup>), vi è anche la singolare 'captazione' delle brezze effettuata con le orecchie<sup>2</sup>. *Tutti* i venti, *tutte* le stelle, insiste Virgilio: una contemplazione in cui, dietro l'esigenza di completezza, sembra di scorgere un'ombra di smisuratezza e di compulsività<sup>3</sup>.

Ma la differenza maggiore fra la techne di Palinuro, e una modernizzata tecnica di pilota, sta nel fatto che Palinuro sembra possedere una sorta di 'mappa interiore', cui riferirsi in questa incessante ricognizione: quasi come se egli conoscesse in anticipo la via da seguire. Come può essersi formata tale mappa in

<sup>1</sup> *Palin-ouros* è colui che guarda/vigila/scruta con insistenza, ripetutamente. Per una giustificazione di questa etimologia cfr. App. 2.

<sup>2</sup> Significativa l'immagine virgiliana delle orecchie usate come vele (è con le vele, infatti, che si captano le brezze: v. *Thes. Ling. Lat.* III, c. 377); v. anche n. 9. Come precisa Servio, antico commentatore di Virgilio, tale operazione è diretta a scoprire la direzione del vento (*Comm. Aen.* 3.515).

<sup>3</sup> In termini di completezza il commento di Servio: "Si legge nei pronostici che non basta un segno solo, per indagare il futuro tempo sereno" (*Comm. Aen.* 3.515). Ma l'impressione di smisuratezza mi sembra confermata da un'immagine di Seneca simile a questa: quella del navigante troppo *avidus*, che tende al vento *tutta* la vela, che brama *tutte* le brezze (*Medea* 321-27).

un uomo il cui popolo, stanziato in una terra assai lontana, non aveva una particolare tradizione nautica? In certi casi, questa mappa sembrerebbe costruita sull'esperienza e sulla memoria: così, quando la tempesta li riporta verso la Sicilia, nei pressi di Erice, è Palinuro a segnalarlo in anticipo, "se, ricordando le cose nel modo dovuto, riconsidero le stelle osservate"<sup>4</sup>. In altri momenti questa mappa sembra esistere al di fuori di una precedente esperienza: così, nella tempesta presso le Strofadi, Palinuro ammette "di non saper distinguere nel cielo il giorno dalla notte e di non *ricordare* la via in mezzo alle onde" (3.201-2). Ricordare, da quando? Emerge qui un tratto arcaico della techne di Palinuro, la conoscenza che prescinde dall'apprendimento: il suo "ricordare la via fra le onde" richiama le misteriose navi dei Feaci, che non hanno bisogno di pilota e di timone, e che "sanno da sole il pensiero e l'intendimento degli uomini e san le città e i pingui campi di tutti"<sup>5</sup>.

La fine di Palinuro avviene in forma violenta, con la precipitazione dalla nave, e poi la morte. Essa è anticipata al lettore dalle parole del dio del mare, Nettuno, che rassicura la dea Venere (madre di Enea) sulla sorte dei componenti la flotta:

uno solo sarà che in mare perduto dovrai lamentare,  
una testa verrà data per molte (5.814-15)

<sup>4</sup> 5.24-5. Per questa parte della mappa si potrebbe ipotizzare il contributo di un pilota più anziano. Penso alla bella immagine di Quintiliano: "il vecchio pilota insegnerà i lidi, e i porti, e quali siano i segni delle tempeste, quale condotta si imponga con i venti favorevoli, quale con i contrari, spinto a ciò non solo da un dovere comune di umanità, ma da un certo amore per l'opera. Nessuno infatti vuole che diventi poca cosa ciò in cui egli stesso fu grandissimo" (*Inst. Or.* 12.11.5).

<sup>5</sup> *Odissea* 8.557-60 (sulle navi feacie cfr. GILLI, G.A. 1988, pp. 260-63). Per i commentatori, viceversa, la parola 'ricordare' (*meminisse*) risulta "inattesa", e viene letta, un po' confusamente, come un limitarsi a riconoscere, da parte di chi si trova nell'impossibilità di effettuare calcoli; così WILLIAMS, R.D. 1962, p. 95.



*Unum pro multis dabitur caput.* l'identità di questa testa non viene rivelata, né Venere si preoccupa di chiederla, ma l'individuazione finale della vittima non è lontana. Ecco infatti, pochi versi dopo, la scena della flotta che approfitta del vento favorevole per procedere rapidamente verso la meta. Al cadere della notte, tutti si abbandonano al sonno ("...nella placida quiete abbandonavano i corpi | i marinai, sparsi sotto i remi, sui duri banchi"; 5.836-7), – tranne Palinuro che, inflessibilmente, non dorme, e continua a guidare la navigazione di tutti. Allora il dio Sonno, "cercandoti, o Palinuro, e portando tristi sogni | a te, innocente..." (5.840-1), assume l'aspetto di un compagno, e invita il pilota a dormire un po', adducendo l'unico argomento che potrebbe convincerlo: il servizio alla flotta sarà egualmente assicurato, perché il (falso) compagno è disposto a sostituirlo al timone. Inoltre – aggiunge il falso compagno – "i flutti stessi portano la flotta", e non vi è da temere nulla in quella quiete.

E a lui Palinuro, levando a stento gli occhi, dice:  
"E vuoi che la faccia del mare tranquillo, che le onde  
assopite

io non conosca? che di un simile mostro mi fidi?  
dovrò affidare Enea alle brezze bugiarde,  
proprio io, tante volte ingannato dal cielo sereno?"  
Questi detti proferiva, e fisso e attaccato al timone,  
non lo lasciava un momento, gli occhi tesi alle stelle<sup>6</sup>.

Ho sopra segnalato gli aspetti visivi del comportamento tecnico di Palinuro, che opera soprattutto con gli occhi: essi hanno ora un'evidenza simbolica nel suo dramma finale. Già il falso compagno l'aveva invitato a "sottrarre alla fatica gli occhi stanchi" (v. 845). Ora Palinuro, che pure riesce a stento a levare gli oc-

<sup>6</sup> 5.847-53. In "levando a stento (*vix*) gli occhi" Servio scorge già l'influenza della presenza del dio, e segnala finemente che anche la risposta di Palinuro appare "turbata", come appare anche dal suo procedere per frasi brevi e contratte (*semiplenae elocutiones*; *Comm. Aen.* 5.847).

chi verso l'interlocutore (v. 847), li tiene tuttavia, quasi 'naturalmente', fissi alle stelle: *oculos sub astra tenebat* (v. 853). L'emozione del lettore per questo straordinario ritratto di 'fedeltà professionale' è merito del poeta: ma egualmente da ammirare è la sapienza del processo societario attraverso il quale il carattere di rigidità e compulsività delle *technai* originarie fu convertito in adempimento di una funzione di servizio ai molti.

Non riuscendo a vincere le resistenze del pilota, il dio dapprima gli scuote sulle tempie un ramo stillante acqua di Lete<sup>7</sup>; poi approfitta del torpore così indotto (ora gli occhi di Palinuro "nuotano": *natantia lumina*, v. 856), per spingerlo giù rovinosamente, con il timone e un pezzo della poppa, "mentre invano chiamava più volte i compagni" (v. 860).

Nonostante la perdita del pilota, la flotta procede sicura, secondo la promessa di Nettuno a Venere. La nave ha tuttavia qualche piccolo sbandamento, di cui si accorge Enea, che stava dormendo. Addolorato per la perdita di Palinuro, subentra al governo della nave, e rivolge allo scomparso parole significative:

O troppo fidente nel cielo e nel mare sereno,  
nudo su ignota spiaggia giacerai, Palinuro<sup>8</sup>

L'affettività della reazione di Enea contiene anche un'accusa di troppa confidenza: in definitiva, di sprovedutezza tecnica. Enea non pensa, come invece ha suggerito il narratore, che Palinuro sia *insons*, innocente (v. 841).

<sup>7</sup> A tale atto è stato attribuito un significato genericamente para-sacrificale: il ramo intinto nel Lete e scosso sulla fronte del pilota simboleggerebbe la preparazione alla morte, come il fasciare con bende le tempie delle vittime destinate al sacrificio (PUTNAM, M.C.J. 1957, p. 97). Ma, a parte l'inapplicabilità (su cui tornerò) della categoria del sacrificio alla vicenda di Palinuro, mi sembra trascurato dai commentatori il fatto che il Lete è la dimenticanza, e che l'obiettivo è quello di far addormentare Palinuro.

<sup>8</sup> 5.870-1. Il tono di epitaffio di queste parole è stato segnalato da più commentatori: v. p. es. BRENK, F.E. 1984, p. 796 sgg.

Enea ritrova Palinuro poco dopo, agli inizi della discesa agli Inferi (libro VI), fra le anime angosciate di coloro che, perché insepolti, non possono venire traghettati oltre il fiume Acheronte, e trovare pace sull'altra riva<sup>9</sup>. Riconosciutolo a fatica, "mesto in molta ombra", lo interroga sulla sua scomparsa: "Quale dio, o Palinuro, ti strappò a noi, e ti sprofondò nelle acque?" (6.340-2). Le parole di Enea sono dunque più caute, circa una responsabilità di Palinuro, di quelle pronunciate appena salito in coperta, e tuttavia è anche qui adombrato l'addebito di essere venuto meno a una solidarietà<sup>10</sup>. La risposta di Palinuro sconcerta il lettore, che si aspettava il racconto dei fatti già noti (per conservarne il tono, traduco letteralmente):

capo Anchisiade, non fu un dio a sprofondarmi nelle  
acque.

Infatti, con molta forza, il timone per caso disinserto  
– che tenevo saldamente, perché ne ero custode, e  
governavo la rotta –  
precipitando trassi giù con me. Per i mari aspri giuro  
che nessuna paura mi prese per me, quanto  
per la tua nave, che, priva di difese, spogliata del pilota,  
naufragasse, fra tanto insorgere di onde (6.348-54)

Non è sfuggito a Palinuro l'addebito mossogli implicitamente da Enea: la risposta del pilota è dunque *un'autodifesa*. Certo, basterebbe raccontare l'azione omicida del falso compagno, per dare risposta a tutto: ma l'acqua della Dimenticanza di cui è stato spruzzato ha evidentemente prodotto nel pilota uno

<sup>9</sup> Il profilarsi di Palinuro è così descritto: "Ed ecco il pilota Palinuro si spingeva avanti, *sese agebat*" (6.337). In questo *sese agere* si è vista, sia l'andatura di un uomo che non ha più compiti (*sine negotio*: Servio, *Comm. Aen.* 6.337), sia l'incedere lento della tristezza (NORDEN, E. 1916, p. 231). Ma vi si potrebbe anche scorgere un residuo meramente posturale del suo ruolo: Palinuro non può più *agere navem*...

<sup>10</sup> Così interpreto l'osservazione di Servio alla domanda di Enea ("Quale dio ti strappò a noi, *nobis*"): "Bene il *nobis*: infatti il pilota fino alla morte resta nel pericolo comune" (*Comm. Aen.* 6.342).

stato di amnesia; egli stesso non sa spiegarsi la caduta<sup>11</sup>. La sua autodifesa inizia con parole di ossequio al potere politico di Enea (*dux Anchisiade*), e prosegue con l'espressione di sentimenti di attaccamento per Enea, e di fedeltà per il proprio ruolo. La sofferenza di Palinuro trapela anche dalla qualità del racconto: contratto, male articolato, e per di più interrotto dall'assicurazione ridondante che lui, Palinuro, stava ben saldo al timone, perché gliene era stata data la custodia, e con esso governava la rotta<sup>12</sup>.

Fa parte dell'auto-difesa, psicologicamente, raccontare a Enea le dolorose vicende successive. Palinuro, infatti, non morì a seguito della caduta. Cominciò a nuotare mentre la sua nave si allontanava, e

per tre gelide notti il vento sulle distese immense  
nell'acqua mi trascinò violento; alle prime luci del quarto  
vidi l'Italia, portato in alto da una grande onda.

E un poco nuotando già tenevo la sicurezza della terra, se  
gente crudele, mentre impacciato dalla madida veste  
m'avvinghio con mani adunche alle aspre sporgenze del  
monte,  
non mi era addosso col ferro, credendomi, ignara, una  
preda.

Ora mi ha il flutto in balia, mi muovono sul lido i venti.

A conclusione, Palinuro prega Enea di toglierlo dalla tragica condizione di insepolto: torni indietro,

<sup>11</sup> La risposta di Palinuro non è dunque "una mescolanza di errore e menzogna", né il pilota "tenta di rendere credibile, ingannando la generosità d'animo di Enea, il fatto di considerarsi vittima di una tempesta" (così BERRES, T. 1982, p. 261, che pure riconosce che la domanda di Enea è 'maligna'). Non solo Palinuro non parla affatto di tempeste (v. n. 15), ma il fatto che egli non evochi l'azione del falso compagno (che basterebbe a scagionarlo) prova da un lato la sua buona fede, dall'altro l'amnesia e lo stato confusionale.

<sup>12</sup> Fra le autodifese di portatori di techne, abbastanza simile a quella di Palinuro è l'autodifesa del cantore Femio, che per molti anni ha allietato i pretendenti di Penelope che avevano usurpato la casa di Odisseo. Anche Femio mescola la perorazione affettiva nei confronti di Odisseo (*Odissea* 22.344-53) alla giustificazione di avere agito per costrizione esterna.

cerchi il luogo dove il suo corpo giace, e gli dia la debita sepoltura; oppure lo prenda ora con sé nel suo viaggio ultraterreno, e gli faccia superare il fiume Acheronte, per trovare pace all'altra riva.

Quale la risposta di Enea? Forse, anziché tornare indietro, dedicando tempo prezioso alla ricerca del corpo di Palinuro, e alle sue esequie<sup>13</sup>, egli avrebbe considerato la seconda alternativa, di sforzare le leggi degli inferi traghettando un insepolto. Ma la Sibilla, che accompagna Enea nel viaggio infernale, interviene immediatamente, rimproverando a Palinuro la "tanto empia brama" di volere, senza sepoltura, traghettare all'altra riva. La Sibilla unisce tuttavia al rimprovero una consolazione: le popolazioni del luogo dove il corpo di Palinuro giace saranno colpite da così gravi prodigi, che eleveranno un tumulo all'ucciso, e vi porteranno offerte, "e in eterno quel luogo avrà il nome di Palinuro" (6.373-81).

Se ciò attenua, almeno per poco, il dolore del pilota ("gode di avere il nome in comune con una terra", 6.383), che dire della prima richiesta? La Sibilla ha infatti posto un veto alla seconda, quella di traghettare comunque all'altra riva, ma non ha vietato la prima – andare in cerca del suo corpo e dargli sepoltura – che riguarda solo Enea. Forse il vaticinio secondo cui saranno genti straniere a seppellire (sia pure tardivamente) Palinuro, è parso decisivo a Enea. È significativo tuttavia che l'eroe, dopo la maligna domanda iniziale, non dica più una sola parola. La freddezza di Enea può essere punto di partenza per la revisione di un luogo comune fra i commentatori: l'assoluta, incondizionata positività dei rapporti fra Palinuro e Enea.

<sup>13</sup> In due casi analoghi della tradizione epica – la sepoltura di Elpenore, compagno di Odisseo, e quella di Fronti, pilota di Menelao – Omero segnala il ritardo che comportarono, per la spedizione, tali esequie: *Od.* 11.54, 12.11; 3.284-85.

## 2. La tradizione del 'fido e amato pilota'

Ancora oggi capo Palinuro (a sud del golfo di Salerno) conserva il nome del pilota di Enea. Anzi, razionalisticamente, la sequenza sarebbe inversa, e la storia di Palinuro non sarebbe che 'storia eziologica', vale a dire, una costruzione poetica diretta a spiegare un nome geografico già esistente. Partendo dalla fama di questo capo battuto dai venti, Virgilio avrebbe costruito l'episodio di un pilota dello stesso nome: un episodio doloroso, conformemente alla triste fama del capo. Capo Palinuro costituiva infatti, nella memoria storica dei Romani, il luogo di ripetute tragedie di mare. Qui, oltre due secoli prima (253 a.C.), aveva fatto naufragio la flotta romana; ma soprattutto, molto più recentemente, nella sequenza di drammi che avevano caratterizzato le sfortunate operazioni marittime della flotta di Ottaviano contro Pompeo nella guerra del 38-36 a.C. (tempeste, naufragi, infrangersi di navi contro gli scogli durante bufere notturne), uno si era svolto proprio qui. Quest'ultima sequenza di tragedie del mare aveva avuto profonda risonanza negli ambienti del principe: Ottaviano stesso, il grande patrono di Virgilio, era stato infatti coinvolto in uno di questi episodi, e ne era uscito personalmente provato<sup>14</sup>. La tragedia individuale di Palinuro, costruita letterariamente, richiamava dunque emozioni collettive recenti; il legame fra la leggenda delle origini, e la Roma plasmata da Augusto, si rafforzava attraverso la circolarità delle memorie dolorose ridestate dalle sofferenze che l'una e l'altra impresa – quella leggendaria e quella storica – avevano richiesto.

<sup>14</sup> Anche il poeta Orazio, amico di Virgilio, di ritorno dalla sfortunata battaglia di Filippi aveva corso il rischio di naufragare su questo tratto di costa (*Odi* 3.4.28). Su questi eventi v. MCKAY, L.A. 1967, p. 5, e soprattutto BRENK, F.E. 1984, pp. 789-91.

Richiami di questo genere (tanto più in un'opera simbolicamente ricca come l'*Eneide*) sono certamente utili alla comprensione poetica dell'episodio: esso beneficiava, nella mente del lettore antico, del carico di emozioni legate alle vicende storiche anzidette, e a sua volta arricchiva tale carico. Sarebbe tuttavia sociologicamente (e forse anche poeticamente) limitante ridurre l'episodio di Palinuro a semplice 'storia eziologica', o alla gestione poetica di una memoria dolorosa. Il suo contenuto, materiale e simbolico, è di gran lunga maggiore di quello che preoccupazioni siffatte avrebbero richiesto. Virgilio, come cercherò di mostrare, non sta illustrando solo una tragedia individuale del mare, ma un episodio societario; a tale fine, richiama fonti e memorie assai più risalenti che non la memoria storica romana e la leggenda troiana. Corrispondentemente, le emozioni che l'episodio di Palinuro suscita nel lettore non discendono solo da ricordi poeticamente ridestati, ma dal legame organico di tale episodio con processi fondamentali dell'esperienza societaria.

Ancora meno significative sono, per una lettura sociologica dell'episodio, le preoccupazioni filologiche (relative allo sviluppo compositivo dell'*Eneide*) che hanno alimentato l'interesse degli studiosi per l'episodio di Palinuro. Tale interesse è stato suscitato da alcune contraddizioni fra il racconto della caduta fatto dal narratore nel libro V, e quello messo in bocca a Palinuro nel libro VI. Per esempio: se le onde, al momento in cui cadde, erano "assopite" (I.V), come poté Palinuro preoccuparsi che la nave di Enea naufragasse "fra tanto insorgere di onde" (I.VI)? E se la discesa agli Inferi in cui Enea incontra Palinuro sembra avvenire uno, al massimo due giorni dopo la perdita del pilota, come può Palinuro avere trascorso "tre gelide notti" in mare? La presenza di queste (e altre) contraddizioni viene appunto spiegata ipotizzando che l'episodio della caduta (libro V) non fosse compreso

nel piano originario dell'*Eneide*; Virgilio l'avrebbe aggiunto successivamente, senza riuscire, per la morte immatura, ad armonizzare le due versioni<sup>15</sup>. Siano o meno utili per indagare lo sviluppo compositivo del poema, queste contraddizioni, dal punto di vista sociologico, non disturbano, ed anzi, come dirò meglio in seguito, arricchiscono la comprensione dell'episodio, in un'opera come l'*Eneide* che fa così largo spazio alla molteplicità dei vissuti e dei piani (fattuali e simbolici) dell'esperienza umana.

Comunque sia, a parte le specifiche preoccupazioni dimostrative, ogni commentatore ha subito il fascino della figura di Palinuro, un fascino che deriva sia dalle sue caratteristiche personali, sia dal fatto di trovarsi vittima di oscure, superiori vicende. Ma il modo in cui questi due aspetti sono stati analizzati merita qualche riflessione.

Per quanto riguarda le caratteristiche personali di Palinuro, tutti i commentatori hanno letto questa figura esclusivamente sul piano della fedeltà: fedeltà professionale al suo ruolo di pilota, fedeltà personale a Enea. L'attenzione è andata cioè, quasi esclusivamen-

<sup>15</sup> Oltre a quelle segnalate nel testo, e cioè: (1) mare calmo *vs* insorgere di onde; (2) un giorno *vs* tre gelide notti, i commentatori ne segnalano altre tre: (3) nel libro V è il dio Sonno a precipitare Palinuro, nel libro VI Palinuro nega qualsiasi azione divina; (4) nel I.V Enea imputa a eccesso di confidenza del pilota la sua caduta, nel I.VI chiede "quale dio ecc.?", (5) la caduta del I.V avviene nel viaggio dalla Sicilia all'Italia; nel I.VI il narratore ricorda che Palinuro era caduto "nella recente rotta libica, *libyco nuper cursu*", interpretato dai commentatori come viaggio verso la Libia, o, al più, dalla Libia, ma che non era comunque recente, essendovi stata in mezzo la lunga sosta in Sicilia. Queste contraddizioni sono state eccessivamente enfatizzate, trascurando la compresenza, nella poesia virgiliana, di piani soggettivi (spesso dissonanti fra loro) e oggettivi, cui va aggiunto il piano (o meglio, i diversi piani) di intervento del Narratore. Venendo ai singoli punti: (1) anzitutto Palinuro, come ho già detto (n.11) non parla affatto di tempesta, ma di "insorgere di onde", il che "con ogni probabilità si riferisce soltanto all'eventualità che si sviluppi una tempesta" (LAUDIZI, G. 1988, p. 58). Si aggiunga che il mare che appare calmo stando a bordo di una nave, può non apparire tale a chi vi sia precipitato

te, ai valori sociali di Palinuro, analizzati a loro volta non con gli strumenti delle scienze sociali, ma in termini di senso comune. Non è mai stata fatta una lettura 'tecnica' delle sue vicende: non si è mai prestata attenzione al modo in cui egli esercita la sua *techne*, al suo rapporto con i destinatari, — né, finalmente, alla sua autodifesa, che va ad aggiungersi alle innumerevoli autodifese di portatori di *techne*, di cui è costellata l'esperienza antica. Pure, la *techne* del pilota è nell'antichità greca e romana una delle *technai* più discusse, e più evocate a livello di metafora: un materiale culturale che non può essere ignorato nell'interpretazione di un episodio che coinvolge un pilota.

Il fatto che le riflessioni su Palinuro siano rimaste sul piano della critica letteraria e del senso comune spiega anche la scarsissima attenzione prestata al meccanismo che conduce alla morte di Palinuro, e che viene evocato dalle parole di Nettuno (*una testa verrà data per molte*). Gli studiosi parlano qui, brevemente e genericamente, di sacrificio, di capro espiatorio, di

violentemente, e dopo essere stato narcotizzato, tanto più se costui abbia imparato a sospettare di ogni bonaccia, per essere stato, come Palinuro, "tante volte ingannato dal cielo sereno". Finalmente, è possibile che il pilota precipitato, sempre più distante dalla nave, non usufruisse di quell'area di calma assicurata alle navi da Nettuno. (2) Quanto alle "tre gelide notti" lamentate da Palinuro, è già stato ricordato che tre è numero simbolico di grande importanza nell'*Eneide* (THOMAS, J. 1981, pp. 324-26); forse è più plausibile attribuire questa dolorosa amplificazione (condotta, questo sì, a coincidere con un numero simbolico) ad alterazione e confusione del vissuto del pilota; o addirittura (accettando per buona l'indicazione di Palinuro) accogliere il suggerimento che fra l'arrivo a Cuma e la discesa agli inferi deve essere passato non uno solo, ma più giorni, quelli necessari alle esequie a Miseno (così KINSEY, T.E. 1985, p. 380). (3) Palinuro ha evidentemente dimenticato tutto, visto che nulla potrebbe scagionarlo meglio che riferire l'aggressione del falso compagno; (4) le due posizioni di Enea non sono affatto contraddittorie, anzi, sono entrambe svalutative di Palinuro, come ho mostrato nel testo: la prima, essendo una riflessione interiore di Enea, è più esplicita; la seconda, essendo una domanda diretta al pilota, è più cauta; (5) su quest'ultima pretesa contraddizione, cfr. oltre, n. 47.

sacrificio espiatorio o sostitutivo, senza mai preoccuparsi di integrare i dati contenuti nella vicenda di Palinuro in una di queste categorie. È convinzione comune, in sostanza, che la morte di Palinuro rappresenti un prezzo che la vagante comunità troiana paga agli dèi<sup>16</sup>. Su questa convinzione si innestano poi, da un commentatore all'altro, considerazioni accessorie che leggono nell'episodio una critica sociale (sono sempre gli umili a pagare), o una critica laica (contro la crudele religione arcaica, bisognosa di sacrifici umani)<sup>17</sup>. Non mancano, finalmente, spunti razionalistici che pongono l'accento sulla 'fortuna': la caduta di Palinuro, privata di ogni sfondo, appare un evento accidentale (eventualmente, per un colpo di sonno), e il meccanismo evocato da Nettuno non sarebbe che l'abbellimento poetico di un prosaico 'fato personale'.

Scarso aiuto alla comprensione dell'episodio è venuto dal fatto (pur noto agli studiosi) che Palinuro non è l'unico pilota del mito e della leggenda a morire in mare. Muore in mare (per restare ai casi più

<sup>16</sup> La genericità con cui si parla, nei commenti, di 'sacrificio' (sempre inteso in termini di *do ut des*), di 'capro espiatorio', ecc., rende inutile una rassegna delle singole posizioni; la franca ammissione di Brenk, secondo cui "non è mai chiaro perché Nettuno volesse un sacrificio" (v. BRENK, F.E. 1984, p. 796) potrebbe valere come sintesi. Generale comunque, nei commentatori, la persuasione che Palinuro sia perfettamente integrato nella comunità troiana, e anzi, rappresentativo dei molti. Così, secondo Lossau, "Palinuro cade prendendo il posto della parte odissea di Enea": in altri termini, Palinuro è "forma estrema di subentro", così come Enea, da parte sua, ricapitolerebbe tutte le qualità di Palinuro (v. LOSSAU, M. 1987b, p. 95; 1987a, p. 938). Anche per Thomas Palinuro è una sorta di 'doppio' di Enea (v. n. 35). Nella morte del pilota, Otis scorge "la legge della devozione patriottica che vedremo all'opera nei libri iliadici a venire" (v. OTIS, B. 1964, pp. 280-81). Secondo Laudizi, finalmente, "la sconfitta di Palinuro diventa il simbolo della solitudine dell'uomo, dell'ansia davanti al mistero della morte" (v. LAUDIZI, G. 1988, p. 67).

<sup>17</sup> Palinuro, incidentalmente, non è affatto uno degli umili: è figlio di Iasio, fratello (o fratellastro) di Dardano, e quindi parente di Enea (v. IMMISCH, O. 1897-1902, c. 1300). Su critiche 'laiche' da parte di Virgilio v. p. es. BRENK, F.E. 1984, pp. 784, 796; spunti razionalistici in BERRÉS, T. 1982, p. 267.

famosi) Fronti, pilota di Menelao, "ucciso dalle dolci frecce di Apollo"; muoiono Kanobus, Pharos, Kinados, anch'essi piloti di Menelao; muore, in analoghe circostanze, Tifi, pilota degli Argonauti; e anche, in epoca storica, Peloro, pilota di Annibale<sup>18</sup>. Gli antichisti denunciano, in questa sequenza, un problema di 'doppioni': una sola sarebbe la figura originaria, rispetto alla quale le altre sarebbero *doublettes*. È un atteggiamento sociologicamente inaccettabile, lo stesso che, fra più versioni di un mito, spinge a cercare la versione autentica, di fatto svalutando le altre. L'esistenza di doppioni, infatti, non fa che segnalare l'esistenza di un problema societario che da più parti si cerca di cogliere. Occorre allora conservare tutte queste versioni, o queste figure, cercando di far emergere, alla luce di tutte (ivi comprese le più recenti), il problema societario che vi sta dietro.

L'unica spiegazione addotta da alcuni studiosi per questi episodi di piloti morti prima dell'arrivo, è finora consistita nel richiamare genericamente un risalente motivo culturale, quello della svalutazione della navigazione. In un filone della cultura antica, la navigazione sarebbe *hybris*, vale a dire, violenza a un ordine cosmico-naturale, perturbato dalla crescente audacia dell'uomo<sup>19</sup>: la vita del pilota sarebbe allora il prezzo che il mare richiede per il buon esito del viaggio, o in espiazione di traversate già compiute. Il limite di questa spiegazione (dal punto di vista del modello qui seguito) è duplice: da un lato, quello di considerare l'ordine cosmico come un dato originario,

<sup>18</sup> Sui singoli piloti v. per informazioni IMMISCH, O. 1897-902, cc. 1297-98; KOCH, C. 1949, c. 150; ROEDER, G. 1919, cc. 1870, 1873; KROLL, W. 1940; GUNNING, J. 1921; ZIEGLER, K. 1941. Su Tifi, v. l'App. 4 al presente volume.

<sup>19</sup> Elenchi di passi significativi sono stati fatti più volte, p. es. in WEST, M.L. 1978, pp. 313-14 e in FANTUZZI, M. 1983, p. 203 n. 21. (Mi sembra tuttavia che alcuni dei passi addotti (p. es. Alceo) si riferiscano piuttosto ai pericoli del mare, e non comportino svalutazione del navigare.).

anziché una costruzione politico-ideologica sopraggiunta; dall'altro, quello di leggere questa audacia tecnica come espressione (sopraggiunta) dell'uomo-in-generale. La spiegazione proposta nel presente lavoro sarà invece diversa: la navigazione non è un'espressione dell'uomo *tout court*, ma di alcuni 'specialisti', portatori di questa *techné*; essa, come ogni altra *techné*, fa parte della natura, e non le si contrappone; la vera contraddizione in cui sono coinvolte le *technai* (compresa la navigazione) si situa nella sfera umana, come contraddizione fra momento tecnico e momento politico (gli dèi, ove presenti, sono un prolungamento del momento politico).

L'episodio di Palinuro non riguarda allora i rapporti tra ordine umano e ordine cosmico, ma rapporti, puramente umani, fra l'uno e i molti, fra un singolo portatore di *techné* e la sua comunità di riferimento. La prospettiva qui seguita ha dunque al centro la *techné* di Palinuro, e le caratteristiche del suo rapporto con i destinatari. È questa prospettiva, come vedremo, a gettare una luce nuova sull'episodio virgiliano. Nelle poche decine di versi dedicate al pilota di Enea, e alla sua traiettoria, il poeta ha colto con straordinaria perspicuità sociologica l'operare di un processo non già divino, ma societario, a carico di un pilota: il processo di individuazione. Anche le vicende di Palinuro possono venire rilette alla luce delle due fasi sopra precisate, di insorgenza dell'uno, e di risarcimento dei molti. Benché l'esiguità del materiale primario disponibile (minimo in confronto a quello disponibile per Gesù) non consenta un inquadramento altrettanto minuzioso, sono tuttavia chiaramente leggibili, come si vedrà, i tratti essenziali del modello.

3. *Lo sfondo dell'insorgenza*

In che senso, nella vicenda di Palinuro, si può parlare di insorgenza dell'uno? Invano si cercherebbero qui episodi di conflitto con le autorità, o atteggiamenti antagonisti verso principi societari, come nel caso di Gesù: le parole e gli atteggiamenti di Palinuro nei confronti di Enea, o degli altri imbarcati, sono ispirati a deferenza<sup>20</sup>. Tuttavia questo conflitto esiste, e ne mostrerò vari aspetti; prima ancora, però, occorre farne emergere la base oggettiva, richiamando brevemente il già accennato disfavore verso la navigazione, e, in particolare, l'ambivalente atteggiamento verso la figura del pilota.

La condanna della navigazione è un motivo culturale ricorrente nell'antichità. L'impresa degli Argonauti, che partono con la nave Argo alla riconquista del vello d'oro, viene universalmente considerata come il termine dell'età dell'oro, e numerosi poeti echeggiano nei loro versi l'accusa, a questa impresa, di smisuratezza e di empietà. Non è nemmeno mancato un uso 'di classe' di questo motivo culturale, da parte di ceti agrari contro ceti mercantili praticanti il commercio marittimo. Assimilata al commercio, la navigazione è stata anche letta come "brama di denaro", contrapponendole lo starsene nella propria terra, virtualmente contenti dei beni prodotti dal proprio pae-

<sup>20</sup> Richiamando le tesi di Girard su sacrificio e capro espiatorio (cap. 1, §§ 4 e 5), viene da chiedersi dove mai, nell'episodio di Palinuro (ma anche in quello di Gesù) vi sia traccia di quella "violenza reciproca" che si convertirà poi in violenza unilaterale verso un uno arbitrariamente scelto. È vero che lo stesso processo societario tende a nascondere tali tracce (GIRARD, R. 1972, pp. 114-15 e *passim*), ma in questo caso le avrebbe nascoste fin troppo bene, sostituendole per di più con prove vistose di insorgenza da parte dell'uno (quello la cui scelta come vittima, secondo le tesi anzidette, dovrebbe essere più o meno arbitraria). Del resto, il modello di Girard e modelli consimili, suggestivi a livello di filosofia sociale, non sembrano (a differenza del modello dell'individuazione) empiricamente verificabili.

se<sup>21</sup>. Senza soffermarmi qui su tale motivo, vorrei suggerirne una lettura nuova: che l'ostilità verso la navigazione nascesse dal suo essere elemento di instabilità, di indeterminazione dei confini. Iniziatore di questa ostilità sarebbe allora non qualche determinato ceto sociale, ma la politica. Se la penetrazione della politica nel mondo sociale è facilitata da stabilità residenziale, e dal riferimento costante a un territorio (oltretutto dalla potente sovrastruttura simbolica generata e consentita da tali condizioni), non vi è dubbio che la navigazione costituisca qualcosa di antagonista a ciò<sup>22</sup>.

È la navigazione come spostamento, come sradicamento, come viaggio, a suscitare l'ostilità della politica. Non a caso, lo stabile modo di vita agricolo, che viene contrapposto alla navigazione, rappresenta contemporaneamente l'epitome delle virtù politiche; non a caso, l'ostilità verso la navigazione, e il disfavore verso l'impresa degli Argonauti, è più accentuato nella letteratura latina che in quella greca, — stante il maggior gradiente politico presente nell'esperienza latina, e puntualmente rispecchiato dalla sua letteratura.

Questo punto troverà conferma analizzando l'atteggiamento di Enea e della sua gente verso la navigazione. Occorre ora richiamare un segmento particolare di questo modello culturale, — quello che ho sopra chiamato atteggiamento ambivalente verso il pilota.

Ho più volte ricordato l'opera di 'contenimento' svolta dalla cultura antica nei confronti delle *technai*, che si traduceva in una serie di prescrizioni (per lo più informali) e di limitazioni nei confronti dei portatori di *technè*. Una di queste consisteva nella precisa determinazione del campo d'azione consentito a ogni *technè*. Tuttavia, un gruppo di *technai* — le *technai*-

<sup>21</sup> L'equazione commercio-navigazione non è tuttavia originaria: cfr. GILLI, G.A. 1988, pp. 130 sgg., 260 sgg., 452-53.

<sup>22</sup> Tengo qui presente l'associazione fra tipo di rapporto col territorio e grado di elaborazione del 'politico' esplorata nell'antropologia politica.

che-salvano: tipicamente, medicina, strategia, retorica giudiziaria, e, appunto, la navigazione – eludeva in parte quella stretta determinazione. Ciò derivava da un caratteristico sfalsamento (presente in tutte queste *technai*) tra la specificità della prestazione e la globalità delle sue conseguenze. Così, per esempio, le manovre nautiche erano comportamenti tecnici, ma il loro successo o insuccesso non restava circoscritto alla sfera tecnica, bensì riguardava la vita di tutti gli imbarcati. Questa esorbitanza – presente, si è detto, in ogni *technè* orientata alla salvezza del destinatario – era massima per la *technè* del pilota, perché la esclusione spaziale della cellula in cui egli opera (la nave) faceva del navigare una sorta di 'vicenda totale', in cui confluivano momentaneamente tutti i piani dell'esistenza degli interessati.

Era quindi intrinseco alla prestazione tecnica del pilota un potere che inevitabilmente esorbitava la sfera tecnica, un vero e proprio potere generale di disposizione, straordinariamente simile a quello politico. Non a caso, una delle metafore più comuni dell'antichità (e oltre) è quella dello stato come nave, e del governante come pilota<sup>23</sup>. Lusinghiera per il politico, cui accreditava una competenza tecnica, questa metafora era socialmente minacciosa per il pilota, ponendo l'accento sul potere extra-technico che si concentrava in lui. Nella riflessione platonica (in cui tale metafora è consueta, e in cui si trovano le analisi più profonde del ruolo del pilota), questo

<sup>23</sup> V. p. es. VAN NES, D. 1963, pp. 71-72; PÉRON, J. 1974, pp. 101, 104; DAVIS, D. 1980, p. 41 sgg. Il rapporto fra i rematori e il pilota costituiva, in un'epoca che non conosceva ancora la falange, "l'esempio più impressionante di obbedienza incondizionata di molti uomini agli ordini di uno" (VAN NES, D. 1963, p. 122). Si noti che, se il pilota non è l'unica figura tecnica metaforizzata in direzione politica (frequente anche quella del medico), è certamente quella in cui la simbolizzazione politica è più completa. In Platone, tale metafora è frequentissima. È significativo che, nel raffigurare il politico come pilota, Platone estenda ad esso le stesse connotazioni di

potere appariva addirittura maggiore di quello che il politico ha nella propria sfera: infatti, mentre le leggi (che presiedono alla politica) devono essere universalistiche, la *technè* non enuncia nulla che debba valere in ogni situazione. Nelle parole di Platone:

... il pilota, badando a ciò che torna in ogni caso utile alla nave e ai naviganti, non scrive leggi, ma fornisce come legge la propria *technè*, e così porta a salvezza quelli che sono imbarcati con lui (*Politico* 296 e-297 a)

Questa illegalità presente nella *technè* del pilota – vale a dire, il fatto che valesse, "al di sopra delle leggi, la forza della *technè*" (297 a) – appare al filosofo una qualità positiva: anche il politico dovrebbe poter essere al di sopra delle leggi, e modificarle secondo quanto richiedono le circostanze. Nel caso del pilota, essa era comunque inevitabile. Fissare leggi alla sua azione non era possibile, e comunque non era conveniente, nemmeno nel caso che il pilota facesse cattivo uso di questo potere. Da un pilota valente (come da un medico valente), ipotizzava infatti Platone, è anche possibile che

... subiamo cose terribili. Entrambi infatti, se vogliono salvare uno di noi, lo salvano; se vogliono rovinarlo, lo rovinano ... I piloti compiono infinite altre azioni di questo genere: per qualche macchinazione, vi abbandonano soli nel momento in cui la nave salpa, e facendo qualche falsa manovra al largo vi buttano in mare, ed escogitano altre male azioni<sup>24</sup>

completezza / smisuratezza che ho segnalato per il pilota (v. n. 3): l'arte regia sta al timone dello stato "governando *tutto*, e *tutto* avendo in mano fa sì che *tutte* le cose abbiano una loro utilità" (*Eutidemo* 291d).

<sup>24</sup> *Pol.* 298 ab. Platone sembra qui faticare a trovare esempi 'propri' di cattivo uso di tale *technè*. Non mancavano invece nella cultura greca memorie di malefatte extra-techniche compiute da piloti: famosissimo l'episodio di Arione, derubato e buttato in mare dai marinai, capeggiati dal pilota. Altrove Platone ricorda anche i piloti "che perdono la rotta per un sorso di vino, quanto ne occorre a una libazione, e per l'odore della carne della vittima, travolgendo nave e naviganti" (*Leggi* 906 e).



Se, proseguiva Platone con lunga argomentazione, per vincere questa situazione non si permettesse a queste *technai* di comandare, come ora, con un potere così assoluto (*archein aytokratori*), ma si fissassero delle leggi che codificano la *technè* del pilotare, del medico, ecc.; e se chiunque – sorpreso a far ricerca su problemi tecnici in modo contrastante alle leggi scritte – venisse denunciato come falso pilota corruttore, e come uno che vuole comandare con potere assoluto (*aytokratoras archein*) alle navi; se vigesse insomma il principio che “non si deve avere una competenza maggiore di quella che han le leggi”, e regnasse in campo tecnico un'assoluta ‘legalità’, – quali sarebbero le conseguenze?

È chiaro che tutte le *technai*, completamente, sarebbero perdute per noi, e neppure in seguito mai tornerebbero a essere, a causa di questa legge che impedisce la ricerca; e così la vita, che anche ora è difficile, diventerebbe allora assolutamente invivibile<sup>25</sup>

Naturalmente, questo potere di disposizione del pilota, in quanto legato alla situazione, era transitorio. Eloquentemente l'aneddoto sul pilota di Serse, raccontato da Erodoto. Nel viaggio di ritorno in Asia scoppiò una terribile tempesta:

Poiché la tempesta cresceva sempre più, e la nave era piena, perché c'erano sul ponte molti Persiani che accompagnavano Serse, il re si spaventò, e gridando chiese al pilota se c'era un mezzo per salvarsi. Quello rispose: “Signore, non ce n'è alcuno, a meno che non si tolga di mezzo questa massa di gente a bordo”. Si dice che, udito ciò, Serse abbia detto: “Persiani, ora potete mostrare se vi curate del re, perché pare che la mia salvezza stia in voi”. A queste sue parole quelli si inchinarono e saltarono in mare, e la nave alleggerita arrivò così salva in Asia. Appena sbarcato a terra, Serse agì in questo modo: fece

<sup>25</sup> *Pol.* 299 e - 300 a; l'inizio di questa insistita argomentazione è in 298 c.

donare al pilota una corona d'oro, perché aveva salvato la vita al re, ma gli fece tagliare la testa per avere fatto morire molti Persiani (8.118)

Cessate le condizioni che avevano consentito questo straordinario potere (al massimo, dopo lo sbarco), il pilota tornava a essere un semplice portatore di *technè*, vale a dire un esponente di quel ‘popolo’, trasversale a classi e razze, contro cui, per tutta l'esperienza antica e oltre, si esercitò il controllo e l'ostilità dei politici e dei cittadini a pieno titolo. In concreto, cessato il pericolo in cui aveva preso decisioni coinvolgenti la salvezza di tutti, il pilota doveva tornare alla sua condizione subordinata di tecnico, a quelle competenze esclusivamente tecniche che lo caratterizzavano. Questo principio, si noti, non richiedeva alcuna norma scritta: leggi socio-psicologiche ferree accreditavano una sorta di risarcimento a favore dei molti che si erano dati a disposizione di un unico societariamente inferiore. Poco importava quale fosse stata, nell'episodio, la soggettività del pilota, vuoi compiaciuto, vuoi impaurito (mai però inconsapevole) dell'alto potenziale simbolico della sua *technè*.

Il risarcimento a favore dei molti, da parte dell'uno che li aveva avuti in balia, era prevalentemente simbolico (la storia del pilota di Serse conteneva evidentemente un'esagerazione ‘didattica’<sup>26</sup>), e impegnava il pilota a riprendere, a terra, una posizione societariamente più consona, eventualmente attraverso la pratica di auto-riduzioni compensatorie. Per non incorrere in sanzioni societarie, l'eccedenza doveva

<sup>26</sup> È significativo che, dopo avere raccontato l'aneddoto, Erodoto si preoccupi di precisare l'implausibilità sia del suggerimento del pilota, sia della sua accettazione da parte del re: piuttosto sarebbero stati fatti scendere sotto coperta i Persiani ragguardevoli, buttando in mare un corrispondente numero di rematori fenici (8.119, ma v. le riserve dei moderni commentatori, p. es. How, W.W., Wells, J. 1912, II p. 275). Le precisazioni di Erodoto sottolineano comunque il carattere didatticamente esemplare dell'aneddoto, vale a dire, la sua natura di modello culturale.

fare posto all'umiltà. (Si capisce allora – anticipando la prossima ricostruzione – perché Palinuro, incontrando Enea agli Inferi, lo saluti, ahimè tardivamente, come *dux Anchisiade*.) Ipotizzando meccanismi socio-psicologici siffatti, acquista tutt'altro senso il vivace ritratto platonico del pilota disceso dalla nave:

... la techne del pilota... salva non solo le anime, ma anche i corpi e gli averi dai pericoli estremi, come la retorica; pure è umile e semplice, e non se ne va seriosa e pomposa come se facesse chissà mai quale cosa; ma, facendo le stesse cose che fa l'oratoria forense, quando ci ha salvati trasportandoci da Egina a qui, credo che ci prenda due oboli, e se dall'Egitto o dal Ponto, dopo avere salvato, come dicevo, te, e i figli, e gli averi, e la moglie, quando ti sbarca nel porto ti prende due dracme; e colui che possiede tale techne, e ha compiuto queste cose, sceso a terra passeggia accanto al mare e alla nave con atteggiamento misurato... (*Gorgia* 511 de)

Alla base di questa modestia, secondo la razionalizzazione di Platone, stava la convinzione del pilota di non sapere a quali passeggeri avesse in realtà giovato, non lasciandoli annegare, e a quali invece non avesse in realtà nociuto, in quanto affetti da gravi malattie fisiche e spirituali, – “ben sapendo che non li ha sbarcati in nulla migliori, né nel corpo né nell'anima, di quello che erano all'imbarco”<sup>27</sup>. Probabilmente, non erano di questo tipo le considerazioni del pilota sceso a terra, ma Platone ha colto assai bene l'auto-abbassamento compensatorio del pilota dopo la navigazione: “per questo non è costume che il pilota abbia un'aria seriosa, pur salvandoci...” (*Gor.* 512 b).

È su questo sfondo complesso, intensamente normativo, che va cercata l'insorgenza di Palinuro. Tre,

<sup>27</sup> *Gorgia* 511e-512a. La decisa svalutazione platonica delle technai coinvolge anche le technai-che-salvano: viene messa in dubbio l'effettiva importanza, per l'uomo, di questa 'salvezza' (“... guarda un po' se nobiltà e bontà non siano tutt'altra cosa che codesto salvare la vita e essere salvato...”: *Gorgia* 512d; nello stesso senso *Epinomide* 976 ab).

come vedremo, i fattori determinanti: l'atteggiamento ostile di Enea e della sua gente verso la navigazione e verso il viaggio; la naturale pulsione di Palinuro a navigare; finalmente, l'oggettiva limitazione che il ruolo del pilota esercita sul ruolo di Enea, vale a dire, della figura massimamente simbolica del poema. Enea è il detentore del potere politico della spedizione, e il rappresentante del sistema politico dei molti; ancora di più, rappresenta la risalenza leggendaria di Roma, e il suo futuro imperiale; rappresenta Roma come centro di potere, ma anche come il centro di un ordine che è insieme terreno e cosmico. Rispetto a questo carico simbolico che si esprime nella sua figura, è incongruo il ruolo di semplice passeggero che Enea, alla pari degli altri Troiani, sembra spesso ricoprire di fronte a Palinuro. È in questa luce che va riletta la navigazione di Enea, e la traiettoria del pilota.

#### 4. “Primo davanti a tutti, Palinuro...”

Tutti i commentatori dell'*Eneide* hanno osservato che Enea mostra, per l'intera prima parte del viaggio, esitazioni, resistenze, e una generale inerzia. Costretto ad abbandonare la sua città in fiamme, e a intraprendere un lungo vagare sul mare, Enea non saprà mai trovare dentro di sé la spinta necessaria per procedere spontaneamente nel viaggio, ma avrà sempre bisogno di sollecitazioni divine. Pochi eroi hanno ricevuto, al pari di Enea, così tante informazioni, rassicurazioni, incoraggiamenti ed esortazioni da parte degli dèi. Mi sembra tuttavia insufficiente leggere in questo atteggiamento una generica passività, o inerzia, sia pure colorata del rimpianto per Troia<sup>28</sup>. La

<sup>28</sup> “Enea non fa nulla senza essere spinto dalle diverse manifestazioni della volontà divina, essa stessa rivelata dai diversi procedimenti mantici”; è infatti la divinazione “la molla principale della condotta dell'azione”

sua passività ha un oggetto preciso: è passività di fronte al viaggio, dettata da bisogno di stabilità, di radicamento. Il rimpianto per Troia è rimpianto per la Città perduta; solo una Città, con lo schema bene ordinato delle virtù civili che una città simboleggia, costituisce l'ambiente ideale nel quale Enea sa vivere, essere attivo, e gloriosamente morire.

Un indicatore importante di questo bisogno è l'invidia che Enea prova verso coloro che hanno una dimora fissa: invidia verso gli abitanti di Cartagine, che stanno dando l'ultimo tocco di magnificenza alla loro nuova città ("Felici coloro le cui mura sono già erette!"); invidia verso la colonia di Troiani superstiti che in Epiro si è costruita una Troia miniaturizzata ("Vivete felici, voi, per cui già la sorte è compiuta...per voi è già pronta la quiete, e nessuna distesa marina da solcare...")<sup>29</sup>.

Ancora più eloquente sul bisogno di radicamento e di stabilità di Enea un altro indicatore, egualmente trascurato dai commentatori: l'avversione e il disagio dell'eroe verso la navigazione. Non sarà un caso che la prima apparizione di Enea nel poema che porta il suo nome sia una violenta crisi d'angoscia di fronte al mare in tempesta. Quando, fra tuoni e fulmini, il cielo si annera di nuvole, e il mare si ingrossa,

di colpo a Enea si sciogliono le membra nel freddo,  
geme, e tendendo le mani alle stelle  
grida cose come queste: 'O tre e quattro volte beato  
chi sotto gli occhi dei padri, e le alte mura di Troia  
poté incontrar la sua sorte!...(1.92-6)

(BOYANCÉ, P. 1963, p. 83). Questa dipendenza dalla mantica non comporta di per sé passività: infatti "l'eroe deve dare prova di una 'comprensione' esatta (vale a dire, dare il proprio assenso a una rappresentazione giusta) e di una memoria fedele"; così RUCH, M. 1971 p. 317, che mostra qui attiva la dottrina psicologica stoica (v. anche n. 41).

<sup>29</sup> Cfr. rispettivamente *En.* 1.437-38 e 3.493-97. Anche il nucleo troiano insediato a Erice, che nella parte nautica del viaggio svolge una funzione importante di riferimento affettivo, è visto dalla gente di Enea come una "sede già pronta, *sedes paratas*", in contrapposto alla sede ancora da trovare in Italia (1.553-58).

L'invidia di Enea per chi è morto 'pubblicamente' sotto Troia, secondo il modello della morte gloriosa al servizio della patria, anticipa analoghi sentimenti, sparsi per tutta la parte 'marina' del poema. Ma l'angoscia di Enea ci dice qualcosa di più: che una crisi così drammatica può solo nascere da un rifiuto totale della situazione, e da un'estraneità assoluta al mare e al viaggio<sup>30</sup>.

E tuttavia, in questo bisogno-di-Città, nell'avversione per il viaggio, nel rifiuto del mare, Enea è pienamente rappresentativo della maggioranza del suo popolo. Vedremo fra breve un episodio eloquente in tal senso (p. 138), ma già questa crisi di angoscia liberamente espressa suggerisce tale conclusione. Questa crisi, che non poteva passare inosservata, avrebbe avuto conseguenze drammatiche sul morale della sua gente, imbarcata con lui, se la loro inclinazione fosse stata in dubbio. La caduta psicologica di Enea non produce effetti negativi perché la sua esternazione di angoscia esprime esattamente l'angoscia di tutti (senza contare il fatto che ogni imbarcato sa che la propria vita, in quel momento, non è nelle mani di Enea, ma di Palinuro). Anche la crisi di Enea, insomma, è in qualche modo rappresentativa dei suoi: essa esprime, attraverso la sofferenza, l'identità profonda di una comunità stanziata, cui il destino ha violentemente imposto di partire per nave alla ricerca di una nuova patria.

Come poté allora Enea, con la sua gente, per così lungo tempo affidarsi al mare? Le continue sollecitazioni divine, che gli ricordavano il suo destino di fondatore, non potevano fornire che una motivazione astratta (seppure autorevole); l'energia che sorresse

<sup>30</sup> Benevolmente si è voluto leggere, nel comportamento di Enea, semplice "passività", e una sorta di "condizione onirica" (OTIS, B. 1964, p. 259). Servio nota invece giustamente come lo sfogo di Enea sia un'ester-nazione violenta che fa seguito a una lunga lamentazione interna (*Comm. Aen.* 1.94).

questa motivazione, e le diede corpo, veniva probabilmente da coloro che, come Palinuro, esprimevano, attraverso la spinta al navigare, una propria pulsione profonda. Sicché, se la prima parte dell'*Eneide* è stata definita 'odisseica' per le interminabili peregrinazioni sul mare che la caratterizzano, tale designazione è almeno in un senso importante impropria: Enea e il grosso dei suoi non viaggiarono, ma furono semplicemente trasportati. Si deve all'iniziativa di quelli come Palinuro tutta la parte nautica dell'impresa di Enea; una iniziativa che, per la natura della situazione, e per l'alto ruolo di Enea, diventerà insorgenza.

Ripercorriamo in questa luce la traiettoria di Palinuro. Essa passa attraverso sei scene, di cui conosciamo già la seconda (il levarsi notturno di Palinuro), letta a inizio capitolo, la quinta, con l'episodio della caduta, e la sesta, con l'incontro con Enea agli Inferi. In tutte queste scene, Palinuro appare il polo individuale di una contrapposizione uno/molti, caratterizzata da intensità crescente.

Questa contrapposizione, evidente anzitutto dalla situazione (trattandosi di un pilota che provvede a tutta la spedizione), viene assecondata anche al livello espressivo-formale, di confezionamento dell'immagine. L'inserimento di Palinuro sulla scena avviene infatti, ogni volta, attraverso improvvise 'individualizzazioni', poeticamente intense, che interrompono raffigurazioni di soggetti collettivi, o sequenze d'azione condotte al plurale. Troviamo cioè, anche qui, quel lessico dell'individuazione, fatto di parole e di immagini, che ho cercato di ricostruire nella sua versione evangelica (p.63). Ne è un buon esempio la prima scena:

Siamo gettati fuori di rotta, e erriamo fra onde cieche.  
Egli stesso dichiara di non distinguere giorno da notte nel  
cielo

Palinuro, e di non ricordare la via fra le onde.  
Tre incerti soli, nella cieca caligine  
erriamo pel mare... (3.200-04)

A livello formale, il lettore noterà, oltre alla sequenza collettivo/individuale/collettivo, lo sdoppiamento enfaticamente del soggetto ("Egli stesso... Palinuro..."), e la sua posizione iniziale in entrambi i versi. A livello più sostanziale, la contrapposizione dell'uno ai molti è qui giocata sull'asse cognitivo: a Palinuro vengono attribuiti comportamenti conoscitivi (sia pure impediti); i molti, invece, sono capaci solo di un cieco vagare.

La seconda scena è quella, già nota, del levarsi notturno di Palinuro (3.512-20). Anch'essa presenta la sequenza molti/uno/molti sopra individuata: inizia con un'azione collettiva ("ci prendiamo cura dei corpi..."), e si chiude con un'azione collettiva ("noi leviamo il campo... ritentiamo la via... apriamo ali di vele"): al centro, la solitaria prestazione tecnica di Palinuro, con la minuziosa esplorazione di tutti i venti, tutte le stelle. Quando le vede "tutte in pace nel cielo sereno", Palinuro dà alla spedizione un energico risveglio (nel cuore della notte), e la costringe a partire.

In che senso un'azione come questa può venire considerata insorgenza? Se si guarda alla navigazione dei Troiani come ad un'attività istituzionalizzata, sorretta dalla motivazione di tutti, ed esattamente pre-determinata nei modi, nei tempi e nella rotta, l'iniziativa di Palinuro non è altro che un intervento (più o meno gradito) 'interno' alla spedizione. Ma questa prospettiva è incongrua: fin dall'inizio, la navigazione è stata un'esperienza traumatica, imposta a una comunità squisitamente stanziata: una sorta di violenza, sia pure 'necessaria', ripetuta tante volte. Solo gli eventi storico-legendari successivi conferiranno significato unitario a questo procedere a strattoni, e ne faranno il primo segmento di una fatale traiettoria; mentre essa si svolge, come ora, la navigazione non è che una successione di partenze, di fatiche, di sofferenze, inframmezzate da lunghe soste a terra. Ogni

sosta (così spera la comunità) potrebbe essere definitiva: ogni sosta lascia riemergere il modello latente della comunità, fatto di stabilità, di radicamento a un luogo. Se questo modello era così potente per Enea, che pure è continuamente sollecitato dagli dèi, che dire della sua gente? Ogni partenza è una ferita, una distruzione di quell'equilibrio, mesto ma rassicurante, che la comunità prova a ricostruire anche nelle soste più effimere.

Su questo sfondo vanno lette le partenze imposte da Palinuro: ordini che arrivano nel cuore della notte, a una comunità in preda al Sonno, senza tenere conto di stanchezze, sfinimenti, bisogni di equilibrio, ma solo di cose remote, come le condizioni del cielo e del mare. Ancora più grave se ogni partenza rappresenta nel contempo, per Palinuro e i pochi come lui, la soddisfazione di una pulsione profonda.

Si aggiunga che questa scena è notturna; del resto, cinque delle sei scene che coinvolgono Palinuro si svolgono nella notte, o nell'ombra. Il carattere notturno del pilota, che i commentatori hanno giustamente notato, non va però letto come un triste simbolo anticipatorio della sua 'notte' prematura. La notturnità di Palinuro richiama il fatto che egli è l'unico desto della spedizione, il che fa di lui una presenza attiva e insieme avvolgente, contrapposta alla passività dei molti, sprofondati nell'incoscienza del sonno.

Anche la terza scena, brevissima (3.561-3), colloca Palinuro sul polo dell'iniziativa, e i molti su quello della passività e dell'imitazione dipendente. Si tratta della manovra cui la flotta è costretta per aggirare le insidie di Scilla e Cariddi. Non vi sarebbe nulla di straordinario nel fatto che Palinuro, in quanto pilota della nave ammiraglia, dia il segnale della manovra eseguendola, ma, ancora una volta, l'immagine, obbediente al lessico dell'individuazione, oltrepassa i dati di sostanza (3.561-63):

...per primo Palinuro  
voltò la prua gorgogliante verso le onde di sinistra:  
tutta la flotta coi remi e le vele cercò la sinistra

Nella bella immagine sonora della virata di fronte al pericolo, tutta l'energia e l'iniziativa paiono concentrate in Palinuro; l'azione dei molti non è che scolorita imitazione. Il servizio tecnico prestato dall'uno diventa una sorta di auto-affermazione ("...*primus Palinurus*..."); la fruizione da parte dei molti sembra obbedienza.

Di questa sequenza di scene, ispirata a intensità crescente, la quarta scena (5.8-34) rappresenta il vertice. La prestazione di Palinuro eccede qui ogni prospettiva di servizio, e il potere che egli esprime mette vistosamente fra parentesi il potere politico rappresentato da Enea. È il momento in cui i Troiani, fuggiti dalla non più ospitale Cartagine, e oppressi da tristi presagi, vengono definitivamente prostrati dall'imminenza di una notte tempestosa: pioggia torbida, gelo, le onde rese spaventose dall'oscurità, "mare dovunque e dovunque cielo". È evidentemente impossibile tenere una rotta utile allo scopo, – e tuttavia Palinuro continua ostinatamente nel tentativo. Enea osserva con ansia l'esibizione solitaria e vana di Palinuro, e tace, come tutti. Finalmente Palinuro si decide a parlare, e il suo intervento viene introdotto dal poeta in termini solenni, individualizzanti:

E il pilota stesso Palinuro, lassù dall'alta poppa...<sup>31</sup>

Palinuro non si limita a dare ordini tecnici (stringere le vele, ridurre l'impegno al vento, passare ai remi), ma pronuncia un vero e proprio discorso,

<sup>31</sup> 5.12: *ipse gubernator puppi Palinurus ab alta*. Servio sottolinea giustamente le aspettative collettive che stanno dietro a *stesso*: "*ipse*: enfaticamente, che dovrebbe essere di sollievo" (*Comm. Aen.* 5.12; notazione analoga in *Comm.* 3.201).

dispiegato e ben articolato: certo vuole assicurare l'uditorio, ma è comunque evidente che si trova a proprio agio nella situazione. Già la domanda iniziale rivolta alla divinità marina ("Cosa prepari, padre Nettuno?") evoca, nella sua bonarietà un po' retorica, un atteggiamento 'alla pari', non certo consona a chi si senta in pericolo<sup>32</sup>. Ai suoi smorti ascoltatori egli spiega anzitutto, didatticamente, gli ostacoli frapposti dal vento, e le difficoltà di procedere. Con un cielo così, conclude, "non spero di raggiungere l'Italia", e propone finalmente un ripiegamento. Colpisce il verbo in prima persona, ma ancora di più i termini, eccedenti la sua *techne*, con cui viene avanzata tale proposta: "a volte la fortuna vince, seguiamo | per dove chiama, mutiamo la rotta". Anche il suggerimento di ripiegare sul porto amico di Erice è dato in termini nauticamente eccedenti. Insomma, non è il discorso di un pilota, ma di un condottiero. Per contrasto, la posizione di Enea è affatto secondaria e passiva: egli si limita ad ascoltare il discorso del suo pilota senza riuscire a entrare in un dialogo. Nella sua risposta vi è un cenno di rimprovero a Palinuro<sup>33</sup>, ma

<sup>32</sup> Egualte atteggiamento 'alla pari' anche nel noto proverbio messo in bocca a un pilota: "O Nettuno, mai sommergerai questa nave se non guidata bene, *Neptune, numquam hanc navem nisi rectam (obrues)*", qui citato nella versione di Seneca (*Ep.* 85.33; di Seneca si veda anche l'elogio del pilota che va a fondo *clavum tenentem et obnixum*, *Consol. Marc.* 6.3, da confrontare con *En.* 5.852-53). Altri richiami del proverbio in Ennio, *Annali* 483; Cicerone, *ad Quintum fr.* 1.2.13; Quintiliano, *Inst.Or.* 2.17.24; l'originale greco, egualmente brusco verso la divinità, in Elio Aristide, *Rbod.* 13: "Poseidone, sappi che sommergerai questa nave guidata bene". La citazione seneciana è polemica contro la svalutazione stoica della *techne* del pilota, che, al pari di ogni altra *techne*, baderebbe solo al risultato, a differenza della sapienza che bada al procedere; secondo Seneca, invece, anche il pilota bada più a *omnia recte facere* che alla riuscita di ciò che tenta.

<sup>33</sup> "Già da tempo (*tamdudum*) vedo che così richiedono i venti (vale a dire, di tornare), e come tu lotti inutilmente (*frustra...tendere contra*)" 5.26-7. Vi sono qui gli addebiti di smisuratezza e in-utilità.

la reazione prevalente è di sollievo per la decisione di tornare indietro, sia pure rivestito di pietà filiale: a Erice c'è la tomba di suo padre Anchise, nessun approdo gli potrebbe essere più gradito.

L'episodio rappresenta il momento di massima insorgenza di Palinuro<sup>34</sup>. Dimenticata la navigazione-come-servizio, egli esprime qui il retroterra più arcaico di tale *techne*, - la pulsione del navigare comunque. Che egli stesso consigli, al termine, un ripiegamento, mostra una finale preoccupazione per il proprio pubblico; ma il sollievo di tutti (di Enea e dei Troiani) per questa decisione conferma che la sua prestazione è stata smisurata. I suoi destinatari sono stati troppo a lungo in pericolo; la figura di Enea è risultata compressa sotto ogni aspetto. È attraverso comportamenti come questo che si esprime l'insorgenza del portatore di *techne*. Palinuro non è dunque innocente, non più di Gesù.

Finalmente, la quinta scena nautica (quella, già nota, che terminerà con la precipitazione di Palinuro) sembra richiamare quel ruolo di condottiero che il pilota si era di fatto arrogato nella scena appena esaminata. Dopo la descrizione di azioni vistosamente collettive ("tutti tirarono insieme le scotte... egualmente insieme sciolsero... insieme fanno ruotare..."), 5.830-2), ecco la presentazione di Palinuro (833-4):

Primo davanti a tutti Palinuro guidava la fitta schiera: gli altri avevano l'ordine di seguirne la rotta

<sup>34</sup> Lossau individua, nella traiettoria di Palinuro, una parte 'ascendente', coincidente con le prime tre scene, e una 'discendente' (le ultime tre) (v. Lossau, M. 1987b, p. 96 e 1987a, pp. 937-38). Lossau esamina tuttavia queste scene da un punto di vista generico di energia e risolutezza dimostrate da Palinuro, senza cogliervi alcuna tensione; inoltre, la quarta scena, che è per Lossau una scena di "rassegnazione" di fronte alla tempesta (e viene assegnata alla fase discendente), è per me quella di massima sfida ai destinatari, poco importando che Palinuro debba alla fine ritirarsi.

A questa straordinaria individuazione visiva (*princeps ante omnis*) seguirà un nuovo momento collettivo, l'addormentarsi di tutti: Palinuro resterà, come tante volte, l'unico desto della spedizione, — presenza attiva e avvolgente, interrotta questa volta dall'azione del dio Sonno. Non è allora casuale che sia Sonno a dare inizio, nell'individuazione di Palinuro, al risarcimento dei molti. A parte la spiegazione comune (il Sonno è apparentato alla Morte), nessun'altra entità potrebbe meglio simboleggiare, in questo momento, la comunità che inizia a risarcirsi. Il Sonno, che fa precipitare Palinuro, è un agente collettivo che esprime la ricomposizione dei molti.

Ho sopra affermato che il modello latente della spedizione troiana era ispirato alla stanzialità, e quindi ai valori di stabilità e di radicamento: la pulsione al viaggio, al navigare a tutti i costi, non era che di pochi specialisti come Palinuro. L'episodio più significativo per cogliere questa tensione fra pulsione del navigare (di pochi) e bisogno di Città (dei molti) è quello dell'incendio delle navi. Durante la seconda sosta in Sicilia, approfittando della festosa confusione per i giochi in memoria di Anchise, le donne della spedizione danno fuoco alle navi. La motivazione di questo atto non lascia dubbi (5.613-17):

Ma lontano, in disparte, nella solitudine della spiaggia, le  
Troiane  
piangevano il perduto Anchise, e tutte il profondo  
mare piangendo guardavano. Oimè quante vie per chi è  
stanco,  
e quanto c'è ancora di mare, — era la voce di tutte.  
Chiedono una città, è grave sopportare il travaglio del mare

La reazione di Enea all'incendio è significativa. Da una parte, disperato per l'imminente perdita delle navi, invoca fervidamente Giove, ottenendone una pioggia torrenziale che spegne il fuoco: solo quattro navi, alla fine, risultano perdute. Dall'altra, a incendio spento, riemerge prepotente il dubbio di Enea (5.702-3)

... se risiedere in terra siciliana,  
dimentico dei suoi fati, o raggiungere le rive italiane

Si è appena visto come questa ricorrente tentazione di Enea abbia basi non solo personali: figura collettiva, l'eroe non solo comprende, ma riassume il generale rifiuto della navigazione; la sua depressa ambivalenza personale viene rafforzata dalla sensibilità del politico alla voce dei molti.

È il vecchio Nautes, uno della spedizione, a dare il consiglio decisivo: restino in Sicilia quelli che sono ormai in soprannumero rispetto alle navi, quelli cui è pesante la grande impresa, i vecchi gravati dagli anni, le madri stanche di mare, e in genere chi è invalido, o teme i pericoli. Per costoro Enea fonda subito una città in cui risiedere, e prosegue quindi con i più forti e audaci. Tale consiglio verrà seguito da Enea, non prima però che Anchise vinca le sue ultime riluttanze, apparendogli in sogno e caldeggiando la proposta.

Chi è il consigliere che dà a Enea questo consiglio risolutore? Il suo nome — *Nautes*, 'Marinaio' — mi sembra un nome parlante. Nautes non è che un esponente simbolico di quel gruppo di *technai* nautiche di cui è massimo esponente Palinuro<sup>35</sup>. È un

<sup>35</sup> I commentatori fanno di questo Nautes un sacerdote e un vate, cui Pallade avrebbe concesso il dono della profezia (MIELENTZ, F. 1935; POLVERINI, L. 1987, che pure riconosce che il consiglio di Nautes non ha nulla di profetico); il significato del suo nome è ignorato, se non come progenitore della *gens* romana dei *Nautii*, o ci si limita a segnalare che è "particolarmente adatto a un compagno di Enea nella lunga peregrinazione marina" (Paratore, III, p. 185). Ma Virgilio, ricordando che Pallade Tritonia "lo ammaestrò sopra tutti, rendendolo insigne di grande arte" (5.704-05), non dice quale sia questa *ars*; è la stessa Pallade (o Atena) Tritonia che istruisce, nelle *Argonautiche*, il pilota Tifi, e che sovrintende alla costruzione della nave Argo. Si osservi infine la singolare analogia, anche formale, tra il 'risponso' di Nautes (*quo fata trabunt retrahuntque sequamur; | quidquid erit superanda omnis fortuna ferendo est*, 5.709-10), e le parole di Palinuro nell'episodio della lotta solitaria contro la tempesta di vento: *superat quoniam fortuna, sequamur, | quoque vocat, vertamur iter* (5.22-3).

'marinaio' che scuote Enea dall'inerzia di terra, e da una gratificazione immediata del bisogno-di-Città, spingendolo a riprendere la navigazione. L'intervento di Nautes conferma quanto sopra suggerito, che la coscienza dei propri alti destini non era per Enea che una motivazione astratta al viaggio, e che fu ogni volta essenziale, come sollecitazione concreta, l'iniziativa di portatori di *technai* nautiche.

Anche l'iniziativa del 'marinaio', sinergica a quelle del pilota, comporta, al pari di queste, una forte sollecitazione del pubblico dei destinatari. Nel caso del pilota, ho mostrato come le sue iniziative si scontrassero col modello latente dalla comunità troiana, tanto più quando (come nella lotta solitaria contro la tempesta di vento) esse apparivano obbedire a pulsioni affatto personali, contrarie a ogni utilità. Ma la proposta di Nautes, e il conseguente alleggerimento della spedizione, comporta una sollecitazione del pubblico dei destinatari ancora più grave: essa si traduce di fatto (nei termini sociologici ormai famigliari al lettore), nella delegittimazione di una parte dei destinatari alla luce di un requisito non societario: la

Come ho già detto, la presenza di un gruppo di 'specialisti' di *technai* nautiche non è stata colta da alcun commentatore. La spedizione troiana viene considerata come un blocco (cfr. p. es. KRAGGERUD, E. 1968, pp. 51, 66-7: Enea sarebbe come un padre per i suoi, ivi compreso Palinuro); unica articolazione, quella relativa alle future genealogie delle più nobili famiglie romane, ciascuna debitamente presente con un antenato nella spedizione. Fra le poche eccezioni l'analisi di Thomas (v. THOMAS, J. 1981, p. 240 sgg.), condotta tuttavia con una strumentazione qui inutilizzabile: i compagni di Enea sarebbero un suo 'doppio imperfetto', vale a dire la parte epidermica e spontanea dell'Ego eroico, che può venir lasciata cadere nel corso dell'ascesa epica. Lontanissime le conclusioni: alcuni (quelli che rinunciano a proseguire il viaggio) muoiono all'avventura, altri muoiono alla vita. Palinuro, in particolare, sarebbe un capro espiatorio, la cui scelta avrebbe valore simbolico: "era il pilota, vale a dire, la guida terrestre, ormai insufficiente, che sarà sostituita da guide spirituali, la Sibilla e Anchise" (p. 244).

disponibilità a navigare<sup>36</sup>. In questo senso, il consiglio di Nautes è assai più di un consiglio: è una revisione dell'identità della spedizione, che non avviene senza gravi lacerazioni psicologiche e sociali. Infatti, al momento del distacco, restanti e partenti (5.766-9)

abbracciati fra loro passano tutta la notte e il giorno, e ormai le madri stesse, e gli stessi cui aspra un tempo sembrò la vista del mare, e intollerabile il nome, vogliono andare e compiere tutto il travaglio della fuga

Il consiglio di Nautes, insomma, pur venendo accettato e messo in pratica, comportò un grosso costo per la spedizione. Nel bilancio socio-psicologico complessivo, l'episodio è probabilmente andato ad aggiungersi ad analoghi episodi come voce di credito per i molti, di risarcimento compensatorio a carico della *techne* del navigare. Anche questo episodio conferma l'analisi sopra svolta: conferma la tensione fra questa *techne* e il potere politico, che abbisogna, per esprimersi, di una Città; conferma che Enea è pienamente rappresentativo dei molti; aiuta infine a meglio cogliere il senso dell'insorgenza di Palinuro. Un'insorgenza che, come ho già detto, non ha riscontri personali o soggettivi, ma è interamente oggettiva: Palinuro rappresenta una continua sollecitazione dell'identità della comunità troiana; e, nei confronti di Enea, una riduzione continua della sua figura simbolica.

La pulsione della navigazione incarnata da Palinuro si afferma per tutta la prima parte del poema, fino a che l'adempimento dei fati lo richiede. Finché la navigazione era un vagare sul mare; finché, resi edotti da successivi oracoli e vaticini, i Troiani ancora

<sup>36</sup> La scissione non viene naturalmente ratificata in questi termini, ma richiamando valori societari: quelli che restano sono "anime non bisognose di grande gloria, *animos nil magnae laudis egentes*", i partenti sono "valore vivido in guerra, *bello vivida virtus*" (5.751-54).



cercavano in quale terra avrebbero trovato sede, la forza motrice della spedizione era Palinuro: per questa complessiva utilità della sua prestazione, il suo agire doveva essere tollerato. Quando il peregrinare sta per finire, e si profila lo sbarco definitivo, che dà inizio all'avventura in Italia, l'assetto precedente deve drasticamente cambiare: non solo Palinuro scomparirà, ma la sua competenza tecnica verrà posta in dubbio, ed Enea, scendendo agli inferi per incontrarvi il proprio futuro, e chiudere i conti col passato, lo tratterà con freddezza, senza nemmeno rispondere alle sue suppliche. In questo atteggiamento di Enea, freddo e svalutante, può leggersi un'anticipazione del risarcimento dei molti, che non si accontenterà della semplice eliminazione di Palinuro. Tuttavia, prima di affrontare questo punto, occorre chiedersi chi sono i molti.

##### 5. "Una testa verrà data per molti"

In che senso la precipitazione di Palinuro fa parte del risarcimento dei molti? Nel richiedere 'una testa', Nettuno sembra esprimere un desiderio personale, e certamente non ha conferito alcun incarico a Sonno. Primo: è plausibile ipotizzare una sinergia implicita fra l'iniziativa di Sonno, i desideri di Nettuno, e i più generali disegni divini? E soprattutto, se la precipitazione di Palinuro è opera di divinità, che relazione esiste fra questo quadro d'azione, che pare interamente divino, e il sistema dei molti?

È configurabile una sinergia divina in assenza di deleghe esplicite? Una risposta affermativa sarebbe stata assai più difficile nel pantheon omerico, frantumato da competenze e iniziative dei singoli dèi. Pur essendo indiscussa la sua supremazia, il controllo di Zeus sulle singole divinità doveva essere attivato di volta in volta, talora minacciando l'uso

della forza<sup>37</sup>. Il pantheon dell'età augustea rispecchiato nell'*Eneide* è invece assai più integrato. La figura di Giove ha subito un'elaborazione in senso universalistico, che lo ha fatto diventare ontologicamente diverso dalle altre divinità. La supremazia gli deriva dall'essere custode del fato, che egli conosce, e rivela progressivamente, senza poterlo cambiare (è l'adempimento di un *dovere*, in altri termini, a fondare il suo primato). Il controllo sulle singole divinità è massimo: la loro specializzazione non suona più esclusivismo (come nel pantheon omerico), ma richiama un ordine complessivo rispetto al quale ciascuna di esse appare una semplice emanazione, o specificazione del dio supremo<sup>38</sup>. Per questo (per tornare alla domanda iniziale) non è qui necessario, per riconoscere una sinergia, un incarico specifico di Nettuno a Sonno.

A questa elaborazione teologica non era stata evidentemente estranea (e passiamo al problema maggiore, l'afferenza dell'ordine divino al sistema dei molti) l'elaborazione che aveva accompagnato, sul piano politico, giuridico e amministrativo, le conquiste territoriali di Roma. La formazione di un impero aveva richiesto strumenti organizzativi (principi, istituzioni, valori, ideologie) non solo nuovi, ma convergenti fra loro. Questa maggiore integrazione sociopolitica non poteva non rispecchiarsi sui signori celesti: la competenza di Nettuno sul mare (per esempi-

<sup>37</sup> Manca infatti il beneficio integrativo di una divisione del lavoro: le divinità omeriche sono sì specializzate, ma tale specializzazione, anziché prodotta dal sistema, è originaria; essa si traduce quindi in esclusività, in una sorta di territorialismo, che di fatto ostacola l'integrazione.

<sup>38</sup> Il punto di confluenza è costituito dal fato, che gli uomini e le collettività subiscono, e al cui rispetto gli dèi sono tenuti. L'unico conflitto rimasto nell'*Eneide* - quello tra Giunone e le divinità minori da essa influenzate, da un lato, e il resto del pantheon, dall'altro - ha infatti per oggetto non l'adempimento del fato, che è fuori discussione, ma solo modi e tempi di tale adempimento. Sul punto cfr. in particolare RUCH, M. 1971, pp. 315-16.

ficare con la divinità significativa in questa storia) non poteva non tenere conto del fatto che il mare costituiva una pertinenza di Roma, ed era sottoposto alla stessa autorità che reggeva anche le terre.

Ne conseguiva una solidarietà fra il cielo e la Città, che va ben oltre la politicizzazione della religione generalmente osservabile nel mondo classico. Il quadro divino si coordina al quadro politico: le divinità operano funzionalmente a un disegno politico, azione divina e azione politica appaiono straordinariamente sinergiche. Ciò non vale solo per Zeus, o per Venere, ma anche per quel Nettuno che rassicura Venere sulla sorte di Enea, e dell'intera spedizione, a prezzo di una sola testa. Anche questa divinità, che pure è assai meno ubiquita delle altre, e più vincolata a dati 'originari' (vale a dire, pre-politici), partecipa alla generale politicizzazione. Non a caso, in una famosa metafora dell'*Eneide*, Nettuno che calma la tempesta viene paragonato a un uomo "grave per la pietas e per i meriti", che con la presenza e le parole calma la rivolta scoppiata nella città; così, per l'azione di Nettuno, "cadde tutto il fragore del mare" (1.148-56). Altre volte, nel repertorio di immagini dell'antichità, il tumulto di un'assemblea politica, o di un'insorgenza, era stato paragonato a una tempesta; ora, con caratteristico rovesciamento, Virgilio legge il racquietamento della natura a opera di Nettuno come un comportamento politico<sup>39</sup>. Anche Nettuno, insomma, fa parte del sistema politico, e si fa carico dell'ordine politico.

<sup>39</sup> "Che nella similitudine di Nettuno un evento naturale venga letto attraverso un evento politico è un segno che, inversamente, anche la natura è un simbolo dell'ordine politico. La comparazione, che collega le due sfere, diventa espressione della relazione simbolica di natura e politica, di mito e storia, che sta alla base dell'*Eneide*"; così Pöschl, V. 1950, p. 38, che parla anche di "legame ontologico" fra i due ordini (p. 39); v. anche Otis, B. 1964, pp. 229-30.

Mi sembra allora errato vedere nelle parole di Nettuno ("una testa verrà data per molte") un residuo di arcaismo da parte di questa divinità: il vaticinio 'crucele' proviene da Nettuno non perché Nettuno sia arcaico, ma perché la vicenda che ha visto l'insorgenza di Palinuro, e che deve terminare col risarcimento di Enea e dei molti, si è svolta in mare, competenza di Nettuno per conto dell'intero sistema. In questo senso, la rassicurazione da Nettuno a Venere, che segna la fine del pilota, può essere letta come un segmento della ricomposizione dei molti; in questo senso, attraverso il vaticinio di Nettuno, e l'iniziativa di Sonno, la precipitazione di Palinuro va imputata al sistema politico.

Occorre ora tornare ad Enea, la figura in cui favore apparirà consumarsi il risarcimento: Enea simboleggia infatti il sistema politico dei molti. L'eroe è figura massimamente politica: più che per il possesso e l'esercizio di un potere, per la sua rappresentatività dei molti, vale a dire, per la capacità di essere figura *collettiva* (pur conservando carattere aristocratico). Non a caso, il fato che gli addita i lidi d'Italia, e la fondazione di una Città destinata a dominare sul mondo, più che un fato personale, sembra il riflesso personale del fato di una collettività: un fato 'politico', che tocca a Enea in quanto capo di un popolo, e coinvolge tutto il suo popolo.

Anche gli eroi omerici, certamente, vivevano all'ombra di un loro fato, il cui adempimento non riusciva tuttavia a celare la loro natura profonda. Si pensi al fato che viene vaticinato a Odisseo (*Od.* 11.121-37): dapprima vagherà sul mare, poi tornerà a Itaca, per ripartirne verso un nuovo viaggio, a piedi, con un remo in spalla, fino a incontrare un popolo che non conosce né mare né sale né navi, e che scambierà il remo per un ventilabro. Qui planterà il remo e compirà un solenne sacrificio a Poseidone; final-

mente, tornato in patria e molto vecchio, "morte dolce gli verrà dal mare". Certo, anche Odisseo è un capo politico, e, quando morirà, "popoli beati gli saranno accanto", – ma non si tratta di una caratteristica primaria, e il suo fato personale non ha niente a che fare col suo ruolo politico. In un viaggio con un remo in spalla, in una morte venuta dal mare, ogni lettore ricapitolerà gran parte della natura di Odisseo. In Enea, invece, i caratteri originari restano nascosti: egli affronta il proprio fato non come auto-realizzazione, ma in adempimento di un dovere imposto esternamente, i cui risvolti collettivi prevalgono su quelli personali<sup>40</sup>.

È stato giustamente segnalato che nessuna figura epica, al pari di Enea, subisce nel corso delle sue vicende una evoluzione così grande; ci si può chiedere, tuttavia, se si tratti di maturazione interiore di caratteristiche originarie, o non piuttosto di affinamento di caratteristiche apprese<sup>41</sup>. Nessun'altra figura epica appare infatti, come Enea, così totalmente dimentica della propria 'specializzazione originaria', e

<sup>40</sup> "Tutto ciò che gli eroi omerici compiono e soffrono accade più a compimento della loro natura che in adempimento di un loro dovere. Enea invece è un eroe del dovere..." (PÖSCHL, V. 1950, p. 65).

<sup>41</sup> Ecco alcune posizioni: l'*Eneide* documenta la formazione dell'eroe epico, il cui coronamento è rappresentato dal completo dispiegamento della *pietas* (OTIS, B. 1964, pp. 22-23). Enea sperimenta uno sviluppo interiore, assicurato dalla vita interiore della *pietas* (BOYANCÉ, P. 1963, p. 75). Vi è certamente un progresso, ma le cadute finali in termini di crudeltà testimoniano i limiti di questa formazione, rispecchianti a loro volta la presenza del male nell'universo (POE, J.P. 1965, p. 324). Della crescita di Enea in termini di presa di coscienza parlano BRISSON, J.P. (1971, p. 61) e RUCH, M. (1971, p. 317). A ragione Pöschl dubita che sia possibile parlare per Enea di evoluzione del carattere in senso moderno: "la grandezza dell'eroe cresce con la grandezza della situazione, non nel senso di uno sviluppo interno ... né di un progressivo avvicinamento all'ideale stoico, ma nel senso che il carattere dell'eroe dà prova di sé in modo crescente, e che, col disvelamento graduale della sua missione, cresce la sua sicurezza interna" (v. PÖSCHL, V. 1950, pp. 95-96).

così docile a percorrere i sentieri delle virtù sociali che i destinatari della sua *pietas* (gli dèi, il padre, i concittadini, e ogni altra controparte sociale) più o meno esplicitamente gli additano. Enea è interamente sociale: persino il paesaggio in cui si muove diventa tale, o suscita nostalgie del sociale. L'eroe non riesce mai a essere 'solo': l'aura circostante è sempre piena di altrui aspettative.

Naturalmente, anche Enea (lettori e commentatori glielo hanno spesso rimproverato) mostra delle resistenze: esitazioni, freddezza, dimenticanza dei propri doveri mentre indulge nell'amore con Didone, e persino occasionali crudeltà nelle ultime fasi della guerra latina. Nessuna di queste 'cadute personali', tuttavia, lascia mai intravedere tracce di una retrostante *techné*. Vivendo sotto il peso di un destino storico, Enea soffoca, nell'adempimento di modalità apprese, ogni elemento innato; anche se nella sua *pietas* vi fosse qualcosa di originario, esso è occultato dall'uso politico, pedagogico, esemplare, ecc. – in una parola, relazionale – di questa virtù<sup>42</sup>.

Per queste ragioni Enea, meglio di ogni altra figura, evoca e simboleggia il sistema dei molti. Come la passività di Enea ci ha consentito di capire meglio l'inerzia dei molti, così la sua azione ci permette di cogliere il secondo momento dell'individuazione, quello del risarcimento dei molti.

Un primo, sostanzioso risarcimento simbolico gli è già venuto, appena scomparso Palinuro, dal pilotare l'approdo in Italia. Ma è significativo il fatto che tale subentro al governo della nave, anziché limitato all'e-

<sup>42</sup> Si può vedere nella *pietas* una virtù non strettamente politica solo a patto di confinare la politica alla sfera statale, senza tenere conto del fatto che ogni relazionalità è politica. Su queste posizioni è p. es. BOYANCÉ, P. (1963, p. 58), che deve tuttavia preoccuparsi di difendere *pietas* dall'addebito di essere mera esecuzione di atti formali (p. 73).

mergenza di quella notte, sia definitivo; nessun pilota verrà più chiamato a sostituire Palinuro, ed Enea piloterà personalmente in tutti i successivi episodi di navigazione. La contraddizione fra ordine politico e pulsione/techne della navigazione viene risolta facendo di questa techne una pertinenza accessoria della politica.

Ho già detto come, per questo recupero della figura di Enea, non fosse sufficiente la scomparsa di Palinuro: era necessaria una sua svalutazione. Un'indicazione in questo senso si ricava già dalla scelta di Sonno come agente finale dell'individuazione del pilota. Se la sua morte avesse dovuto essere un semplice, generico 'sacrificio', perché ricorrere a Sonno? E perché non limitarsi a precipitare il pilota dalla nave, senza insistere nei tentativi di farlo addormentare? La risposta qui suggerita è che il sonno è nemico del pilota, o meglio, della sua rispettabilità tecnica. Una delle più famose immagini antiche di questo repertorio (certamente ben nota a Virgilio) è quella del pilota che tiene instancabilmente la barra senza "cedere al sonno gli occhi stanchi"<sup>43</sup>. Far addormentare Palinuro è stato cioè perseguito come un segmento importante della sua svalutazione.

Si innesta qui la svalutazione a opera di Enea (come non pensare che Palinuro si sia addormentato, e poi caduto in mare?). Appena notata la scomparsa del pilota, Enea gli addebita un'imprudenza tecnica

<sup>43</sup> Eschilo, *Sette contro Tebe* 2-3 (richiamato p. es. da Platone in *Eutidemo* 291 d). Nell'elogio funebre del pilota Tifi verrà ricordata la sua lunga resistenza al sonno: "A che ti ha giovato tutta la fatica, e gli occhi tante volte defraudati del dolce sopore?" (Valerio Flacco, *Argonautiche* 5.48-9). La 'patologia' del pilota addormentato si trova ovviamente anche in altre culture; si veda l'ammonizione della Vulgata al bevitore: "E sarai come chi dorme in mezzo al mare, e quasi come un pilota assopito che ha lasciato il timone" (*Proverbi* 23.34; la versione della Vulgata modifica qui l'originale biblico: "Ti parrà di giacere in alto mare | o di dormire in cima all'albero maestro").

("O troppo fidente...", 5.870); nell'incontro agli Inferi, gli addebiterà velatamente di essere venuto meno a lui e agli altri imbarcati ("Quale dio ti rapì a noi?", 6.341). Naturalmente, se Palinuro avesse potuto spiegare come era stato precipitato in mare, la svalutazione del pilota sarebbe stata assai più difficile; il ricordo della sua figura si sarebbe conservato integro e rispettabile, e il subentro di Enea come pilota sarebbe sempre rimasto un fatto di emergenza, da non enfatizzare. L'incapacità di Palinuro, per confusione o per Dimenticanza, di dare una risposta, legittima, oltre alla freddezza di Enea, e al suo silenzio di fronte alla supplica del pilota, l'intero processo di svalutazione<sup>44</sup>.

#### 6. La navigazione di Enea e la riaffermazione dell'apparenza

La soppressione di Palinuro, la svalutazione della sua techne, e l'espansione immediata della figura di Enea non esauriscono tuttavia il risarcimento dei molti. Era ancora necessario fare sì che quel carico di

<sup>44</sup> Lo stesso meccanismo psicologico governa l'incontro di Enea con altre due figure importanti del suo passato: l'ombra di Didone (suicida per essere stata lasciata da Enea) e di Deifobo (ucciso dai Greci nel saccheggio di Troia, mentre Enea, sia pure per ragioni di *pietas*, fuggì). Nell'incontro con Enea, l'ombra di Didone si comporta in un modo che quasi giustifica la scelta di abbandono da parte di Enea; quella di Deifobo legittima e valorizza enfaticamente la scelta di fuga verso la nuova Città compiuta da Enea. "Il senso di colpa e di inadeguatezza che avrebbe potuto ostacolarlo nel suo corso d'azione futuro viene dissipato attraverso la rievocazione, e il successivo congedo, di queste esperienze": così assai bene MacKAY, A.C. 1955, p. 185, cui sfugge tuttavia (come a tutti i commentatori) come tale meccanismo si applichi ancora di più all'incontro di Enea con Palinuro. Come ho già detto, la lettura etico-affettiva dell'episodio, celando la contraddizione con Enea, vede qui soltanto l'incontro di Enea con "il suo fido e amato pilota" (così p. es. WILLIAMS, R.D. 1964, p. 53).

emozioni negative, di costi psicologici sopportati per opera di Palinuro (e di altri tecnici della navigazione) venisse dissolto, cancellandone ogni traccia, ogni possibile conseguenza negativa sulla traiettoria futura di Enea. Quest'esigenza ideale è presente (con contenuti diversi da caso a caso) in ogni processo di individuazione, e il significato sociologico del risarcimento, che costituisce l'ultima fase del processo, consiste appunto nella riaffermazione dell'apparenza e delle sue ragioni, contro le ragioni dell'essenza che stanno dalla parte dell'uno (cap. I, p. 24). È possibile rintracciare un processo siffatto nel dopo-Palinuro? E, prima ancora, le caratteristiche di un'opera come l'*Eneide*, e del suo poeta, autorizzano a cercarle?

Schierato dalla parte di un potere che aveva messo fine alle guerre civili, e posto sotto controllo le spinte disgregative dell'ordine romano, Virgilio sentiva profondamente la necessità della ragione politica, della manipolazione del consenso in vista di obiettivi generali, della subordinazione della sorte del singolo all'interesse comune. È quindi lecito attendersi, anche per l'episodio di Palinuro, che egli sia sensibile all'affermazione del momento collettivo, e alle esigenze dell'apparenza.

Tuttavia il poeta era egualmente sensibile alle ragioni del momento individuale, e al costo che i singoli sopportano per il fatto di essere coinvolti, magari involontariamente, nello svolgimento di eventi collettivi<sup>45</sup>. Rispettoso dei molti, Virgilio ha tuttavia in orrore l'unanimità, sia essa di pareri o di motivazioni, di sentimenti o di ragioni. La sua sensibilità profonda

<sup>45</sup> Secondo Brenk, l'episodio di Palinuro conferma la visione della vita tipica di Virgilio: "la realizzazione di obiettivi esteriori su grande scala, ma con effetti dubbi sull'integrità interiore e sui valori, e con la distruzione di vita su scala minore" (v. BRENK, F.E. 1984, p. 777). Più generica, in questo contesto, l'osservazione di Perret, secondo cui Virgilio contempera un ottimismo a livello cosmico con un pessimismo a livello individuale (v. PERRET, J. 1976, p. 355 e *passim*).

a ciò che è 'minoritario' lo spinge a ricercare, in ogni entità collettiva (sia essa sociale, o psicologica) antagonismi, o anche semplici dissonanze, da parte di elementi singoli. Molti poeti hanno dipinto mirabilmente i vinti, i sofferenti, i travolti dalla storia, ma nessuno, come Virgilio, ha saputo farlo inscrivendo i vinti nella vittoria accanto ai vincitori. Per questo nessuna vittoria virgiliana è una vittoria schiacciante; nessun sentimento si afferma senza lasciare traccia delle resistenze incontrate; nessun quadro, etico o psicologico, è mai univoco. Per questo (come vedremo) la ricostruzione virgiliana dell'apparenza non potrà che essere 'imperfetta'.

Questo atteggiamento di fondo è presente anche nell'episodio di Palinuro. La presenza di una doppia versione dell'episodio è un primo indizio del fatto che alla sua ricostruzione concorre una molteplicità di piani diversi, e di risultanze diverse sulla stessa realtà: il che induce a guardare alle contraddizioni e alle incongruenze fra il racconto del libro V e quello del libro VI come a possibili indicatori di questa molteplicità di piani<sup>46</sup>.

Delle incongruenze fra i due racconti la più significativa (e trascurata dai commentatori) mi sembra la differenza di atteggiamento del Narratore verso Palinuro. Nel primo racconto (libro V) il narratore non solo dà un resoconto che scagiona il pilota, e anzi lo celebra, ma esprime una grande affettività, culminante in un accorato discorso diretto: "...cercandoti, o

<sup>46</sup> Secondo Brenk, "l'eccellenza delle due versioni, e degli effetti diversi prodotti da ciascuna, può avere trattenuto Virgilio dall'armonizzarle". Brenk non precisa tuttavia quali sono questi effetti diversi, a parte l'osservazione che nel libro VI, dedicato al viaggio nell'aldilà, contraddizioni e paradossi sono particolarmente efficaci, perché "accregono la confusione generale tra illusione e realtà" (v. BRENK, F.E. 1984, pp. 776-77). Inaccettabili comunque conclusioni (abbastanza condivise) come quelle di Berres, di un'inconciliabilità assoluta dei due episodi (v. BERRES, T. 1982, p. 281 e *passim*).

Palinuro, e portando tristi sogni | a te, innocente..." (5.840-41). Nel secondo racconto (libro VI), l'atteggiamento del narratore è vistosamente diverso:

Ed ecco il pilota Palinuro si faceva avanti  
che poco prima, nel libico viaggio, scrutando le stelle,  
era caduto da poppa a capofitto nelle onde (6.337-9)

Pur sapendo che Palinuro non 'era caduto' (*excidat*), ma era stato precipitato in mare, il Narratore sembra qui accreditare una sorta di 'versione ufficiale' della scomparsa del pilota. Significativa anche la mancanza, in questi versi, di qualsiasi effusione: una freddezza che sembra quasi anticipare la freddezza di Enea. Egualmente significativa, finalmente, la notazione che Palinuro è caduto "nel libico viaggio" (*libyco cursu*): il *libycus cursus* rappresenta globalmente la prima parte del viaggio, l'inconcludente vagare sul mare, sotto la guida di Palinuro. Polarizzato sulla memoria negativa di Cartagine, viene qui idealmente contrapposto a un positivo, efficace *italicus cursus* governato da Enea<sup>47</sup>.

Come spiegare questo diverso atteggiamento? Almeno di non attribuire incoerenze affettive al Narratore, si deve concludere che la molteplicità di piani e

<sup>47</sup> In altri termini, *libycus* non va inteso geograficamente, ma come determinazione politica, emozionalmente connotata: è un elemento della globale svalutazione del viaggio marino, e del suo pilota. Si veda l'analoga contrapposizione, un po' sprezzante, fra *regnum Italiae* e *libycas oras* in *En.* 4.106, ma anche 4.271, 4.348, 6.843, e già 1.22. Mi sembrano poi decisivi, a confermare la mia interpretazione, i vv. 5.789-90, dove Venere si lamenta con Nettuno di Giunone: "tu stesso mi sei testimone, poco fa, nelle libiche onde (*nuper libycis in undis*) | che tempesta ha suscitato improvvisamente...". Ma la tempesta suscitata da Giunone non è quella recente (per cui sarebbe legittimo *nuper*), bensì quella, ormai lontana, che ha portato i Troiani alle spiagge libiche. Anche qui, insomma, nell'imminenza del tranquillo approdo finale, tutta la parte pericolosa del viaggio viene raccolta in blocco sotto *undae libycae*: *nuper* segnala l'imminente passaggio ad altre *undae*.

di atteggiamenti è intenzionale. In che senso queste considerazioni toccano la tematica che qui ci interessa? Potremmo cominciare a rispondere, un po' semplificando, che nel libro V il narratore era attento alle ragioni dell'uno, all'essenza smisurata del pilota; nel libro VI è attento alle ragioni dei molti, all'apparenza che sta per ristabilirsi. L'introduzione di una seconda versione della caduta di Palinuro è un indicatore di questo ristabilimento dell'apparenza.

Come si attua, nell'*Eneide*, quest'ultimo segmento del processo? Nella vicenda di Gesù, il ristabilimento dell'apparenza ha per tema la politicizzazione di Gesù, a partire dalle 'accoglienze trionfali', e dal mascheramento di Gesù da re. Questa operazione, pur altamente simbolica, richiede la presenza fisica dell'uno: tutta la parte iniziale del risarcimento dei molti avverrà in presenza di Gesù. In Virgilio, l'apparenza si ristabilisce invece in assenza del pilota, attraverso una serie di scene di navigazione guidata da Enea. Palinuro non viene più nominato nel poema, ma la sua *techne*, la navigazione, viene affidata al rappresentante simbolico dei molti. Il controllo della *techne* da parte della politica avviene cioè con la sua annessione alla politica<sup>48</sup>.

Questa operazione, del tutto conforme a modelli culturali (si è vista la frequenza di metafore del politico come pilota della nave statale), poteva rivelarsi, per un eccesso di corritività, poeticamente rischiosa. L'annessione della *techne* nautica alla politica poté riuscire plausibile, per la sensibilità virgiliana, solo attraverso un'eccezionale trasfigurazione poetica della navigazione così annessa.

<sup>48</sup> Nell'individuazione di Gesù, il ristabilimento dell'apparenza passa invece attraverso una colorazione politica di cose tecniche, che ne vengono celate.

Per questo, la navigazione di Enea non appare mai al lettore un'esperienza reale, ma suscita in lui (come vedremo), per strade a volte oniriche, a volte fiabesche, un rispettoso senso di irrealità. In questo modo Virgilio poteva intestare all'eroe politico una navigazione impeccabile, ristabilitrice di un'apparenza, e sfuggire nello stesso tempo a ogni rischio adulatorio.

Ho già anche detto che questo ristabilimento dell'apparenza resta, in Virgilio, volutamente imperfetto. La navigazione di Enea, efficace sul piano della resa oggettiva, solleva infatti sul piano soggettivo remore e dubbi, proprio nel suo realizzarsi senza sforzi e senza intoppi. È attraverso il senso di *inadeguatezza* che Virgilio sviluppa la sua critica all'apparenza dei molti, da lui stesso ricostruita. Queste esperienze di navigazione ufficiale coronate da successo rievocano, per contrasto, un momento 'originario' incancellabile, che non può essere riprodotto per decreto superiore; in altri termini, rievocano l'essenza.

Rivediamo la prima di queste scene di navigazione, — quella, già nota, immediatamente successiva alla precipitazione di Palinuro: salito in coperta, Enea nota la scomparsa del pilota, e "egli stesso resse la nave sulle onde notturne" (5.868). Come poteva Enea governare la nave, se il timone era stato strapato via da Palinuro nella caduta<sup>49</sup>? Prima di pensare a un lapsus di Virgilio, ci si deve chiedere se questa scena — un pilotaggio senza timone in un mare in cui, per volere di Nettuno, "i flutti stessi portano la flotta" — sia una scena reale, o non piuttosto una scena onirica. In questi termini, la sua incongruenza logica sfuma in una condizione psicologica complessa

<sup>49</sup> La domanda è stata posta *ab antiquo*: la scena urta infatti il senso comune. Così, per descrivere gli elefanti fuori controllo in una battaglia, Livio li paragona a "navi vaganti qua e là (*vagis*) senza il timone" (27.48.12).

a carico del soggetto subentrante, fatta di auto-certificazioni di merito, e di vissuti accessori di dubbio e inadeguatezza. Solo un'atmosfera di sogno rende possibile, come in questo caso, la compresenza di un successo, e del suo svuotamento.

Quest'aura ambigua è rafforzata dall'indicazione del poeta che le navi sono vicine agli scogli delle Sirene. La vicinanza a questi scogli, su cui tante navi si infransero, non viene infatti segnalata come pericolo attuale, ma come memoria di un pericolo: scogli "difficili un tempo". Non si tratta quindi di una semplice indicazione geografica: è determinante il carico di memorie tragiche legato a questi scogli, al pericolo da essi rappresentato. Che tale pericolo sia inattuale, segnala nuovamente l'operare del meccanismo psicologico appena analizzato nel pilotaggio senza timone: la realizzazione di un segmento dell'Azione Eroica, e il dubbio che l'azione stessa sia stata in realtà realizzata da altri, o in altri momenti.

È dunque sotto un tale pilotaggio che le navi approdano in Italia. A Cuma avviene lo sbarco (6.1-2) e la discesa agli Inferi (in cui si colloca l'incontro con l'ombra di Palinuro). Il controllo benevolo di Nettuno sulla navigazione continua anche nelle due tappe successive. Nella navigazione costiera da Cuma a Gaeta, sempre pilotata da Enea, Virgilio segnala che le navi procedono *recto litore*, "lungo la riva diritta"<sup>50</sup>. La seconda e ultima tappa di questo piccolo cabotaggio porta da Gaeta alle foci del Tevere, sempre sotto la guida di Enea. Che si tratti di un'esperienza protetta è confermato sia dal fatto che il mare resta calmo, sia da interventi accessori di Nettuno, che si preoccupa di riempire di vento le vele perché oltrepassino in

<sup>50</sup> 6.900, da confrontare con la rassicurazione di Enea da parte del dio Tevere prima della risalita del fiume: il dio stesso gli farà da guida *recto flumine* (8.57). In entrambi i casi, cioè, la linearità del tragitto è psicologica prima che morfologica.

fretta la pericolosa terra di Circe; e di farlo cessare proprio quando si arriva alle foci del Tevere, meta fatale del lungo travaglio.

È significativo che questo momento straordinario della navigazione pilotata da Enea venga descritto da Virgilio con notazioni 'da terra' (7.29-39). Si vede infatti, dalla nave, un bosco, l'amena corrente del biondo Tevere, e una quantità di uccelli che "accarezzavano l'aria col canto, e pel bosco volavano". In questo paesaggio idilliaco avviene, autorevolmente, l'approdo di Enea:

Piegare il cammino, volgere a terra le prore, ai compagni comanda (*imperat*), e nell'ombroso fiume entra lieto (7.35-6)

Nel ricchissimo impiego metaforico della navigazione figurava ovviamente anche il caso, ironico, del pilota-da-bonaccia. Nelle parole di Livio:

Chiunque dei marinai e dei passeggeri può pilotare in un mare tranquillo; ma quando sorge un'aspra tempesta, e nel mare ingrossato la nave diviene preda del vento, allora c'è bisogno di un uomo (*viro*) e di un pilota<sup>51</sup>

Virgilio non ignorava certo ironie di questo tipo, e sapeva che la navigazione vera era finita con la scomparsa di Palinuro. Il ripetuto governare la nave da parte di Enea (senza alcuna 'smisuratezza' tecnica, inutile dirlo) consente all'eroe un'espansione della sua sfera, e ristabilisce il primato e l'esclusività del momento politico. Sullo sfondo, il dubbio che la riproducibilità dell'Azione fosse limitata; che circostanze straordinarie, non controllabili dal momento politico,

<sup>51</sup> Livio 24.8.12; v. anche 44.22.14; Seneca *Ep.* 85.34 ("infatti, come si suol dire, col mare tranquillo chiunque è pilota"); v. anche Isidoro, *Diff.* 1.276: "ogni pilota può fare il marinaio, ma non può fare il pilota ogni marinaio".

avessero consentito tutto ciò. Ho già detto come proprio attraverso la sensazione di inadeguatezza, di alcunché di mancante, Virgilio – pur all'interno di un trionfo dell'apparenza – evoca l'essenza dell'uno.

Nei due episodi di navigazione ancora intestati a Enea la prestazione tecnica dell'eroe acquista sapore più decisamente irrealista. Per recarsi nell'interno del Lazio a cercare aiuto, Enea deve risalire il fiume su due navi: glielo suggerisce lo stesso dio Tevere, apparendogli in sogno e assicurandolo che è quella la sede in cui si compiranno i suoi fati. E tuttavia, come vincere la forza della corrente? Come essere certi che le navi, in tale risalita, trovino un pescaggio sufficiente? La risposta a questi problemi non viene dalla tecnica della navigazione (Enea, del resto, neppure si pone il problema, limitandosi a pregliere e sacrifici al dio), ma dall'ennesimo intervento divino (8.26-9):

ma il Tevere calmò la corrente, gonfia per quanto la notte fu lunga, e tanto indugiò rifluendo con l'onde silenziose, che, come lento stagno o placida palude distese le acque, così da togliere al remo ogni lotta

Le navi risalgono il bosco: "sorpasano meandri lunghi all'ombra degli alberi, l su placide acque solcano verdi selve" (8.95-6). L'irrealità della scena, poeticamente bellissima, è appena sottolineata dal meravigliarsi della stessa natura: "stupiscono le onde, l stupisce il bosco, ignaro, come lampeggiano lontano l scudi d'eroi, e solcano il fiume poppe dipinte" (8.90-2), – e dallo sconcerto delle popolazioni cui Enea intende chiedere aiuto: "come altissime navi pel bosco ombroso arrivare l videro, e gente muta curva sui remi, l li turba la vista improvvisa..." (8.107-9).

Come questa scena fantastica non ha più nulla a vedere con la navigazione, così queste navi, che ormai hanno svolto la loro funzione (*defunctae*, dice esplicitamente Virgilio: 9.98) non sono più vere navi.



La scena successiva è appunto dedicata alla loro metamorfosi. Sul punto di venire bruciate dalle popolazioni laziali ostili, queste navi, costruite con i pini sacri del monte Ida, vengono salvate in virtù di una vecchia promessa di Giove: una volta prestato il loro servizio (*defunctae...*), egli avrebbe tolto loro la forma mortale, e trasformate in ninfe marine. E quando il fuoco sta per raggiungerle,

... ecco che ogni nave  
di colpo spezzò dalla riva il suo canapo,  
e come delfini, coi rostri immergendosi, a fondo  
calano giù. Di qui (prodigio mirabile) altrettante virginee  
figure ritornano a galla e pel mare dileguano (9.117-22)

Sono queste navi-ninfe a trasformare in senso fiabesco la successiva (e ultima) scena di navigazione di Enea. L'eroe è imbarcato a bordo della flotta alleata, che trasporta gli Etruschi in soccorso dei Troiani. La sua nave, ancora una volta, guida la navigazione di tutta la flotta, come quando al timone c'era Palinuro: ora però "egli stesso regge il timone e governa le vele" (10.218). Il giovinetto Pallante, in ammirazione vicino a lui, ne accredita il ruolo di pilota chiedendogli il nome delle stelle, e interrogandolo sulle traversie di mare e di terra. Parrebbe un'immagine di impegnata navigazione notturna, simile a quelle praticate, in solitudine, da Palinuro, ma, quasi a ricordare che si tratta di un'esibizione protetta, Virgilio inserisce un episodio fiabesco: le ninfe che furono navi di Enea si accorgono della sua presenza sul mare, gli si fanno incontro nuotando, e lo onorano con danze. Una di esse, la più esperta nel parlare, gli si rivolge teneramente:

Vegli, stirpe divina,  
Enea? veglia, e molla la scotta alle vele.  
Siamo noi, sacri pini della cima dell'Ida,  
e ora ninfe del mare, la tua flotta...(10.228-31)

La ninfa informa Enea delle ultime vicende, e lo rassicura sul buon esito dell'imminente battaglia; poi, terminato il suo dire, "con la destra, nell'andarsene, spinse l'alta poppa, ben conscia del modo. Fuggì quella per l'onde, l più rapida di un giavellotto, e di una freccia in gara col vento" (10.246-8). Le altre navi si affaticano dietro un così superbo allungo; Enea corrisponde all'intervento divino pregando, come già aveva fatto di fronte al dio Tevere, e in ogni circostanza precedente. Anche quest'ultima scena di Enea navigatore non fa che confermare l'assenza, in lui, di tale *techne*. Il ristabilimento dell'apparenza si compie col grado di imperfezione stabilito da Virgilio.

Si comprende ora meglio in che senso il ristabilimento dell'apparenza si intreccia con la svalutazione della *techne* nautica. La navigazione risulta, al termine del risarcimento, un'attività pienamente socializzata: non è più una *techne* posseduta smisuratamente solo da alcuni, ma una virtù civile, una delle tante, anch'essa posseduta, con senso della misura, dall'eroe politico.

Il carattere risarcitorio di questa operazione mi sembra netto: attraverso di essa, le limitazioni sostanziali e simboliche inflitte dall'insorgenza di Palinuro alla figura di Enea non avranno più conseguenze negative sulla futura traiettoria politica dell'eroe; l'infinito vagare sul mare, privato di qualsiasi gusto nautico, confluirà in quel cumulo generico di sofferenze che, una volta al riparo della fondata Città, sarà utile genericamente ricordare (*forsan haec olim meminisse juvabit*).

### 7. Postilla. Un'individuazione letteraria?

Alla luce del modello di individuazione, la traiettoria del pilota di Enea appare assai diversa da quella tradizionalmente proposta. Il luogo comune del 'fido e amato pilota', così caro ai commentatori, ha sempre

celato il contrasto fra momento politico e momento tecnico che l'episodio rappresenta. Se non si tiene presente la *techne* di Palinuro, le sue ambigue caratteristiche di *techne*-che-salva, e il modo in cui egli la esercita, non si comprende ciò che gli accade, e perché gli accade; se non si tiene presente il ruolo politico che Enea svolge (o meglio, non riesce a svolgere) nei suoi confronti, non si coglie il fatto che le conseguenze dell'insorgenza del pilota si prolungano molto oltre la sua scomparsa, e che numerose azioni di Enea, nella seconda parte del poema, sono ancora dirette al risarcimento della sfera politica.

Ci si può chiedere se la scarsità di curiosità e di risultati su cui si è attestata la tradizione interpretativa non derivi anche dalla persuasione degli studiosi di trovarsi di fronte a una realtà esclusivamente poetica, nei confronti della quale potevano impiegarsi solo strumenti di critica letteraria. Si guarda infatti a Palinuro come a una figura cui l'elaborazione virgiliana seppe dare dignità poetica altissima, ma non la dignità del mito. Alla base di un atteggiamento siffatto vi è la convinzione che il materiale mitico, in epoca storica, sia suscettibile solo di analisi e di interpretazioni, non di conferimenti; la convinzione che il mito possa essere solo oggetto di studio, o di citazione, non già messo in circolo, vale a dire usato.

Il tentativo, sviluppato nelle pagine precedenti, di trattare l'episodio come materiale mitico, non già letterario, e di cercare fiduciosamente in esso, con strumenti sociologici, l'operare di processi societari, si fonda sulla convinzione opposta: che il mito sia un'entità vivente, la cui vita dura finché sussistono i problemi che il mito stesso è diretto a cogliere/esprimere; che ci si possa in ogni momento (e anche oggi) impegnare nel mito<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Ho sviluppato più estesamente questa posizione in GILLI, G.A. 1988, pp. 96-7, 505-07.

L'insorgenza di un Uno tecnico nei confronti dei suoi Molti è uno di questi problemi. Il poeta aveva davanti a sé il paradigma mitico-leggendario della morte del pilota in mare: da tale paradigma seppe cogliere ed esprimere la sostanza, come nessun'altra fonte antica (a giudicare da ciò che ci è rimasto) aveva saputo fare. Con l'episodio di Palinuro egli non si limita ad aggiungere un nuovo caso al paradigma, ma scopre e rappresenta poeticamente, nella traiettoria di un pilota, un processo societario generale che coinvolge, come sto mostrando, portatori di *techne* di ogni tipo e di ogni tempo.

In questo senso l'episodio del pilota di Enea non è un'esercitazione letteraria sul materiale precedente, ma va ad aggiungersi a tale casistica, arricchendola e qualificandola. La trattazione virgiliana permette di chiarire il paradigma del pilota che muore in mare, e sollecita indagini approfondite (finora mai compiute) sui piloti mitico-leggendari che subirono eguale sorte<sup>53</sup>. Questi piloti non hanno maggiore dignità mitica di Palinuro, e le relative istruttorie non andranno intese come verifiche della ricostruzione virgiliana, ma come eventuali varianti. Non è la maggiore antichità a conferire dignità sociologica a una fonte, ma la capacità di porsi in contatto diretto con problemi societari.

<sup>53</sup> Si veda un episodio relativo al pilota Menete in App. 3, e la traiettoria del pilota Tifi in App. 4. Caso diverso da questi è quello del pilota della nave di Oronte, spazzato in mare nel corso di una tempesta, ma precedendo di poco, nella morte, il resto dell'equipaggio (1.113-19). Tale pilota è stato a volte identificato con il Palinuro della prima versione dell'*Eneide*, precedente cioè all'introduzione dell'episodio del libro V (p. es. da JACOB, P. 1952, ma v. *contra* giustamente THANIEL, G. 1972).

## IV

### Palamede e la ricerca dell'oggetto totale

#### 1. Il silenzio su Palamede

Palamede è figura poco nota al pubblico dei lettori, e poco analizzata dagli studiosi<sup>1</sup>. Ciò deriva da cause diverse. Anzitutto, pur essendo uno dei campioni Greci militanti all'assedio di Troia, Palamede non viene mai nominato nei poemi omerici. Gli antichi (che avevano a disposizione anche altri poemi epici, nei quali di Palamede si parlava diffusamente) spiegavano il silenzio di Omero, vuoi come invidia nei confronti di Palamede che era stato egli stesso ottimo poeta, vuoi come reticenza a raccontare il ruolo negativo svolto da Odisseo nella fine di questo eroe<sup>2</sup>. Fu infatti per gli inganni di Odisseo che Palamede – pur benemerito dell'esercito Greco per le sue innumerevoli invenzioni – venne falsamente accusato di tradimento e messo a morte per lapidazione.

A parte il silenzio omerico, sono andate perdute le opere che diversi autori tragici (compresi i tre maggiori) scrissero su Palamede, e quelle dedicate a

<sup>1</sup> Alcune linee della presente lettura di Palamede sono già state proposte in GILLI, G.A. 1988, pp. 454-66.

<sup>2</sup> Si parlava di Palamede nelle *Ciprie*, poema di cui restano solo frammenti; più incerta l'esistenza di una *Palamedia*. Sull'invidia di Omero per Palamede come poeta v. Suidas, *Lexicon*, s.v. *Palamedes*; sull'impegno a tacere, preso da Omero verso Odisseo, v. Filostrato, *Heroicus* 2.19 (160.31 Kayser), e 18.3 (195.5).

Nauplio, padre di Palamede, e suo vendicatore<sup>3</sup>. Queste notizie, che contribuiscono a spiegare la scarsa familiarità del lettore moderno con la figura di Palamede, testimoniano anche quanto fosse grande la sua notorietà nella cultura antica. Palamede veniva anzitutto ricordato come l'autore di innumerevoli scoperte, di cui le più famose erano le lettere (la cui forma gli era stata suggerita dal volo delle gru), i numeri, e un gioco che si giocava su di una speciale scacchiera, con dadi e pedine, sul quale torneremo. Ma Palamede era anche la vittima di una duplice congiura, una diretta a sopprimerlo, l'altra a cancellarne la memoria, – e per tutta l'antichità ogni episodio di condanna ingiusta di un giusto, o di corruzione giudiziale, richiamò la morte di Palamede. Il più famoso di questi giusti, Socrate, poteva assicurare ai suoi giudici che il soggiorno nell'Adè sarebbe stato per lui mirabile, potendo ivi incontrarsi "con Palamede, e con Aiace, e altri di quegli antichi che ebbero a morire per ingiusto giudizio", e potendo paragonare il suo caso personale ai loro<sup>4</sup>.

Nei primi secoli della nostra era, il radicamento di Palamede nella cultura antica segnò un'ulteriore evoluzione, ed egli divenne uno dei destinatari di quel 'culto degli eroi' che fiorì rigoglioso nella tarda gremità: un culto meno costoso, per i praticanti, in termini di offerte sacrificali ecc., e meno impegnativo sul piano della partecipazione socio-politica, rispetto al culto

<sup>3</sup> Oltre a quelle di Eschilo, Sofocle e Euripide, viene ricordata una tragedia su Palamede di Astidamante il giovane. Su Nauplio scrissero almeno due tragedie Sofocle (sul punto v. PEARSON, A.C. 1917, II, pp. 80-83) e una Licofrone.

<sup>4</sup> Platone, *Apologia* 41b; v. anche Senofonte, *Apologia* 26, e le riprese burlesche di Luciano: *Dialoghi dei morti* 20.4, *Menippus* 18 e *Verae historiae* 2.17. Altri richiami alla 'sentenza ingiusta': Cicerone, *Tusc. disp.* 1.41.90 e *ad Her.* 2.19.28; Apuleio, *Metam.* 10.33; Libanio, *de Socr. silentio* 28 (5.141 Foerster); ecc.

verso gli dèi olimpi<sup>5</sup>, – ma, anche per questo, più sentito e più interstiziale, capace cioè di pervadere aspetti diversi della vita quotidiana. Era oggetto di venerazione, sulla costa eolica antistante l'isola di Lesbo, la tomba di Palamede: accanto ad essa sorgeva un piccolo santuario, cui si recavano gli abitanti delle città costiere. Ancora in tarda epoca, sulla piana di Troia, veniva indicata al viaggiatore la pietra su cui gli Achei giocavano al gioco inventato da Palamede. Altre reliquie dell'eroe (i suoi dadi, la falsa lettera di Palamede, scritta in realtà da Odisseo) erano conservate in templi di Argo e di Sicione. Una città dell'Eolia prese il suo nome, così come suo padre diede nome a quella che è tuttora Nauplion, nel Peloponneso; il monte alle spalle di Nauplion si chiama ancora oggi Palamidi<sup>6</sup>.

Coerentemente con questa notorietà, le fonti antiche su Palamede sono le più disparate: retori, tragici, comici, epici, lirici, epigrammatisti, filosofi, mitografi, romanzieri, ecc. Sono per lo più fonti frammentarie o incidentali, evocanti la figura di Palamede con una breve citazione, o una allusione, quasi attingendo a materiale che si suppone così noto al lettore da apparire 'proverbiale'.

Singolare, per contrasto, la scarsità di riflessioni moderne sulla figura di Palamede. È come se gli studiosi, anch'essi colpiti dal silenzio di Omero su que-

<sup>5</sup> Una delle fonti più dettagliate su Palamede – l'*Heroicus* di Filostrato – era appunto diretta a rinvigorire tale culto (v. EITREM, S. 1929, p. 2; v. anche MANTERO, T. 1966, p. 13 e *passim*).

<sup>6</sup> Tomba e santuario: Filostrato, *Her.* 10.11 (184.19) e *Vita Apollonii* 4.13; v. anche, con diverse indicazioni, *sch. Lykophr. Alexandra* 386, 1093. Reliquie: Eustazio, *in Il.* 2.308 (228.1), *in Odyss.* 1.107 (1397.10); Pausania, *Greciae descriptio* 2.20.3. (Il santuario di Sicione era tra i meglio forniti di reliquie: oltre alle false lettere di Palamede, vi erano i remi degli Argonauti, la clamide e la corazza di Odisseo, ecc.: Ampelio, *Liber memorialis* 8.5). Sulla scomparsa città di Polymedia, v. Plinio, *Naturalis historia* 5.32.123, v. anche Strabone, *Geographia* 13.1.51.

sto eroe, avessero implicitamente accolto il suggerimento del geografo Strabone, che vedeva in Palamede una sorta di creazione degli scrittori dell'età classica<sup>7</sup>. Coerentemente a tale persuasione, l'interesse degli studiosi si è rivolto soprattutto alle ragioni storiche di questa creazione. Nelle scoperte che gli sono attribuite (lettere, numeri, moneta, pesi e misure, ecc.) si è letta una sorta di rivendicazione nazionalistica; da parte dei Greci, nei confronti dei Fenici, da cui, nella realtà storica, sarebbero state mutuato tutte queste scoperte. Ancora, la particolare notorietà di Palamede in Argolide viene legata alla fioritura economica di Argo (VII sec.), e alla sua aspirazione a imporre il proprio sistema di pesi e misure rispetto a quello di altre città, affermandone la risalenza diretta al loro scopritore<sup>8</sup>. Ma la creazione di questa figura risponderebbe anche ad altre preoccupazioni. Palamede è la vittima di un 'assassinio giudiziario', commesso collettivamente dall'esercito greco al termine di un processo egualmente collettivo; una sequenza vistosamente 'democratica', insomma, e nuovamente gli studiosi hanno segnalato come l'elaborazione di questa figura potesse dare voce a critiche contro il regime democratico, e i suoi possibili eccessi<sup>9</sup>.

Manca in queste letture qualsiasi sforzo di approfondire la figura di Palamede, senza limitarsi a una registrazione delle sue vicende fatta in termini di senso comune. È come se, agli occhi degli studiosi, tale figura fosse priva di sostanza mitico-legendaria, e

<sup>7</sup> Strabone, *Geogr.* 8.6.2. Sull'imperfetto ancoramento di Palamede nei miti cfr. WÜST, E. 1942, c. 2510.

<sup>8</sup> Motivi nazionalistici: WÜST, E. 1942, cc. 2511-12, e (un po' diversamente) LEVY, H. 1897-902, cc. 1271-72. Palamede come emblema di Argo: KLEINGÜNTHER, A. 1933, pp. 28, 82.

<sup>9</sup> Si veda WÜST, E. 1942, c. 2510. Significativa l'associazione, istituita dagli antichi, con Socrate, condannato e giustiziato, col consenso popolare, in una città retta a democrazia.

l'unico motivo di interesse fossero le circostanze storiche della sua introduzione. Ci si deve chiedere tuttavia se risvolti storici come questi (preoccupazioni nazionalistiche, cautele antidemocratiche, ecc.) sarebbero bastati a produrre il radicamento profondo e affettivo della figura di Palamede nella cultura antica. Questo radicamento, evidente dal corpus delle fonti, è sfuggito agli antichisti, o è stato da loro trascurato: le elaborazioni finora prodotte su Palamede sono inadeguate rispetto a quanto consentirebbero le fonti. È allora da una riconsiderazione globale di queste che occorre partire.

Le fonti su Palamede, si è detto, sono per lo più frammentarie e incidentali; inoltre, sono assai disperate, e si distribuiscono sull'arco di oltre 15 secoli (a partire dal V a.C.). Alcune di esse sono considerate dagli studiosi romanzesche. Questo stato delle fonti non impedisce tuttavia di considerare il dossier su Palamede come materiale unitario, purché la prospettiva sia sociologica, e non storica: vale a dire, pur che in una fonte si veda, non tanto un'affermazione su Palamede, quanto una reazione al problema Palamede. Se Palamede fosse povero o ricco (sul che le fonti discordano), ha meno importanza del fatto che l'uso moderato delle risorse sia uno dei motivi conduttori della vicenda di Palamede (e qui le fonti concordano)<sup>10</sup>. Se le fonti interessano, non per le risposte che danno, ma per le domande cui sembrano rispondere, eventuali contraddizioni fra le fonti non comportano esclusioni o graduatorie, ma un invito a

<sup>10</sup> A povertà fanno pensare (p. es.) Alciamante, *Odisseo* 12-13 e Filostrato, *Her.* 10.10 (183.27 K.), mentre Gorgia gli attribuisce qualche bene di fortuna (*Dif. Pal.* 15), e Darete (la fonte più extra-vagante su Palamede) afferma che egli giunse a Troia con 30 navi (*de excidio Troiae hist.* 18).

risalire, dalla contraddittorietà della risposta, a un grado maggiore di complessità della domanda.

Va poi aggiunto ch'è, nonostante frammentarietà e dispersione, il dossier su Palamede presenta una singolare coerenza. Non mi riferisco solo al grado di fedeltà con cui si ripetono, da una fonte all'altra, le 'domande' rivolte all'oggetto, – quanto all'aura che pervade le testimonianze. Anzitutto, esse sono caratterizzate da una tensione affettiva inconsueta; in secondo luogo, esse trasmettono spesso l'impressione di una sorta di 'paradosso temporale', derivante dal fatto che, per illustrare le attività di un personaggio che compare all'assedio di Troia, vale a dire, in una società già discretamente avanzata, venga frequentemente impiegato un lessico-delle-origini.

Per 'tensione affettiva' intendo il singolare coinvolgimento affettivo – per lo più di segno positivo – con cui viene evocato Palamede. L'affettività si esprime solitamente attraverso il lessico usato, ma anche (come vedremo) con il tono familiare con cui si richiama la figura di questo eroe, e persino con l'uso del discorso diretto. Come spiegare tale affettività? In parte, essa si spiega alla luce del dramma giudiziario di quest'eroe, e della sua fine: era evidentemente impossibile evocare Palamede senza vedere in lui un accusato, e senza prendere posizione a favore, o contro. Ma l'affettività nasce, prima ancora, come reazione al contenuto 'profondamente sociale della techne di Palamede; nasce dal fatto che essa era portatrice non solo di servizi, ma di valori, e operava direttamente e in modo radicale su credenze, modi di vita, abitudini, paure e consolazioni degli uomini. Nessuno poteva entrare in contatto con tale attività, o anche solo evocarla, senza sentire che essa lo riguardava direttamente, e riguardava il suo modo di essere nella società.

Quanto al paradosso temporale – che non è l'ultima ragione del fascino strano della figura di Palamede – esso deriva, come ho detto, dal fatto che per

Palamede (vale a dire, per uno scopritore che si muove in una società già molto articolata) vengono usate espressioni e accenti che sembrano evocare il momento iniziale di avvento della società. Per esempio, si afferma che gli uomini, prima di Palamede, "in nulla differivano dagli animali", e lo stesso Palamede proclama: "provvidi alla vita, che prima era mescolata a caso, | e simile alle fiere". "Prima di Palamede – ricorda un'altra fonte – le stagioni, pur essendovi, non vi erano ancora, non ancora il ciclo dei mesi, e il tempo non aveva ancora il nome di anno..."<sup>11</sup>. Questo paradosso, che fa di questo eroe un Prometeo post-antico, staccato dal suo sfondo di divinità primitive, di Titani, ecc., segnala come già la cultura antica vedesse riemergere, nella vicenda di Palamede (vale a dire, di un tecnico inserito nel cuore stesso della Città), un problema *originario*.

Interrogando le fonti in questa prospettiva, la figura di Palamede appare la concretizzazione (e, insieme, la risposta), non di problemi e contingenze storiche, ma di un problema societario, strettamente connesso al problema trattato nelle presenti ricerche: quello dell'uno al servizio dei molti, e del suo insorgere.

Per precisare questo problema, la prima domanda mi sembra la seguente: che rapporto esiste fra l'attività di scopritore di Palamede, e la sua fine tragica? E, se non ci si contenta di richiamare l'invidia di Odiseo per i successi di Palamede, la domanda diventa: quale significato hanno, per la società in cui vengono introdotte, le scoperte di Palamede?

Il primo risultato di questa indagine, come vedremo, è che l'immagine tradizionale di Palamede come

<sup>11</sup> V. rispettivamente *fr. trag. adesp.* 40a Kannicht-Snell, *fr. trag. ad.* 470 Nauck (2<sup>a</sup> ed.), e Filostrato, *Her.* 10.1 (176.26 K.). Si veda ancora Gorgia: "Chi altri avrebbe saputo rendere la vita umana piena di varchi, da priva che ne era, e ordinata, da disordinata che era ..." (*Dif. Pal.* 30).

'scopritore' è così generica da risultare ingannevole. Aldilà del fatto che egli compia ripetutamente delle scoperte, è il contenuto di tali scoperte a suggerire la sua Specializzazione. Come mostrerò fra breve, infatti, le scoperte di Palamede hanno una straordinaria ricaduta sulla società: attraverso la loro applicazione, la società può integrare meglio le sue parti componenti, coordinarle, e tenerle sotto controllo. Palamede sembra dunque operare come un agente di integrazione sociale. Dovremo approfondire questa Specializzazione; si può già anticipare, tuttavia, che proprio in questa attività va cercata la ragione della sua fine: non per le reazioni invidiose di Odisseo, ma (a prima vista, paradossalmente) per i numerosi aspetti di insorgenza che tale attività presenta, rispetto ai quali il processo e la lapidazione appaiono come 'risarcimento dei molti'.

Emergono dunque anche nella traiettoria di Palamede i momenti, ormai famigliari al lettore, di un processo di individuazione. Ho già segnalato, tuttavia, che Palamede rappresenta una variazione nel repertorio. L'interesse maggiore di questo terzo caso applicativo mi sembra consistere nel fatto che, a differenza dei due casi precedenti, l'individuazione coinvolge qui un tecnico che è al servizio della società con tutto se stesso. Viceversa, il servizio di Palinuro ai molti era limitato ai segmenti di navigazione di cui la sua comunità abbisognava: le sue pulsioni sarebbero rimaste inappagate in ogni altra occasione. Ancor più diverso il caso di Gesù, la cui attività era rivolta ai singoli, o comunque a soggetti diversi dalla società, che era da lui ignorata o osteggiata. Le pulsioni tecniche di Palamede sembrano invece rivolte proprio alla società, come se abbisognassero di essa per esprimersi; non a caso, egli si trova continuamente e volontariamente coinvolto nei più importanti meccanismi di gestione della società: opera come consigliere, come ambasciatore, organizza e sovrain-

tende a distribuzioni collettive, ad arruolamenti, esecue sacrifici solenni per conto di tutto l'esercito, e così via. Non solo di fatto, ma anche intimamente, Palamede potrebbe apparire un tecnico 'collaborazionista'. Che anche un portatore di techne siffatto possa ribellarsi, e debba essere ricondotto alla condizione di subordinazione ai molti, ci consente di allargare sostanzialmente la fenomenologia sia dell'identità tecnica, sia dell'insorgenza.

## 2. Un agente di integrazione sociale?

Ho appena detto che ogni scoperta di Palamede sembra diretta ad accrescere l'integrazione della società, per ogni aspetto che questa nozione comporta: non solo quindi l'ordine sociale, e il controllo della società sui suoi componenti, ma anche la comunicazione e il coordinamento fra le parti.

L'elenco di queste scoperte inizia con le *leggi scritte*, "custodi della giustizia": la certezza del diritto che esse consentono è garanzia dell'ordine sociale<sup>12</sup>. Eguali conseguenze ha la scoperta di *pesi e misure*, "agevoli articolazioni dei contratti", e della *moneta*: l'integrazione discende qui dalla uniformazione dei termini di scambio, che significa maggiore certezza e liquidità<sup>13</sup>. Strettamente connessa a queste è la scoperta dei *numeri* (così come del contare, e del contare sulle dita): i numeri danno certezza a una miriade di atti e rapporti quotidiani; inoltre, consentono 'censimenti', vale a dire, ricognizioni della totalità che sono essenziali a fini di centralizzazione, e quindi di inte-

<sup>12</sup> Gorgia, *Dif. Pal.* 30.

<sup>13</sup> Gorgia, *Dif. Pal.* 30; Alcideamante, *Od.* 22, 27; Filostrato, *Her.* 10.1 (176.29 K.); ecc.

grazione<sup>14</sup>. Anche le *lettere* rafforzano per più aspetti la rete di relazioni sociali: danno certezza a impegni e promesse; danno efficacia alle parole del morente, o di chi è lontano; consentono, finalmente, il buon funzionamento di meccanismi societari di base, essenziali a fini integrativi, come la distribuzione (secondo un filone della tradizione, Palamede avrebbe scoperto le lettere in risposta a disordini scoppiati tra le file dell'esercito per inconvenienti nella distribuzione del cibo)<sup>15</sup>. Anche i *segnali di fuoco* inventati di Palamede, "potentissimi e velocissimi messaggeri", facilitando la comunicazione tra parti del sistema separate e lontane, ne potenziano l'integrazione<sup>16</sup>.

Altre scoperte di Palamede hanno come possibile conseguenza il controllo delle pulsioni e delle motivazioni individuali. Già gli antichi leggevano in termini di controllo sociale l'invenzione di *dadi e pedine*, che era avvenuta per "tenere a freno la sedizione di un esercito immerso nell'ozio"<sup>17</sup>. Nello stesso senso va l'in-

<sup>14</sup> Sofocle, fr. 432 PEARSON, A.C.; fr. *ade.* 470 N. Il numero è "custode dei beni" in Gorgia, *Dif. Pal.* 30. Manilio precisa minuziosamente i momenti di questa scoperta: attribuire numeri alle cose, assegnare nomi ai numeri, trovare dei simboli per rappresentarli, stabilire le grandezze (*Astronomia* 4.207-8).

<sup>15</sup> È la scoperta più famosa di Palamede, con decine di testimonianze, su cui v. dettagliatamente LEVY, H. 1897-902, cc. 1268-69 e WÜST, E. 1942, cc. 2505-06. L'associazione tra lettere e certezza dei rapporti, che qui ci interessa, era già chiara agli antichi, che presentavano l'alfabeto (in connessione, o meno, con Palamede) come "custode della memoria": Euripide, fr. 578 N.; v. anche Gorgia, *Dif. Pal.* 30; Eschilo, *Prometeo legato* 459; Platone, *Fedro* 274 e. Sulle lettere come strumento di eguaglianza v. *scholia in Euripidem, Orestes*, v. 432: "Essendovi disordini e rivolte sulla spartizione del cibo, per prima cosa, insegnando loro le lettere fenicie, rese paritaria e incontrovertibile la spartizione...".

<sup>16</sup> Gorgia, *Dif. Pal.* 30; Alciamante, *Od.* 28.

<sup>17</sup> Servio, *ad Aen.* 2.81; v. anche Sofocle, fr. 479 P.: "modi sapientissimi di passare il tempo ... cura dolce all'ozio", e *sch. Eur. Or.* 432: "indirizzò verso i dadi la loro ignavia". Dadi e pedine facevano parte di un gioco complesso, giocato su di un'apposita tavola, anch'essa inventata da Palamede, su cui v. PEARSON, A.C. 1917, II, p. 85; VELLAY, C. 1956, p. 56, e oltre, § 3.

venzione del *combattimento per schiere*, della tattica, dello stare scudo accanto a scudo, in antitesi al combattere individualistico arcaico. A parte i guadagni in potenza e efficacia consentiti dal maggiore coordinamento, questa invenzione assicurava il controllo di (almeno) due categorie di combattenti: quella degli smoderatamente furiosi, costretti a rendere socialmente utile la loro furia di guerra (a questo titolo Palamede l'avrebbe insegnato ad Achille), e quella dei vili, cui non sarebbe più stato possibile defilarsi (come, secondo il maligno addebito di Palamede, solleva fare Odisseo)<sup>18</sup>. Finalmente, la scoperta delle *scansioni temporali*, delle stagioni, dei mesi, oltre a essere condizione essenziale affinché il sistema societario, passando dal Vissuto mitico all'Azione storica, acquistasse forma e confini, era importante anche sul piano del controllo individuale: al tempo soggettivo, confuso, inconfondibile, subentrava un tempo collettivo, eguale per tutti, - vale a dire, un tempo societario<sup>19</sup>.

Come si vede, Palamede non è semplicemente uno 'scopritore': il filo che lega le sue scoperte sembrerebbe definirlo come un agente di integrazione al servizio della società. Una quota impressionante della sua attività è stata posta al servizio di queste esigenze integrative: censire, favorire l'ordine e il coordinamento, agevolare la comunicazione, accrescere la certezza delle norme e dei rapporti, motivare i comportamenti conformi, inibire i comportamenti devianti. È tenendo presente questa fedeltà all'integrazione sociale che ho sopra parlato di 'collaborazionismo' con la società da parte di questo portatore di *technè*.

<sup>18</sup> Gorgia, *Dif. Pal.* 30; Eschilo, fr. 182 N.; Sofocle, fr. 432 P.; Plinio, *Natur. hist.* 7.57.202. Anche la parola d'ordine, le sentinelle, ecc. rientravano in questo gruppo di invenzioni. Sul controllo degli impulsivi e dei vili cfr. Filostrato, *Her.* 10.5 (180.6) e 10.3 (178.20).

<sup>19</sup> Sofocle, fr. 432 P.; Filostrato, *Her.* 10.1 (176.26); Eustazio, 228.4. Sui risvolti societari del tempo cfr. GILLI, G.A. 1988, pp. 269-71.



Tuttavia, se si ricorda che i portatori di *techne* sono spesso neghittosi sul piano della partecipazione, e riluttanti a riconoscere le esigenze societarie, l'atteggiamento di Palamede desta sorpresa. Viene anzi da chiedersi se fosse proprio questo il contenuto della sua *techne*, o se esso non fosse invece diverso, e sia stato semplicemente *applicato* al servizio di esigenze societarie. E ci si deve chiedere, prima ancora, perché parliamo di Palamede come di un portatore di *techne*, e non come di un cittadino, di un *politikos*, che abbia così approfondito la virtù politica, da sapere non solo praticarla, ma anche implementarla e potenziarne i mezzi.

### 3. *La techne di Palamede*

Gli elementi che autorizzano a parlare di Palamede come di un tecnico, e non di un cittadino, sono diversi, e strettamente legati fra loro.

Il primo (e il più significativo) è la spinta irrefrenabile che sembra sorreggere la sua attività: un quadro motivazionale così costante e profondo, da evocare pulsioni originarie, non già il semplice adempimento di un dovere appreso. Palamede non agisce in risposta a ordini esterni (che nessuno, del resto, saprebbe formulare), ma in risposta a una spinta interiore incessante. La quantità di scoperte che gli vengono attribuite non ha confronti, se non con le scoperte di Prometeo (cui Palamede, come ho detto, assomiglia singolarmente); come quella di Prometeo, anche la sua attività è pervasa da un fervore instancabile, quasi militante, che non ha nulla a che fare con la disposizione del buon cittadino. È significativo che una fonte ostile a Palamede, dopo avere elencato criticamente le sue "escogitazioni", contrapponesse loro un modello di ottimo cittadino in cui, evidentemente, Palamede non rientrava. Tutte queste esco-

gitazioni, affermava infatti la nostra fonte, sono ben lontane dall'essere virtù, poiché

virtù dell'uomo è obbedire ai superiori, eseguire quel che viene ordinato, piacere a tutta la moltitudine, mostrarsi ovunque una persona per bene, facendo del bene agli amici, e del male ai nemici<sup>20</sup>.

Un altro indicatore tecnico di Palamede è il fatto che la sua competenza è in qualche modo endogena, e prescinde da qualsiasi apprendimento. Nessuno, intorno a lui, possiede niente di simile. Non solo: nessuno saprebbe, non diciamo indicargli le soluzioni, ma nemmeno aiutarlo a riconoscere i problemi cui egli risponde. Per esempio, dopo aver organizzato delle gare di velocità nautica, per tenere l'esercito lontano dalla terra infetta, e fargli fare esercizio, Palamede "riuscì anche a convincere Agamennone a fissare loro dei premi"<sup>21</sup>. La precisazione aiuta a capire come questa capacità di Palamede di incidere sulle motivazioni e di manipolare il consenso (che al lettore moderno appare in fondo abbastanza modesta) fosse eccezionale in quel contesto societario, se si ritiene necessario ricordare che il capo supremo dovette venire espressamente persuaso.

La sapienza di Palamede era interamente opera sua. Egli sembrava conoscere in anticipo ogni angolo del sociale, così come i piloti 'originari' fanno in anticipo la via tra le onde, senza averle mai percorse, né apprese da altri. Palamede conosce i meccanismi dell'apprendimento, della motivazione, della sanzione positiva e negativa, della manipolazione del consenso; ma conosce anche esigenze e meccanismi più profondi, attinenti alla conservazione dell'identità di un corpo sociale, al mantenimento-dei-confini, al raggiungi-

<sup>20</sup> Alcidasante, *Od.* 28.

<sup>21</sup> Filostrato, *Her.* 10.4 (179.27).

mento di scopi collettivi. Gli interventi di Palamede sui valori non dimenticano mai di tradursi in prescrizioni concrete all'agire; a loro volta, le prescrizioni che egli dà sono sempre sapientemente appoggiate a valori.

Quale il contenuto di questa *techne*? Di fronte al fatto che ogni pulsione di Palamede è miracolosamente significativa in termini societari, la sua *techne* parrebbe davvero quella di un integratore sociale, per il quale la società è l'oggetto primario verso cui indirizzare le proprie pulsioni. Il caso di questo arcaico specialista confermerebbe che coloro che avviano il passaggio alla società, e istituirono il controllo sulle *technai* originarie, erano anch'essi dei tecnici, la cui vocazione abbisognava non dell'isolamento, come quella degli altri portatori di *techne*, ma di un tessuto sociale di rapporti e di destinatari.

Tuttavia, come ho anticipato, è possibile anche un'altra lettura della *techne* di Palamede, e cioè: che la sua pulsione andasse, anziché alla società, a una entità egualmente collettiva e globale, ma ancora più astratta (che potremmo chiamare, senza impegno, Tutto, totalità, ecc.). Le scoperte di Palamede potrebbero venire lette come altrettanti tentativi di 'impadronirsi' di questo macro-oggetto astratto, e di porlo sotto controllo. Attraverso ciascuna di esse, Palamede si esercitava a compiere ricognizioni su oggetti totali, a censirli, a tracciarne i confini, a scoprirne le parti, e le relazioni fra di esse. In questo modo il Tutto – censito, registrato, e omologato nei rapporti tra le parti – si sarebbe trasformato in sistema.

Si comprenderebbe meglio, in questa prospettiva, il gioco di dadi e pedine inventato da Palamede. La *tabla* su cui esso si giocava riproduceva infatti la totalità massima, il cosmo:

Questi è quel Palamede che inventò la *tabla* per l'elevazione dell'esercito, e ne organizzò la composizione con

grande *philosophia*. Stabili infatti che la *tabla* fosse il cosmo terrestre; le dodici caselle, il numero dei segni zodiacali; il bossolo e le tessere in esso contenute, i sette astri dei pianeti; la torre, l'altezza del cielo, da cui vengo-  
no assegnati a tutti i beni e i mali<sup>22</sup>

Il mondo nella sua totalità era contenuto negli stretti confini della tavola di Palamede. Di questo mondo egli aveva indicato le parti più importanti, e le regole del gioco imitavano forse le leggi che Palamede riteneva di avere intravisto nell'universo (eventualmente, con qualche correzione in senso palamedeo...). Vi è dunque una scoperta epistemologica essenziale nel gioco di Palamede, quella di *modello*. Le riflessioni che precedono aiutano forse a comprendere gli aspetti arcaici di questa creazione: che non era tanto al servizio della didattica, o di un'economia espositiva, ma al servizio di pulsioni di appropriazione e controllo dell'oggetto.

L'elemento della sommità del cielo, da cui arrivano i beni e i mali, potrebbe far pensare a un gioco affidato al caso, ma (a parte le testimonianze che parlano dell'abilità e dell'impegno necessari per giocarlo) un semplice affidarsi al caso sarebbe stato lontano dallo spirito di Palamede. Sicuramente sulla sua tavola si scontravano destino e libero arbitrio, e il gioco restava a lungo incerto, con combinazioni complesse: un gioco a forte contenuto intellettuale, che richiamava tuttavia anche altri piani, e altri valori<sup>23</sup>.

In questa prospettiva, il fatto che Palamede abbia diretto la maggior parte delle sue pulsioni verso la

<sup>22</sup> Giorgio Cedreno, *Historiarum compendium*, I.220 B. (MIGNE, *Patr.Gr.* 121, c.253). V. anche Suidas, *Lexicon*, s.v. *tabla*, e Giovanni d'Antiochia, fr. 24 Mueller (*Fr.Hist.Gr.* 4.550). Altre informazioni in Eustazio 1396.55. La dimensione geometrico-architettonica di Palamede è colta bene da Gregorio di Nazianzo, *oratio* 28.25.

<sup>23</sup> Secondo Filostrato, il gioco di Palamede era "divertimento non certo leggero, ma richiedente acutezza di mente e impegno" (*Her.* 10.2; 177.6

società non significherebbe che essa fosse il suo oggetto originario, ma solo un oggetto sostitutivo<sup>24</sup>. Esaurito il mondo in un gioco, l'unica totalità a disposizione di Palamede (e sempre rinnovantesi) era la società. Del resto, per lungo tempo l'esperienza antica non scoperse altri oggetti collettivi di eguale dignità di questo: è significativo che, mentre le moderne scienze sociali usano la metafora organica per l'analisi della società, la medicina antica potesse usare la metafora della società per l'analisi dell'organismo, e dei suoi elementi<sup>25</sup>. È allora comprensibile che, per uno specialista di entità collettive, la società potesse costituire l'oggetto più idoneo per una dislocazione sostitutiva dell'oggetto originario.

Qualunque fosse il contenuto originario della *techne* di Palamede, le sue pulsioni si spiegano agevolmente nell'una o nell'altra luce. Una delle più singolari è la pulsione a fare 'censimenti': parecchie volte Palamede risulta impegnato in attività di questo tipo, che rappresentano evidentemente un momento essenziale nel controllo dell'oggetto. L'eroe stesso si vanta di essere stato il primo a contare i soldati convenuti a Troia, a contare le navi, e tutto il resto<sup>26</sup>. Quando si costituisce la spedizione per Troia, lo troviamo impe-

K.); nello stesso senso Sofocle, fr. 479 P. Si veda anche, per un gioco probabilmente simile, il lungo epigramma 9.482 dell'*Antologia Palatina*. A valori 'estetici' presenti nel gioco fa pensare la scena euripidea di Palamede e Protesilao che "seduti, si diletavano dei molti avvolgimenti delle combinazioni di pedine (*pepson morphaisi polyplokois*)" (*Ifigenia in Aulide* 194-98).

<sup>24</sup> Un altro oggetto sostitutivo potevano essere le lettere. Un ramo della tradizione, infatti, più che attribuirne a Palamede la scoperta, vedeva in lui quello che aveva loro impresso carattere di 'sistema'; cfr. p. es. Atanasio, *Contra gentes* 18, e Luciano, *Judicium vocalium* 5 (Palamede che impone leggi alle lettere...).

<sup>25</sup> Sul punto cfr. GILLI, G.A. 1988, p. 165 n. 21.

<sup>26</sup> Platone, *Repubblica* 522 d; Dione Crisostomo, *oratio* 13.21.

gnato ad arruolare l'esercito<sup>27</sup>, — il che, per la rudimentale competenza amministrativa di allora, voleva dire elencare i luoghi, le città, i regni; ipotizzarne il possibile contingente; inviare ambasciatori presso ciascuna sede, per ottenerlo. Ancora: si è già detto delle gare di velocità navale organizzate da Palamede: fatte calare in mare cento navi, vi imbarca l'esercito *per parti*, ciascuna, a turno, impegnata a remare<sup>28</sup>. Possiamo facilmente immaginare quali difficoltà logistiche e, prima ancora, computazionali comportasse questa operazione; difficoltà non dissimili, evidentemente, da quelle incontrate nel corso del 'censimento' dei viveri che l'eroe aveva dovuto fare, quando aveva inventato le lettere per agevolarne una equa distribuzione. Del resto, lo stesso combattimento per schiere, inventato da Palamede, sarebbe risultato impossibile senza prelieve ricognizioni quantitative del tutto. In questa prospettiva di ripetuti 'censimenti', ci si può infine chiedere se il muro edificato da Palamede tutt'intorno all'accampamento greco<sup>29</sup> avesse solo funzioni difensive (ma a questa ingegneria bellica Palamede, come vedremo, poco credeva), o non fosse un espediente di determinazione-dei-confini. (Per spiegare quest'ordine di idee ricordo che molte operazioni su di un universo statistico necessitano appunto di una determinazione dei suoi confini.)

Anche l'inflessibilità del controllo esercitato da Palamede non è necessariamente di ispirazione societaria, ma sembra obbedire a pulsioni tecniche in tal senso. Certo, la società imponeva a ogni consociato una tensione costante, e un controllo sui comportamenti degli altri consociati: nella città antica, indipendentemente dal tipo di governo adottato, "nessu-

<sup>27</sup> Servio, *ad Aen.* 2.81 (*cum dilectum per Graeciam ageret...*).

<sup>28</sup> Filostrato, *Her.* 10.4 (179.23).

<sup>29</sup> Sofocle, fr. 432 P.

no era lasciato vivere come voleva<sup>30</sup>. Nell'azione di Palamede, tuttavia, questo controllo appare non il controllo pettegolo e minuto, rivolto ai commilitoni più prossimi, o ai vicini di tenda, ma qualcosa di smisuratamente astratto, rivolto a tutta la società. Un episodio significativo è quello di Epipole, una ragazza di Caristo che si era travestita da guerriero per partecipare alla guerra: scoperta e denunciata da Palamede, la ragazza finì lapidata dall'esercito<sup>31</sup>. Del tutto ozioso chiedersi se lo zelo funesto di Palamede prevedesse una simile sanzione: da un lato, egli non è particolarmente interessato alla guerra e ai valori guerreschi<sup>32</sup>; dall'altro, è un precursore della tattica e dell'ordine in guerra. La denuncia del travestimento mira forse, astrattamente, a ristabilire quest'ordine, ispirato a una concezione della totalità compulsivamente 'geometrica', e incapace di tollerare, nel censimento del Tutto, una falla non segnalata.

#### 4. "Prendiamoci cura di noi stessi"

In che modo l'azione di Palamede viene a configurarsi come vera e propria insorgenza? Per cogliere questo punto, occorre riprendere l'elenco delle scoperte di Palamede, e confrontarlo brevemente con altri elenchi siffatti.

<sup>30</sup> Plutarco, *Licurgo* 24.1. Sul problema del controllo reciproco nella società antica v. GILLI, G.A. 1988, pp. 363-67. Nella vita di accampamento, ricorda Gorgia, non è facile, pur volendolo, organizzare un tradimento, posto che "tutti vedono tutto, e tutti da tutti sono visti" (*Dif. Pal.* 12).

<sup>31</sup> Tolomeo Efest., *Historiae ad variam eruditionem pertinentes*, V.69 ed. Teucher.

<sup>32</sup> Ciò non significa che Palamede fosse pacifista, come suggerisce (forse con deformazione intenzionale) un personaggio virgiliano, secondo cui Palamede venne ucciso "perché proibiva di far guerra" (*En.* 2.84; v. contra Servio, *ad locum*). Secondo tutte le fonti, comunque, Palamede si comportava valorosamente in battaglia.

L'elenco-tipo, ricordiamo, comprende reperimento e cottura dei cibi, riparo dalle intemperie, difesa dagli animali, cura delle malattie<sup>33</sup>; l'elenco di Palamede comprende invece lettere, numeri, dadi, disposizione a schiere, segnali. In altri termini, a differenza di quelle tradizionali, le scoperte di Palamede tendono a soddisfare bisogni *immateriali*: scrivere, contare, comunicare, inviare segnali di fuoco, scandire il tempo, giocare sulla scacchiera o sul campo di battaglia. Verrebbe da pensare che scoperte come queste siano destinate a una civiltà già evoluta, che ha soddisfatto i bisogni primari; tuttavia, l'uso (su cui ho insistito) di un lessico-delle-origini sembra escludere che ci troviamo qui di fronte a una graduatoria dei bisogni fra 'primari' e 'secondari', e al tentativo di disporre in ordine storico le diverse scoperte, ponendo al primo posto quelle più 'necessarie'<sup>34</sup>. Mi sembra più feconda un'altra ipotesi, che, per Palamede, siano bisogni primari non quelli materiali, ma bisogni come contare, scandire il tempo, inviare segnali nella notte, ecc. Il fatto che, nell'elenco di Palamede, manchino scoperte rivolte a bisogni materiali, testimonierebbe appunto la scelta precisa di secondarizzare (se non di negare) questi bisogni.

Una conferma di ciò si ricava da una serie di interventi che egli effettua a proposito del cibo. Le fonti rivelano, senza contraddizione, che il rapporto di Palamede con l'alimentazione è sì assai stretto, ma in una direzione quantomeno singolare. In un solo caso

<sup>33</sup> Gli elenchi di scoperte più famosi, e la loro evoluzione, sono analizzati in GILLI, G.A. 1988, cap. XI.

<sup>34</sup> Questa graduatoria di bisogni, tuttora dominante, è già consolidata nell'antichità. L'esempio più noto è la posizione di Democrito sulla musica: "... afferma che la musica è più giovane, e ne spiega la causa dicendo che non la necessità la produsse, ma che essa sorse da una situazione già esistente", Filodemo, *De musica* 4.36, p.108.29 Kemke (= DK 68 B 144). Sul punto rimando a GILLI, G.A. 1988, pp. 492-97.

Palamede provvede del cibo, ed è a seguito di uno scontro con Odisseo. Questi era stato inviato in Tracia, in cerca di rifornimenti di grano; tornato senza nulla concludere, venne violentemente rimbrottato da Palamede, il quale, sfidato a far meglio, andò in Tracia e "ne tornò con frumenti infiniti"<sup>35</sup>. Come si vede, anche nell'unico caso in cui Palamede provvede al cibo, il suo contributo è affatto indiretto: egli non lo elargisce, né insegna a produrlo, ma mostra come procurarselo. Si accorda con quanto già detto il fatto che ciò avvenga regolando un rapporto con altri uomini, attraverso una sorta di importazione: più che il frumento come cibo, il frumento come *merce*. Si aggiunga che Palamede fa tutto questo non direttamente, ma in competizione con Odisseo.

In tutti gli altri episodi, il rapporto di Palamede col cibo è ancora più singolare. Per esempio, nell'episodio già citato dei disordini per la distribuzione del cibo, l'intervento di Palamede non è diretto a procurare cibo, ma a regolare con le lettere i meccanismi di eguaglianza distributiva. In questo caso, cioè, Palamede trasforma il cibo che già c'è in *razioni*. Ancora: la già ricordata invenzione di dadi e pedine sarebbe stata introdotta come un diversivo per spegnere la fame di un esercito sfinite dalla malnutrizione e dall'ozio: in sostanza, un'elusione del bisogno di cibo<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Servio, *ad Aen.* 2.81. Dello stesso genere la missione svolta da Palamede, del far arrivare all'esercito assediante le tre Enotropi, Oinò, Spermo e Elàis, che trasformavano rispettivamente in vino, sementi e olive tutto ciò che toccavano (*sch. Lykophr. Alexandra* 581).

<sup>36</sup> "E forse non fu lui a spegnere la loro fame...trovando modi sapientissimi per passare il tempo... dadi e scacchi, cura dolce all'ozio?" (Sofocle, fr. 479 P.; v. anche Orione, *Etymologicon*, s.v. *pestoi*, pp. 126-27 Sturz; Eustazio 228.1, ecc.) L'associazione inversa gioco-cibo è tuttavia attestata anche senza connessioni con Palamede: secondo Erodoto, i Lidi, giocando, fecero fronte per 18 anni a una terribile carestia (1.94.3-4: fra questi giochi mancava quello delle pedine, l'unico di cui i Lidi non si attribuirono l'invenzione).

Dopo il cibo come merce, il cibo come razione, e il gioco-come-cibo, altre testimonianze parlano di un Palamede che regola l'assunzione di cibo, o addirittura trattiene dal cibo. È l'eroe stesso a ricordare, in un frammento di Eschilo, di avere insegnato "a distinguere il cibo, la colazione, pranzo, e come terza la cena"<sup>37</sup>. Si tratta di un'estensione, alla sfera del cibo, della preoccupazione palamedea di controllare la scansione temporale: attraverso questo intervento, anche un'attività finora così soggettiva come il mangiare, viene regolata, e portata a norma sociale. Un'altra testimonianza riferisce un intervento regolativo del bere: secondo Palamede, i Greci avrebbero potuto avere un viaggio veloce, se si fossero accontentati di bere una mistura di una parte di vino per tre d'acqua: "ma quelli - prosegue la nostra fonte - usando pesantemente della bevanda, bevevano nel rapporto di due parti di vino contro cinque d'acqua" (in realtà, dunque, nel rapporto di 1 a 2,5...)<sup>38</sup>. Finalmente, nell'imminenza dell'epidemia (episodio già noto, e su cui torneremo), Palamede consiglia una drastica dieta: abolizione della dieta carnea, e uso di frutti e erbe selvatiche<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> La razionalizzazione di un'attività finora interamente soggettiva come il mangiare viene espressa assai bene dalla densità 'intellettuale' del lessico usato (*siton d'eidenai diorisa*).

<sup>38</sup> Ateneo, *Deipnosophistae* 426 e. Sulla casistica dei 'tagli' del vino v. *Deipn.* 10 c e sgg.

<sup>39</sup> Filostrato, *Her.* 10.4 (179.10 K.). Non è un caso che, enumerando le portate di una cena troppo ricca, un personaggio di Petronio a un certo punto esclami: *pax, Palamedes (Satyricon* 66.7). La frase viene intesa come: basta, inventore!, - quasi di chi volesse segnalare un eccesso di escogitazioni culinarie (così p. es. PELLEGRINO, C. 1975, p. 341, sulla base di HOFMANN, J.B. 1951, § 29). In base alla lettura sopra proposta di Palamede come moderatore del cibo, sembrerebbe più appropriata una interpretazione del tipo: 'scusa, Palamede', o 'con buona pace di Palamede'. (Il passo è anche un esempio di quella affettività verso la figura di Palamede che ho segnalato all'inizio; per un altro esempio analogo v. Aristofane, *Rane* 1451).

Anche la singolare ostilità di Palamede verso la medicina sembra riconducibile, almeno in parte, alla freddezza verso i bisogni materiali, e la loro soddisfazione. La cura delle malattie figura – con cibo, riparo, ecc. – negli elenchi-tipo di scoperte anzidetti: Palamede non solo rifiuta di imparare la medicina, ma afferma che essa non serve<sup>40</sup>.

Questa ostilità verso i bisogni materiali e il loro soddisfacimento è sorprendente, in un personaggio così competente in materia di controllo sociale delle motivazioni. L'antichità conosceva infatti, come strumenti di controllo motivazionale, elargizioni di cibo (assai più raramente, di terre), organizzazione di feste e di spettacoli, gettoni di presenza per la partecipazione a giudizi, assemblee, e altre cerimonie politiche. Palamede, che pure appare molto interessato alla manipolazione del consenso e delle motivazioni dei membri della società, non elargisce invece alcun bene materiale, ed anzi, propone una restrizione dei relativi consumi. Altre ideologie (come, per esempio, quella spartana) proposero nell'antichità una compressione dei consumi, ma la proposta di Palamede se ne distacca, più che per la radicalità, per la riformulazione, che essa contiene, della scala dei bisogni. L'eroe sembra infatti voler sostituire, a consumi materiali, consumi ad alto tenore intellettuale-spirituale. È significativo che il passatempo che egli escogita per dei soldati affamati sia il gioco delle pedine, "divertimento non certo leggero, ma richiedente acutezza di mente e impegno"<sup>41</sup>. Dovremo tornare su questo punto, e chiederci se e come possa funzionare un controllo come quello diviso da Palamede, ma già ora si può ipotizzare che egli miri a una sorta di *spiritualizzazione* della vita sociale.

<sup>40</sup> "Con la medicina non ho mai avuto a che fare, è con la sapienza che tutto si può raggiungere" (Filostrato, *Her.* 10.4; 179.11). Palamede sta in realtà prefigurando una sorta di medicina preventiva.

<sup>41</sup> Filostrato, *Her.* 10.2 (177.6 K.).

La singolarità della sua posizione è confermata dal fatto che, di fronte a eventi che potrebbero essere utilizzati a fini di controllo sociale, Palamede non solo non ne approfitta, ma anzi li priva di tale potenziale. È il caso dell'eclissi di sole, che getta nello spavento il campo greco: la gerarchia politico-religiosa avrebbe ben saputo utilizzare questo evento a fini di manipolazione del consenso; la strada scelta da Palamede, assai più complessa, impedisce di fatto ogni uso strumentale dell'eclissi. L'eroe fa all'esercito una lezione di astronomia, "spiegando minuziosamente (*diexelthe*) tutto il travaglio del sole", e come esso si oscuri per l'interposizione della luna<sup>42</sup>. Che questa razionalizzazione torni sgradita ai detentori del potere politico, è confermato dalla reazione negativa di Odisseo: solo Zeus, che ha ordinato tutte le cose, conosce ordine e disordine degli astri; in ogni caso, le cose celesti sono di competenza dell'indovino Calcante; Palamede si occupi dunque delle cose della terra. L'addebito rivolto a Palamede, di esorbitare dalla propria competenza, è un tipico addebito al portatore di *techne* insorgente, e già ne conosciamo il significato e la frequenza. La controrisposta di Palamede conferma la sua posizione di attacco, in questo caso, attacco alla ripartizione tradizionale del sapere. Come meglio vedremo, Palamede ignora le aree di competenza separate, a favore di una sapienza trasversale. Ma è il piano sociologico degli strumenti di controllo sociale che qui interessa: Palamede mette in crisi strumenti tradizionali a favore di altri, completamente diversi, e utilizzabili solo da soggetti diversi.

Questa revisione degli strumenti di controllo avviata da Palamede è ancora più evidente nell'episodio dei lupi e della pestilenza<sup>43</sup>. Calano lupi dal monte

<sup>42</sup> Filostrato, *Her.* 10.2 (177.17 K.). Lo scontro con Odisseo è da 177.26.

<sup>43</sup> Filostrato, *Her.* 10.45 (178.29 K.).

Ida, assalendo le salmerie dei Greci; Odisseo propone di ricacciarli e inseguirli con archi e frecce. Questa proposta, che è una reazione allo stesso livello simbolico dello stimolo, è tuttavia una reazione appagante: essendo rivolta contro un oggetto esterno ben visibile, essa è capace di dare gratificazione immediata a soldati i cui rifornimenti vengono depauperati.

La proposta di Palamede introduce invece un ulteriore livello di complessità simbolica: i lupi annunciano la pestilenza, e la risposta deve essere duplice: di gratitudine per chi manda l'annuncio, e di prevenzione del male. Anzitutto, occorre fare voti ad Apollo, che si porti via queste bestie con le sue frecce, e che "volga il morbo, come si dice, sui capri" (con questa parte della risposta Palamede mostra di conoscere bene un importante meccanismo societario, quello del capro espiatorio). Lasciata ad Apollo ogni cura delle cause esterne, Palamede affronta gli aspetti interni: "noi, o uomini della Grecia, prendiamoci cura di noi stessi". Il prendersi cura di se stessi, anticipato da questa memorabile esortazione, passa attraverso una dieta di frutti e erbe selvatiche, che inibisce la carne, e attraverso l'esecuzione di "movimenti sintonici", in cui è forse possibile riconoscere, più che esercizi ginnici, esercizi favorevoli alla concentrazione, preliminari ad attività spirituali e di auto-apprendimento. In altri termini, la risposta di Palamede è rivolta soprattutto verso l'interno (è la gratificazione che ne consegue è più remota). Palamede sembra cioè contrapporre, ai correnti modelli societari di espulsione del male, una strategia individuale, gestita dal soggetto stesso, di auto-rafforzamento. Anche l'inibizione di ogni dieta carnea è politicamente ambigua, stante l'equazione, nella cultura antica, dei tre elementi: dieta carnea = sacrificio = partecipazione civica (v. p. 37 n. 13).

Emerge qui un altro aspetto (strettamente connesso ai precedenti) di quella vera e propria rivoluzione degli strumenti di controllo sociale perseguita da

Palamede: oltre che su razionalizzazione e spiritualizzazione, tale controllo fa perno sulla *interiorità*. La realtà si affronta operando, prima che a livello degli oggetti esterni, all'interno del soggetto. Non esistono risposte fisse, normativamente disponibili nella coscienza collettiva: esiste una disposizione interiore cui affidarsi. Forse anche per questo la medicina era sgradita a Palamede: egli ne rifiutava il carattere di prontuario-di-risposte, preferendo affidarsi, in ogni circostanza, a una personale sapienza, che avrebbe saputo suggerirgli la risposta, e trarlo dal bisogno.

Anche nella vicenda tecnica di Gesù, si è visto, avrà un grosso peso l'interiorità, ma si tratta di un fenomeno diverso. L'interiorità di Gesù è una riemersione di pulsioni arcaiche, che gli renderà più facile, alla fine della sua traiettoria, uscire da ogni relazionalità, e sprofondare nell'isolamento delle origini; in altri termini, è un'interiorità antagonista al sociale. Per Palamede, l'interiorità è *una forma superiore del sociale*: poiché, oltre un certo punto, il sociale non è ulteriormente modificabile e perfettibile, esso viene assorbito e superato in una sfera, quella interiore, che secondo Palamede consentiva la perfettibilità. Infatti, se da un lato Palamede implementa le conoscenze e gli strumenti di partecipazione societaria, dall'altro ridefinisce il soggetto-che-partecipa, potenziandolo enormemente.

Ci si deve allora chiedere cosa avviene di un sistema sociale (come quello in cui viveva Palamede) ancora contratto e mal centralizzato, quando le individualità che esso contiene – munite di lettere, numeri, tattica, scansioni temporali, segnali nella notte, e modellini dinamici dell'universo – siano spronate verso un'espansione interiore. È probabile che tale individualità diventi troppo ricca e pesante rispetto al fragile tessuto delle strutture sociali: che sia quindi societariamente pericolosa, comportando rischi di *molecolarizzazione*.

Queste conclusioni rovesciano la prima ipotesi da cui eravamo partiti, di un Palamede agente di integrazione. La sua azione potrebbe infatti tradursi, a più lungo termine, in una sostanziale disgregazione del tessuto sociale. È significativo che alcune fonti ostili gli rimproverassero proprio questo. (Le cito volentieri anche perché documentano, sul versante negativo, quella affettività che ho sopra segnalato nel dossier su questo eroe.)

Inventò pesi e misure, che favoriscono inganni e spergiri fra bottegai e gente del mercato; le pedine, che suscitano dispute e offese tra gli oziosi; inventò i dadi, il maggiore dei mali, fonte di dolori e di debiti per gli sconfitti, di derisione e vergogna per i vincitori, perché ciò che viene dai dadi non giova, e la maggior parte viene dissipata all'istante. Escogitò i segnali di fuoco, ma al servizio del male che intendeva farci, e a vantaggio dei nemici<sup>44</sup>

E un epigramma riprende analoghi motivi: la scoperta del gioco delle pedine come fonte di dis-integrazione:

Le tue ossa, Palamede, dovevano, dopo esser state segate, essere pezzi del marchingegno che derivasti dalla guerra. Perché eri in mezzo alle guerre, e pure inventasti un'altra guerra,  
guerra fra soci in una piana di legno<sup>45</sup>

La durezza di questa maledizione (le ossa ridotte in dadi e pedine...), ricorda altre maledizioni, lanciate contro altri tecnici straordinariamente innovatori; per esempio, quella contro il pilota Tifi: "Per te, o Tifi, nessuna madre, a ragione, | vorrà un quieto Aldilà, e l'oltretomba dei giusti..."<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Alcimadante, *Od.* 27-28.

<sup>45</sup> *Antologia Palatina* 15.18. Altra imputazione di conflitti (sia pure ludici) a Palamede in Sidonio Apollinare, *Carmina* 23.490-94.

<sup>46</sup> Valerio Flacco, *Argonautiche* 1.649-50. A Tifi è dedicata l'App. 4.

Vi è un certo fondamento, in queste accuse di dis-integrazione. Naturalmente, il rischio disgregativo non derivava direttamente dai ritrovati di Palamede, ma dal fatto che essi generavano, all'interno del sistema societario, una pluralità di sotto-sistemi, tutti altamente e diversamente specializzati (nello scambio, nella comunicazione, nel gioco, ecc.). Questa moltiplicazione finiva per minacciare l'integrazione, aumentando eccessivamente il carico integrativo del sistema (eccessivamente, si intende, tenuto conto del grado insufficiente di centralizzazione); il fatto poi che tali sotto-sistemi fossero diversamente specializzati, aggravava il problema, da momento che la società antica era incapace di un controllo dei sotto-sistemi che non fosse repressivo-soppressivo.

Palamede, tuttavia, non si limitava ad aggravare il carico integrativo della società. L'insistenza sulla crescita dell'individualità poteva comportare, come si è visto, rischi di molecolarizzazione. Anche qui, non è detto fosse questo l'obiettivo diretto dell'azione di Palamede; in ogni caso, le condizioni della società non consentivano quell'autonomia individuale che Palamede credeva invece possibile. Sarebbe stato necessario, secondo il teorema durkheimiano, un grado di centralizzazione assai più elevato, ma le scoperte di Palamede, pur geniali, non consentivano di per sé al sistema di raggiungerlo. (Non è la scoperta di monete, pesi e misure, ecc., a produrre di per sé centralizzazione; anzi, l'uso effettivo di tali scoperte è di fatto condizionato dal grado di centralizzazione.) L'unica vera fonte di centralizzazione, la divisione del lavoro sociale, non poteva essere incrementata a colpi di scoperte; del resto, come vedremo fra breve, Palamede sembra orientato in senso opposto, verso una ricomposizione. L'obiettivo di un'elevata autonomia individuale, capace di crescere in modo rapido e illimitato, minacciava l'integrazione di un tessuto sociale solo lentamente centralizzabile.



Questo ritardo del polo sociale rispetto a quello individuale si sarebbe tradotto in uno squilibrio, di cui la molecolarizzazione sarebbe stata una probabile soluzione. I singoli diventano entità non contenibili dall'insieme: l'insieme perde concretezza, ed è solo più concepibile come 'federazione' di singoli.

##### 5. "La sua vita era tutta opera sua"

Palamede stesso costituiva, con la sua vita, un modello rischioso di questa individualità. Essa emerge da diversi indicatori, uno dei quali è l'atteggiamento di questo eroe verso le ricchezze. Avesse o meno beni di fortuna, tutte le fonti concordano sulla semplicità del suo modo di vita. Un passo di Filostrato consente di capire come questo atteggiamento di Palamede potesse essere socialmente scabroso:

E una volta che gli Achei gli davano ricchezze dal bottino comune, e lo invitavano a farsi ricco, 'Non le prendo, disse, e da parte mia anch'io invito voi a essere poveri, anche se non vi convincete'<sup>47</sup>

La ricchezza qui offerta a Palamede è un *gheras*, vale a dire, una parte di bottino maggiore della quota astrattamente prevista ove la divisione fosse stata perfettamente egualitaria. Si tratta dunque di un episodio istituzionale, ripetutosi innumerevoli volte nella società omerica: riservato a campioni in battaglia, o ad alti esponenti della gerarchia politico-militare, il *gheras* è la conferma di una gerarchia sociale fra strati. Il rifiuto di Palamede, assai più che un rifiuto di ricchezze, investe il sistema di stratificazione sociale, e le diseguaglianze presenti nella sua società. Non

<sup>47</sup> Filostrato, *Her.* 10.10 (184.5 K.); v. anche Gorgia, *Dif.Pal.* 15 ("hanno bisogno di molte ricchezze quelli che molto spendono...ma nulla vi è in me di tutto questo...testimone la mia vita fino a questo punto...").

che l'egualitarismo antico (a partire da quello omerico) fosse meno intenso di quello moderno. L'egualitarismo, come ho altrove mostrato, è un principio societario, nel senso che, senza la sua affermazione, nessuna società è possibile. Il fatto che la scoperta delle lettere rendesse "incontrovertibile la distribuzione" (che appare al lettore moderno un'ingenuità) mostra assai bene il fervore e la 'buona fede' con cui la società antica cercava di assolvere a tale principio<sup>48</sup>. Il limite era costituito dal fatto che l'eguaglianza assicurata dalla società, anziché trasversale, era interna ai diversi gruppi e strati sociali, che erano stati prodotti dal funzionamento della società<sup>49</sup>. E se Palamede poteva collaborare con la sua società fino al punto in cui essa era effettivamente egualitaria (fino al punto in cui, cioè, gli ostacoli all'eguaglianza erano costituiti dall'imperfezione materiale degli strumenti distributivi), – di fronte a questi strati ogni consonanza veniva meno. Quel paesaggio sociale fatto di entità individuali sbilanciate verso l'interiorità, che si ricava dal progetto di Palamede, era impensabile senza un'egualitarizzazione assoluta (che va letta qui

<sup>48</sup> Che gli antichi avvertissero difficoltà procedurali per realizzare l'eguaglianza, è testimoniato da un passo del filosofo pitagorico Archita di Samo (V-IV sec. a.C.), – vero e proprio inno al calcolo numerico come artefice di eguaglianza: "La scoperta del calcolo fece cessare le liti, accrebbe la concordia; col suo avvento, non v'è preponderanza, ma eguaglianza...Per mezzo suo i poveri acquisiscono da coloro che possono, e i ricchi danno a coloro che sono in bisogno, confidando gli uni e gli altri, in tal modo, di essere in condizioni di eguaglianza..." (DK 47 B 3; il passo integrale è commentato in GILLI, G.A. 1988, p. 147).

<sup>49</sup> "Nella società omerica l'eguaglianza non esiste come principio universalistico, ma (solo) a livello di sotto-sistema. In altri termini, non esiste l'Eguaglianza, – esistono piuttosto infinite eguaglianze: ma esse, per così dire, giacciono l'una accanto all'altra senza nessuna reciproca integrazione"; GILLI, G.A. 1988, p. 152, cui rimando sia per il materiale probatorio, sia per alcune riflessioni sul rapporto fra riproducibilità di un principio (in questo caso, l'Eguaglianza) e grado di integrazione del sistema in cui esso opera (pp. 148-52).

come valore 'geometrico', più che sociale).

Strettamente connesso a questo egualitarismo, era il progetto palamedeo di auto-sufficienza. Suggestivo il passo di Filostrato su questo tema:

Non condusse a Troia né una nave né un guerriero, ma vi giunse in una barca, insieme col fratello Oiace, ritenendo di valere egli stesso molte braccia. Non aveva né un compagno né un servo, né una Tecmessa o una Ifi che gli facesse il bagno o gli stendesse il letto: la sua vita era tutta opera sua (*autourgos bios*), e priva di appoggi esterni. Quando Achille una volta gli disse: 'O Palamede, tu appari ai più alquanto rozzo, dal momento che non ti sei procurato chi ti serva', 'E queste, o Achille, cosa sono?', disse, stendendo le mani...<sup>50</sup>

È ancora il rifiuto della ricchezza e dei consumi, questa volta più esplicitamente antagonista a un ordine sociale che imponeva di fondarsi sull'appoggio strumentale di altri. Dietro la critica di Palamede alla ricchezza vi è infatti una critica radicale alla divisione del lavoro sociale. Palamede persegue una ricomposizione, nel soggetto agente, di attività materiali e intellettuali.

Nella società antica, tuttavia, lo sviluppo di qualità morali e spirituali da parte di alcuni era impensabile senza la divisione del lavoro, vale a dire, senza una moltitudine servile dedita alla produzione e alla trasformazione. Di fatto, tale società ospitava al proprio interno grandi individualità etiche e intellettuali, - assai più grandi, certamente, del tessuto sociale ospitante; esse non costituivano tuttavia una minaccia, abbisognando, per esistere, di quella base materiale che la società metteva loro a disposizione. La ricomposizione di lavoro intellettuale e lavoro manuale, che si realizza nell'individualità vagheggiata da Pa-

<sup>50</sup> Filostrato, *Her.* 10.10 (183.30 K.).

lamede (operazione favorita dal fatto che i bisogni materiali sono pochi e modesti), sembra invece sottrarsi al controllo societario, e preludere a quell'auto-sufficienza del singolo che rappresenta un grave problema societario<sup>51</sup>.

Anche Palamede, come molti portatori di *techne* originaria, non si conforma pienamente alle regole della partecipazione societaria; questo fervido, geniale inventore di meccanismi utili alla politica, è egli stesso politicamente difettivo, ai limiti della provocazione. La definizione di 'collaborazionista', che gli ho interlocutoriamente assegnato nella presentazione, va rivista, anche alla luce di certi tratti della sua biografia.

Prima di tutto, la pratica dell'isolamento. Se si tiene presente lo sfavore con cui nella società omerica (paradigmatica per quelle successive) venivano guardate le pratiche isolate, la mancanza di frequentazioni sociali, e l'uso della solitudine<sup>52</sup>, Palamede costituiva sicuramente un caso limite. Anzitutto, per le caratteristiche della sua *techne*, che, pur avendo un contenuto sociale, non aveva necessariamente un retroterra sociale. In altre parole, se i frutti della *techne* di Palamede venivano portati alla luce periodicamente nel corso di assemblee, pubblici concilii, e altre cerimonie politiche, è probabile tuttavia che essa abbisognasse di lunghe preparazioni solitarie. Va poi tenuto presente che Palamede non aveva egli stesso il potere politico, ma operava un po' come consiglier-

<sup>51</sup> Vi sono certamente spunti di auto-sufficienza nell'iniziativa del sofista Ippia (V sec. a.C.), che, secondo una vivace testimonianza platonica (*Ippia min.* 368 b-e), indossava tutte cose fatte da lui stesso, dal mantello ai calzari, dalla tunica alla cintura all'anello. Il valore difeso da Platone, in questa critica a Ippia, è quello della divisione del lavoro societaria, che impone a ciascuno la pratica di una sola attività. La svalutazione platonica di Ippia è accentuata dall'elencare tutti manufatti attinenti all'auto-presentazione.

<sup>52</sup> Materiale in GILLI, G.A. 1988, pp. 302-24, 520.

re un po' come deus ex machina: tale posizione sarebbe risultata insostenibile (e probabilmente sfociata nell'assunzione diretta di un potere<sup>53</sup>), se Palamede non avesse ridotto la sua visibilità quotidiana. È quindi plausibile che egli si astenesse, quasi occultandosi, dalle normali frequentazioni sociali.

Si aggiunga che Palamede doveva anche provvedere ai propri bisogni materiali, il che – in una società che teorizzava la divisione tra padroni e servi – era psicologicamente meno costoso se svolto riseratamente. Non a caso, una delle versioni della morte di Palamede (quella narrata nel perduto poema *Ciprie*) raccontava come Odisseo e Diomede lo avessero ucciso dopo averlo sorpreso sulle rive del mare, da solo, intento a pescare<sup>54</sup>. Per finire, a queste pratiche isolate va poi aggiunta l'attività di auto-formazione, anch'essa impensabile se non solitaria; secondo Filostrato, Palamede si recava spesso a bivaccare sul monte Ida, luogo privilegiato per l'osservazione astronomica<sup>55</sup>.

Anche le (scarse) frequentazioni sociali di Palamede sono eloquenti: i suoi amici sono Achille e Aiace. Il rapporto con Achille (cui Palamede insegna a combattere in schiera) diventa così intenso che, nel separarsi, entrambi piangono; quando Achille apprenderà la fine di Palamede, ritirerà la propria partecipazione alla guerra. Achille, non a caso, è il guerriero più 'arcaico' e meno socializzato dell'epica troiana; il sodalizio di Palamede con lui si spiega bene nel quadro di devianza sociale che sto qui ricostruendo<sup>56</sup>. Aiace, a differenza di Achille, appare fin quasi all'ultimo un

<sup>53</sup> Non a caso, in un filone della tradizione, Palamede si impadronisce del potere, soppiantando Agamennone: Darete, *de exc.Tr.hist.* 25; v. anche Dictys, *Ephemeridos belli Troiani lib.* 1.19.

<sup>54</sup> L'episodio è riferito da Pausania, *Gr.descr.* 10.31.2.

<sup>55</sup> Filostrato, *Her.* 10.9 (183.23 K.).

<sup>56</sup> Sul rapporto Achille-Palamede, v. Filostrato, *Her.* 10.5 (180.4 K.) e 10.8 (182.22 K.); sulla 'arcaicità' di Achille v. GILLI, G.A. 1988, pp. 476-80.

guerriero 'sociale', costantemente preoccupato di dare utilità, con la sua techne guerriera, all'esercito; ma la sua tragica esplosione finale, rivolta al massacro dei compagni, suggerisce una socializzazione imperfetta<sup>57</sup>. Ancora più eloquente l'associazione di Palamede con Tersite: un dipinto perduto di Polignoto raffigurava Palamede intento a giocare al gioco delle pedine con questo reietto<sup>58</sup>.

Ennesima conferma del suo atteggiamento di 'produttore' anziché di 'consumatore' è il rifiuto di Palamede di apprendere da altri. Non solo la sua vita, anche la sua sapienza era tutta opera sua<sup>59</sup>. Si è già detto del rifiuto di imparare la medicina dal centauro Chirone, anche se (sono parole dell'eroe) non gli sarebbe spiaciuto scoprirla, se non fosse ancora stata scoperta. Forse Palamede avvertiva un'incongruenza tra la propria 'originarietà' e il dover apprendere da un altro; forse, come ho già suggerito, si ribellava al carattere di 'apprendimento di un repertorio chiuso' che i processi di socializzazione comportavano.

Corrispondentemente, quando Palamede opera come insegnante (il che avviene spesso), egli sollecita non l'appropriazione meccanica di formule esterne, ma un dispiegamento dell'interiorità del soggetto apprendente. Secondo Filostrato, quando insegnava ad Achille a combattere in schiera, e ad abbandonare il suo irrefrenabile modo individuale, Palamede

<sup>57</sup> Sull'attaccamento di Aiace a Palamede, v. Filostrato, *Her.* 2.11 (153.9) e 10.7 (182.9 K.). Dopo la morte di Achille, Aiace si vedrà negare dai Greci le armi dell'eroe, assegnate invece (ancora per ingiusto giudizio...) a Odisseo; Aiace, colto da furore, sterminerà un gregge credendo di uccidere dei Greci; ripresa coscienza, si ucciderà.

<sup>58</sup> Lo riferisce Pausania (*Gr.descr.* 10.31.1-2), secondo cui l'opera (in cui figurava anche Aiace) intendeva rappresentare i peggiori nemici di Odisseo.

<sup>59</sup> È Filostrato a segnalare l'auto-apprendimento, "aytomathe": *Her.* 10.1 (176.25 K.).

sembrava un allevatore di leoni che calma e stimola un leone di razza, e faceva questo senza nulla risparmiarsi, ma anzi, opponendo dardo e scudo, e spingendo avanti la schiera, in azioni sia di attacco sia di difesa (*Her.* 10.5;180.11 K.)

Nella sua pedagogia attiva, Palamede non trasmetteva, evidentemente, delle conoscenze da apprendere. Del resto, egli non era esperto della guerra, ma di un ordine interiore che è utile anche in guerra. In questo senso, nelle situazioni guerresche che riproduceva, cercava di indurre direttamente una modifica nel soggetto conoscente, incidendo, con un gioco sapiente di inibizioni e di stimoli, sulla motivazione e sull'auto-sanzionamento.

Questo badare ai dati interiori, trascurando le delimitazioni oggettive del campo esterno, spiega perché la sapienza polivalente di Palamede potesse apparire ai suoi consociati esorbitanza dal campo tecnico prescritto<sup>60</sup>. Ma la trasversalità della sua *techne* non significa che egli conoscesse tante risposte in tanti campi diversi. Palamede non insegnava risposte, ma che alla risposta si arriva attraverso un raccoglimento, affidandosi a se stessi, e non a un bagaglio di nozioni proprio o altrui. (Che Palamede venisse volta a volta a trovarsi in campi del sapere diversi, dipendeva dal fatto che ciascun campo presentava un riflesso di quel Tutto astratto che costituiva, come ho sopra ipotizzato, il suo oggetto originario.)

<sup>60</sup> La 'pervasività' di Palamede è esplicitamente criticata da Platone, che gli attribuisce "una *techne* per condurre le anime attraverso parole, non solo nei tribunali e in altre riunioni pubbliche siffatte, ma anche in quelle private"; all'opposto, Nestore e Odisseo sarebbero stati possessori di una *psychagogia* limitata ai processi e alle assemblee, e quindi più accettabile. Anche se l'attacco platonico è diretto contro Zenone di Elea ("l'eleatico Palamede"), è significativo che a Platone, per esemplificare l'uso trasversale di una stessa *techne*, venga in mente proprio Palamede (*Fedro* 261 a-e). Echi del motivo in Aristide, secondo cui Palamede fu "guida ai greci in quasi tutte le cose che portano alla guida dell'anima, *psychagogia*" (*Hyper ton tetaron*, II 339 Dindorf).

## 6. "Ucciso da tutto l'esercito"

Le fonti parlano più volte dell'invidia di Odisseo per Palamede; del suo lungo rancore per essere stato smascherato dall'eroe, quando aveva finto di essere pazzo per non partire per la guerra; delle frustrazioni subite attraverso innumerevoli confronti verbali. Certamente, Palamede non fece nulla per mitigare il rancore di Odisseo: le sue risposte erano sprezzanti e offensive, fino ad accusarlo di incompetenza, ignoranza e viltà. Le fonti ricordano anche il timore di Agamennone di essere detronizzato del potere supremo da Palamede, eventualmente alleato con Achille: anche in questo caso, Palamede non fece nulla per assicurare Agamennone. Il suo atteggiamento verso il capo supremo doveva essere ironico e condiscendente, se Agamennone finiva sempre per apparire un generale ridicolo, che solo per le scoperte di Palamede aveva potuto rendersi conto delle dimensioni del suo esercito, e della consistenza della flotta<sup>61</sup>.

In aggiunta a questo atteggiamento sprezzante, non vi è traccia, in Palamede, di quell'auto-abbassamento compensatorio che ho segnalato come norma per il pilota; al contrario, le sue auto-affermazioni sono spesso smisurate. Quando Agamennone lo richiama a Troia, col pretesto di affidargli l'effettuazione di opere di ingegneria militare (Palamede sta in quel momento combattendo, in compagnia di Achille, una sorta di guerra privata contro le città delle isole antistanti), la risposta di Palamede è significativa:

<sup>61</sup> "Nelle tragedie Palamede mostra che Agamennone è un generale affatto ridicolo. Non hai riflettuto che dice, dopo di avere scoperto il numero, di avere disposto in ordine le schiere al campo in Ilio, e di aver contato le navi e tutto il resto, come se prima non fossero state contate, e come se Agamennone, a quanto pare, non sapesse neppure quanti piedi aveva, se è vero che non sapeva contare...": Platone, *Rep.* 522 d.

O re, mi chiedi di fare delle opere militari a Troia. Io penso che vere macchine militari siano gli Eacidi, il figlio di Capaneo, il figlio di Tideo, i Locresi, Patroclo certamente, e Aiace. Se poi avete bisogno anche di macchine inanimate, fate pure conto che Troia, per quanto dipende da me, sia già rasa al suolo<sup>62</sup>

Inutile dire che l'elenco di Palamede (più offensivo per i guerrieri taciuti che elogiato per quelli nominati) era un servizio non richiesto, esorbitante dalla competenza dell'eroe. Ma è l'auto-affermazione finale a rivelare l'esasperato orientamento all'auto-affermazione da parte di Palamede, e la tensione competitiva in cui si muove (ma su questo tornerò fra breve).

Eguale significativo l'episodio delle gru (la gru fu, per tutta l'antichità, l'uccello di Palamede, che si era ispirato al loro volo per la forma delle lettere<sup>63</sup>). Un volo di gru sull'assemblea degli Achei riscuote Odisseo: nel suo odio confuso, rinfaccia a Palamede che non è stato lui, ma le gru, a inventare le lettere. E Palamede, dopo avere placidamente spiegato dove vanno le gru, che intenzioni hanno, ecc., aggiunge:

Io non trovai le lettere, ma ne fui trovato; un tempo infatti esse giacevano nella casa delle Muse, mancando di un uomo di un certo tipo, — perché gli dèi fanno apparire queste cose attraverso uomini sapienti<sup>64</sup>

Pochi altri tecnici hanno espresso così intensamente quell'*originarietà* dell'oggetto tecnico che gli antichi rispecchiavano parlando di 'scoperte' anziché

<sup>62</sup> Filostrato, *Her.* 10.7 (181.29 K.). Vi è qui anche un motivo caro a Palamede: il primato delle doti personali e della risposta interiore rispetto a quella esterna.

<sup>63</sup> Cfr. p. es. l'epigramma di Marziale; "Turberai i versi, e tutta la lettera non riuscirà a volare, / se perderai uno solo degli uccelli di Palamede" (*Epigr.* 13.75, *grues*).

<sup>64</sup> Filostrato, *Her.* 10.3 (178.13 K.). Segue un'accusa di viltà a Odisseo.

di 'invenzioni'. Nell'affermazione di Palamede (una delle più potenti del suo lessico-dell'individuazione), l'originarietà si estende allo scopritore, egli stesso scoperto dal suo oggetto.

Ma l'ostilità dei capi Greci non venne suscitata solo dalle provocazioni e dalle offese di Palamede, o dagli eccessi delle sue auto-presentazioni. Fu decisiva, per scatenare la loro reazione, quella rivoluzione degli strumenti di controllo sociale di cui ho già parlato. Palamede metteva in crisi gli strumenti tradizionali di controllo, smontandoli razionalmente e rendendoli inservibili; introduceva strumenti nuovi, di gestione più complessa, affidati all'interiorità; ridefiniva i destinatari stessi di tale controllo, potenziandone l'individualità. Si trattava, è vero, di strumenti che sarebbe stato ben possibile apprendere, come Palamede ripeteva nei suoi fervidi interventi didattici<sup>65</sup>, ma questo apprendimento non era così semplice: Palamede infatti, essendo un tecnico e non un politico, li aveva elaborati dal punto di vista di chi non ha potere. Non era pensabile che i titolari del potere si spogliassero degli strumenti tradizionali, per avviarsi verso un incerto controllo, su base interiore, di destinatari troppo avanzati.

Sarebbe tuttavia errato far discendere la fine di Palamede solo dall'ostilità dei capi Greci; anche nel suo caso si osserva infatti una 'ricomposizione dei molti', segnalata in più fonti. "Tutta la Grecia si raccolse, il giudizio avvenne in mezzo a loro"; e ancora: "benché innocente, fu ucciso da tutto l'esercito"<sup>66</sup>. È allora

<sup>65</sup> In un frammento del *Palamede* di Euripide (581 N.), questa riproducibilità appare limitata: "Potremmo diventare generali in diecimila / ma sapienti solo uno o due, e in lungo tempo". La preghiera che Apollonio rivolge a Palamede davanti al sepolcro dell'eroe echeggia, a secoli di distanza, questo fondamentale motivo: "O Palamede, dimentica l'ira che un tempo avesti contro gli Achei, e concedi che si diventi numerosi e sapienti. Sì, Palamede, grazie a te esistono i discorsi, esistono le Muse, esisto io stesso" (Filostrato, *Vita Apoll.* 4.13).

<sup>66</sup> Aristide, *Hyp.t.lett.*, II p. 339 D.; Igino, *Fabulae* 10.5. In Gorgia, Pala-

l'atteggiamento del pubblico di Palamede che occorre ricostruire.

Quale poteva essere, di fronte ai suoi doni, la reazione dei destinatari? È probabile che essa fosse meno univoca, o decisamente ambigua, rispetto alla reazione di chi avesse ricevuto cibo, riparo, guarigione da una malattia. I doni di Palamede, infatti, prima ancora di soddisfare un bisogno, richiedevano un impegno da parte del destinatario: imparare le lettere, i numeri; imparare regole; imparare a contenere le emozioni, e serbare il posto nella schiera; assegnarsi un ordine e un controllo interiori capaci di prevenire le malattie, con l'aiuto di diete e movimenti acconci. In altri termini, i doni di Palamede, sollecitando i destinatari a crescere e auto-superarsi, comportavano anzitutto sacrifici, restrizioni e auto-inibizioni. Questi doni potevano risultare gratificanti, solo quando si fosse imparato a preferire la gratificazione differita a quella immediata.

Per cogliere la sollecitazione dei destinatari presente in ogni intervento di Palamede, è rappresentativo quello delle gare di velocità nautica; come si ricorderà, Palamede, con l'espedito delle gare, persuade/costringe tutto l'esercito a faticare sui remi, stando così lontani dalla terra infetta dall'epidemia. Filostrato ci informa della preparazione psicologica di queste gare curata dall'eroe:

messe in mare cento navi, vi imbarcò a turno tutto l'esercito, che remavano, e facevano a gara tra loro o per superare un promontorio, o per raggiungere uno scoglio, o per arrivare prima dei vicini a un dato porto o a una data spiaggia (*Her.* 10.4; 179.23 K.)

mede stesso 'ricompono' i molti, dicendo ai suoi giudici: "La colpa dell'ingiustizia, a tutti manifesta, l'avrete voi, non l'accusatore" (*Dif.Pal.* 36). Filostrato, pur circoscrivendo la lapidazione a quelli del Peloponneso e di Itaca, ammette una responsabilità generale: *Her.* 10.7 (182.6); v. anche 2.11 (153.13).

Questo episodio non conferma solo la grande capacità di Palamede di creare 'traguardi' (in questo caso, traguardi oggettivi, simbolizzanti traguardi interiori), ma consente di approfondire le reazioni dei destinatari. Anche per questo intervento, come per molti altri, Filostrato (la fonte più simpatetica su di lui) sente il bisogno di precisare che tali reazioni furono positive: "si esercitavano di buon grado, e comprendendo che si trattava della loro salute; infatti insegnava loro che, essendo la terra infetta, il mare era meglio, e più sicuro per respirare". Al termine di questa dimostrazione di sapienza, Palamede ricevette dagli Achei una corona, mentre Odisseo scadeva ulteriormente nella loro considerazione<sup>67</sup>.

Questa reazione, rappresentativa di tutte le altre reazioni agli interventi di Palamede, merita una riflessione: da un lato, è indubbiamente positiva; dall'altro, è povera di contenuto affettivo. È la reazione che si potrebbe avere all'esito di una gara sociale (come una gara di eloquenza), che vede in palio non già la conquista del sentimento, ma l'approvazione e il riconoscimento sociale. Se vi è emozione, essa è puramente intellettuale, e non colma il distacco tra il pubblico e Palamede.

Altro esempio significativo: dopo che Palamede ha spiegato la dinamica dell'eclissi all'esercito spaventato, "gli Achei lodavano questi discorsi, perché erano vinti dalle parole di Palamede"<sup>68</sup>. Della stessa natura le reazioni alla profilassi della pestilenza: "e con frutti e erbe selvatiche conduceva l'esercito, obbedienti a lui, e persuasi che tutto quanto veniva da Palamede fosse divino, e quasi un oracolo"<sup>69</sup>. Reazioni come queste potenziavano l'immagine sociale del nostro eroe, ma

<sup>67</sup> Filostrato, *Her.* 10.4 (179.28 K.).

<sup>68</sup> Filostrato, *Her.* 10.2 (177.24 K.).

<sup>69</sup> Filostrato, *Her.* 10.4 (179.15 K.).

non concorrevano al patrimonio degli affetti. Il successo che esse sancivano era prevalentemente 'politico', sia perché era solo il piano dell'immagine a venirne investito, sia perché l'esibizione di Palamede avveniva sempre in un contesto di competizione<sup>70</sup>.

Questo tipo di reazione, e il fatto che il clima, intorno a Palamede, fosse sempre competitivo, si spieghino considerando la natura delle sue proposte, e la sollecitazione che esse comportavano per i destinatari. Le proposte di Palamede non sono mai doni incondizionati: esse comportano sempre, come ho detto, impegno ad apprendere, a contenere pulsioni, a modificare abitudini; vale a dire, comportano tensione verso una crescita.

Questa tensione poteva riuscire eccessiva ai destinatari: il modo più facile per allentarla, era di scaricarla verso l'esterno. In questo modo, la lotta che, secondo Palamede, avrebbe dovuto svolgersi all'interno di ciascuno, riusciva invece ai soldati più facilmente dislocabile su attori esterni (uno dei quali era Palamede), per o contro i quali si poteva prendere posizione.

È questa dislocazione a fare sì che il clima intorno a Palamede sia sempre ispirato a competizione e antagonismo, e a trasformare i destinatari di Palamede in spettatori di una gara sociale. In queste gare Palamede risultava sempre vincente (tranne l'ultima, il suo stesso processo), ma le reazioni che gli assegnavano la vittoria, indubbiamente positive dal punto di vista cognitivo, erano ambivalenti sul piano affettivo.

<sup>70</sup> Un devoto di Palamede così esclama di fronte all'ombra dell'eroe: "Ti voglio bene, o Palamede, perché mi sembri essere stato il più assennato degli uomini, e atleta giustissimo delle azioni fatte secondo sapienza..." (Filostrato, *Her.* 2.11, 154.13 K.). L'espressione, a prima vista lambiccata, esprime assai bene la compulsività 'agonistica' dell'agire tecnico di Palamede.

L'ambivalenza verso Palamede è provata dalla sua fine. Anzitutto, dal fatto che la condanna sia stata pronunciata da tutto l'esercito. Le prove a carico, è vero, erano pesanti: Odisseo aveva prodotto una falsa lettera di accordo di Palamede con i capi troiani, e dell'oro era stato trovato nella sua tenda, nascostovi dallo stesso Odisseo<sup>71</sup>. Tuttavia, il fatto che a un tradimento da parte di Palamede abbiano creduto tutti, conferma quanto fosse superficiale l'attaccamento (ma meglio si direbbe: il consenso) dei suoi destinatari. Egli fu sempre un 'diverso' rispetto a loro, così come la sua figura venne sempre sentita come esterna rispetto al sistema politico che egli così fervidamente serviva.

La diversità di Palamede è confermata dal suo essere senza navi, senza schiere che lo fiancheggiino, che (per il solo fatto di provenire dalla sua stessa terra) gli diano un'identità, un ordine di rango nel totale dell'esercito. La mancanza, per Palamede, di sfondo e di radici, esprime bene quella molecolarizzazione del sociale che ho sopra cercato di precisare, ma fa anche di Palamede uno 'straniero', come tutti i portatori di *techne* (e anche questo spiega la plausibilità del tradimento). Di fronte alla sua morte, Aiace si adirerà, ma per breve tempo, e sarà l'ira di un guerriero che sta per auto-escludersi dalla società; si adirerà Achille, ma è la reazione di un non-integrato. Nessun popolo, nessuna città si farà carico di vendicare Palamede; alla vendetta dovrà provvedere Nauplio, ancor meno integrato socialmente del figlio, e sarà una vendetta da arcaico portatore di *techne*<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Come esempio di prove circostanziali prodotte in massa, "che difficilmente la verità riesce a confutare", Cicerone ricorda le prove a carico di Palamede: *Topica* 20.76.

<sup>72</sup> Nauplio opera come intenzionale 'agente di dis-integrazione' del circuito comunicativo. Anzitutto, diffonde tra le spose dei capi greci, rimaste a casa in attesa dei mariti, false notizie di infedeltà coniugali da parte di

L'ambivalenza di sentimenti verso Palamede è poi vistosamente confermata dal tipo di esecuzione. La lapidazione è la pena più collettiva possibile, che non può essere delegata a un carnefice, ma va somministrata direttamente dai membri del sistema; la pena che, per realizzarsi, richiede un impegno intenso e prolungato, sorretto da una motivazione profonda. Per risarcire un tradimento, sarebbe forse bastato assai meno; la lapidazione suggerisce che il bisogno di risarcimento fosse assai più risalente, e che si debba vedere nei lapidatori, non i commilitoni di un traditore smascherato prima del fatto, ma gli esasperati destinatari di uno 'Specialista di controllo' inflessibile e invadente, che aveva imposto con ogni mezzo al suo pubblico una nuova gerarchia di bisogni.

Resta ancora da verificare la presenza, nella vicenda di Palamede, dell'ultimo segmento del processo di individuazione, la costruzione di un'apparenza. Si tratta del segmento più astratto del modello, per il quale sarebbe importante avere a disposizione fonti organicamente dispiegate. Il carattere frammentario delle fonti su Palamede suggerisce di accentuare, su questo punto, il tono congetturale.

Non che, nelle fonti su Palamede, manchino spunti sul contrasto fra essenza e apparenza<sup>73</sup>; del re-

questi, scatenando così una serie di distruttivi comportamenti di ritorsione. Inoltre, quando la flotta greca, al ritorno in patria, è vicina ad una scogliera, Nauplio, con un ingannevole segnale di fuoco notturno, ne provoca il naufragio. Ma, prima ancora di questi episodi, la fragilità del circuito comunicativo della società era visibile nel patetico espediente cui ricorse Oiace, fratello di Palamede, per annunciarne la morte al padre rimasto in patria: "Scrivi su molte pale di remo le vicende di Palamede, e le affida al mare, affinché con una almeno Nauplio venga raggiunto..." (sch. in *Aristophanem, Thesmophoriazousae* 771; secondo Libanio, sarebbe stato lo stesso Palamede ad adottare tale espediente: *de Socr.sil.* 28).

<sup>73</sup> L'intera *Difesa di Palamede* gorgiana può essere letta in questi termini. Numerosi spunti in Filostrato: p. es., l'aneddoto di Palamede cui, al ritorno dalle sue osservazioni astronomiche, Odisseo chiede 'Cosa vedi più di noi

sto, il semplice fatto che vi sia stato un processo poi riconosciuto ingiusto, evoca una tensione in questo senso. Troviamo quindi, anzitutto, un'apparenza 'giudiziaria', vale a dire, l'apparenza creata dall'accusa, che riuscì a far apparire Palamede corruttibile (per denaro; per desiderio di Cassandra, promessagli come prezzo del tradimento; per brama di onori o di potere); e a farlo apparire capace di simulare e mentire, fino a tradire i compagni. Palamede cercò di opporre a questa apparenza la sua verità, attraverso un'autodifesa; infine cedette, unicamente tentando di rendere emblematica la propria fine. Secondo Filostrato, Palamede, sul punto di morire, "non supplicò, non disse nulla che potesse muovere a compassione, né si lagnò, ma dicendo 'Ti compiango, o verità, perché sei morta prima di me', offerse il capo alle pietre..."<sup>74</sup>. Tuttavia, questa apparenza giudiziaria durò assai poco. È vero che, quando Nauplio, informato dell'accaduto, si precipitò a Troia a chiedere giustizia, "non riuscì a ottenere nulla, perché tutti facevano buon viso a Agamennone"; tuttavia, ben presto gli Achei rimpiansero Palamede, e procedettero a riabilitarlo<sup>75</sup>.

Un altro livello di apparenza, evocato nel dossier su Palamede, è quello relativo alla tentata cancellazione dell'accaduto. Secondo un ramo della tradizione, il poeta Omero, avido di sapere tutto sulla guerra di Troia, era sceso agli Inferi per interrogare Odisseo, e fra loro vi era stato un patto: Odisseo si impegnava

nel cielo", e Palamede: 'I malvagi'; meglio avrebbe fatto, prosegue Filostrato, a insegnare agli Achei da quali caratteristiche si distinguono i malvagi (10.10, 184.8). V. anche la critica a Odisseo, che nelle cose di guerra "appariva più valoroso di quanto non fosse realmente" (11.1, 184.31).

<sup>74</sup> Filostrato, *Her.* 10.8 (182.31 K.).

<sup>75</sup> Freddezza verso Nauplio: sch.*Eur.Or.* 432; sch.*Iykopbr.Alex.* 386; Apollodoro, *Epitome* 6.9. Successivo rimpianto per Palamede: Virgilio, *En.* 2.85; Dictys, *Eph.b.Tr.* 2.29, 5.15. Più cauto Filostrato, *Her.* 10.8 (182.26 K.).



a narrare fedelmente a Omero tutto il racconto della guerra, purché parlasse bene di lui (e quindi tacesse di Palamede); il poeta si impegnava al silenzio in cambio del racconto. Odisseo mostrava di tenere in gran conto questo livello elementare dell'apparenza: pazienza le pene sopportate agli Inferi,

ma se agli uomini di lassù non apparirò (*doxo*) come colui che ha fatto queste cose a Palamede, le cose che subisco qui mi faranno meno male. Non fare dunque che Palamede sbarchi a Ilio, non trattarne come guerriero, e non dire che era sapiente. Altri poeti, certamente, ne parleranno, ma non sembreranno (*doxei*) cose credibili, perché non dette da te (Filostrato, *Her.* 18.3; 195.21 K.).

Tuttavia, né l'apparenza giudiziaria rimase, né il silenzio di Omero poté impedire che altri parlassero di Palamede, e ne avviassero la riabilitazione. Proprio in questa riabilitazione – che, dal punto di vista del senso comune, parrebbe significare il ristabilimento della verità – va cercata la costituzione dell'apparenza, quale è prevista nel modello. Apparenza e essenza, come si ricorderà, non sono sinonimi di menzogna e verità, ed anzi, ciascuna di esse è, contemporaneamente, 'menzogna' per un soggetto e 'verità' per l'altro. In altri termini, mentre la verità è il contrario della menzogna, e ne condivide tutti i codici, sia pure con segno cambiato, l'apparenza non è il contrario dell'essenza, ma si colloca su di un piano diverso. In quanto verità-dei-Molti, l'apparenza non si stabilisce per effetto di una sentenza giudiziaria, ma attraverso un processo sociale che non può essere smentito. Abbiamo visto sopra, per Gesù, come la costruzione dell'apparenza consista nella sua 'politicizzazione'; non è la sentenza a suo carico, tuttavia, a politicizzarlo: il processo si limita a contenere spunti in tal senso (il mascheramento da re, il cartello sulla croce). È piuttosto la riabilitazione a costruire l'apparenza: è il contenuto che i molti danno ora al rapporto con Ge-

sù; è il significato che viene conferito alla sua figura, e di cui si tiene conto per agire.

Anche per Palamede fu vera e propria apparenza (e questa volta definitiva) quella prodotta dalla riabilitazione. Con la riabilitazione, infatti, Palamede non fu soltanto dichiarato innocente, ma anche proclamato *benefattore per gli uomini*. L'analisi precedente ha tuttavia mostrato che i doni di Palamede hanno senso non per l'uomo, ma per l'uomo-nella-società; e che tali doni non servirebbero agli uomini fuori della società. Fare segnali, legarsi con altri in una certezza maggiore, censire entità collettive, farle muovere sulla scacchiera o su di un campo militare, praticare scansioni temporali eguali per tutti, – non fu solo un dono, comportò anche rinunce drastiche alla soggettività, e l'accettazione di una prospettiva relazionale. Non per tutti gli uomini questa prospettiva è positiva. Parlare di Palamede come di un benefattore degli uomini senza altre precisazioni significa equiparare 'uomo' a 'uomo sociale'; solo così la società diventa qualcosa di 'naturale', e 'utile alla società' diventa la stessa cosa che 'utile all'uomo'.

## Conclusione

La lettura dei tre casi credo abbia mostrato la novità, e la legittimità, del concetto di individuazione. Esso coglie, in modo empiricamente verificabile, un fenomeno concreto dell'esperienza sociale, diverso da ogni altro fenomeno, e finora mai colto. Tale concetto è quindi in grado di dare un senso preciso (e un'unità oggettiva) a molte vicende e traiettorie individuali. Senza di esso, alcune di queste traiettorie resterebbero incomprensibili, o addirittura non susciterebbero interesse e curiosità. Altre traiettorie verrebbero spiegate col tradizionale ricorso ad altri schemi, come la formazione di capri espiatori e il sacrificio (su cui mi sono soffermato nel cap. I): sarà evidente al lettore che molte di esse trovano una sistemazione più convincente nello schema dell'individuazione.

Il passaggio da uno schema all'altro non comporta un semplice cambio di etichetta, e nemmeno (il che sarebbe già abbastanza) una redistribuzione del materiale, ma una sua totale ridefinizione. Molti aspetti della realtà che, in una prospettiva di sacrificio o di capro espiatorio, sono considerati irrilevanti, vengono recuperati e rivalutati nella prospettiva dell'individuazione. I fatti cui essa presta attenzione cominciano assai prima di quelli che interessano gli altri due schemi, e si svolgono anche molto lontano dall'ara sacrificale. Ritagliare, all'interno di un materiale così vasto, un piccolo segmento, e trattarlo autonomamente, può portare a risultati impropri. Ritagliare,

nell'esperienza complessiva di Gesù, alcuni tratti, e chiamarli 'sacrificio', non è utile né ai fini di una teoria del sacrificio, né per comprendere la vicenda di Gesù. Ho già segnalato come l'applicazione, a tale vicenda, dell'etichetta 'sacrificio', abbia contribuito a quel ristabilimento dell'apparenza cui l'individuazione mira.

Considerazioni analoghe valgono per gli altri due casi qui trattati. Il lettore che conosca anche solo una piccola parte della enorme letteratura sul viaggio di Enea e dei suoi, o di quella (molto più magra) su Palamede, potrà verificare da sé la fecondità dello strumento qui proposto rispetto a quelli tradizionalmente impiegati.

Il fatto di avere potuto cogliere e analizzare, con questo strumento, una nuova forma di rapporto fra l'uno e i molti, dipende dall'aver prestato attenzione a entrambi i termini del rapporto. Negli altri schemi che si sono occupati di questo rapporto, manca un vero impegno analitico sulla posizione dell'uno; in tali schemi, l'uno si limita spesso alla funzione passiva di polo 'geometrico' contro cui si incanalano le pulsioni dei molti. Lo schema dell'individuazione è l'unico (a mia conoscenza) a preoccuparsi analiticamente anche delle ragioni dell'uno, delle sue qualità, e delle sue azioni.

Benché i casi di individuazione qui proposti possano far pensare che si tratti di un processo caratteristico delle società antiche, ho più volte segnalato che l'interesse di questo lavoro non è storico, ma attuale. L'individuazione riguarda infatti anche le moderne società complesse, che di tale meccanismo hanno bisogno, e si servono.

Che differenze esistono fra individuazioni antiche e individuazioni moderne? non vi è alcuna differenza per quanto riguarda la sostanza del processo, i suoi attori, e le fasi attraverso cui passa. Anche il contra-

sto fra essenza e apparenza, che rappresenta il nucleo immutabile del conflitto fra momento tecnico e momento politico, si esprime in modi sorprendentemente simili.

Le differenze possono invece riguardare (com'era naturale attendersi), il gradiente di simbolizzazione, e il repertorio di piani di dislocazione, disponibili ai due tipi di società. In una società come la nostra, caratterizzata da così tanti livelli di differenziazione e specializzazione, sia l'espressione del momento tecnico da parte del singolo portatore di techne, sia il suo controllo, vengono spesso in tutto o in parte simbolizzati, e/o dislocati su piani assai lontani da quelli originari. Lo stesso avviene per ogni sotto-segno del modello. Così, ad esempio, la ricomposizione dei molti oggi passa solo raramente attraverso momenti fisicamente totalizzanti, come il raccogliersi finale della folla contro Gesù; assai più spesso, tale ricomposizione va cercata su piani esclusivamente simbolici, o a determinazione multipla. (Penso al piano della pubblica opinione, della 'audience', e così via, per i quali sono essenziali, oltre al momento del prendere parte, quelli del promuovere, del valutare/misurare e del riferire, ciascuno svolto da agenti diversi.) Lo stesso vale per quel fenomeno di produzione di immagini, comiziale all'intero processo, che ho chiamato 'lessico dell'individuazione': il lessico moderno può avvalersi dei mezzi, simbolici e tecnologici, della comunicazione odierna, senza confronti con i mezzi disponibili alle società antiche.

Non è invece possibile dire nulla su eventuali differenze quantitative fra individuazione antica e individuazione moderna. Più in generale, non è possibile determinare l'incidenza dell'individuazione (quante volte, dove e quando), nemmeno a livello di censimento, per non parlare di previsioni. Ciò non dipende da limiti del modello, ma dai caratteri del suo oggetto.

Censire i casi di individuazione è un obiettivo altrettanto irraggiungibile quanto quello di censire (per esempio) i casi di regressione orale, o di *folie-à-deux*. Ciò dipende anzitutto da generiche difficoltà di ordine materiale (i casi che sfuggono a ogni rilevazione perché non se ne coglie traccia), o sociale (i casi che, pur colti, vengono qualificati in modo diverso, socialmente meno costoso). Sono le stesse difficoltà, per intenderci, che ostacolano la rilevazione esatta di fenomeni come il suicidio, o il tentato suicidio: a parte i casi che sfuggono a ogni rilevazione, anche per quelli che giungono all'osservatore, la loro qualificazione come suicidio (o tentato suicidio) deve superare, come noto, considerazioni di rispetto e convenienza sociale.

A queste difficoltà generiche si aggiungono poi difficoltà specifiche. Per proseguire nell'esempio, fenomeni come il suicidio e il tentato suicidio, pur essendo di rilevazione incerta, presentano una fattispecie che si colloca a un unico livello di realtà, oggettivamente osservabile. Ciò fa sì che essi possano venire sufficientemente rappresentati da indicatori formali. Viceversa, l'individuazione (così come la regressione, la *folie-à-deux*, ecc.) possiede capacità simbolizzatorie e dislocatorie così elevate (moltiplicate, come si è detto, nelle società moderne), che il livello cui finalmente si esprime – oltre a essere diverso da un caso all'altro – non è coperto, il più delle volte, da alcun indicatore.

Va infine aggiunto che, se anche fosse possibile censire le occorrenze di individuazione in un dato segmento di tempo, ciò avrebbe poco significato per determinare la quantità di insorgenza tecnica presente in tale segmento. L'individuazione, infatti, se rappresenta la massima espressione dell'insorgenza tecnica, è tuttavia ben lontana dall'esaurirla. Ho già detto (p. 28) che l'individuazione è efficace soprattutto come meccanismo latente, il che significa che una quantità imprecisabile di insorgenza tecnica non

acquista la massa critica necessaria per scatenare il processo. Potremmo dire, nel linguaggio del modello, che la maggior parte di tali insorgenze si arresta alla prima fase, lasciandola incompleta.

Non mi soffermo oltre su questi problemi, che vanno affrontati in sede di un futuro bilancio conclusivo. La direzione di lavoro che mi sembra prioritaria (e più interessante sul piano operativo) comporta invece l'estensione del meccanismo dell'individuazione a livelli diversi da quelli sin qui esaminati: sono i livelli che potremmo chiamare delle *individuazioni sub-societarie*.

Come si è visto, i tre casi di individuazione qui analizzati si svolgono a livello societario: i contesti in cui si muovono Gesù, Palinuro e Palamede evocano direttamente la società. Tuttavia, l'individuazione non opera solo a livello del sistema società, ma anche in sistemi sociali di dimensioni ridotte, come il gruppo, la folla, la classe scolastica, la famiglia, e così via. Ogni forma di socializzazione che sia *capace di riprodurre la contraddizione originaria fra un uno tecnico e i molti eguali*, è in grado di ospitare processi di individuazione, anche se meno vistosi. Esiste cioè una miriade di individuazioni sub-societarie, che presentano problemi teorici e di ricerca completamente nuovi rispetto a quelli qui affrontati.

Le ricerche che sto attualmente sviluppando su questo tema si svolgono, parte in scuole materne, parte in istituzioni asilari che ospitano portatori di handicap psico-fisico grave. Il modello generale cui faccio riferimento in tali ricerche è quello esposto in questo libro: ricercare, dietro vicende individuali di disadattamento, di rifiuto (o di eccedenza) sociale, di patologie relazionali, e così via, l'insorgenza tecnica. Per ciascuno di tali casi, mi chiedo cioè se esso sia riconducibile alla fattispecie qui analizzata: quella del tecnico che insorge contro la società, afferman-

do smisuratamente la propria techne, e vedendola, alla fine, svalutata e negata.

La difficoltà maggiore di questo lavoro, come il lettore immaginerà, riguarda la corrispondenza fra i termini del modello, e il materiale con cui opero. Infatti, sia la determinazione delle diverse 'specializzazioni originarie', sia la ricostruzione dei 'comportamenti tecnici', e della connessa insorgenza, pongono problemi ben diversi quando l'uno - anziché essere un profeta o un pilota che ha lasciato una traccia nella memoria collettiva - sia un bambino di pochi anni che sta ricevendo in questo momento la sua socializzazione, o un soggetto biologicamente più adulto, ma ancor più radicalmente dipendente. La stessa equazione bambino = arcaico specialista, che ho assunto come postulato iniziale, ha uno status epistemologico incerto: non dimentico, infatti, che essa è anche qualcosa da dimostrare<sup>1</sup>.

Pur in presenza di queste difficoltà, il modello mi sembra già fin d'ora di qualche utilità sul piano operativo. Ancora una volta, non nel senso che sia possibile anticipare l'emergere concreto, in un caso anziché nell'altro, di un processo di individuazione. Tale emergenza, infatti, è così legata a fattori individuali, da rendere implausibile qualsiasi previsione. (Tra questi fattori individuali i più importanti mi sembrano: il contenuto particolare della propria specializzazione originaria; il grado di reattività del portatore di techne ai condizionamenti societari al suo esercizio; la capacità del tecnico di simbolizzare e dislocare.)

<sup>1</sup> L'equazione anzidetta è ancora più incerta quando considero, anziché il bambino, uno dei portatori di handicap di cui ho parlato. Essi sono stati introdotti nella ricerca su considerazioni analoghe a quelle fatte per i bambini, vale a dire, per l'esiguità delle acquisizioni strumentali ricevute (essendosi il loro processo di socializzazione drammaticamente interrotto). La cosa si è rivelata vera solo in parte: per molti aspetti, non vi è nessuno così ferreamente socializzato come i c.d. irrecuperabili.

L'utilità del modello si manifesta invece per quanto riguarda la diagnosi e l'intervento su casi già avviati. Mi riferisco sempre, ovviamente, alle individuazioni sub-societarie, quali quelle che avvengono a carico di bambini. Il modello qui proposto, come ho anticipato, consente di guardare in modo nuovo a innumerevoli condizioni di sofferenza infantile (e di oggettivo disagio per gli adulti), chiedendosi se dietro a comportamenti di iper-attività e di elusione, di esibizione e di rifiuto, di danneggiamento proprio e altrui, non vi sia la prestazione tecnica di qualche arcaico specialista che tenta, con la strumentazione di un bambino, di imporre espressioni del suo dono divino. Nei casi in cui tale riconduzione sembra plausibile, essa porta con sé possibilità di intervento nuove (molti di tali casi, infatti, sono considerati 'casi difficili', sul piano operativo, dai socializzanti, e di fatto vengono, più che trattati, semplicemente gestiti). Guardare al mondo cosiddetto infantile come a un 'mondo tecnico' (nei termini del presente modello) può offrire all'adulto possibilità di comprensione, e di comunicazione, affatto nuove. Quantomeno, un allargamento dei termini di scambio, e la possibilità di ridurre, o rendere meno dolorosa, la perdita che il bambino è destinato a subire.

## Appendice 1

### Paradigmi tradizionali della traiettoria di Gesù

1. Per meglio cogliere le differenze fra i modelli interpretativi della morte di Gesù, già circolanti nelle prime comunità cristiane, e il modello dell'individuazione qui proposto, è utile ricordare schematicamente gli aspetti principali di tale modello.

- a. L'individuazione riguarda il rapporto fra livello individuale e livello collettivo dell'esperienza: sono quindi necessariamente presenti un uno e dei molti. La contraddizione fra questi due poli è sempre leggibile in termini di contraddizione fra essenza e apparenza (nel senso precisato nel cap. I);
- b. l'uno si qualifica non come un cittadino, o un soggetto politico, ma come un soggetto tecnico;
- c. i molti si qualificano invece come soggetto politico, destinatario delle prestazioni e dei servizi dell'uno;
- d. il processo prevede due fasi, caratterizzate, rispettivamente, (fase I) da iniziativa dell'uno e passività dipendente dei molti, e (fase II) da risarcimento dei molti e passività dell'uno;
- e. l'iniziativa dell'uno (fase I) ha sempre un significato di insorgenza tecnica: ne viene turbato sia il contenuto della prestazione, sia il rapporto con i destinatari. Corrispondentemente, il risarcimento dei molti (fase II) comporta sempre dei costi drammatici per la *technè* dell'uno.

2. Tutti questi paradigmi sono riconducibili a uno schema più generale suggerito da Schweizer, E. 1955. Egli ha individuato nel tardo Giudaismo (ma con radici vetero-testamentarie) uno schema *abbassamento-innalzamento*, al quale è possibile ricondurre una miriade di traiettorie e di esperienze diverse. 'Abbassamento' può significare, caso per caso, umiltà, disagio, sofferenza, reiezione, persecuzioni giudiziarie, morte. Vi rientra sia l'auto-abbassamento, sia l'abbassamento voluto da Dio; questo, a sua volta, può colpire l'orgoglio colpevole dell'uomo, ma anche la sua eccellenza, e persino la tranquilla dignità. Viceversa l'innalzamento, che giunge come

ricompensa del precedente abbassamento, può significare, a sua volta, remunerazione sia terrena sia ultraterrena: scagionamento da un'imputazione, vittoria sui nemici, felicità materiale, fino alla glorificazione e all'assunzione in cielo. Schweizer riconduceva a tale schema le tematiche più diverse: da quella del Giusto sofferente a quella del profeta respinto dai suoi destinatari, e successivamente vendicato da Dio, – fino a tematiche generalissime (e vaghe), quali la dialettica 'alto che si abbassa/basso che si innalza', o (nel tardissimo giudaismo) quella del mondo-alla-rovescia (1955, p. 35 sgg.).

I motivi e i temi ricondotti a questo schema sono così eterogenei, e dispersi su livelli così diversi, da impedire, di fatto, un utilizzo dello schema stesso come strumento concreto, in base al quale analizzare realtà empiriche. Sotto questo aspetto, è giusta la critica che tale schema rischia l'integrazione forzata di certi paradigmi in certi altri (p. es., di integrazione forzata, nella figura del Giusto sofferente, di figure come quelle di colui che si auto-abbassa, o del giusto che nella sofferenza espia per i propri e gli altrui peccati: Ruppert, L. 1972a, p. 43 e *passim*).

Poco utile come strumento empirico, lo schema di Schweizer mi sembra invece utile come schema *analitico*, cui ricondurre non le diverse realtà, ma i singoli schemi interpretativi di tali realtà. In particolare, esso ha colto assai bene le due fasi che tutti questi schemi hanno in comune: la dizione 'abbassamento-innalzamento' riproduce fedelmente il senso che la coppia di fasi ha in tutti questi modelli. Esso ha inoltre dato il giusto risalto allo sfondo su cui tutti si collocano: la religione come obbedienza a Dio, e l'obbedienza a Dio come sfondo necessario per qualificare la sofferenza (1955, p. 36). In quanto schema-di-schemi, lo schema di Schweizer presenta naturalmente la stessa connotazione etico-teologica degli schemi in esso confluenti; le osservazioni che avanzo qui di seguito per gli altri schemi (in particolare, per quello del Giusto sofferente) possono riferirsi anche a esso.

3. Lo schema del Giusto sofferente (= GS; per tale schema seguo in particolare l'opera più documentata, quella di Ruppert, L. 1972a e 1972b), per la diversità delle tematiche che raccoglie, è il più ampio – e il più generico – di tutti. Molte di tali tematiche sono state raccolte insieme solo su basi (debolissime) di occorrenze lessicali, a scapito dell'unità dello schema.

Confrontandolo con lo schema dell'individuazione, osserviamo le seguenti differenze:

(a) nello schema del GS i due livelli essenziali non sono quello individuale e quello collettivo, ma i livelli umano e divino;

- (b) il GS (= l'uno) solo occasionalmente è un portatore di techne; il più delle volte è un giusto generico, o un sofferente generico: un re incalzato dai suoi avversari, un accusato, un pio, un povero (nella 'teologia dei poveri' dei Settanta; Ruppert scorge in ciò una sorta di 'democratizzazione' dello schema, nato con riferimento a figure regali: 1972a, p. 32 sgg.) In uno stadio successivo, il GS potrà persino essere un soggetto collettivo, il popolo eletto oppresso dai Romani.
- (c) Quanto ai molti, anch'essi sono un soggetto generico, che può restare sullo sfondo; solo occasionalmente sono i destinatari della prestazione dell'uno. Spesso sono 'nemici', il che può significare avversari politici di un politico, o controparti giudiziali; a partire dai Salmi post-esilio, possono essere anche peccatori e empi, che fanno soffrire il giusto non tanto per la loro malevolenza verso di lui, ma perché ribelli contro Jahve e la sua legge. Nella teologia dei poveri, i molti sono i potenti e ricchi.
- (d) Le due fasi sono caratterizzate dal segno, negativo o positivo, del trattamento che tocca all'uno (sofferenza-innalzamento); che il GS sia in posizione attiva o passiva è irrilevante per questo modello. Corrispondentemente, il momento di passaggio fra le due fasi è qui costituito da un 'accertamento della giustizia' più o meno diretto (oracolo sacro, epifania divina, autoaffidamento alle istruzioni date da Dio nella *Torah*, e alla loro potenza salvatrice e consolatrice). Immane la fase di innalzamento: il nucleo primitivo dell'Antico Testamento non conosce alcun pio sofferente che non sia anche salvato e innalzato (Ruppert, L. 1972a, pp. 36-37).
- (e) Il contenuto del modello è la sofferenza; in definitiva, ogni tipo di sofferenza (diminuzioni o privazioni di status, di beni; sofferenze fisiche, morte), purché eticamente o nazionalisticamente connotata. Non vi è alcun riferimento alla techne del Giusto. Anche la contraddizione fra essenza e apparenza vi è per lo più assente; nei casi in cui il Giusto non vede riconosciuta la propria giustizia, ciò non avviene in nome dell'apparenza (nell'accezione usata nel presente lavoro): l'uno e i molti sembrano infatti condividere lo stesso codice. Inoltre, i casi di 'errore giudiziario', in cui il Giusto soffre *benché* sia giusto sembrano meno numerosi di quelli in cui soffre *perché* è giusto. In certi casi (*Salmi* 119, su cui v. Ruppert, L. 1972b, p. 42 sgg.), come ho già detto, non è la giustizia del giusto a essere posta in dubbio, o minacciata, ma la sua pietà: il giusto soffre perché la legge di Jahve viene disattesa.

Lo schema del GS (ammesso che sia possibile riconoscergli un'unità sociologica) è dunque lontanissimo da quello dell'individuazione. Per la maggior parte, questi Giusti sono figure politiche, e politico il contesto in cui si svolgono le loro vicende: raramente si affaccia l'elemento tecnico. Un'eccezione è la figura delineata in *Sapienza* 2.12-20: in questo Giusto che ai malvagi appare "insopportabile solo al vederlo, perché la sua vita è diversa da quella degli altri, e del tutto diverse sono le sue strade" (2.14-15), vi è qualcosa che richiama il mal integrato portatore di techne, e che lo fa diverso non solo dai malvagi, ma da tutti i consociati. (Ma l'interpretazione corrente di questo Giusto avviene in termini etico-religiosi, nel contesto degli scontri fra partiti ebraici; cfr. per tutti Ruppert, L. 1972b, pp. 79, 89 sgg.), Inutile dire, finalmente, che anche a questo Giusto tocca l'immane trionfo finale (*Sap.* 5).

In conclusione, la maggior parte del materiale articolato nello schema del GS è irrilevante per lo schema dell'individuazione, e viceversa. Tale conclusione va tuttavia presa con cautela. È infatti determinante il modo in cui la sensibilità degli studiosi (prevalentemente etica e teologica, si è detto), e la loro formazione storica hanno guidato selezione e trattamento del materiale. Sarebbe quindi necessario un lavoro diretto sulle fonti.

4. Più vicino alla nostra tematica il paradigma del 'destino violento dei profeti' (=DVP). Ogni lettore del Nuovo Testamento ricorda le lagnanze di Gesù sulla triste sorte destinata da Israele ai suoi profeti, lagnanze cui alcuni commentatori hanno attribuito un senso anti-giudaico. Schoeps, p. es., aveva osservato che i libri canonici dei profeti non registrano tali uccisioni: dei 15 profeti ivi trattati, nessuno muore di morte non naturale; qualcosa del genere succede invece, ammetteva Schoeps, per "figure periferiche" (1943, p. 4).

Va anzitutto precisato che la categoria DVP qui utilizzata comprende non solo i casi di uccisione, ma anche quelli di arresto e persecuzione (Steck, O.H. 1967, p. 15 sgg.); già Schoeps, del resto, aveva riconosciuto la presenza, nella vita dei profeti anzidetti, di "tratti drammatici...anche ritiri e fughe dopo scontri col popolo" (*ivi*). Così ampliato, il paradigma è confortato anche da fonti bibliche; viene quindi meno l'addebito di essere un motivo cristiano in funzione anti-giudaica.

Si aggiunga che la memoria di episodi violenti di questo tipo può subire censure a opera della stessa tradizione. Quando Schoeps, per dimostrare la cristianità del motivo dell'uccisione dei

profeti in Israele, ricorda che i libri canonici dei profeti ammessi al Canone non registrano alcuna uccisione di profeti (ma, al massimo, loro persecuzioni...), e ammette qualcosa di più grave per "figure periferiche, citate solo di sfuggita" (1943, p. 4; v. anche p. 5 n. 3), - ci si deve chiedere (e non solo per Israele), primo, se siano proprio i libri canonici la fonte migliore per ricostruire episodi societari come l'individuazione; secondo, se perifericità e centralità non siano designazioni culturalmente controllate.

Veniamo ora al paradigma del DVP. Esso si esprime attraverso una serie di fasi:

A) vi è una situazione durevole di disobbedienza a Dio da parte del popolo di Israele;

B) Dio ammonisce Israele per bocca dei profeti;

C) vi è un indurimento ostinato del popolo di Israele, che eventualmente maltratta/caccia/uccide i profeti;

D) un giudizio divino colpisce la disobbedienza del popolo (ed è eventualmente seguito da ravvedimento e riconciliazione).

È chiaro che il protagonista di tale schema non è il profeta, ma Israele, e che l'interesse del modello va al rapporto di Israele con Dio, non del profeta col suo pubblico. Nel paradigma vi è tuttavia un portatore di techne, un profeta, che dapprima sollecita i suoi destinatari (fase B), poi ne subisce la reazione (fase C): vi è dunque un'analogia con l'individuazione, sebbene limitata a queste due fasi. È significativo che fonti rabbiniche avessero rivolto una maggiore attenzione alla figura del profeta, in direzione dunque di un'autonomizzazione del segmento C) (Steck, O.H. 1967, p. 89 sgg.). Ma è soprattutto con Gesù (con le esperienze di reiezione in Galilea, e le riflessioni sul *nemo propheta in patria*) che l'attenzione alla figura del profeta diventa massima. Forse senza essersi ben documentato storicamente, ma con buone ragioni sociologiche, Gesù attiva, nella sua traiettoria, il riferimento ai segmenti B) e C) del paradigma anzidetto.

5. Poche osservazioni, finalmente, sulla figura del 'Servo del Signore' del *Deuteroisaia*. Qui i molti sono un soggetto chiaramente politico (Wolff, H.W. 1952, p. 29), ma è problematica la qualificazione tecnica dell'uno. Per il resto, valgono le osservazioni fatte per il paradigma del GS (§ 3).



## Appendice 2

### Il nome di Palin-ouros

Il problema dell'etimologia di *Palinurus* viene solitamente affrontato a) leggendo in tale figura la personificazione di entità o fenomeni atmosferici (p. es., "il vento favorevole del ritorno": Preller, L., Robert, C. 1894, I, pp. 628-29; Ambrose, Z.P. 1980, *passim*; in prospettiva analoga, McKay, A.G. 1967, p. 4; Dihle, A. 1973, p. 273), o b) partendo da un primato del nome geografico (capo Palinuro) rispetto al nome di persona (Immisch, O. 1897-902, c. 1299); in entrambi i casi, l'etimologia viene poi tentativamente estesa al nome di persona. Ricerche così impostate presuppongono evidentemente la fede in una 'etimologia autentica', con molte affinità con la ricerca della 'versione autentica' di un mito, – compresa la secondarizzazione di ogni etimologizzazione successiva. Io credo che – qualunque sia il grado di autonomia della creazione virgiliana rispetto ai precedenti dati geografici – sia lecito ricercare la lettura etimologica tenuta presente dal poeta per il suo pilota.

Che *Palinurus* fosse un 'nome parlante' è stato brevemente suggerito da Merkelbach, che lo interpreta come "chi sorveglia (*ouros*) stando alla parte posteriore della nave (*palin*)" (Merkelbach, R. 1972, p. 83). Giustamente Dihle ha obiettato (i) che non esistono termini greci per designare ufficiali o altri addetti di poppa che non contengano tale termine (*prymna*); inoltre, (ii) che *palin* significa più propriamente 'in direzione contraria': col risultato, implausibile, che il pilota sarebbe colui che presta attenzione, non nella direzione del movimento della nave, ma in quella opposta (1973, p. 271).

Tuttavia Dihle esclude affrettatamente l'altro notissimo significato di *palin* (corrente almeno dal V sec. a.C.): 'nuovamente, ancora' che, associato alla lettura di *ouros* come 'colui che vigila ecc.' si attaglia benissimo al pilota virgiliano. *Palin-ouros* è insomma colui che guarda/vigila/scruta ripetutamente, con insistenza: i versi (commentati a p. 108) di Palinuro che "osserva tutte le stelle" e che "scruta a lungo" (*circumspicit*) Orione (3.515-17) confermano (in aggiunta all'attenzione insistente che il

poeta, come ho mostrato nel cap. III, rivolge agli occhi di Palinuro) questa lettura di Palin-ouros.

Questa proposta, come ho detto, non entra in merito a etimologie del nome geografico 'Palinuro', ma intende ribadire l'autonomia dell'operazione virgiliana. È persino possibile che Marziale, nel suo noto osceno epigramma (3.73) si ritenesse in qualche modo autorizzato da questa pluralità di etimologie di *Palinurus* a proporle una ancora diversa, 'colui che piscia nuovamente' (che tuttavia utilizza *palin* proprio nel senso sopra suggerito); ma giustamente, commentando tale epigramma, Ambrose ricorda che *Palinurus* è anche il nome di un flatulento personaggio del *Curculio* di Plauto (1980, pp. 451-52).

## Appendice 3

### Il pilota Menete

L'attenzione prestata da Virgilio alla contraddizione fra potere del pilota e potere politico (su cui ho impostato la lettura dell'episodio di Palinuro), è confermata da un altro episodio, che ha luogo nel corso della gara delle navi, durante i giochi funebri in memoria di Anchise (*En.* 5.114-285). I personaggi sono il pilota Menete e il comandante politico-militare Già; la nave in cui l'episodio si svolge, la Chimera, è una triremi "grande come una città" (*urbis opus*, 5.119), e alla Città fanno pensare le descrizioni delle navi, i valori richiamati, il lessico (*cives, nefas*: 5.196, 197). Naturalmente, vi è qui un'anticipazione di Roma, e di alcune delle sue eminenti famiglie, ma l'evocazione della città come entità politica è netta.

Spinta dai suoi rematori, la Chimera arriva prima in prossimità della virata, ma Menete, per timore di scogli sommersi, la affronta con un raggio molto largo. Già lo incita sempre più concitatamente a stringere, finché, vedendosi sopravanzato da un concorrente più audace, in uno scoppio di orgoglio ferito, e di ira verso il pilota, "a capofitto nel mare giù dalla poppa lo scaglia", e subentra egli stesso al governo della nave. Questo subentro è drammatizzato da Virgilio: *ipse gubernaculo rector subit, ipse magister* (5.176), - "come per mostrare che non c'è nulla che egli, che pure non è un professionista, non possa compiere" (Servio, *ad locum*). Menete cade da poppa, ma, a differenza di Palinuro, riesce ad approdare ai vicini scogli, vecchio e sfinito, le vesti grondanti, e "vomitante l'onda salsa". Descrivendo le risa dei Troiani che da riva hanno assistito allo spettacolo, Virgilio non ci autorizza a considerare l'episodio "un intermezzo comico"<sup>1</sup>, ma vuole segnalare che la solidarietà dei cittadini va al capo politico, non al portatore di techne.

<sup>1</sup> Così invece KRAGGERUD, E. 1968, p. 168, ma v. anche PUTNAM, M.C.J. 1957, pp. 75-77, e, nello stesso senso, tutti i commentatori, che si limitano a vedere nell'episodio di Menete un'anticipazione in chiave comico-burlesca dell'episodio di Palinuro.

L'episodio (che si colloca, nel poema, poche centinaia di versi prima della precipitazione di Palinuro) presenta singolari affinità con questo. Anche Menete è un tecnico insorgente, pur se la sua insorgenza non coincide con quella di Palinuro: la sua contraddizione con Già va letta, non sull'asse (interamente societario) ignavia/audacia, ma su quello della Partecipazione (o meno) alla Gara. A Menete la competizione, la gloria, che sono valori politici primari, non interessano: gli sta a cuore l'incolumità della nave; Già, in quanto 'politico', è invece interamente coinvolto nel cerimoniale societario dei Giochi<sup>2</sup>, che gli fa dimenticare i rischi fatti correre alla nave e ai compagni. La maggiore differenza fra le due storie, quella di Palinuro e quella di Menete, è che la prima configura un vero e proprio processo, la seconda costituisce solo un episodio (che potrebbe tuttavia benissimo rientrare in una traiettoria di individuazione).

<sup>2</sup> Sui risvolti societari del gareggiare rimando a GILLI, G.A. 1988, pp. 192-200.

## Appendice 4

### Il pilota Tifi

#### 1. Premessa

Di tutti i piloti morti nel corso del viaggio, Tifi è quello per cui possediamo la documentazione più ricca. Le due fonti principali sono le *Argonautiche* del poeta greco Apollonio Rodio (III sec.a.C.), e il poema omonimo del latino Valerio Flacco (I sec.d.C.) (altre fonti verranno richiamate in seguito)<sup>1</sup>. La traiettoria di Tifi, come mostrerò, è così simile a quella di Palinuro, che sarebbe stato possibile farne il protagonista del cap. III al posto del pilota di Enea, – non fosse stato per il maggiore valore sociologico (oltre che poetico-emozionale) della ricostruzione di Virgilio rispetto a quelle di Apollonio e di Valerio.

La presente Appendice è diretta a collocare il materiale relativo a Tifi nel paradigma dell'individuazione: ciò avverrà schematicamente, limitando all'essenziale sia il commento, sia la segnalazione delle differenze fra il Tifi di AR e quello di VF. Ovviamente si suppongono note al lettore di questa Appendice le riflessioni su Palinuro del cap. III.

#### 2. La techne di Tifi

Ancor più nettamente di Palinuro, Tifi mostra i caratteri di techne 'originaria': se in AR Argo è la nave di maggior eccellenza fra tutte quelle che sperimentarono il mare (1.113.14), in VF Argo è la prima nave a essere costruita. Anche la techne di Tifi deve quindi fare i conti con l'ostilità della cultura antica verso la navigazione (sia pure con differenze da una tradizione all'altra). In AR tale ostilità è più contenuta: così, il pianto delle donne alla partenza degli Argonauti sembra ispirato dalle difficoltà generiche

<sup>1</sup> Notizie su Tifi in Wüst, E. 1937; si tratta di semplice compilazione, poco utile per la ricostruzione sociologica della vicenda del pilota.

(non dunque specificamente nautiche) dell'impresa. In VF, al clima più netto di antropologia-delle-origini (che fa di Tifi un eroe culturale, e della nave un oggetto di cui stupirsi) si accompagna una più netta ostilità verso la navigazione. Il capo stesso degli Argonauti, Giasone, è consapevole di tentare cose illecite, e che solo la necessità di recuperare il vello d'oro finito in una terra lontana può scusarli. E tuttavia la loro audacia, che scalfisce l'ordine divino, pur suscitando le resistenze di divinità secondarie, è accettata a Giove (1.246-47): da essa nascerà un nuovo patto fra l'uomo e il suo ambiente fisico-geografico, — una generale mescolanza, su scala mondiale, dei travagli umani. Anche gli dèi minori finiscono per accettare l'impresa, nella maligna prospettiva dei grandi costi umani che ciò comporterà; anche i destini si attendono una crescita del proprio campo di azione (1.502).

L'atteggiamento di Tifi per la partecipazione a questa illecita impresa è, significativamente, ben diverso da quello di Giasone. Se Giasone prima ammette la colpa, poi si giustifica ("so che io solo di tutte le genti l' tento vie illecite, e merito la tempesta, l ma non di mia volontà vengo trasportato (*non sponte feror*)..." (VF 1.196-98), — Tifi non avrebbe potuto dire *non sponte feror*: è lui il vettore, anche nel senso che (proprio come nel caso di Palinuro) il corredo motivazionale dell'impresa attinge alle sue pulsioni a navigare. È Tifi dunque il maggior responsabile dell'introduzione di questo nuovo tipo di morte (la morte in mare): "Per te, o Tifi, nessuna madre, a ragione (*merito*), l vorrà un quieto Aldilà, e l'oltretomba dei pii..." (VF 1.649-50)<sup>2</sup>.

Si è già detto che la 'primitività' dell'impresa argonautica è più accentuata in VF che in AR. Bellissima la colorazione 'antropologica' con cui Valerio dipinge la prima notte degli Argonauti in mare, e il terrore che essi provano, quasi fosse la prima notte del mondo. Solo Tifi riuscirà a rinfrancarli, raccontando loro la propria consolidata esperienza nautica (VF, 2.38-71).

Come si conciliano queste esperienze di Tifi, col fatto che Argo è la prima nave, e quella degli Argonauti è la prima impresa nautica? secondo il modello riassunto nella Premessa, numerose scoperte e invenzioni vennero effettuate prima della società, o

fuori di essa: la navigazione è una tra queste. La scoperta è tuttavia diversa dalla recezione societaria<sup>3</sup>. In altri termini, quella degli Argonauti non è la prima navigazione in assoluto, ma la prima accettata dalla società; quanto alle esperienze riferite da Tifi, esse evocano evidentemente navigazioni pre- ed extra-societarie, non conosciute o non riconosciute dalla società. Va aggiunto che il racconto di Tifi non avrebbe alcuna efficacia rassicurante se questa risalenza mancasse, e gli Argonauti non sentissero che la sua *techne* è un dono divino, e viene da lontano. Fin qui Valerio Flacco. Anche Apollonio (nonostante i caratteri di 'eroe culturale' di Tifi vi siano meno marcati che in VF), ricorda che Tifi ha ricevuto da Atena la *techne* della navigazione: un 'dono divino', dunque, vale a dire una qualità innata, non già appresa.

Il contenuto osservabile della *techne* di Tifi comprende aspetti diversi: la capacità di prevedere il tempo atmosferico guardando il cielo, i venti, ecc. (Tifi è "valente nel sapere già prima (*prodaenai*) il flutto insorgente del vasto mare"); quella di "guidare la rotta guardando al sole e alle stelle" (AR, 1.106-08); quella, finalmente, di manovrare la nave in ogni situazione. Anche da questi aspetti la *techne* di Tifi appare qualcosa di naturale. Si veda la straordinaria sensibilità del pilota, pur addormentato, al tempo marino: "anche con le palpebre chiuse era sensibile al primo schiarirsi delle cime montuose nella primissima luce del mattino, la sua pelle avvertiva il vento fresco, e le sue orecchie registravano immediatamente il rumore della risacca"<sup>4</sup>. Anche la straordinaria capacità di Tifi di tenere una rotta diritta (AR 1.561-62), pur fra ondate e colpi di vento, non può che discendere, in assenza di compasso o altro strumento, da proprietà interiori ("Tifi doveva per così dire sentire (*fühlen*) la linea nella quale Argo si muoveva..."<sup>5</sup>). Questa naturalità spiega non solo le capacità di Tifi, ma anche il richiamo irresistibile, in ascolto diretto del mare, della sua pulsione a navigare: "Già tre volte la sposa di Titone aveva sciolto le gelide ombre l e disvelato il cielo: gli abissi tranquilli chiamavano Tifi..." (*Tiphyn placida alta vocabant*, VF 3.1-2).

Come già in Virgilio per Palinuro, è particolarmente insistito, in VF, il richiamo agli occhi di Tifi, e alla costanza con cui il suo sguardo è rivolto alle stelle (1.418-19: *adsidua Tiphys vultum las-*

<sup>2</sup> Secondo Seneca (che affronta nella *Medea* il tema del *nefas* degli Argonauti), Tifi non è che il primo a subire la vendetta di Nettuno per avere violato "i diritti del mare"; tutti gli Argonauti subiranno un castigo, compreso Giasone, cui toccherà la tragica unione con Medea. Anche in Seneca, tuttavia, la preghiera rivolta (inutilmente) agli dèi, di porre fine alla catena di punizioni, adduce come scusa per Giasone il fatto che egli abbia navigato per obbedire a un comando (*parcite jussu*, v. 669).

<sup>3</sup> Cfr. GILLI, G.A. 1988, pp. 418 sgg., 467 sgg., 492 sgg.

<sup>4</sup> Così il bel commento arcaizzante di Fränkel a AR 1.519-21 (FRÄNKEL, H. 1968, p. 82); v. anche 1.1290.

<sup>5</sup> FRÄNKEL, H. 1968, p. 212 n.156.

*satus ab Arcto*, 1.481: *pervigil Arcadio Tiphys pendeat ab astro*). Anche Tifi, naturalmente, ha familiarità con la situazione, socialmente estrema, di essere l'unico desto a bordo; anche Tifi conosce la lotta con il sonno. Ben potrà Giasone lamentare, di fronte al cadavere del pilota: "Non ti vedrò più sull'alta poppa mentre osservi (*speculantem*) | le sfere delle Pleiadi, e gli Arti che sono guida nella notte | ... | A che ti ha giovato tutta la fatica, e gli occhi tante volte defraudati del dolce sopore?" (VF 5.45-9).

Tuttavia le parole di Giasone non sono interamente sincere. Infatti è in qualche modo riconducibile a Tifi un episodio gravissimo nella vicenda degli Argonauti: partiti dal porto amico di Cizico, smarrita la rotta, involontariamente vi riapprodano la notte successiva, senza riconoscere la terra amica. Assaliti dagli alleati, che li scambiano per invasori, gli Argonauti compiono una strage di cui si renderanno conto con raccapriccio solo alle prime luci.

Come si è prodotto questo tragico errore di rotta? AR (che racconta lo stesso episodio) è assai vago su questo punto: sarebbe cessato il vento favorevole, e tempeste contrarie avrebbero riportato indietro la nave (1.1015). Anche la notazione, indubbiamente polemica, che "nessuno si accorse...", appare volutamente generica. Chi infatti, più di Tifi, avrebbe dovuto accorgersene? VF non ha invece dubbi sulla dinamica dell'incidente: era notte, e tutti dormivano al termine di una lunghissima giornata; solo il pilota governava la nave con il vento e le stelle. Ma improvvisamente "un sopore lo snerva con un peso mai prima provato, | agendo per comando divino. Cade inconscia dal timone | la destra, abbassa gli occhi ..." (VF 3.39-41). Non più governata, la nave torna al porto amico, dove avverrà la tragedia che resta un punto oscuro nella traiettoria di Tifi.

### 3. L'insorgenza di Tifi

Su questo punto, conviene esaminare separatamente le due *Argonautiche*, sia perché si tratta del nodo centrale del modello (e del punto in cui la mia lettura dei piloti morti prematuramente si discosta maggiormente da quella tradizionale), sia per la grande quantità di materiale da esporre. Essenziale per entrambi i poemi, in ogni caso, il richiamo alla figura di Giasone, che rappresenta, nella storia, il sistema politico dei molti.

3.1 Il Giasone di AR presenta, con impressionante simiglianza, i due caratteri che ho mostrato in Enea: l'incarnazione di virtù

politiche a scapito di virtù 'innate', e la ripulsa per la navigazione (oltre a dati caratteriali – incertezze, irrisolutezza, grigiore – per i quali mi limito a richiamare quanto detto nel cap. III su Enea, senza poter approfondire altrettanto sensibili differenze<sup>6</sup>). Per quanto riguarda la prima caratteristica, l'azione di Giasone è costantemente ispirata al senso collettivo dell'impresa: (i) le sue parole rispondono sempre a preoccupazioni relazionali, e a strategie di gestione del gruppo; (ii) la sua azione si appoggia, appena possibile, al rituale politico (l'assemblea, la votazione); (iii) il valore costantemente evocato, infine, è il 'dovere di partecipare'. Si veda l'assemblea che egli convoca all'inizio del viaggio. Fatti sedere i compagni per file ordinate, egli rivolge loro un discorso politicamente perfetto (da confrontare con quello, 'primitivo', di Eracle): "Però, amici miei, poiché avremo comune il ritorno in Grecia, | e comune sarà il cammino verso Eeta, | non abbiate ritegno a scegliere ora il migliore, | che sia nostro capo, e si prenda cura di tutto, | e faccia con gli stranieri la guerra e la pace "(1.336-40). Scelto come capo, Giasone non dimentica mai, in tale ruolo, le regole della partecipazione sociale, dall'assegnazione per sorteggio dei banchi ai rematori, all'effettuazione dei sacrifici prescritti, o all'informare minuziosamente i compagni di ciò che farà, o che ha fatto (comprese cose che anche l'epica antica considerava 'private'). Ancora molto avanti nell'impresa rinnoverà esortazioni di ispirazione collettiva come questa: "Comune è l'impresa, comune anche il dire | sia a tutti egualmente; chi tace tenendo per sé pensieri e progetti | sappia che toglie a tutti, lui solo, la via del ritorno" (3.173-75).

È altresì significativa la ripulsa della navigazione e del viaggio da parte di Giasone. Come l'analoga ripulsa da parte di Enea, essa va collegata all'associazione fra stabilità territoriale ed elaborazione del politico, su cui ho insistito nel cap. III. Già alla partenza, Giasone "piangendo staccava gli occhi dalla terra patria" (1.535). Molto più in là, dopo il terribile passaggio delle Rocce Cozzanti, l'eroe rimpiangerà di aver obbedito al suo sovrano (che affidandogli tale impresa voleva sbarazzarsi di lui). Proprio per non avere saputo rifiutare allora, "ora ad angoscia suprema, a intollerabili affanni | soccombo, e mi è in odio i gelidi sentieri del mare | navigar con la nave, ma anche in odio se a terra | scendiamo: dappertutto vi sono uomini ostili. | Sempre, al tramonto, veglio una notte di gemiti..." (2.627-31).

<sup>6</sup> Su Giasone v. KLEIN, T. M. 1983 e la letteratura ivi richiamata.

Su questo sfondo va indagata l'insorgenza di Tifi, – nella contraddizione fra un marinaio interessato soltanto a navigare, e un eroe bisognoso di Città, e della stabilità necessaria al dispiegamento del momento politico. Anche qui troviamo, come nel caso di Palinuro, gli energici risvegli e le brusche partenze imposte dal pilota ai compagni: una manipolazione della motivazione altrui – a metà fra eccitamento e imposizione – che non poggia su di un'organizzazione esternamente strutturata del viaggio, ma sulla pulsione profonda di Tifi a navigare<sup>7</sup>. (È significativo che la stessa nave Argo, che è animata, collabori con Tifi nell'incitare gli Argonauti alla partenza). Tanto peggio se, in una di queste affrettate partenze imposte da Tifi, viene lasciato a terra Eracle, l'eroe eminente della spedizione. Anche qui Apollonio resta nel vago circa la responsabilità del fatto (1.1273-83), ma non passa sotto silenzio il grave problema politico suscitato da questa dimenticanza (Giasone viene accusato di essersi voluto sbarazzare di una figura che gli faceva ombra: 1.1284-95).

La scena più significativa di insorgenza avviene al passaggio delle Simplegadi, le terribili rocce mobili che ora cozzano tra loro (sì che una nave o non può passare, o ne viene schiacciata), ora si allontanano, provocando gorgi e riflussi che rendono la nave ingovernabile. Gli Argonauti dapprima remano disciplinatamente al comando di Tifi, finché il terrore li blocca, rendendoli impotenti; Giasone, neppure nominato per tutta la durata del passaggio, scompare nella generale disperazione. Solo Tifi tiene la situazione sotto controllo, ed effettua interventi decisivi (anche se il passaggio riesce per intervento di Atena). Appena passate le rocce, quando gli eroi, sentendosi scampati alla morte, cominciano a respirare, giunge il discorso di Tifi: "Credo che grazie alla nave ormai siamo in salvo, | ma nessuno ne ha il merito quanto Atena, | che nella nave ha ispirato forza divina, quando Argo (= il costruttore) | l'ha connessa insieme con i chiodi; è destino che non sia vinta. | Figlio di Esone (= Giasone), non temere più così tanto il comando del tuo sovrano, | poiché la dea ci ha concesso di sfuggire alle rupi, | le prove che ancora ci aspettano avranno buon esito..." (2.611-17).

Secondo i commentatori, ci troveremo qui di fronte a un atto di modestia da parte di Tifi: comprendendo che gli

<sup>7</sup> L'incitamento a navigare è espresso con *orothynein*, 1.522, 1275; si vedano gli impieghi omerici del verbo in *Il.* 13.351, 21.312; *Od.* 5.292.

Argonauti, scampati alla morte, avrebbero espresso apprezzamento per il loro pilota, "il modesto Tifi precedette gli altri, nell'attribuire piuttosto il merito del successo ad Atena"<sup>8</sup>. Leggo invece nel comportamento di Tifi qualcosa di più complesso (e contraddittorio) della semplice modestia. In primo luogo, un'espressione di quell'auto-abbassamento risarcitorio che ho sopra individuato (p. 127) come atto dovuto, come comportamento di 'rientro' in posizione subordinata da parte del pilota che ha appena compiuto un'impresa nella quale ha avuto in mano la vita di tutti. In altri termini, la modestia di Tifi non esprime una virtù, ma un atto dovuto.

Si aggiunga che questo auto-abbassamento non è perfetto: intanto, ad Atena non va tutto il merito, ma solo il merito maggiore ("nessuno ne ha il merito quanto Atena"); inoltre, l'apprezzamento di Tifi per la dea non riguarda il recente intervento in mare, ma il suo ruolo di ispiratrice nella costruzione della nave. In altri termini, quell'Atena cui Tifi si richiama non è figura 'ultima', ma figura interposta, dietro la quale si intravede, abbastanza agevolmente, la nave, la techne della navigazione, Tifi stesso. Finalmente, l'esortazione rivolta a Giasone – vale a dire, al capo politico – a non avere più una simile paura (*meketi deidithi toion*) è quasi irridente. Come si vede, si tratta di un auto-abbassamento limitato, che non allevia la dipendenza degli Argonauti dalla nave (= da Tifi), e anzi, mira ad accentuarla. Si spiega in questa luce la lunga risposta di Giasone (su cui non posso qui soffermarmi): un capolavoro di psicologia di gruppo che, attraverso dichiarazioni di paura, incertezza personale, ecc. (un segmento è costituito da racconto dei suoi terrori notturni citato sopra), ha come effetto di modificare il quadro emozionale della situazione, spostandone il fulcro dall'ammirazione dipendente per Tifi alla solidarietà partecipativa con Giasone<sup>9</sup>.

3.2 Nelle *Argonautiche* latine, l'insorgenza di Tifi passa attraverso altre vie, ma con risultati analoghi. Anche in VF vi è qualche spunto di rifiuto della navigazione da parte di Giasone. Mentre la nave Argo, appena costruita, giace sulla spiaggia fatta segno all'ammirazione di tutti, anche Giasone partecipa esternamente a tale ammirazione, "ma fra sé: 'ohimè miseri i nostri figli e i nostri padri! | con questa nave noi, anime lievi, siamo scagliati | contro le nubi?...'" (1.150-52). Tuttavia, la sua figura è

<sup>8</sup> FRÄNKEL, H. 1968, p. 212.

<sup>9</sup> Su questo spostamento v. la fine analisi di FRÄNKEL, H. 1968, pp. 214-20.

assai meno grigia che in AR. Al passaggio delle Rocce Cozzanti, sarà Giasone a rincuorare i rematori, anziché scomparire nel mucchio terrorizzato (come in AR). Tuttavia, il contrasto tra figura politica e figura *technica* permane, e l'insorgenza del pilota è evidenziata in modo ancora più netto che in AR.

Assai più di AR, VF attiva, per Tifi, quel lessico dell'individuazione già segnalato per Palinuro e gli altri tecnici insorgenti. Tifi, cui nessuna madre augurerà serena sepoltura (1.649-50); Tifi che, immobile nella vigilanza, sembra *pendere* dall'Orsa Maggiore, — lui che diede utilità alle pigre stelle, e insegnò a percorrere i sentieri marini avendo come guida il cielo (1.481-3); Tifi, che garantisce le qualità nautiche di Ergino semplicemente col fatto di avere fiducia in lui, di affidargli la nave quando i suoi occhi sono troppo stanchi (1.418-19). Il vertice di tale lessico di immagini si trova forse in questa smisurata similitudine: "Tifi guida, e in silenzio siedono gli aiutanti pronti ai suoi ordini, | proprio come al soglio del sommo Giove tutte le cose intorno | se ne stanno protese, pronte verso il dio: i venti, le piogge, le nevi, | e i fulmini, e il tuono, e i fiumi ancora nelle sorgenti" (1.689-92).

Si è già visto il terrore degli Argonauti alla prima notte in mare, malgrado la tranquilla bellezza della notte ("la quiete stessa delle cose, il silenzio del mondo incutono terrore...", 2.41); vediamo brevemente il discorso con cui Tifi giunge a rassicurarli (2.48-68). Egli inizia inscrevendo la propria *technè* sotto il patrocinio di Atena, ma anche, fin da subito, con un eccezionale plurale *majestatis*: "Non senza un dio questo legno | indirizziamo...". Atena, aggiunge il pilota, non gli ha solo insegnato le rotte, ma più volte ha degnato la nave della sua guida. Segue una colorita sintesi del proprio curriculum: per Giove! a quanti venti del nord *abbiamo* resistito! quante volte, per la *technè* di Pallade, è ricaduto, senza danni il furore della decima onda!

A questa auto-affermazione, Tifi fa seguire l'esposizione 'pedagogica' di alcuni elementi del proprio sapere tecnico, per convincere i compagni della possibilità, e della convenienza, della navigazione notturna. Al termine, l'illustrazione delle stelle più significative per il navigante. In conclusione, l'intervento di Tifi oltrepassa certamente il contenuto della sua *technè*: essa viene usata impropriamente, a fini di rassicurazione, di controllo emozionale del proprio pubblico, verso una sorta di manipolazione della motivazione. Difatti, al termine del suo discorso, gli Argonauti, preso un po' di cibo, si abbandonano al sonno, mentre la nave procede, guidata dalle stelle amiche (*regunt sua sidera puppem*, 2.71).

L'episodio rivela la dipendenza degli Argonauti dal loro pilota. Emerge da esso la straordinaria eminenza di questa figura tecnica, che non ha altro che la dea Atena sopra di sé. Il lungo racconto di Tifi, in cui non v'è traccia di cure e valori societari (e non vi è traccia di Giasone...), conferma come l'esperienza della navigazione metta tra parentesi il potere politico e la gerarchia politica. In mare, qualunque richiamo a un potere politico è impensabile: quando Tifi pensa a una guida (*dux*) da seguire, si riferisce a una stella (2.64).

Un altro significativo episodio di insorgenza è l'iniziativa presa da Tifi quando la spedizione deve arrestarsi per la ricerca del perduto Ila, lo scudiero di Ercole; è Tifi a determinare la partenza, e il conseguente abbandono di Ila (in AR la responsabilità di Tifi è lasciata nel vago). Mentre gli Argonauti, per timorosa deferenza verso Ercole, indugiano aspettando che si concludano le lunghe ricerche, sempre più vane e formali, Tifi, che vede sciupato il tempo favorevole, spinge gli Argonauti a partire. VF dipinge con molti dettagli il rituale inefficace delle ricerche, l'attesa conformistica degli Argonauti (compreso Giasone), e il loro periodico, ossequiente lacrimare (Giasone prima di tutti) sulla scomparsa del giovinetto. Ma Tifi, sempre più *impatiens* che non si approfitti dei venti favorevoli, "osa rimbrottare con insistenza (*increpat ausus*, 3.613)", finché Giasone è costretto a porre la questione ai compagni, che finalmente decidono la partenza, abbandonando Ercole alle sue ricerche.

La gravità della decisione sollecitata da Tifi non va sottovalutata (non a caso l'episodio occupa più di cento versi: 3.613-725). Si tratta infatti di una vera e propria rottura di *fides* a danno di un compagno, e VF la sanziona negativamente in vari modi, ma soprattutto descrivendo in termini un po' sprezzanti il gruppo degli Argonauti che si liberano rumorosamente dalla soggezione fin lì provata verso Ercole (3.628-36)<sup>10</sup>.

Non vi è invece insorgenza — nel Tifi di VF — al passaggio delle Simplegadi: non perché Tifi non vi dia prova di eccellenza, ma perché il comportamento di Giasone, ho già detto, è qui assai diverso che nell'episodio corrispondente in AR. Quando

<sup>10</sup> Inoltre VF definisce *pius* Telamone, che si oppone a questa decisione scorgendo in essa uno spergiuro, una violazione di un vincolo di *societas* (3.637-42); finalmente, svaluta in termini di devianza politica Meleagro, che rintuzza l'opposizione di Telamone (è uno che sostiene sempre gli argomenti peggiori, che si ostina a ricercare soluzioni contrarie, che è inaccessibile a considerazioni di equità, immemore dei suoi superiori... (3.646-49)) (diversa, e non persuasiva, l'interpretazione di SHEY, H.J. 1968, pp. 97-104).

tutti, terrorizzati, lasciano cadere i remi, è Giasone che vola per la nave a esortare uno a uno i compagni, dando persino il buon esempio al più atterrito di loro. Tifi, naturalmente, è al suo posto di manovra, e quando, a passaggio quasi concluso, le rocce si rinserrano e un pezzo di poppa ne viene tranciato, ciò avviene senza danni per il pilota: "anche Tifi, benché ultimissimo, sfugge..." (4.694-95).

#### 4. Il risarcimento dei molti

Mentre la morte di Palinuro avviene al momento giusto, quando la navigazione vera e propria è terminata, e resta solo da compiere il tranquillo (ma simbolicamente importante) approdo conclusivo alle rive d'Italia, la morte di Tifi avviene intempestivamente per l'impresa argonautica: resta infatti ancora da compiere una buona parte della navigazione (è significativo che una variante della storia facesse morire Tifi non all'andata, ma al ritorno: *sch.Ap.Rb.* 2.854). Forse per questa ragione – mentre il compianto per Palinuro è brevissimo, limitato a Enea, e lascia il morto insepolto – il compianto per Tifi, in entrambe le *Argonautiche*, è generale, e la sua morte getta nello sconforto più nero gli Argonauti, tuttora dipendenti dal pilota.

Secondo AR, la morte di Tifi avviene proprio mentre si svolgono le esequie di Idmone, uno dei due veggenti che accompagnano la spedizione. Vi è una netta sproporzione fra il dettaglio con cui vengono descritte morte e sepoltura di Idmone (2.815-50), e la frettezza della corrispondente descrizione per Tifi: in sostanza, AR si limita a dire che il pilota muore di un "rapido morbo" e viene "presto sepolto" (2.854-59). Una descrizione così succinta lascia perplessi: se ne ricava l'impressione di qualcosa di non detto, la stessa già avuta a proposito delle responsabilità di Tifi nell'errore di Cizico, o nell'abbandono di Eracle.

In VF, viceversa, la descrizione dell'episodio è assai lunga (5.13-62). Tifi è colpito da una *violenta lues*, e invano gli Argonauti pregano Apollo (quello stesso le cui "miti frecce" uccidono il pilota Fronti davanti a capo Sunio: *Od.* 3.278-83) di salvare il loro pilota, dalle cui mani dipende la sorte di tutti. Mentre in AR Tifi viene fin troppo "presto sepolto", vi è invece in VF una sorta di 'ritardo di sepoltura', – diversamente motivato, tuttavia, rispetto al ritardo con cui viene sepolto Palinuro: l'attaccamento degli Argonauti al loro pilota è tale, che solo con grande riluttanza (*vix*

*tandem*) essi si decidono a consegnarne il corpo alle fiamme. Giasone pronuncia un toccante discorso funebre, insistendo sulla funzione di *servizio* svolta dal pilota, e richiamando (sia pure indirettamente) la centralità della propria figura (5.45-6, 48). L'insorgenza del pilota viene così tacitamente azzerata: Tifi, assicura Giasone, continuerà a essere vicino a loro come ombra protettrice: un'assicurazione così spinta (quasi una 'costituzione di antenato'), da richiamare piuttosto preoccupazioni opposte, di tipo apotropaico, o di *captatio benevolentiae* verso un morto da placare. (Nello stesso senso l'evocazione di Tifi come *pater*, fatta dal nuovo pilota Ergino, ricordando il passaggio delle Rocce Cozzanti: 8.180-82.)

La diversità di Tifi, e della sua traiettoria, rispetto al modello latente della società argonautica, è infine confermata dalle caratteristiche del dopo-Tifi: la seconda fase della navigazione è diversissima dalla prima.

Ciò è meno visibile in VF, in cui le scene di navigazione dopo la morte di Tifi sono pochissime. Significativo tuttavia che, per l'attento poeta romano, l'approdo finale avvenga in modo vistosamente collettivo: "*tutti parimenti* riconoscono i luoghi dovuti, e immettono la nave nel fiume..." (5.180-82). Anche in VF, come già in Virgilio, il momento dell'approdo, simbolicamente decisivo, viene assegnato alla politica, non alla *techne*. Il comando della spedizione, del resto, è saldamente in mano a Giasone; il nuovo pilota (Ergino, nella tradizione raccolta da VF) non solleva alcun problema.

La diversità della seconda fase della navigazione è invece vistosa in AR, che presenta una maggiore ricchezza di scene nautiche. L'argonauta che viene scelto a sostituire Tifi, Anceo, è radicalmente diverso da lui. Qualche differenza fra i due è già stata notata dagli studiosi, che hanno contrapposto, all'attività esperta e razionale di Tifi, la completa passività e incompetenza di Anceo, che si affida interamente all'azione delle divinità tutelari della navigazione<sup>11</sup>. Credo invece che la contrapposizione fra i due piloti sia di tipo assai diverso: Tifi è un tecnico 'originario', con una competenza sociale scarsa o nulla; Anceo (qualunque

<sup>11</sup> Già Seneca affermava che Tifi aveva ceduto il timone *indocto magistro* (*Medea* 618). Detienne e Vernant contrappongono Tifi, "pilota di Atena", dotato di *metis*, e Anceo, "pilota di Poseidone", il quale "non mostra mai di possedere una sia pur minima parte di *metis*" (DETIEENNE, M., VERNANT, J.P. 1974, p. 191). A parte le considerazioni espresse nel testo, dubito che Anceo possa definirsi 'pilota di Poseidone'.



sia la sua competenza nautica) è un soggetto politico, con ottima competenza della società. Il contrasto, cioè, non è fra due tecnici diversamente esperti, ma fra un tecnico 'irriducibile' e un politico con qualche competenza tecnica. Vediamo, più analiticamente, alcune prove di questa differenza:

1) mentre Tifi era stato assegnato (e praticamente imposto) da Atena come pilota alla spedizione, Anceo (pur incoraggiato da Era a candidarsi) viene *scelto* come pilota attraverso il rituale politico dell'elezione, cui partecipa con altri candidati e in cui riporta la maggioranza.

2) Mentre Tifi è soltanto e interamente un pilota (non viene citato in azioni militari), Anceo è un guerriero<sup>12</sup>.

3) Oltre a fare il pilota per compito e non per techne, Anceo fa il possibile per non restare chiuso in tale ruolo, e non isolarsi all'interno della specializzazione nautica. La conferma maggiore di ciò si ha all'approdo, in un episodio frainteso dai commentatori. In quel momento simbolico, che pone termine alla parte marina dell'avventura, Anceo sente il bisogno di intervenire, non per parlare dell'approdo, ma per porre un problema che non ha nulla a che fare con la navigazione (se sia meglio, per compiere l'impresa comune, ricorrere alla diplomazia verso il sovrano ostile, o usare mezzi immediatamente efficaci). Questo intervento è parso "assurdo" al maggior commentatore di AR: non era affare del pilota sollevare un problema siffatto; inoltre, non era il momento (i compagni stavano remando), - tant'è vero che tali parole non ricevono alcuna risposta. Sarebbe stato insomma un passo falso di Anceo, o meglio, sarebbe stato un errore di AR raccontare un intervento che finisce nel nulla senza avere efficacia<sup>13</sup>. Io credo invece che tale intervento sia perfettamente comprensibile quando si pensi che, a differenza dei commentatori, Anceo/Apollonio ha letto nella fine di Tifi, seppure oscuramente, l'esito di un conflitto fra la techne della navigazione, e le regole della politica. L'intervento di Anceo, proprio col tacere della navigazione e dell'approdo, esprime implicitamente la dismissione del ruolo tecnico (e del rischio ad esso connesso); proprio col parlare di strategie collettive, esprime vistosamente la ripresa,

<sup>12</sup> In VF, è Anceo a provvedere, all'inizio della spedizione, a un atto politicamente così significativo come l'uccisione sacrificale di un toro ("nessuno più sicuro di lui nello spezzare i grassi colli con la mortale bipenne...": VF, 1.191-92).

<sup>13</sup> FRÄNKEL, H., 1968, p. 322. Viene persino ipotizzata (senza alcuna base filologica) una lacuna nel testo: nell'originale, la domanda avrebbe invece riguardato il luogo di approdo.

da parte sua, del ruolo politico di membro della spedizione. Se il suo intervento non riceve risposta, è perché tutti colgono il suo carattere di *segnale*, che per ciò stesso raggiunge il suo obiettivo.

4) Va aggiunto che la cautela di Anceo è persino eccessiva, visto che le scene di navigazione del dopo-Tifi sono affatto collettive, e Anceo non si distingue mai dagli altri, se non (in modo negativo) quando la nave si arena nella Grande Sirte. Il discorso di Anceo in tale occasione, fatto tra le lacrime, è di impotenza e di disperazione: non c'è spazio per navigare, non si può salpare, non v'è modo di uscirne; chi vuole, si metta al timone e dia prova della propria abilità (4.1259-76). Anche in questa occasione, insomma, Anceo mostra vistosamente di voler essere e apparire un semplice membro della spedizione, come gli altri<sup>14</sup>.

Queste scene di navigazione, oltre a essere collettive, sono completamente governate da interventi divini: le divinità vi svolgono il ruolo di patrocinatrici della spedizione, in modo analogo a quanto ricostruito per la spedizione di Enea. Si veda p.es. la scena in cui la dea Teti dirige la rotta, mentre le ninfe marine circondano la nave (4.938; scena cui si ispirerà Virgilio per quell'episodio della 'navigazione protetta' di Enea che ho analizzato nel cap. III). Si veda ancora la scena della disperazione collettiva sul mare (nelle acque di Creta), in cui la soluzione, ancora una volta, non è tecnica, ma arriva dal cielo, a seguito delle preghiere del piangente Giasone (4.1702-03).

### 5. Tifi e Palinuro

Questa esposizione schematica della vicenda di Tifi conferma, attraverso le numerose analogie con quella di Palinuro, la riconducibilità di entrambe al modello da me proposto. In questa prospettiva, si possono notare, come curiosità finale, alcuni possibili collegamenti, reperibili nella cultura antica, tra Palinuro e Tifi (non mi riferisco naturalmente all'utilizzo di AR da parte di Virgilio, o di entrambi da parte di VF).

Uno di questi collegamenti riguarda il nome del falso compagno, di cui il dio Sonno prende le sembianze per avvicinarsi a Palinuro e provare a convincerlo a dormire: Forbante. I commentatori non hanno spiegato perché Virgilio abbia scelto tale no-

<sup>14</sup> Secondo Detienne e Vernant, invece, "man mano che la spedizione avanza, la sua incapacità appare sempre più evidente, fino a quando è costretto a dare le dimissioni per ragioni di incompetenza" (DETIENNE, M., VERNANT, J.P. 1974, p. 191).

me<sup>15</sup>. Ricordo che un filone della tradizione, confluito nelle *Fabulae* di Igino, affermava che Tifi era figlio di un certo Forbante<sup>16</sup>. Gli studiosi, concordi, 'correggono' Igino, il padre di Tifi essendo invece Agnia; ma il problema non è qui la ricostruzione 'oggettiva' della genealogia di Tifi, bensì la sensibilità virgiliana. Non mi sembra azzardato immaginare che Virgilio sentisse intensamente l'assonanza Tifi-Palinuro (al limite della 'fratellanza'), e ritenesse che una figura destinata a convincere Palinuro a cedere il timone, e mettersi a dormire, doveva essere una figura rassicurante, se non 'paterna'.

Un'altra coincidenza straordinaria, che mi limito a ricordare, si ha nel testo di un'iscrizione tombale (*Corpus Inscript. Latin.*, VI.3, n.23730). Essa è nota agli studiosi che si sono occupati dell'etimologia di Palin-ouros, perché documenta l'esistenza di tale nome, aldilà del leggendario pilota di Enea; ma la cosa più singolare è, accanto al nome del destinatario, il nome dell'autore della dedica: la pietra, infatti, venne dedicata a Palinurus dal fratello *Tiphus*<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Immaginoso e senza spiegazioni l'*excursus* di MØRLAND, H. 1971, pp. 132-33.

<sup>16</sup> Igino, *Fab.* 14.9. Per una rassegna dei 'Phorbas' cfr. SCHMIDT, J. 1941.

<sup>17</sup> La lapide, trovata nell'agro romano, è guasta alle rr. 6 e 7. Ecco il testo: | DIIS .  
MAN | PALINURO | L.APONI. V A.LII | POSUIT TIPHUS | FRAT CARISSI |  
OTIO.SE PARCE PIA MANES | ITA.TE.TUA VOTA SEQUANTUR |

## Opere citate

AMBROSE, Z.P. 1980

*The Etymology and Genealogy of Palinurus* in "American Journal of Philology", 101, pp. 449-57.

BARDON, H., VERDIERE, R. (a cura di) 1971

*Vergiliana - Recherches sur Virgile*, Brill, Leiden.

BENZ, E. 1950

*Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche*, in "Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse", Jahrgang 1950, Nr. 12, Wiesbaden, pp. 1031-74.

BENZ, E. 1950-51

*Christus und Sokrates in der alten Kirche (Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums)*, in "Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft", 43, pp. 195-224.

BERRER, T. 1982

*Die Entstehung des Aeneis*, Steiner, Wiesbaden.

BILLERBECK 1922-29

=STRACK, H.L. e BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Beck, München, voll. I-IV. 1 e 2.

BLINZLER, J. 1966

*Der Prozess Jesu*, Pustet, Regensburg, 1960<sup>3</sup> (tr. it. *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia, da cui cito).

BONNARD, P. 1963

*L'Évangile selon Saint Mathieu*, Delachaux et Niestle, Neuchatel.

BOSCH, D. 1959

*Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu - Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien*, Zwingli, Zürich.

- BOYANCÉ, P. 1963  
*La religion de Virgile*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BRENK, F.E. 1984  
*Unum pro multis caput: Myth, History and Symbolic Imagery in Vergil's Palinurus Incident*, in "Latomus", 43, pp. 776-801.
- BRISSON, J.P. 1971  
*Temps historique et temps mythique dans l'Énéide*, in BARDON, H., VERDIÈRE, R., pp. 56-69.
- BÜCHLER, A. 1967 (1927)  
*Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, KTAV, New York, with a Prolegomenon by GRANT, F.C.
- BURGER, C. 1973  
*Jesu Taten nach Matthäus 8 und 9*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 70, pp. 272-87.
- BURKERT, W. 1972  
*Homo necans - Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, W. de Gruyter, Berlin u. New York, (tr. it. *Homo necans - Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981, da cui cito).
- BURKERT, W. 1979  
*Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, (tr. it. *Mito e rituale in Grecia - Struttura e storia*, Laterza, Bari 1987, da cui cito).
- BURKERT, W. 1987  
*The problem of Ritual Killing*, in HAMERTON-KELLY, R.G. pp. 149-76.
- DAVIES, D. 1977  
*An Interpretation of Sacrifice in Leviticus*, in "Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft", 89, pp. 387-99.
- DAVIES, W.D. 1948  
*Paul and Rabbinic Judaism - Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, SPCK, London.
- DAVIS, M.A. 1980  
*Flight Beyond Time and Change: A New Reading of the 'Argonautica' of Valerius Flaccus*, Ph. D. Diss., Cornell University.

- DERRETT, J.D.M. 1971  
*Law in New Testament: The Palm Sunday Colt*, in "Novum Testamentum", 13, pp. 241-60.
- DERRETT, J.D.M. 1972  
*"Eating Up the Houses of Widows" - Jesus's Comments on Lawyers?*, in "Novum Testamentum", 14, pp. 1-9.
- DES PLACES, É. 1966  
*Un thème platonicien dans la tradition patristique: le juste crucifié (Platon, "République", 361 e4-362 a2)*, in CROSS, F.L. (ed.), *Studia Patristica*, Vol. IX Pt. III, Akademie Verlag, Berlin, pp. 30-40.
- DETIENNE, M. 1979  
*Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, in DETIENNE, M., VERNANT, J.P., pp. 7-35.
- DETIENNE, M., VERNANT, J.P. 1974  
*Les ruses de l'intelligence - La mêtis des grecs*, Flammarion, Paris, (tr. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Bari 1977).
- DETIENNE, M., VERNANT, J.P. 1979  
*La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.
- DE VAUX, R. 1960  
*Les institutions de l'Ancien Testament*, Cerf, Paris, voll. 2.
- DE VAUX, R. 1964  
*Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, Paris.
- DIHLE, A. 1973  
*Zur nautischen Fachsprache der Griechen*, in "Glotta", 51, pp. 268-80.
- DK  
= DIELS, H. e KRANZ, W. 1956<sup>8</sup>  
*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, Voll. 3
- DRIVER, G.R. 1968I  
*Isaiah 52.13 - 53.12: the Servant of the Lord*, in BLACK, M., FOHRER, G. (a cura di), *In Memoriam Paul Kable*, Töpelmann, Berlin, pp. 90-105.
- DURAND, J.L. 1979  
*Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger*, in DETIENNE, M., VERNANT, J.P., pp. 133-65.

- DURKHEIM, É. 1893  
*De la division du travail social*, Alcan, Paris, (tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1962).
- DURKHEIM, É. 1912  
*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris.
- EITREM, S. 1929  
*Zu Philostrats Heroikos*, in "Symbolae Osloenses", 8, pp. 1-56.
- FANTUZZI, M. 1983  
*Eutopia letteraria ed eutopia scientifica: l'habitat marino in Teocrito e in Arato*, in "Quaderni di Storia", 17, pp. 189-208.
- FRÄNKEL, H. 1968  
*Noten zu den Argonautika des Apollonios*, Beck, München.
- FRANZ, VON, M.L. 1964  
*The Process of Individuation*, in JUNG, C.G. (a cura di), *Man and His Symbols*, Doubleday, New York, pp. 158-229, (tr. it. *L'uomo e i suoi simboli*, Casini, Firenze 1967, pp. 160-229, da cui cito).
- FRAZER, J.G. 19133  
*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Part VI *The Scapegoat*, Macmillan, London.
- GEBHARD, V. 1934  
*Thargelia*, RE, V A2, cc. 1287-304.
- GILLI, G.A. 1988  
*Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Einaudi, Torino.
- GIRARD, R. 1972  
*La violence et le sacré*, Grasset, Paris, (tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, da cui cito).
- GIRARD, R. 1982  
*Le bouc émissaire*, Grasset & Fasquelle, Paris (tr. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987, da cui cito).
- GIRARD, R. 1987  
*Generative Scapegoating*, in HAMERTON-KELLY, R.G. pp. 73-105.

- GNILKA, J. 1986  
*Das Matthäus Evangelium, I*, Herder, Freiburg, (tr. it. *Il vangelo di Matteo*, Paideia, Brescia 1990, da cui cito).
- GROTTANELLI, C., PARISE N.F. (a cura di), 1988  
*Sacrificio e società nel mondo antico*, Laterza, Bari.
- GRUNDMANN, W. 1932  
*Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt*, Kohlhammer, Stuttgart.
- GRUNDMANN, W. 1962<sup>2</sup>  
*Das Evangelium nach Markus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.
- GRUNDMANN, W. 1963<sup>2</sup>  
*Das Evangelium nach Lukas*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.
- GUNNING, J. 1921  
*Kinados*, RE, XI. 1, c. 458.
- HAMERTON-KELLY R.G. (a cura di) 1987  
*Violent Origins*, Stanford University Press, Stanford.
- HENGEL, M. 1970  
*War Jesus revolutionär?*, Calwer Verlag, Stuttgart.
- HOFMANN, J.B. 1951<sup>3</sup>  
*Lateinische Umgangssprache*, Winter, Heidelberg, (tr. it. *La lingua d'uso latina*, Patron, Bologna 1980).
- HOW, W.W., WELLS, J. 1912  
*A Commentary on Herodotus*, Clarendon Press, Oxford, voll. 2.
- HUBERT, H., MAUSS, M. 1897-98  
*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in "L'Année Sociologique", 2, pp. 29-138.
- IMMISCH, O. 1897-1902  
*Palinurus*, in ROSCHER, W.H., ZIEGLER, K., vol. III, 1, cc. 1295-300.
- JACOB, P. 1952  
*L'épisode de Palinure (Enéide, VI, 337 et seq.)*, in "Les études classiques", 20, pp. 163-67.
- JEREMIAS, J. 1962<sup>3</sup>  
*Jerusalem zur Zeit Jesu - Eine kulturgeschichtliche Untersuchung*

zur *neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen.

KASTNER, K. 1912

*Jesus vor Pilatus - Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.

KEEL, O. 1969

*Feinde und Gotterleugner - Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

KINSEY, T.E. 1985

*The Death of Palinurus*, in "La parola del passato", 40, pp. 379-80.

KLEIN, T. M. 1983

*Apollonius' Jason: Hero and Scoundrel*, in "Quaderni urbinati di cultura classica", NS 13, 1, pp. 115-26.

KLEINGÜNTHER, A. 1933

Προτος Ευρητης. *Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, ("Philologus", Supplbd. XXVI, H. 1).

KOCH, C. 1949

*Palinurus*, in RE, XVIII. 3, cc. 149-51.

KRAGGERUD, E. 1968

*Aeneisstudien*, ("Symbolae Osloenses" Fasc. Suppl. XXII), Oslo.

KROLL, W. 1940

*Kanobus*, RE, Suppl. VII, cc. 320-22.

KUTSCH, E. 1962

*Sündenbock*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Möhr, Tübingen, vol. VI, cc. 506-07.

LANDERSDORFER, S. 1924

*Studien zum Biblischen Versöhnungstag*, Aschendorff, Münster.

LAUDIZI, G. 1988

*Palinuro* (Verg. *Aen.* V 827 ss.; VI 337 ss.), in "Maia", 40, pp. 57-73.

LEGASSE, S. 1974

*Les pauvres en esprit. Evangile et non-violence*, Cerf, Paris, (tr. it. *I poveri di spirito - Vangelo e non violenza*, Paideia, Brescia 1976, da cui cito).

LEVY, H. 1897-1902

*Palamedes*, in ROSCHER, W.H., ZIEGLER, K., vol. III. 1, cc. 1264-73.

LOHSE, E. 19762

*Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, (tr. it. *La storia della passione e morte di Gesù Cristo*, Paideia, Brescia 1975, da cui cito).

LOSSAU, M. 1987a

*Palinuro*, in *Enciclopedia Virgiliana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. III, pp. 936-38.

LOSSAU, M. 1987b

*Achates, Symbolfigur der 'Aeneis'*, in "Hermes", 115, pp. 89-99.

LUZ, U. 1965

*Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie*, in "Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft", 56, pp. 9-30.

MACKEY, L.A. 1955

*Three Levels of Meaning in Aeneid VI*, in "Transactions of the American Philological Association", 86, pp. 180-89.

MANTERO, T. 1966

*Ricerche sull'Heroikos di Filostrato*, Istituto di filologia classica e medioevale, Genova.

McKAY, A.C. 1967

*Aeneas' Landfalls in Hesperia*, in "Greece and Rome", 14, pp. 3-13.

MERKELBACH, R. 1972

*Palinurus*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 9, p. 83.

MEULI, K. 1946

*Griechische Opferbrauche*, in AA.VV. *Phyllobolia für P.v.d. Mühl zum 60. Geburtstag*, B. Schwabe & Co., Basel, pp. 185-287.

MIELENTZ, F. 1935

*Nautes*, in RE, XVI. 2, cc. 2033-34.

MØRLAND, H. 1971

*Phorbanti Similis (Aen. V 842)*, in "Symbolae Osloenses", 46, pp. 131-34.

- NORDEN, E. 19162  
*P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Teubner, Leipzig.
- OTIS, B. 1964  
*Virgil - A Study in Civilized Poetry*, Clarendon Press, Oxford.
- PARATORE, E. (a cura di) 1978-83  
VIRGILIO, *Eneide*, Mondadori, Milano, vol. 6.
- PARKER, R. 1983  
*Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford.
- PEARSON, A.C. 1917  
*The Fragments of Sophocles*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, voll. 3.
- PELLEGRINO, C. 1975  
*Petronii Arbitri Satyricon*, Ateneo, Roma.
- PÉRON, J. 1974  
*Les images maritimes de Pindare*, Klincksieck, Paris.
- PERRET, J. 1976  
*Optimisme et tragédie dans l'Énéide*, in "Revue des Études Latines", 54, pp. 342-62.
- PESCH, R. 1977<sup>2</sup>, 1980<sup>2</sup>  
*Das Markusevangelium*, Herder, Freiburg, I, II, (tr. it. *Il Vangelo di Marco*, Paideia, Brescia, I 1980, II 1982, da cui cito).
- POE, J.P. 1965  
*Success and Failure in the Mission of Aeneas*, in "Transactions of the American Philological Association", 96, pp. 321-36.
- POLVERINI, L. 1987  
*Nautes*, in *Enciclopedia Virgiliana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. III, pp. 669-70.
- PÖSCHL, V. 1950  
*Die Dichtkunst Virgils - Bild und Symbol in der Aeneis*, Rohrer, Innsbruck-Wien.
- PRELLER, L., ROBERT, C. 1984<sup>4</sup> 1920<sup>5</sup>  
*Griechische Mythologie*, Weidmann, Berlin, vol. I, vol. II.

- PUTNAM, M.C.J. 1957  
*The Poetry of the Aeneid*, Harvard University Press, Harvard.
- RE  
= *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, a cura di WISSOWA, G., KROLL, W., MITTELHAUS, K., ZIEGLER, K., Stuttgart, 1894-.
- ROEDER, G. 1919  
*Kanobus*, RE X.2, cc. 1870-73.
- ROSCHER, W.H., ZIEGLER, K. 1884-1937  
*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Teubner, Leipzig.
- ROTH, C. 1960  
*The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21*, in "Novum Testamentum", 4, pp. 174-81.
- RUCH, M. 1971  
*Le destin dans l'Énéide - Essence et réalité*, in BARDON, H., VERDIÈRE, R. pp. 312-21.
- RUPPERT, L. 1972a  
*Jesus als der leidende Gerechte? - Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs*, KBW, Stuttgart.
- RUPPERT, L. 1972b  
*Der leidende Gerechte - Eine motifgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, Echtes Verlag Katholisches Bibelwerk, Würzburg.
- SCHLATTER, D.A. 1905<sup>3</sup>  
*Der Glaube im Neuen Testament*, Calw, Stuttgart.
- SCHMIDT, J. 1941  
*Phorbas*, RE XXI. 1, cc. 528-33.
- SCHOEPS, H.-J. 1943  
*Die jüdischen Prophetenmorde*, (Symbolae Biblicae Upsalienses 2, Uppsala).
- SCHUBERT, K. 1973  
*Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*, Herold Druck - u. Verlagsgesellschaft, Wien, (tr. franc. *Jésus à la lumière*

*du Judaïsme du premier siècle*, Cerf, Paris 1974, da cui cito).

SCHÜRMAN, H. 1982<sup>2</sup>  
*Das Lukasevangelium*, Herder, Freiburg, I (tr. it. *Il vangelo di Luca*, Paideia, Brescia I 1983, da cui cito).

SCHWEIZER, E. 1955  
*Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zwingli, Zürich.

SHEY, H.J. 1968  
*A Critical Study of the Argonautica of Valerius Flaccus*, University of Iowa Ph. D. Diss., Ann Arbor.

SIMMEL, G. 1890  
*Über soziale Differenzierung*, Duncker & Humblot, Leipzig, (tr. it. *La differenziazione sociale*, Laterza, Bari 1982).

STECK, O.H. 1967  
*Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten - Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchener verlag, Neukirchen.

TAYLOR, V. 1963 (1952)  
*The Gospel According to St. Mark*, Macmillan, London.

THANIEL, G. 1972  
*Ecce... Palinurus*, in "Acta Classica", 15, pp. 149-52.

THOMAS, J. 1981  
*Structures de l'imaginaire dans l'Enéide*, Les Belles Lettres, Paris.

TRILLING, W. 1964<sup>3</sup>  
*Das wahre Israel - Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums*, Kösel, München.

VAN NES, D. 1963  
*Die maritime Bildersprache des Aischylos*, Wolters, Groningen.

VELLAY, C. 1956  
*La Palamédie*, in "Bulletin Budé", 2, pp. 55-67.

VERMES, G. 1983  
*Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, London.

WEGNER, U. 1985  
*Der Hauptmann von Kapharnaum (Mt. 7, 28 a; 8,5-10, 13 par Lk 7,1-10) - Ein Beitrag zur Q-Forschung*, Mohr, Tübingen.

WEST, M.L. 1978  
*Hesiod Works and Days*, Clarendon Press, Oxford.

WIDENGREN, G. 1969  
*Religionsphänomenologie*, de Gruyter, Berlin, (tr. it. *Fenomenologia della religione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984, da cui cito).

WILLIAMS, R.D. 1962  
*P. Vergili Maronis Aeneidos liber III*, Clarendon Press, Oxford.

WILLIAMS, R.D. 1964  
*The Sixth Book of the Aeneid*, in "Greece and Rome", 11, pp. 48-63.

WOLFF, H.W. 1952  
*Jesaja 53 im Urchristentum*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.

WREDE, W. 1901  
*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen.

WÜST, E. 1937  
*Tiphys*, RE VI A2, cc. 1426-30.

WÜST, E. 1942  
*Palamedes*, RE XVIII. 2, cc. 2500-12.

ZIEGLER, K. 1941  
*Phrontis*, RE XXI, c. 772.