

Giorgio Agamben, Il fango e le stelle

Q quodlibet.it/giorgio-agamben-il-fango-e-le-stelle

Il fango e le stelle

Tutti ricordano l'aneddoto, narrato da Socrate nel *Teeteto*, della servetta trace, «arguta e graziosa», che ride osservando Talete che, tenendo fisso lo sguardo verso il cielo e le stelle, non vede quel che gli sta sotto i piedi e cade in un pozzo. In un appunto del *Quaderno genovese*, Montale rivendica in qualche modo il gesto del filosofo, scrivendo: «Chi trascina i piedi nel fango e gli occhi nelle stelle; quello è il solo eroe, quello è il sol *vivente*». Che il poeta ventunenne compendi e anticipi in questo appunto l'essenza della sua futura poetica, non è sfuggito ai critici; ma altrettanto importante è che questa poetica, come ogni vera poetica, implichi per così dire una teologia, sia pure negativa, che uno studioso attento ha drasticamente riepilogato nella formula «teologia della briciola» («Solo il divino è totale nel sorso e nella briciola» – si legge in *Rebecca*, «Solo la morte lo vince se chiede l'intera porzione»).

La teologia che è qui in questione, com'è evidente già nel dualismo «fango/stelle» dell'appunto giovanile e nelle «buie forze di Arimane» evocate in un intervento del 1944, è certamente gnostica. Come in ogni gnosi, i principi – o gli dei – sono due, uno buono e uno malvagio, uno assolutamente estraneo al mondo e un demiurgo che lo ha invece creato e lo governa. Nelle correnti gnostiche più radicali, il dio buono è così estraneo al mondo, che nemmeno si può dire che esista: secondo i Valentiniani, egli non è esistente, ma pre-esistente (*proon*), non è principio, ma pre-principio (*proarche*), non padre, ma pre-padre (*propator*). E come è estraneo al mondo, è anche estraneo al linguaggio, paragonabile a un abisso (*bythos*) intimamente congiunto al silenzio (*sige*): «Il silenzio, madre di tutto ciò che è emesso dall'abisso, in quanto non poteva dire nulla dell'ineffabile, tacque; in quanto comprendeva, lo chiamò incomprendibile». La teologia negativa o apofatica, così cara a Montale già a partire dagli *Ossi* («Codesto solo oggi possiamo dirti / ciò che *non* siamo, ciò che non vogliamo») non è, in questo senso, che l'altra faccia della gnosi. Il dio preesistente nomina, infatti secondo ogni evidenza, lo stadio anteriore alla rivelazione e all'evento del linguaggio che definisce la condizione umana (l'antropogenesi). Il cristianesimo cerca di venire a capo del dualismo gnostico identificando il dio buono, il Padre, col creatore, ma, per fare i conti con l'elemento maligno rimosso, deve poi supporre l'incarnazione in un figlio, che, come Cristo, cioè Messia, ha il compito di salvare e redimere il mondo.

Il grande tema gnostico, nella misura in cui ancora certamente ci riguarda, mostra che nell'uomo convivono un elemento estraneo al mondo e uno mondano, un principio buono e uno malvagio e che la vita umana è pertanto dal principio alla fine determinata dal conflitto e dalla possibile conciliazione di questi due opposti elementi. Si tratta di un compito arduo e

gravoso, perché i due principi – il fango e le stelle – sono nell'esistenza terrena così intimamente ingarbugliati che districarli è praticamente impossibile. Secondo la teologia gnostica, che il cristianesimo eredita almeno in parte senza il beneficio d'inventario, il mondo è il frutto di una deiezione o di un getto (*katabolé* o *probolé*) dalla sfera celeste superiore in quella materiale e inferiore. Origene, riprendendo tradizioni gnostiche, precisa che «in greco *katabolé* significa piuttosto gettare (*deicere*), cioè buttar fuori». Le anime contro la loro volontà sono state gettate dalla sfera superiore in quella inferiore e «rivestite in corpi più spessi e duri (*crassioribus et solidioribus*)» e per questo «ogni creatura nutre la speranza di essere liberata dalla corruzione» (il rimando è a Rom.8,20: «la creatura è stata sottomessa alla vanità senza volerlo»... e aspetta, in gemiti e speranza, di essere liberata dalla corruzione); ma per lo gnostico liberarsi può solo significare raccogliere pazientemente le scintille e le parcelle di luce divina che sono state confuse nelle tenebre, separarle una a una dal fango e ricondurle nella loro patria celeste.

Che la cultura moderna, di cui la gnosi montaliana è qui solo un caso esemplare, sia percorsa e intessuta da motivi gnostici è evidente nel fatto tutt'altro che scontato che anche il capolavoro della filosofia del novecento definisca la condizione umana col termine *Geworfenheit* (essere gettato), che secondo ogni evidenza non è che una traduzione della *katabolé* origeniana e della *probolé* dei Valentiniani. Ma un motivo gnostico era presente in qualche modo anche nella filosofia platonica, non solo nell'immagine dei due diversi cavalli che rendono disagiata e penosa la guida della biga dell'anima nel *Fedro*, ma anche nell'aneddoto del *Teeteto* da cui abbiamo esordito e nel mito della caverna nella *Repubblica*. Il problema è ogni volta per l'uomo di riuscire a conciliare in qualche modo elementi incompatibili, il nero e il bianco, il fango e le stelle, l'oscurità della caverna e lo splendore del sole. Il bene è, infatti, sempre intrecciato col male e può darsi solo come una parcella, un interstizio o una briciola di luce confusa nella tenebra: come un'iride nel fango, secondo la perspicua immagine di una delle poesie supreme di Montale, *L'anguilla*. Non soltanto, come l'anguilla (che è, del resto, un'anagramma perfetto di «la lingua»), la «scintilla» o «l'iride breve» del bene esiste solo «filtrando / fra gorielli di melma», fra «l'arsura e la desolazione», ma il rischio è qui che lo gnostico, che deve separare le scintille di luce rimaste imprigionate nella melma, finisca suo malgrado per trasformare in idolo la tenebra da cui doveva fuggire.

Il fatto è che, dati originariamente insieme il dualismo di bene e male e la loro confusione, nessuno dei due principi è in grado di venire a capo dell'altro. La scintilla di luce si è così impaniata nel fango che non può separarsene del tutto, né il fango sa disgiungersi integralmente dall'iride che tanto affettuosamente lo circonda. Nel paradigma gnostico essi formano, come si dice, un sistema e l'incauto che s'ingegna di restituirli alla loro supposta originaria separazione non può che restare a mani vuote. Così il poeta con i piedi nel fango, che cerca eroicamente di tenere i suoi occhi fissi nelle stelle, non riesce più a sceverarle dalla melma, di cui sono appunto solo un'iride o un barlume. Egli non è più capace di tirarsi fuori dal pozzo in cui, come Talete, è scivolato. A ragione Zanzotto ha potuto definire l'universo di Montale, scrivendo che per lui «il destino umano è l'“interrarsi”, il ridursi a

sedimento, a “meno di quanto / t’ha rapito la gora che s’interra”, è scoprirsi come vischiosa e dolorante inerzia... nella spaventosa matrice di una verità che è tutta e soltanto terrestre. Anzi, è da dire “terrosa”, come terroso è l’uomo di Montale, fatto di un fango quasi casualmente germinante nella vita, ma tendente sempre a ricadere in se stesso». L’angelo che dovrebbe riscattare questa vita interrata è ora soltanto, come nella poesia eponima del 1968, un «angelo nero», «non celestiale né umano», «di cenere e fumo» o, come in una poesia più tarda, solo un «inespungibile refuso». Ed è significativo che la motivazione del Nobel assegnato nel 1975 al poeta menzioni espressamente «una visione della vita priva di illusioni» – l’illusione in questione essendo che le stelle possano mai essere separate dal limo. Forse, rovesciando il motto giovanile, sarebbe stato meglio per il poeta – come per ogni uomo – tenere i piedi nelle stelle e gli occhi nel fango.

L’evocazione del «povero / Nestoriano smarrito» in *Iride*, la poesia che apre la sezione *Silvae* della *Bufera*, permette di precisare la natura particolare della «gnosi» montaliana, che qui ci interessa definire con maggior precisione. I seguaci di Nestore, patriarca di Costantinopoli dal 428 al 432 e condannato come eretico nel Concilio di Efeso (431), affermavano la presenza in Cristo di due nature, la divina e l’umana, ma negavano che esse fossero unite ipostaticamente, cioè ontologicamente in un’unica persona (o *ypostasis*). A differenza dei monofisiti, che riconoscevano in Cristo solo la natura divina, Nestorio affermava, come il suo avversario Cirillo, patriarca di Alessandria, il difisismo, ma non intendeva l’unione delle due nature, secondo il modello che Cirillo riuscì a imporre a Roma, *kath’ypostasin*, cioè ontologicamente in una sola essenza, ma soltanto in un senso per così dire morale, attraverso la persona (*prosopon*) di Cristo, distinta dall’*ypostasis*. La dualità, in qualche modo, primeggia così sull’unità, che, affidata solo alla persona morale di Cristo, è in qualche modo indebolita; ed è per questo che i nestoriani furono accusati, a torto, di professare in Cristo due persone.

Si comprende allora perché Montale fosse affascinato dal «povero Nestoriano»: l’unione tra l’umano e il divino, il fango e le stelle, non è mai compiuta una volta per tutte, ma solo, istantanea e imperfetta, «nel sorso e nella briciola». Nell’*Intervista immaginaria* del 1946, Montale lo afferma senza reticenze, al momento di commentare la figura femminile in *Iride*, «continuatrice e simbolo dell’eterno sacrificio cristiano»: «Chi la conosce è il Nestoriano, l’uomo che meglio conosce le affinità che legano Dio alle creature incarnate, non già lo sciocco spiritualista o il rigido o astratto monofisita». L’affinità non è un’unione ipostatica, per essenza e natura, ma una difficile e mai definitiva affinità «nella notte del mondo», «perché – conclude la poesia, definita nell’intervista “in chiave, terribilmente in chiave” - *l’opera Sua* (che nella tua / si trasforma) *dev’esser continuata*». La redenzione, il riconoscimento e la riconduzione all’origine delle scintille di luce mischiate nel fango non ha mai fine, deve essere incessantemente ripresa. Almeno fino a quando, da *Satura* in poi, il poeta abbandona la sua teologia gnostica e si confessa apertamente scettico, se non disperato. Se un Dio c’è, è un Dio «che non porta a salvezza perché non sa / nulla di noi e ovviamente / nulla di sé». Per questo i teologi rimandano accortamente, ma non senza una buona dose di ipocrisia, il loro definitivo distacco al paradiso a venire, quando il corpo risorto, divenuto spirituale,

mostrerà la sua gloria e l'iride non sarà più che un'aureola intorno a quello che era un tempo il limo della carne. Non si tratta qui di una mancanza di fede, rispetto alla quale gli uomini sono sempre in difetto. Se fede è, appunto, secondo l'apostolo, «l'esistenza di cose sperate», il poeta, come forse ogni uomo, non crede abbastanza nelle cose che sembrano non esistere e sono invece più reali di quelle che sembrano esistere e, come suggeriscono i teologi, deve differire le cose sperate in un altro mondo.

Contro questa impossibilità della gnosi di venire a capo del proprio irriducibile dualismo occorre levare innanzitutto un'obiezione politica. E se la strategia dev'essere politica, una prima mossa tattica sarà di spostare qui e ora tutto quello che i teologi rimandano al paradiso futuro. Se il corpo glorioso esibirà in paradiso tutti i suoi organi, compresi quelli della riproduzione e della defecazione, allora converrà strappare al futuro questa ipotetica gloria per riportarla nell'unico suo possibile luogo: il nostro corpo, qui e ora. Il corpo glorioso non è un altro corpo, è lo stesso corpo, liberato dal sortilegio che lo separa da se stesso, scindendo il fango dalle stelle, la luce dal buio. Tutto, come insegnano gli Chassidim, può essere una favilla della divinità e, come suggerisce il crudo, beffardo linguaggio del Talmud, «tre cose anticipano il tempo a venire, il sole, il sabato e il *tashmish*», una parola che significa tanto l'unione sessuale che la defecazione.

Se il bene è commisto al male, se l'iride non può essere separata dal fango, ciò non significa che essi esistano soltanto negativamente. Al contrario, l'iride e il fango sono entrambi modi o modificazioni di Dio, che ne esprimono ciascuno – diversamente, ma allo stesso titolo – la sostanza. Il dualismo gnostico rovina e si annulla nella formula *Deus sive natura*, in cui il *sive* non cancella la differenza, ma la trasforma in un compito per così dire politico. *Sive* è etimologicamente connesso alla congiunzione *sic*, che significa «così» (di qui l'italiano «sì» come espressione dell'assenso). I modi sono il «così» della sostanza divina, il suo semplice darsi, il suo con-sentire a se stessa. Ma il luogo di questo *sive*, di questo «così» e di questo assenso, è in ciascun uomo, il quale soltanto può conferire esistenza qui e ora alle cose sperate. Dio è la natura, le stelle sono il fango non per via di un'assurda, impossibile identità, ma perché l'uomo offre ad essi il luogo del loro reciproco consenso, del loro arduo, ma semplice convenire. Le tenebre – com'è stato suggerito da un altro poeta – sono l'opera della luce e nulla di quanto avviene nel mondo può fare a meno della loro collaborazione, di cui ciascuno uomo è ospite e mezzano. Occorre rileggere in questo senso il prezioso *Piccolo testamento* che conclude *La bufera* e contiene forse la testimonianza meno elusiva, anche se contraddittoria, del credo politico montaliano. Se l'iride è qui la «testimonianza / d'una fede che fu combattuta, / d'una speranza che bruciò più lenta / di un duro ceppo nel focolare», allora non può essere vero, come il poeta pure sembra subito suggerire, che «una storia non dura che nella cenere / e persistenza è solo l'estinzione». Nei versi che concludono il testamento, Montale trova infatti, per la prima e forse ultima volta, il nerbo di un'asserzione esplicitamente politica: «Ognuno riconosce i suoi: l'orgoglio / non era fuga, l'umiltà non era / vile, il tenue bagliore strofinato / laggiù non era quello di una fiammifero».

29 gennaio 2024
Giorgio Agamben