



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Tesi di Laurea

**Valenze irrazionalistiche e tragiche nell'opera narrativa
di Giulio Mozzi**

Relatore: Prof. Paolo de Lucia

Correlatore: Prof. Daniele Rolando

Candidato: Fabio Papaluca
Matr. 4243306

Anno Accademico 2021/2022

Indice

Introduzione	1
Capitolo primo	
L'essenziale di una biografia	4
Capitolo secondo	
Vita apparente	13
Capitolo terzo	
Della visione del Corpo	54
Capitolo quarto	
Unde malum	132
Capitolo quinto	
L'impaziente decostruzione di una redenzione	183
Conclusione	235
Bibliografia e Sitografia	239

Introduzione

«Scrivere non è un mestiere innocente»

(Guido Ceronetti)

La presente tesi si pone come obiettivo quello di esplicitare le tematiche più rilevanti dall'opera narrativa di Giulio Mozzi e tentare di mostrarne la grondante pregnanza speculativa e filosofica.

Al riguardo, pare che si possa ritrovare un'angosciante e allucinata ricerca di evasione da questo mondo, per aprirsi uno sbocco ad un mondo immanentemente superiore. Nel corpo narrativo di Giulio Mozzi assistiamo ad un affannoso incedere dell'esistenza tutta chiusa nella tragedia drammatica del passaggio redentivo.

Ciò ci viene suggerito dal tormento continuo che si solleva nella vita dei personaggi descritti, dalla mestizia che emerge nel loro stesso e semplice sussistere. Ma anche da un male (reale protagonista) che divora anima e, soprattutto, corpo, e da una volontà di salvezza che nonostante tutto si presentifica forte in ogni istante.

Questi ultimi due aspetti, ossia il male che divora il corpo e la volontà di salvezza, sono centrali nella riflessione mozziana, che si tenterà di dare forma nel proseguo di queste pagine.

Il male, di cui dice Mozzi, colpisce prevalentemente il corpo, non è un'entità che si abbatte sull'eterea anima del nostro corpo, ma infetta proprio le carni sino ad imputridire lo spirito dell'uomo.

La volontà di salvezza si delinea nel prender atto di questo male naturale. Difatti, è consapevolizzando ciò, che l'organismo umano sviluppa come auto-difesa questa volontà di salvezza. Essa però non spera nella propria salvezza.

Se la volontà di salvezza fosse una volontà per redimere sé stessi, si cadrebbe nel tratteggio di una volontà di speranza; e la speranza è stata ampiamente inquadrata e definita come il grido dello sconfitto; chi ha già perduto piange speranza.

Ma la volontà di salvezza riguarda sempre l'altro, ma sé stessi. La volontà di salvezza, dunque non si esprime in qualità di urlo dello sconfitto, bensì in qualità di canto del corrotto e del putrido

consapevole, il quale rivolge la nenia della salvezza agli altri e non a sé stesso; non al caduto ma ai reduci è rivolta la volontà di salvezza.

Lo sconfitto non agisce, si ferma e spera. Chi è mosso dalla volontà di salvezza, invece, non si ferma, sa che chi si ferma è perduto, continua ad agire nel male, nel male naturale, lo continua a realizzare, lo prosegue e lo manifesta, poiché la salvezza consiste proprio nella consapevolezza che nel suo fare male e del male si apre la possibilità salvifica per l'alterità.

Nell'espone gli argomenti principali emergenti in Giulio Mozzi, ci si pone un ulteriore tentativo; ossia un tentativo di collocazione del pensiero mozziano all'interno di un possibile e specifico orizzonte filosofico.

In effetti, la scrittura, le tematiche, lo stile, la forma, insomma, Giulio Mozzi, appare come quel sulfureo risultato compiuto di quello che è il percorso naturale della più profonda, più controversa ma allo stesso tempo tragicamente tangibile, linea di pensiero e ricerca italiana che prende le mosse da Leopardi con fare poetico, sviluppandosi poi nel corso del nostro Novecento, tanto nelle sedi letterarie quanto in quelle filosofiche.

Sedi che, in questa dissertazione, intenzionalmente si mescolano fra loro. La verità della letteratura diviene la verità della filosofia e viceversa. La falsità di una vita romanzata diviene la falsità di una realtà apparente, e viceversa.

La finzione si maschera di reale, il reale si vesta di finzione.

È così che assistiamo ad una grande stagione di filosofi e letterati (poeti) che nel corso del Novecento italiano, seppur talvolta oscurati dal periodo della seconda guerra dei Trent'anni, inombriati da altri giganti della letteratura e della filosofia di quel dato momento, ostracizzati dal mondo editoriale o semplicemente caduti in un silenzioso oblio, in un pubblico dimenticatoio, hanno portato avanti la linea di pensiero tracciata da Giacomo Leopardi, in Italia.

Hanno dato senso alla ricerca dell'insensatezza, partorendo contenuti che dimostrano come, ad oggi, solo una visione tragica della vita getti un'oscura chiarezza e lucidità sulla realtà che viviamo e sull'esistenza che siamo; che neppure la più grandiosa e illuminata metafisica riuscirebbe a realizzare.

Aldo Palazzeschi, Carlo Michelstaedter, Giovanni Papini, Alberto Savinio, Andrea Emo, Giuseppe Rensi, sono solo alcuni dei nomi che si sono fatti promotori di un irrazionalismo pregno di

realtà e di un tragicismo colmo di verità. Nella nostra e più prossima contemporaneità, il risultato è carne, il risultato è male, il risultato è redenzione; e il risultato del risultato è il necessario esilio da un'esistenza in putrefazione.

«[...]: «"Domine, non sum dignus".» Un bel modo di cominciare, per una storia. Nessuno mai è degno, pensa Mario, nessuno è mai all'altezza della propria vita o del proprio destino. Nemmeno gli eroi¹.

¹ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, p. 82.

Capitolo primo

L'essenziale di una biografia

«Non si può intimamente ridere se
non dopo aver fatto un lavoro di
scavo nel dolore umano»

(Aldo Palazzeschi)

Giulio Mozzi nasce a Camisano Vicentino nel 17 giugno del 1960 e attualmente risiede a Padova. Proveniente da una famiglia benestante e colta, viene abituato alla lettura e all'impiego di un buon italiano (considerata non come lingua *mater*, ma piuttosto una lingua acquisita) sin da piccolo e impara presto che la lettura è un diletto.

All'età di vent'anni prende diploma in dattilografia presso il Liceo-Ginnasio Tito Livio. Alternativamente al servizio militare, svolge un servizio civile alla Casa del Fanciullo di Padova e viene assunto come dattilografo nell'ufficio stampa di un'associazione di artigiani: il Confartigianato del Veneto.

Rimane in quell'ufficio per sette anni, dal 1982 al 1989, e inizia a interfacciarsi con svariati giornalisti che orbitano in tale ufficio. Da loro apprende le tecniche e le pratiche di scrittura; in modi diversi e attraverso personalità diverse. Nel 1986, Giulio Mozzi si ritrova direttore responsabile della rivista *Scarto minimo*, pubblicata a Padova tra, per l'appunto, il novembre 1986 e il giugno 1989, in collaborazione con Mario Benedetti, Fernando Marchiori e l'amico d'infanzia Stefano Dal Bianco.

L'adesione di Giulio Mozzi non è vocazionale come quella degli altri tre colleghi, i quali percepiscono nella poesia qualcosa di vitale a cui consacrarsi. Stefano Dal Bianco, una conoscenza che si porta dietro sin dall'oratorio, lo informa di star preparando una rivista insieme agli ancora sconosciuti Fernando Marchiori e Mario Benedetti.

Ma Stefano Dal Bianco ha un problema, non riuscendo a trovare una persona iscritta all'ordine dei giornalisti che potesse firmare in qualità di direttore responsabile. È così che viene coinvolto Giulio Mozzi, il quale iscritto all'ordine per evidenti necessità lavorative, conferma la sua disponibilità ad aderire alla rivista in qualità di direttore responsabile della rivista. Come accennato, però, niente colpo di fulmine. In quel periodo, Mozzi legge molto, grazie alle abitudini famigliari

pregresse, e scrive molto poiché impiegato dentro un ufficio stampa, quindi non può fare a meno di scrivere.

Tuttavia, non possiede che una vaga curiosità per la letteratura. In quel momento scrive qualche poesia che egli stesso giudica «tra il brutto e l'insignificante»². Eppure si avvicina sempre più al mondo della scrittura, meravigliato dalla vocazione poetica dei tre amici e affascinato dall'idea di poesia proposta da *Scarto minimo*. Ma per la schiusa è ancora presto.

Di seguito, lavora come fattorino e magazziniere, per ulteriori e altri sette anni, in una libreria di libri tecnici e scientifici a Padova, attuando le consegne con un caratteristico ApeCar bianco avente scritto sulla fiancata in verde mela Libreria Internazionale Cortina. Nonostante l'ambiente lavorativo tutto sommato positivo, composto da colleghi simpatici e una buona proprietaria seppur dura e di cattivo carattere, alla fine degli anni Novanta lascia la mansione di magazziniere e fattorino per intrattenere rapporti più vivi con la letteratura (soprattutto corsi di scrittura creativa) e varie case editrici.

Dichiara di non aver mai desiderato realmente e ardentemente essere uno scrittore. Tuttavia scrive; in un modo o nell'altro, per un motivo o per un altro... scrive. Scrive e non si accorge che dalle sue mani fuoriesce con leggera inconsapevolezza quello che si può dire essere il suo primo racconto. Lo scrive per un motivo ben preciso.

Non si cimenta con la carta e l'inchiostro per pubblicare, ma un pubblico lo possiede lo stesso, ed è composto da una singola persona: la migliore amica Laura Pugno. Giulio Mozzi stende quella che sarebbe dovuta essere una semplice lettera, come tante altre di tanti altri, con lo scopo di contattare la migliore amica al di là dal canal della Manica, a Londra, cercando di consolarla e strapparle un sorriso, in quanto vittima di furto.

Con piglio ironico, Giulio Mozzi, si finge il rapinatore. Nella finzione della lettera e nel ribaltamento di prospettiva, il ladro mozziano esprime la volontà di restituire alla malcapitata alcuni oggetti cari alla vittima.

Laura Pugno rispose alla lettera «Carino, quel racconto che mi hai mandato». È il 17 febbraio 1991 e, all'età di 31 anni, Giulio Mozzi realizza così che quella lettera non è solo una lettera, ma un racconto a tutti gli effetti. Inizia così la sua avventura da novellista. Si dedica alla scrittura di altri

² Antonio Galetta, *Sull'opera narrativa (e dintorni). Conversazione con Giulio Mozzi*, https://www.treccani.it/magazine/chiasmo/extra/SSU_Intervista_Mozzi.html, consultata a Genova il 30-11-2022, alle 22:27.

racconti, notando da sé che la cosa non gli riesce affatto male, e decide di riservarsi del tempo per ciò che sa fare.

Si rende conto che scrivere racconti diviene un esercizio importante del suo essere in vita; prende coscienza dell'utilità della scrittura. Se a questo si unisce il divertimento che Giulio Mozzi prova nello scrivere e raccontare, ecco che a fiorire non è solo un interesse ma una passione vera e propria.

Ma, va detto, quella di Mozzi non è una vita tutta orientata alla scrittura; riconoscendone un valore, non ne riconosce l'assoluto. A detta sua, ci sono cose più utili e cose più divertenti, quindi più importanti, nella vita.

«Alla famosa domanda, che tante volte mi è stata fatta, «Perché scrivi?», posso solo rispondere con un'evidenza: mi è capitato di scrivere, e nell'ambiente delle lettere (e dell'editoria) qualcuno si è convinto che io sia capace di farlo e meritevole di una certa attenzione. Non è gran che»³.

Passano un paio d'anni, siamo nel 1993, dunque, ed esordisce con l'opera *Questo è il giardino*, una raccolta di racconti pubblicata presso Theoria. Il suo primo sforzo letterario pubblicato valica le Alpi del Bel Paese per essere poi tradotto e pubblicato anche negli Stati Uniti nel 2014 presso l'editore Open Letter Books col titolo *This is the Garden*.

Successivamente alla sua prima pubblicazione, comincia a svolgere svariate collaborazioni con diversi editoriali e si conferma essere uno degli scout più accattivanti nel panorama letterario italiano contemporaneo. In effetti, sotto spinta mozziana, vengono pubblicati un paio di centinaia di autori altri e, stando alle sue dichiarazioni, visionerebbe circa mille scritti all'anno.

Arriva il 1996 e Giulio Mozzi pubblica la sua seconda raccolta di racconti dal titolo *La felicità terrena*. Un'opera, in realtà, che sarebbe dovuta uscire un anno prima, nel 1995, presso la stessa casa editrice che pubblica nel 1993 *Questo è il giardino*, ossia Theoria. Tuttavia le cose si complicano. Corrette le bozze, realizzata l'impaginazione, stabilita la copertina e prenotazioni già effettuate, insomma a libro definitivamente concluso, Theoria affonda.

³ Antonio Galetta, *Sull'opera narrativa (e dintorni). Conversazione con Giulio Mozzi*, https://www.treccani.it/magazine/chiasmo/extra/SSU_Intervista_Mozzi.html, consultata a Genova il 30-11-2022, alle 22:48.

Il direttore editoriale Paolo Repetti fa un tentativo per non colare a picco e riesce a creare una sorta di ponte tra la sua Theoria e il colosso Einaudi. In Einaudi, Paolo Repetti avvia il progetto *Stile libero*, tutt'oggi esistente. Nel fare questa operazione, Repetti riesce a convincere l'Einaudi ad acquistare titoli ancora non pubblicati dalla Theoria, in modo da fare ottenere a quest'ultima un po' di liquidità.

Il tentativo, però, riesce solo a conferire qualche anno di respiro in più alla casa editrice di Roma, che di seguito sprofonda del tutto. Ed ecco che, fra i titoli acquistati da Einaudi e non ancor pubblicati da Theoria, compare proprio *La felicità terrena* di Mozzi.

Giulio Mozzi, così, esce presso Einaudi nella primavera del 1996, come detto, e finisce fra i finalisti del Premio Strega; vinto poi da Alessandro Barbero con il suo *Bella vita e guerre altrui di MR. Pyle, gentiluomo* pubblicato da Mondadori. Anche in questo caso, la seconda opera di Giulio Mozzi approda in terra straniera e viene pubblicata in Francia presso l'editore Hachette con il titolo *Le bonheur terrestre*.

Nella sua attività artistica e letteraria, Giulio Mozzi fa uso di pseudonimi. Nel 1998, insieme all'artista Bruno Lorini, crea l'artista immaginario Carlo Dalcielo e nel 2013 inventa la poetessa erotica immaginaria Mariella Prestante.

Mariella Prestante ha addirittura una sua vita e "pubblica" un libro nel 2019 per il piccolo editore *'round midnight edizioni* dal titolo *Estremi amori, postume querele*. Mariella Prestante, leggiamo, viene al mondo nel 2013 e lo fa già adulta. Questa donna nata adulta vive interamente la sua esistenza su Facebook, postando versi erotici.

Dopodiché muore nel 2017, continuando però a scrivere versi macabri d'oltretomba. Solo nel 2019 si dissolve completamente, lasciando al mondo la sua testimonianza esistenziale: uno scritto, per l'appunto *Estremi amori, postume querele*.

Il 1998 non è solo la data di nascita del fittizio Carlo Dalcielo. Infatti, si tratta dell'anno di uscita del suo terzo libro e nuovamente si tratta di una raccolta di racconti. Dunque, nel marzo del 1998, esce per Mondadori *Il male naturale*.

La sua terza opera non passa inosservata e fa fuoco e fiamme, sino a divenire un piccolo caso politico. Non passano molti mesi, difatti, che l'onorevole Oreste Rossi, esponente della Lega Nord, comunica pubblicamente di voler denunciare lo stesso editore Mondadori con tanto di interrogazione parlamentare.

Il cortocircuito è causato, in particolare, da uno dei 13 racconti⁴, ossia il racconto intitolato *Amore*. Questo racconto viene inserito dalla Mondadori nel proprio sito promozionale, come consuetudine fare, se non fosse che l'incriminato racconto parla con un certo particolarismo di un rapporto amoroso tra un uomo adulto e un bambino.

L'accusa vien da sé: giustificazione, incitamento o inneggiamento alla pedofilia! Nel 1998, probabilmente, prese le forme di una problematica nascente, tanto nuova quanto pericolosa per la sana crescita del pubblico lettore in termini di educazione civile e morale.

Oggi, tali accuse non fanno più molto scalpore. Da una parte perché ciclicamente oramai in sede politica si denuncia un prodotto artistico per le stesse medesime ragioni, dall'altra parte perché non vi sono studi di carattere scientifico riconosciuti dalla comunità competente per cui tali accuse possano nell'effettivo essere fondate; in sostanza ogni essere umano (per lo meno una maggioranza schiacciante) sa riconoscere da sé la differenza fra immaginario e realtà.

Comunque sia, in casa Mondadori, all'epoca dei fatti, si respira un po' di ansia misto spavento per l'accaduto. A detta di Giulio Mozzi, prima della pubblicazione, lui stesso interroga la casa editrice milanese sull'opportunità di pubblicare un racconto che coinvolge un argomento socialmente ritenuto tanto scabroso quanto scomodo.

Il dubbio, a Mozzi, gli sorge ben conoscendo l'immagine che Mondadori vuole trasmettere al suo pubblico; «un editore per famiglie, per tutti, un editore per così dire borghese e perbene, che può permettersi certe bizzarrie solo con estrema cautela e con le spalle ben coperte. Non era una questione di etica – un'azienda non ha etica, non è capace di averla – era questione di marketing»⁵. Mondadori è la Mediaset dell'editoria, dico io.

Nonostante l'avviso, però, Mondadori dà il suo benestare e si pubblica, assicurando che per così poco nessuno avrebbe mai polemizzato. Ma non solo una polemica si solleva dopo la pubblicazione, addirittura il rischio di una denuncia e un'interrogazione parlamentare!

In Mondadori si decide a quel punto di rimuovere *Amore* sul sito promozionale, dopotutto la denuncia viene rivolta nei confronti del racconto pubblicato nel sito e non al racconto pubblicato nel formato cartaceo, e non far null'altro, lasciando che la tempesta dello scandalo passi. A tempesta passata, nulla è accaduto.

⁴ La notazione numerica è da riferirsi all'edizione de *Il male naturale* pubblicato successivamente e nuovamente da Laurana editore nel 2011 e non dall'edizione uscita presso Mondadori, in quanto la nuova edizione presenta due nuovi racconti aggiunti e uno rimosso rispetto alla precedente.

⁵ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, Laurana Editore, Milano 2011 p. 186.

Nel 6 agosto del 2000 nasce *vibrisse*, una newsletter settimanale, che diviene *blog* in tutto e per tutto nel 2004. Il *blog* di Giulio Mozzi è particolarmente vivace e seguito, tanto che dal 2006 al 2008 decide, utilizzando come base consolidata il seguito del *blog* letterario, di realizzare il bizzarro progetto di una casa editrice che non produce libri, almeno non direttamente: la *Vibrisselibri*.

L'idea si fonda sull'utilizzo del mezzo *Web* come strumento comunicativo e conoscitivo del prodotto e dell'autore pubblicato in digitale, orientato verso una successiva pubblicazione cartacea. Non si tratta quindi dell'ennesimo tentativo di sostituzione del libro cartaceo in favore di quello digitale, ma di una vera e propria spinta editoriale che passando dal digitale approdi in ultima istanza nel cartaceo.

La *Vibrisselibri* produce libri, li mette in rete e chi vuole li può scaricare gratuitamente. Si tratta di libri veri e propri, con un lavoro di correzione bozze dietro alle spalle, con la loro impaginazione tutta curata, con la loro copertina pensata e prodotta e con il loro frontespizio, tuttavia non vengono stampati.

Un progetto anomalo che solo un uomo di potere letterario come Giulio Mozzi avrebbe potuto portare in vita. E infatti lo scrittore camisanese si ritrova una cinquantina di persone entusiaste di entrare a far parte di questo progetto gratuitamente, incontrandosi per la prima volta il 16 novembre a Roma e dichiarando in modo esplicito quanto l'interesse di questa nuova casa editrice *free* in rete non fosse l'assecondare il gusto per solcare l'onda del *sentiment*⁶, ma bensì l'innovazione.

Innovazione che non può passare, se non limitatamente, presso case editrici vere e proprie, perché si necessita di uscire tanto dalla logica del piccolo editore, costretto a rifugiarsi in piccole nicchie d'interesse letterario, quanto smarcarsi dalla logica del grande editore, incatenato dai meccanismi industriali e dalle limitanti esigenze di profitto.

La *vision*⁷ della *Vibrisselibri* è quella di pubblicare ed essere fucina di libri mostruosi:

«Senta questa favoletta, una mia libera interpretazione di Stefanino di Palazzeschi. Immaginiamo che si diffonda nell'umanità una mutazione genetica per cui nascono persone con la testa al posto del culo

⁶ Il termine *sentiment* è qui da intendere come nell'uso corrente in ambito economico. Dunque, rilevare il *sentiment* di un aggregato di persone entro un determinato contesto significa rilevare l'opinione generale e di maggiore impatto di quel specifico gruppo di persone per allineare il più possibile il proprio prodotto all'opinione vigente, incontrando in questo modo una maggiore adesione da parte del gruppo preso in analisi. Si parla, nello specifico, di analisi del *sentiment* o *sentiment analysis*.

⁷ Per *vision* si intende ciò che l'impresa si propone di diventare in modo permanente proiettandosi nel futuro. È il punto di arrivo ideale, condiviso da tutti i membri partecipanti, verso cui l'impresa tende a orientare tutte le sue attività.

e il culo al posto della testa. La società li aborrisce e si approntano piani eugenetici per evitare che ne nascano altri. Però c'è uno scienziato pazzo che di nascosto li alleva in un laboratorio in Amazzonia, perché questi mostri hanno una particolarità: cantano con una voce bellissima. Lui li tiene in un recinto e li fa cantare. Ecco, io vorrei che questi esseri mostruosi andassero in giro liberi per il mondo. Voglio fare libri che siano mutazioni genetiche. Il problema vero dell'industrializzazione dell'editoria è la riduzione della varietà genetica. [...]»⁸.

Allo stesso modo, per mantenere la terminologia utilizzata, possiamo dire che la *mission*⁹ della *Vibrisselibri* è l'osservare il libro come opera che possiede più vite. La prima vita, quella digitale, è data proprio dalla *Vibrisselibri* e dalla sua vetrina, tanto attraente quanto letterariamente viva; la seconda vita è data dalla stampa cartacea mediante proposta di editori altri. Quindi si tratta di una vetrina, non solo rivolta al consumatore, al lettore, ma anche rivolta al produttore, all'editore. *Vibrisselibri* si configura proprio come vivaio per letterati.

Tuttavia, lo stesso *blog* subisce una battuta d'arresto e si trascina sopravvivendo sino al novembre 2019, quando Facebook giudica i contenuti di *vibrisse* incompatibili con gli standard della comunità. L'impossibilità di porre *link* su Facebook a *vibrisse* lo conduce ad un vero e proprio stato comatoso.

Oltre alle pubblicazioni, assume anche le vesti di curatore della narrativa italiana per la casa editrice Sironi dal 2002 al 2009. Da marzo 2008 sino al febbraio del 2014 è consulente presso Einaudi per la collana *Stile Libero*, fondata dall'amico Paolo Repetti dai tempi di Theoria, ossia la collana sperimentatrice e volta alla scoperta di forme e generi letterari inusuali di una Einaudi che stava cedendo il passo alla decrepitezza.

Seguentemente, dal 2014 fino al 2019, si propone come consulente per la narrativa italiana della Marsilio Editori. In ultimo, dal più recente 2020, cura la collana di narrativa sperimentale *fremen* presso Laurana Editore. Nel 2011, poi, perfeziona il suo animo da insegnante di narrativa e scrittura creativa, fondando e dirigendo la Bottega di narrazione a Milano.

Ancora, dal 2009 al 2013, collabora con l'Istituto per la sperimentazione didattica ed educativa (Iprase) della Provincia di Trento. In questa occasione e nell'ambito del progetto Scuola d'Autore

⁸ Caterina Soffici, «Pubblico libri mostruosi e ve li do gratis in rete», <https://www.ilgiornale.it/news/pubblico-libri-mostruosi-e-ve-li-do-gratis-rete.html>, consultato a Genova il 30-11-2022, alle 21:47.

⁹ Per *mission* si intende specificamente i passi che l'impresa deve porre in essere per il raggiungimento della sua *vision*. Quindi se la *vision* è ciò che si vuole divenire, la *mission* è il che cosa si deve compiere per divenirlo.

2009/2010, realizza 17 video- lezioni fruibili gratuitamente su YouTube (nella sezione bibliografica della presente tesi sono elencati tutti i 17 collegamenti delle video-lezioni di Giulio Mozzi).

È possibile trovare le lezioni in forma scritta nel *Corso di scrittura condensato* e nelle 100 puntate della rubrica tenuta dalla rivista *Stilos*. In ultimo, questo corso di scrittura è stato adattato alla pubblicazione, componendo un vero e proprio libro didattico dal titolo (*non*) *Un corso di scrittura e narrazione* uscito presso l'editore Terre di Mezzo nel 2009.

Giunge il 2021 ed esce *Le ripetizioni*, suo primo romanzo. Costato ben ventidue anni di lavoro, in effetti in gestazione dal lontano 1998. Viene interrotto nel 2002 e ripreso solo nel 2018, per poi essere concluso nel 2020. Viene pubblicato da Marsilio editore ed entra nella lista dei finalisti del premio Strega 2021; questa volta vinto da Emanuele Trevi con il suo romanzo *Due vite* pubblicato da Neri Pozza.

Le ripetizioni sono è un romanzo che pare non possedere una trama vera e propria. Completamento destrutturato, si potrebbe cominciare a leggere da qualsiasi capitolo in un ordine tutto personale. Di fatto si tratta di un'opera fondata sul montaggio e la non convenzionale struttura. Mario, il protagonista de *Le ripetizioni*, è una sorta di Don Abbondio a cui è stato affidato il ruolo di protagonista assoluto della storia, infatti egli è un personaggio immobile. Mario è un uomo fermo mentre il mondo attorno a sé si muove inesorabilmente; il movimento di Mario è dato dal trasporto passivo del movimento degli altri.

Un movimento a volte devoto al soddisfacimento corporale (quello cagionato da Viola), a volte riflessivo-teorico (quello causato da Gas), a volte morboso-ossessivo (quello scaturito da Bianca) e altre volte terribile-indicibile (quello prodotto da Santiago). Mario procede solo nell'incedere delle storie degli altri personaggi che gravitano nella sua ferma vita; principalmente, Bianca, Viola, Santiago e Gas.

Tempo e memoria sono i due elementi con cui gioca Giulio Mozzi in questo romanzo per formarlo in modo del tutto peculiare. Un tempo che pare non progredire mai, perché trattenuto da numerosi flashback e ancorato da dialoghi che inchiodano sulla parete della parola un punto fisso nel e del presente. Addirittura, sembra che, procedendo nella lettura, il tempo effettui un'inversione e retroceda. Sicuramente vi è un appiattimento temporale. Una memoria, invece, che sembra sgretolata, che si muove fra finzione e realtà, fra immaginazione e fattualità. E da questa disgregazione e frantumazione mnemonica si dispiega nel presente vissuto la realtà dei personaggi, si pone in essere tutta una vita.

Questo romanzo è il romanzo di tutta una vita d'altronde: «[...] – una riepilogazione, un testamento, un addio, vedete voi, forse una profezia –, [...]»¹⁰. Una rinuncia alla scrittura? Già prima della pubblicazione de *Le ripetizioni* rilascia queste parole:

«Desiderare di “essere uno scrittore” significa, secondo il senso meno nobile dell’espressione, desiderare di acquisire un certo status; secondo il senso più nobile, significa decidere di dedicare la propria vita primariamente alla scrittura. Io questa scelta non l’ho fatta. Dopo i miei primi tre libri di racconti, *Questo è il giardino* del 1993, *La felicità terrena* del 1996 e *Il male naturale* del 1998, ho avuto la sensazione di aver finito il mio lavoro. Ho continuato a scrivere in parte per inerzia [...]»¹¹.

E seppure Giulio Mozzi non abbia mai desiderato esser scrittore proattivamente e a più riprese ci ricorda che il motivo-motore del suo scrivere non sia gran che, appare evidente quanto il Mozzi che scrive sia il Mozzi che si scopre. Nell’immaginario si denuda; attraverso la nebbia conosce; nella finzione dischiude l’autentico, il vero delle cose, delle vicende, di sé; solo attraverso la maschera ci si rende reali...

¹⁰ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, p. 358.

¹¹ Francesco Consiglio, “*Ho sempre sognato di essere uno scrittore minore*”. Giulio Mozzi dialoga con Francesco Consiglio su: editoria, scrittura, oracoli, un romanzo che scrive da vent’anni, <https://www.pangea.news/giulio-mozzi-intervista-francesco-consiglio/>, consultato a Genova il 01-12-2022, alle 17:10.

Capitolo secondo

Vita apparente

«La troppa luce acceca:
fa *buio* negli occhi nostri.
Forse le
tenebre c'illumineranno...»

(Giovanni Papini)

Questo capitolo è da considerarsi come una sorta di capitolo-premessa di tutti i prossimi che verranno a costituire l'intero corpo della tesi, sino alla conclusione. È la necessaria lente da adottare e dalla quale scandagliare un certo mondo, una certa porzione di realtà, e, se vogliamo, l'intimo spirito delle asserzioni che emergeranno nello scorrere delle pagine.

Per tale ragione, si tratta di un argomento effettivamente decentrato rispetto ai temi principali che si possono rintracciare nell'opera narrativa di Giulio Mozzi. Tuttavia, al medesimo tempo essenziale, poiché fondante una vera e propria *Weltanschauung*, in linea con gli autori che si andranno ad intrecciare nella presente tesi; oltre che evidenziare una determinata volontà di ricerca, che pare accompagnare sullo sfondo la quasi totalità delle opere mozziane; e anzi, forse, si potrebbe addirittura avanzare l'ipotesi che sia cotale volontà a tessere il *milieu* mozziano.

D'altronde, è mio parere pensare che le opere di Mozzi siano tutte *nivolesche*¹; ossia opere in cui la mescolanza fra l'illusione e la realtà genera un'ambiente talmente vivo nella sua caligine, da divenire protagonista, sempre invisibile ma la cui presenza grava costantemente sul racconto e sul lettore; opere in cui la finzione sono schegge che trafiggono le carni del reale, e in questa lacerazione diviene impossibile comprendere cosa è realmente vero e cosa è realmente falso, divenendo tutto squarcio esistenziale.

Questa *Weltanschauung* prende le mosse dalla constatazione, tanto taciuta quanto irrefutabile, secondo cui il mondo è luci e ombre. L'intero *pneuma*² del Reale fluisce e si propaga per

¹ Il termine 'nivola' è coniato da Miguel de Unamuno e di cui si dirà meglio più avanti nello stesso capitolo.

² Questo termine è da tradursi come soffio vitale e da intendersi come il movimento circolare dell'eterno principio di vita del tutto presente.

contraddizioni, è eterno movimento per negazione, e la vita dell'uomo, figlia di questo caotico respiro cosmico, non può che presentificarsi in qualità di sinolo di verità e d'illusione, pienezza e finzione.

Il nostro essere si traduce in una volontà che si erge sulla concretezza della rappresentazione e che si pone come intenzione primaria e vitale l'incisione, su di sé e su gli altri, dell'immaginazione di una realtà possibile tesa in un futuro insussistente.

La trama unica del Reale ricama la nostra vita per lo più come apparente.

Entro questo paradigma, dunque, non si rinnega, e anzi si abbraccia con favore, la verità del falso, la luce dell'oscurità, la realtà dell'illusione, l'essere della finzione, il servizio della contraddizione e la ragione dell'irrazionale.

Evidentemente, una tale posizione nega la possibilità del darsi una metafisica della luce, una metafisica forte, ossia la metafisica classica, la metafisica della classicità greca secondo la quale, dispiegando tutto il complesso sforzo intellettuale, l'uomo avrebbe potuto illuminare e comprendere l'intera realtà e tutti i suoi soggiacenti meccanismi.

Al negarsi una metafisica forte, non si nega però la possibilità di istituire una metafisica, con le dovute accortezze e ripensamenti sul ruolo effettivo dell'uomo nel mondo e i reali limiti della sua ragione.

Infatti, potremmo parlare di una metafisica chiaroscurale, una metafisica debole, in quanto non avanza la pretesa di rendere scibile l'intero creato e razionalizzabile (quindi dominabile) ogni singolo fatto che si manifesta a noi. Ma, di più, sostiene che ciò che rende costitutivamente forte la realtà in cui viviamo è il suo immodificabile fondamento di oscurità e irrazionalità ultimo.

Tuttavia, non si vuole misconoscere il ruolo portante che la metafisica classicamente intesa ha giocato per l'umanità in tempi passati. È indubbio che, nel vecchio mondo, la metafisica greca fu protagonista nella storia dell'uomo e nelle trasformazioni socio-culturali, ma anche geo-politiche, dei popoli.

Ma millenni di trasformazioni hanno alterato il mondo degli uomini in modo irreversibile, conducendo l'uomo stesso a mutare la propria Visione³ radicalmente; e con la Visione è cambiato anche il nostro essere uomini.

Le colonne della metafisica classica hanno così cominciato a non reggere più le travi dell'essere.

In effetti, come non osservare che tutti i più grandi principi luminosi della metafisica forte hanno cominciato a perdere, lentamente ma inesorabilmente, presa sulla realtà vissuta.

«Ma i più grandi scrittori di ormai due secoli si pongono essenzialmente come storiografi di un'immensa catastrofica, mille volte Waterloo, «ritirata» dal campo di battaglia, della luce»⁴.

Dopo millenni d'imperio, il nuovo millennio ha mostrato l'autentico volto del nostro esistere: una mille volte Waterloo. Una rovinosa ritirata dai lumi, poiché oramai sostanzialmente inadatti alla vita.

Le scure crepe che tale luce, da qualche secolo, ha mostrato, pone nuovi interrogativi e mette sempre più in dubbio la forza effettiva della metafisica classica; e anzi, scoccando nuove riflessioni ferali in direzione della razionalità, si chiarificano quali e quante mostruosità si siano verificate a causa del cieco perseguimento dei lumi. Per tale ragione, in età contemporanea, è il dubbio ad essere centrale nel racconto che si sta storicizzando.

«Aver visto in Hegel, il «ciarlatano metafisico», qualcosa di tenebroso, il fondatore della miserabile idolatria della storia che ha ammanettato le menti e le nazioni, è stato un privilegio di veggente: chi impara da Schopenhauer non avrà mai idoli di partito, di classe, di razza, di nazione, di Stato. Come non avrà l'idolatria della storia, non avrà quella, altrettanto malefica, della vita. Perché nessuna idolatria è buona, e da Schopenhauer non si esce idolatri. [...]. Aveva perfettamente ragione contro

³ Con questo termine non si vuole intendere la visione prodotta dall'organo fisico dell'occhio, ma la visione dei fatti, della società, dell'umanità, il percepire gli oggetti che lo circondano in un modo piuttosto che in un altro, il sentire il mondo, la società, la comunità in un certo senso. Insomma, si intende qui l'influenza che l'uomo produce nel contesto in cui opera per effetto dell'influenza che il contesto opera nell'uomo.

⁴ Guido Ceronetti, *La pazienza dell'arrostito*, Adelphi, Milano 1990, p. 303.

gli ottimisti del suo secolo. Da quell'ottimismo sono colati tutti gli orrori del nostro. E si continua a predicare ottimismo, con una spudoratezza, questa sì, veramente satanica. Con un accecamento che ha dell'immondo... Un insulto interrotto alla sofferenza umana, alla pena del mondo! [...]. Non dubitare dell'uomo è vocazione al suicidio; l'idolatria della vita è aprire tutti i baratri della morte!»⁵.

Ma l'aspetto tanto più interessante quanto più rilevante, non è solo porre il dubbio laddove regnava un'aura di incondizionata indubitabilità, piuttosto e soprattutto, è la direzione che queste esitazioni capitali hanno assunto: ossia il completo rovesciamento di alcuni a priori postisi a fondamento della nostra attuale civiltà.

La certezza della giustizia positiva, per esempio, ha condotto alla presunzione, non isolata ma disseminata, di non poter mai esser in errore. Eppure l'errore vive in noi e noi non possiamo fare meno dell'errore per vivere.

Quando si pretende di fare troppa luce sulle questioni del mondo e si avanza la folle pretesa di eliminare tutte le zone d'ombra dal Reale, in questo frangente, si dona vita ai mostri; mostri che sono figli dello scintillante bagliore di cui ci siamo fatti portatori e portavoce.

L'ossessione del male e dell'irrazionale ha dato vera vita al demoniaco. D'altronde, non si può chiudere gli occhi e non osservare che, solo quando l'uomo ha preteso di dispiegare la razionalità per illuminare e restaurare l'Europa intera e ha cantato il trionfo della ragione sul mondo, l'Europa si è illuminata unicamente da quei cupi e sinistri bagliori dei molti falò e roghi appiccati per punire secondo luminosa giustizia il reo stregonico.

«Considerava il sole nei confronti dell'umano vivere, la più inverosimile fra ogni calamità soprastante, erogazione d'ogni jattura e d'ogni male, di pazzia comunemente; e assicurava che tutti erano più o meno pazzi per via del sole»⁶.

Le ombre generate dal sole hanno prodotto le più insensate, nonché dannose, risposte al male e i più perversi orrori che l'umanità abbia mai vissuto. Che le lacerazioni più profonde dello spirito e

⁵ Guido Ceronetti, *La lanterna del filosofo*, Adelphi, Milano 2011, pp. 153-154.

⁶ Aldo Palazzeschi, *Il Doge / Stefanino / Storia di un'amicizia*, curato da Anna Nozzoli, Mondadori, Milano 2014, p. 318. La citazione nello specifico è presente nel racconto *Storia di un'amicizia*.

della memoria dell'uomo, siano un prodotto della razionalità che glorifica il trionfo della ragion ragionante, non può essere più in dubbio.

Scettici rimangono ancora coloro che non sono capaci di vedere; e coloro che ne sono capaci, distolgono lo sguardo poiché si tratta di una sconfitta troppo cocente. Gli abissi più profondi sono squarci che spesso sono schiusi da una perversa ossessione della ragione.

«Un'osservazione di Eugenio D'Ors su Goya ci concerne: Goya «adepto del razionalismo, affiliato al partito dei Lumi», nel momento in cui i Lumi prevalgono comincia a proiettare immagini di creature delle Tenebre, ossessivamente pervaso da visioni *nere*. Non si tratta che in apparenza di razionalismo e di Lumi nel tempo: essere illuminato, per ogni grande e straziato figlio di questo Eone declinante, è una condizione tragica, che dà fuori in una moltiplicazione e in un aumento di visioni delle tenebre. L'illuminista Goya fu uno di questi illuminati, e poi ecco là Kafka, Dostoevskij, Baudelaire, l'impressionante illuminazione dualista di Jekyll-Hyde, la conquista della luce sbarrata all'infelice Zarathustra, Maldoror col suo ghigno di rasoio, una rivelazione erinica e ctonia come non ce ne furono mai in passato...»⁷.

Il razionalismo, aridamente dispiegato, consegna all'uomo visioni nere, mostra come le creature delle tenebre vaghino liberamente in mezzo a noi, offre un volto reale al male; un volto che è dato dalla volontà di lumeggiare, senza essere illuminato.

L'illuminato, infatti, si viene a definire come l'uomo che consapevolizza il buio in cui è immerso, la vacuità dell'esistenza e la base irrazionale costituente l'essere. Ed ecco che si deve porre in dubbio il valore della razionalità classicamente intesa e, declinando il dubbio in direzione del rovesciamento sopradetto, si giunge all'affermare che «[...] tutto ciò che è vitale è antirazionale, non solo irrazionale, e tutto ciò che è razionale è antivitale. E questa è la base del sentimento tragico della vita»⁸. Il sospetto si fa vivo:

⁷ Guido Ceronetti, *La pazienza dell'arrostito*, Adelphi, Milano 1990, p. 256.

⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, traduzione a cura di Maurizio Donati, SE, Milano 2003, p. 39.

«Hegel rese celebre il suo aforisma secondo il quale tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale; tuttavia, siamo ancora in molti, non convinti da Hegel, a credere che il reale, ciò che realmente è reale, sia irrazionale, che la ragione edifichi su basi irrazionali»⁹.

Ecco dove ci conducono le esitazioni della metafisica forte e i palesati fallimenti dei suoi principi primi: alla contraddizione costituente l'uomo in quanto uomo. La ragione oppone e nega l'anelito di immortalità che ogni uomo prova per sé stesso; la ragione nega tale intimo desiderio segretato nel profondo essere umano, tanto nell'attimo presente che viviamo come se fosse realmente nostro, quanto proiettando in un inconcludente futuro quell'immortalità che ci diamo come promessa in un tempo prossimo; promessa purtroppo destinata sempre a infrangersi dinanzi l'invalidabile confine dell'immanenza.

La sentenza è severa, sì, ma definitiva: colpevole. La ragione è nemica della vita, è colpevole di attentare tutto ciò che è vitale per l'uomo che concretamente vuol festeggiare il sì alla vita di nietzschiana memoria. Le parole di Miguel de Unamuno, quando dice che la ragione è antivitale, non sono pronunciate con tono di sfida o da intendersi solo come provocatorie.

Quelle parole sono l'espressione di una graffiante verità maturata alla luce del sentimento tragico della vita; perché è la vita, l'esistenza, a possedere il carattere di tragicità, non l'uomo di per sé. Noi uomini, però, siamo figli di questa esistenza, respiriamo questa esistenza marchiata dal segno del tragico, e dunque non ci è concesso riparo; il sentore amaro che sospinge l'esistenza, è cicuta distillata nel vivere dell'uomo.

La razionalità tende e punta all'identificare tutto ciò che compone l'esistente e l'identificazione, o meglio l'identità, per noi equivale alla morte. Noi siamo il distinto. La stessa conoscenza, di fondo, non potrebbe sussistere se non perché si pone in essere una certa distinzione. Dio, l'idea immaginifica più alta e nobile, più piena, dell'essere è l'indistinto distinto, l'uno e il tutto.

«Eppure il diverso è condizione della conoscenza: senza un contrasto, un'opposizione non v'è coscienza, cioè neppur possibilità di conoscere. Se tutto il mondo fosse rosso e non vi fosse che il rosso noi non lo vedremmo neppure e non avremmo assolutamente l'idea del colore»¹⁰.

⁹ Ivi, p. 14.

¹⁰ Giovanni Papini, *L'altra Metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, curato da Fabio Pastorelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, p. 67.

Se tutto fosse luce allora, potremmo forse conoscere? L'opposizione, il contrasto, più ancora, la contraddizione, è la condizione più intima dell'essere. Si ben capisce in che senso allora la ragione non può porsi come promotrice della vita, ma anzi si palesa esattamente come l'avversatore più antico e poderoso di quest'ultima.

«Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica. Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales»¹¹.

La ragione si limita a relazionare elementi irrazionali... Per tal motivo, non possiamo rimetterci alla ragione, ma si necessita dare coscienza di questi elementi irrazionali che compongono il fondo ultimo della realtà e della nostra esistenza.

Ciò va fatto per una comprensione migliore dell'esistenza tutta e per una conduzione migliore della nostra vita. In questo senso, la metafisica, se una metafisica si vuole far sopravvivere, allora, si deve adombrare; si deve innalzare una metafisica che irradia una luce con più contrasti e dettaglia il mondo con sfumature più fosche.

Tuttavia, ciò non basta. Non basta evidenziare la difettosità della ragione per convincerci all'esercizio, non solo dei lumi, ma anche degli scuri; non ci basta questo per convincerci ad alimentare, non solo il fuoco, ma anche il fatuo. Infatti, che la ragione sia in molti casi manchevole di comprensione e insufficiente a migliorare il nostro vivere, nel corso dei secoli e soprattutto dalla modernità in poi, si è spesso fatto notare ed è, relativamente, facile osservare quanto la luce derivante dalla razionalità possa anche nuocere la vita.

Più difficoltoso e arduo, invece, comprendere e accettare che, il contrario della razionalità, l'irrazionale, può giovare la vita. In effetti, per una metafisica chiaroscurale, non vi può essere solo

¹¹ Trd. «Tutto ciò che è vitale risulta irrazionale, e tutto ciò che è razionale risulta antivitale, perché la ragione è essenzialmente scettica. Il razionale, in effetti, non è altro che il relazionale; la ragione si limita a relazionare elementi irrazionali». La citazione è di Miguel de Unamuno.

un'accettazione passiva dell'ineliminabile fondo irrazionale dell'essere, della vacuità dell'esistenza e di un male costante ciceronico¹² della vita dell'uomo.

Mi pare, oltretutto, che qui vi sia la reale, forse persino l'unica, differenza fra pessimismo e tragicismo. Il pessimista consapevolizza la realtà per ciò che realmente è e si arrende dinanzi all'evidenza oscura; il tragico consapevolizza la realtà per ciò che realmente è e dell'evidenza oscura ne fa una gaia scienza, ossia ne trae una forza vitale.

Per tale ragione si è parlato di sentimento tragico della vita, e non di sentimento pessimistico della vita. Tornando più propriamente a noi, è questo il tassello mancante di cui prima. Ciò che manca per la costruzione di una metafisica chiaroscurale e l'accettazione del sentimento tragico della vita, è proprio la presa di coscienza che è possibile trovare della ragionevolezza nel fondo irrazionale dell'essere, che vi può essere pienezza nella vacuità dell'esistenza e che nel male non è impensabile la promozione del bene.

Nel seguire l'ombra giusta, si può ricavare una giusta fonte di luce.

«Eres para pena mia

Voz de la imaginacion?

Retrato de la ilusión?

Cuerpo de la fantasia?

Fantasma en la noche fria?¹³»

¹² Non utilizzo il termine ciceroniano, poiché non intendo qualcosa che sia relativo secondo lo stile o le opere di Cicerone. Con "ciceronico" intendo proprio l'atteggiamento di guida, di accompagnatore. Quindi nello specifico caso intendo dire che il male è una guida che rivela il mondo, tanto quanto un Cicerone potesse essere il più opportuno accompagnatore per rivelare le eterne bellezze di Roma.

¹³ Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022, p. 195. La citazione nello specifico si trova nel racconto *La vita di nessuno*.

Trd. «È per la mia pietà

Voce dell'immaginazione?

Ritratto dell'illusione?

Corpo della fantasia?

Fantasma nella fredda notte?»

In questa breve poesia di Giovanni Papini traduco il termine spagnolo '*pena*' con 'pietà'. Tuttavia, faccio notare che, molto più spesso tale termine è da tradursi con la nostra parola omonima 'pena'. Solo in casi molto rari si traduce con 'pietà'. Ho pensato che fosse uno di questi casi. Per giunta, intercambiando i due termini nel testo, rispettivamente 'pena' e 'pietà', in italiano, la componente semantica non pare mutare di molto. Il significato rimarrebbe perciò intatto. Tuttavia, è mia opinione, che il termine 'pietà', in questo frangente, sia più calzante.

Da questo interrogativo è necessario partire. Ossia, chiedersi se la fantasia che prende corpo dall'uomo, la voce dell'immaginazione che risuona nell'uomo e il ritratto dell'illusione che è l'uomo, non siano elementi che concorrono alla nostra pietà.

Pietà non solo declinata nel senso di pena, bensì anche nei termini di misericordia, di compassione, di sentimento commosso in un'intensa partecipazione solidale, ma soprattutto di comprensione di sé, degli altri e del mondo. Quel fantasma ctonio che crediamo di intravedere durante la fredda notte possiede una sua realtà, genera conseguenze reali che impattano su di noi e, di riflesso, sul mondo che ci circonda.

«Provai a scrivere altri racconti e vidi che la cosa mi veniva bene. Se una cosa mi viene bene è inevitabile decidere di dedicarci un po' di tempo. Scrivere racconti, cioè raccontare delle storie, è una cosa importante per me; ho scoperto che raccontare delle storie, anche in parte o del tutto immaginarie, serve ad approfondire la conoscenza delle cose reali»¹⁴.

Scriva così Giulio Mozzi nella sua breve biografia per il sito di Feltrinelli. E in questo piccolo estratto afferma una cosa molto importante, ossia che nel raccontare storie in parte inventate o addirittura completamente immaginarie, si riesce ad approfondire la conoscenza della realtà circostante.

In pratica, si osserva che nella finzione vi è della comprensione, che nell'illusione possiamo trarre una conoscenza. L'effettualità del fatto perde il suo valore intrinseco di verità o falsità. Non è solo il fatto accaduto o vissuto che influisce sulla realtà presente e futura, ma anche il fatto non accaduto o non vissuto partecipa a tale influenza.

«Mi ascoltino tutti quelli che son così saggi da credere alla realtà di ciò che non accade»¹⁵.

¹⁴ Giulio Mozzi, <https://www.lafeltrinelli.it/libri/autori/giulio-mozzi>, consultato a Genova il 30-11-2022 alle 18:13.

¹⁵ Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022, p. 62. La citazione nello specifico si trova nel racconto *Il Tragico Quotidiano. Il Demonio tentato*.

Reale è ciò che accade, ma anche ciò che non accade; la realtà è il nostro vissuto, ma anche il nostro non vissuto. Così come, ciò che è accaduto ci consegna ottime notizie su ciò che non è accaduto, viceversa, ciò che non è accaduto può fornirci ottime informazioni su ciò che è accaduto; ciò che abbiamo vissuto può riferirci buoni avvisi su ciò che non abbiamo vissuto e, al contrario, ciò che non abbiamo vissuto può comunicarci preziosi ragguagli su ciò che abbiamo vissuto.

Realtà e conoscenza, dunque, non sono piegati e spiegati unicamente alla luce del dittatoriale vero, ma essi possono essere compresi solo entro la dicotomia vero e falso, ammettendo nel proprio orizzonte conoscitivo la falsità del vero e la verità del falso.

A divenire colonna portante del Reale, dunque, non è più quella collezione di descrizioni che risultano vere nell'attribuzione di valore della verità, bensì il racconto. Il racconto re-dimensiona la Realtà; prima fra tutte, la realtà dell'uomo, la quale ne esce fondata dal racconto. Conoscere la Realtà significa assumerne il significato; significato che è scisso dalla verità delle descrizioni che noi uomini possiamo accumulare.

«[...] dirò soltanto che fra questi due ruscelli pare fosse la casa dove Giovanni Boccaccio visse il suo *Decamerone*, o tutto lo sognò e forse ve lo scrisse, non si sa bene; nessuno è in grado di legittimare quale fu il luogo precisamente, ragione per cui in questa plaga case di Boccaccio ve ne sono parecchie e tengon duro, né si avverte che l'una abbia voglia di mollare di fronte all'altra e di fronte alle più sicure smentite o alla vaghezza dell'attribuzione. Fanno bene a non cedere, noi perdoniamo a tutti questa tenacia secolare, e anche la malafede; [...]»¹⁶.

Abbatte il descrittivismo come paradigma vigente della realtà, insomma disgiungere le descrizioni come elemento fondante il Reale, è un punto essenziale per comprendere il potere conoscitivo del racconto, dunque la realtà della finzionalità.

Difatti, la descrizione¹⁷ del mondo non è strettamente legata alla conoscenza del mondo. In altri termini, all'aumentare delle descrizioni sugli stati fisici, non corrisponde un aumento diretto della conoscenza del Reale; puntare tutto sul sapere com'è fatto il mondo non è una buona impostazione

¹⁶ Aldo Palazzeschi, *Sorelle Materassi*, Mondadori, Milano 2017, pp.10-11.

¹⁷ Descrizione inteso in senso forte. Cioè la descrizione positiva, fattuale, oggettiva, fisica.

epistemologica del mondo. Una visione descrittivista e strettamente deterministica non può essere considerata un giusto porsi dinanzi la conoscenza.

Infatti, il significato della realtà è causalmente indeterminato; nel senso che si ammette sempre la presenza di un nesso causale da cui scaturisce il significato, tuttavia non si tratta di una causalità stretta ma di una causalità a grana grossa, per la quale il significato non viene recluso in una bolla deterministica, bensì rimane libero di esprimersi in modi e maniere differenti (a volte persino inaspettate) in una radura indeterministica. È qui necessario aprire una breve parentesi analitica, proprio per chiarire tale posizione.

Per argomentare l'indeterminatezza causale del significato, occorre iniziare mostrando, o almeno tentar di mostrare e quantomeno impostare il discorso nelle poche righe dedicate a questa parentesi, come il descrittivismo non sia un buon approccio metodologico.

Per questa ragione, è utile esaminare il dibattito che si è generato fra i teorici del riferimento indiretto (Friedrich Ludwig Gottlob Frege) e i teorici del riferimento diretto (Saul Kripke). Attraversando quindi questa discussione, è possibile accorgersi quanto sia debole la posizione descrittivista e deterministica del Reale.

Partiamo, dunque, dal celebre articolo di Gottlob Frege, in cui espone i fondamentali della sua semantica, divenendo un vero e proprio *cult* della filosofia del linguaggio. Ci si sta riferendo, ovviamente, a *Über Sinn und Bedeutung* del 1892.

I due termini '*Sinn*' e '*Bedeutung*' vengono tradotti tradizionalmente in italiano rispettivamente con 'senso' e 'riferimento'¹⁸. E proprio la distinzione fra senso e riferimento è cruciale nella filosofia del linguaggio di Frege.

Frege traccia con chiarezza tale distinzione a partire dal singolare comportamento di quelli che lui definisce nomi propri¹⁹. I nomi propri sono tutte quell'espressioni che ci consentono di parlare di uno specifico oggetto o individuo. Il riferimento (*Bedeutung*) di un nome proprio, coincide coll'oggetto del quale consente di parlare.

¹⁸ È doveroso precisare la traduzione del termine '*Bedeutung*' nel caso specifico poiché, più in generale, la parola tedesca significa 'significato' e ciò potrebbe risultare fuorviante nello studio analitico di alcuni aspetti della filosofia del linguaggio, preferendo tradurre il termine nell'utilizzo freghiano con l'espressione 'riferimento', per l'appunto.

¹⁹ Oggi, tendenzialmente, quelli che Frege chiamava nomi propri, vengono detti termini singolari; all'interno del quale si distinguono i nomi propri dalle descrizioni definite. Nella terminologia corrente, per nomi propri si intendono i nomi propri in senso stretto, come ad esempio 'Fabio Papaluca' o 'Friedrich Nietzsche' e così via. Mentre, per descrizioni definite si intendono tutte quell'espressioni che esprimono descrizioni introdotte da un articolo determinativo singolare, quindi per esempio 'lo scrittore camisanese' o 'la musicista di Broadway' e così via.

Per esempio, il riferimento di ‘Aristocle’ è quell’individuo che fu filosofo greco, allievo di Socrate e che scrisse *La Repubblica*. Il senso (*Sinn*), secondo la definizione che ci viene data dallo stesso Frege, è il modo in cui è dato il riferimento. L’esempio che propone per giustificare l’introduzione di un concetto teorico come il senso è l’esempio della stella del mattino e della sera.

Analizziamo dunque i due termini singolari (o nomi propri freghianamente parlando):

i) La stella del mattino

ii) La stella della sera

Il termine singolare i) si riferisce a quel corpo celeste che ultimo scompare prima dell’alba. Il termine singolare ii) si riferisce invece a quel corpo celeste che primo appare dopo il tramonto. Ora, noi siamo a conoscenza del fatto che i) e ii) siano lo stesso pianeta, ossia Venere. Pertanto ci è lecito dire che i) e ii) possiedono lo stesso riferimento. È possibile notare una sottile differenza. Infatti se pronunciassi qualcosa del tipo:

iii) La stella del mattino è la stella del mattino

Anche solo intuitivamente, la verità di iii) appare ovvia. Ma se pronunciassi invece:

iv) La stella del mattino è la stella della sera

Nonostante stia dicendo una cosa molto simile, poiché il riferimento rimane comunque lo stesso in entrambi gli enunciati, la verità di iv) non è per niente ovvia. Infatti, è stato possibile stabilirla solo aumentando la nostra conoscenza astronomica. Pertanto, se iii) non ci ha fornito ulteriori informazioni, iv) al contrario ha aumentato il nostro *record* informativo.

Frege, quindi, per spiegare questa particolare differenza, introduce la nozione di senso, il quale funge da mediatore tra i termini singolari e i loro rispettivi riferimenti. Frege arriva a sostenere che il

riferimento dei termini singolari (tanto i nomi propri quanto le descrizioni definite nella terminologia corrente) è sempre determinato dal senso.

Non mi dilungherò oltre su Frege, ma occorre ancora evidenziare che la teoria freghiana è spesso anche denominata teoria descrittivista, in quanto agli occhi di Frege la descrizione fissa il riferimento di un nome.

Infatti, è importante tenere a mente che, per Frege il riferimento (*Bedeutung*) è a tutti gli effetti una relazione di carattere descrittivo che intercorre fra segno e senso (*Sinn*). Pertanto, la conclusione pervenuta da Frege è che il riferimento di un enunciato coincide con il suo valore di verità, ossia con il vero o con il falso.

Ai fini dell'argomento che vorrei avanzare, invece, è utile ricordare che quanto detto porta a dover sostenere che il significato, di un oggetto o di un individuo, coincide con le descrizioni che possiamo attribuire, a quello stesso oggetto o a quello stesso individuo. Perciò nomi propri e descrizioni definite sono a tutti gli effetti sinonimi. La conoscenza, calata in questa cornice, però, diviene ridicibile ad un "semplice" atteggiamento di *hoarding*²⁰ dinanzi alla complessità della realtà tutta.

Prima di esporre la critica di Kripke, credo sia opportuno accennare brevemente e far presente di una precedente critica mossa nei confronti del paradigma descrittivista freghiano. Infatti, a partire dal 1966, Keith Donnellan mostra come le descrizioni definite possano palesare aspetti referenziali-indicali del significato, e non solo aspetti descrittivi-raffigurativi.

Donnellan distingue perciò le descrizioni attributive dalle descrizioni referenziali. Le descrizioni attributive sono praticamente le descrizioni pensate da Frege²¹, ossia espressioni linguistiche che circoscrivono quell'unico oggetto che soddisfa le condizioni descrittive definite dalla stessa espressione linguistica. Tuttavia, Donnellan afferma che le descrizioni definite possano essere utilizzate anche per scopi non descrittivi-raffigurativi, ma impiegate per un uso referenziale-indicale.

Per fare un esempio, concentriamoci sul seguente enunciato:

v) La macchina rossa con i sedili in pelle di pecora.

²⁰ Questo termine inglese ha diverse traduzioni possibili: impalcatura, recinto, staccionata, ammassamento. In questo caso va proprio inteso come un ammassamento di elementi descrittivi recintati dal nostro sapere intellettuale.

²¹ Si necessita sottolineare che la critica avanzata da Donnellan è rivolta anche a Russell. Infatti, la definizione di descrizioni attributive di Donnellan contempla le descrizioni intese tanto da Frege quanto da Russell.

Seguendo la distinzione suggerita da Donnellan, qualora v) fosse una descrizione utilizzata attributivamente, il sintagma nominale si riferirebbe a quell'unica macchina rossa che ha i sedili in pelle di pecora nel momento del mio proferimento. Questo significa che la descrizione definita in questione, non potrebbe identificare una macchina rossa con i sedili in pelle di capra.

Ma se la descrizione fosse usata referenzialmente, non risulterebbe più importante di che materiale siano ricoperti i sedili. Ciò che importerebbe davvero, nel momento del mio proferimento, è che io (parlante) riesca a convogliare l'attenzione del mio interlocutore sulla stessa macchina a cui mi riferisco.

Pertanto, la descrizione definita, in quest'ultimo caso, non è vincolata in senso stretto agli aspetti descrittivi e raffigurativi dell'oggetto a cui si riferisce, ma concede un certo grado di flessibilità, a patto che il sintagma nominale abbia una funzione di convergenza sullo stesso oggetto o individuo a cui il parlante vuole convogliare l'attenzione dell'interlocutore.

Nel nostro specifico caso, potrebbe essere che la macchina rossa abbia i sedili in pelle di capra e non di pecora, tuttavia ciò non importerebbe poiché se il mio interlocutore coglie il riferimento del mio enunciato, la descrizione, pur mancando qualche aspetto descrittivo, fissa lo stesso riferimento senza intaccarne le condizioni di verità. Infatti se proferissi:

vi) La macchina rossa con i sedili in pelle di pecora è veloce.

Il fatto che la macchina rossa non abbia i sedili in pelle di pecora, ma invece possieda sedili in pelle di capra, non influisce minimamente sulle condizioni di verità dell'enunciato. Se la macchina rossa è effettivamente veloce come affermo, l'enunciato vi) risulterà vero a prescindere dal rivestimento dei sedili.

In conclusione, Donnellan mostra che le descrizioni definite alla Frege (quelle attributive), necessitano che il loro riferimento soddisfi ogni condizione descrittiva, nessuna esclusa; mentre le descrizioni referenziali non necessitano che il loro riferimento soddisfi la totalità delle condizioni descrittive. La visione descrittivista del mondo comincia così a incrinarsi.

Il paradigma descrittivista, in realtà, non era certo un novello approccio metodologico e modo di pensare, si trattava di un paradigma consolidato e assolutamente dominante. Fra gli anni 60' e 70',

però, si ha la cosiddetta rivoluzione semantica, e protagonisti della rivoluzione sono l'appena citato Keith Donnellan, Hilary Putnam e Saul Kripke.

In particolare, Kripke ha portato due argomenti contro il descrittivismo: l'argomento modale e l'argomento epistemico. Con l'argomento modale, Kripke, mostra come gli enunciati che contengono nomi propri, esprimono contenuti diversi dagli stessi enunciati generati dalla sostituzione dei nomi propri con le rispettive descrizioni.

Questo ovviamente va contro l'assunto descrittivista, per cui le descrizioni dei nomi sono sinonimi dei nomi stessi. Ciò che si sostiene è che le condizioni di verità degli enunciati che contengono delle descrizioni definite sono diverse dalle condizioni di verità degli enunciati che contengono i nomi a cui si riferiscono quelle stesse descrizioni. Analizziamo l'enunciato:

vii) Se il presidente degli USA esiste, allora il presidente degli USA è un presidente.

Ovviamente, si tratta necessariamente di una verità. In tutti i mondi possibili²² è vero. Ora, se proviamo a sostituire l'opportuno nome proprio alla descrizione definita 'il presidente degli USA', otteniamo l'enunciato seguente:

viii) Se Biden esiste, allora Biden è un presidente.

Quello che salta immediatamente agli occhi è che, la proprietà di essere presidente non è legata necessariamente all'individuo Biden. Credo che tutti possano facilmente immaginare che, al posto di Biden, Trump avrebbe potuto vincere le elezioni.

In un mondo possibile, è Trump il presidente degli USA e perciò Biden non condividerebbe la proprietà di essere presidente. Questo significa che si tratta di una proprietà contingente e possiamo concludere che le descrizioni definite non sono sinonime dei loro rispettivi nomi propri.

²² Non discuterò il concetto di mondo possibile, seppur son consapevole che sarebbe opportuno farlo se si intendesse esporre con maggiore forza l'argomentazione in atto. Tuttavia, si tratta di un breve parentesi che non voglio allungare più del dovuto. Da notare che, non mi soffermerò neppure sulla posizione assunta da Kripke, limitandomi invece all'esposizione, spero chiara, dei suoi argomenti che ritengo principali contro il descrittivismo. Ovviamente, sempre per evitare divagazioni troppo ramificate.

L'argomento epistemico, invece, mostra come vi possa essere anche un accesso epistemico differente fra descrizione definita e relativo nome proprio. Riprendendo in considerazione l'enunciato vii), per sapere se le sue condizioni di verità sono soddisfatte oppure no, è sufficiente conoscere il significato delle parole che vanno a formare l'enunciato e la sua struttura sintattica.

Pertanto, noi possiamo affermare a priori, indipendentemente dall'esperienza, che vii) è vero. Non è necessario verificare se il mondo è fatto effettivamente così come lo descrive vii). Tutt'altra storia per l'enunciato viii).

Infatti, pur conoscendo il significato delle parole che lo compongono e la sua struttura sintattica, non siamo in grado di conoscere le sue condizioni di verità a priori. Dobbiamo, cioè, necessariamente fare riferimento all'esperienza e verificare se il mondo è effettivamente come ci viene descritto da viii).

Evidentemente, le descrizioni definite e i nomi propri si comportano in modo diverso. Hanno un grado di accessibilità epistemica diversa. Con questi due argomenti si nega la sinonimia fra descrizioni definite e nomi propri. Nessun essere umano sarebbe in grado di derivare da una descrizione definita il rispettivo nome proprio.

«But in fact, only an omniscient being could know the Fregean referent of every sentence. This could be true of God but of no one else»²³.

Ma non solo, un'ulteriore argomento che Kripke porta contro il descrittivismo, è il noto argomento dell'ignoranza e dell'errore. Quest'ultima argomentazione mostra come, seppur un parlante riesca ad associare correttamente una descrizione definita ad un nome proprio, ciò non basterebbe in quanto non è né condizione necessaria né condizione sufficiente per fare riferimento all'oggetto o all'individuo di cui si parla.

Per esempio, tutti si riferiscono ad Eraclito con la descrizione definita 'il filosofo che elaborò la dottrina del *panta rhei*'. Tuttavia, la dottrina del *panta rhei* non compare affatto nei frammenti autentici di Eraclito.

Si tratta di una dottrina risalente ai tempi di Platone e fu, probabilmente, elaborata da uno dei maggiori eraclitei dell'epoca, Cratilo. Nonostante ciò, continuiamo a riferirci a Eraclito con il nome

²³ Saul Kripke, *Frege's Theory of Sense and Reference*, Blackwell Publishing Ltd, New York, 2008, p. 189.

proprio ‘Eraclito’ e a Cratilo, per chi lo conosce, con il nome ‘Cratilo’. A questo punto, il passo citato di Aldo Palazzeschi su Giovanni Boccaccio assume un reale significato nel presente testo.

Un altro esempio è stato implicitamente già mostrato. Quando si parlava di *Bedeutung* per esporre meglio che cosa si intendesse con questo termine fregiano, si è detto che il riferimento di ‘Aristocle’ è quell’individuo che fu filosofo greco, allievo di Socrate e che scrisse *La Repubblica*. Avrei, molto più semplicemente, potuto usare il nome proprio ben più celebre e noto al grande pubblico ‘Platone’.

Infatti, la maggior parte delle persone saprebbe attribuire qualche descrizione al nome proprio ‘Platone’. Anche se di Platone non sanno molto, immagino che tutti, o quasi, siano in grado di attribuire a tale nome, descrizioni del tipo:

- Il maestro di Aristotele
- L’allievo di Socrate
- L’autore de *La Repubblica*
- ...

Ovviamente, più uno è informato e più descrizioni potrebbe associare. Tuttavia, il punto è che, le stesse persone, probabilmente, non saprebbero associare e attribuire alcuna descrizione al nome proprio ‘Aristocle’.

Eppure Platone e Aristocle sono la stessa persona, si riferiscono allo stesso ed unico individuo! Quanto abbiamo detto evidenzia, ancora una volta, che le descrizioni definite non coincidono con i nomi propri a cui si riferiscono.

In conclusione di questa parentesi analitica, seguendo gli argomenti proposti da Donnellan, prima, e soprattutto Kripke, dopo, la teoria descrittivista presenta importanti problematiche. Problematiche che difficilmente possono essere risolte mantenendo la stessa impostazione descrittivista. Nulla ci potrebbe far pensare che una qualsivoglia teoria descrittivista e fortemente deterministica possa aver più fortuna di quella presentata da Frege.

Questa breve, sicuramente non abbastanza esaustiva, discussione serviva per mostrare come il significato non sia affatto determinato, presentando invece una basilare indeterminatezza, connessa causalmente. Il significato, non coincidendo con le descrizioni che sono possibili attribuire in base

all'oggetto o individuo di riferimento, risulta essere un'entità teorica mai vincolata. Per poter capire il carattere di indeterminatezza è, forse, utile ricordare il famoso esperimento mentale di Putnam del 1975: Terra Gemella.

In breve, immaginiamo che vi sia un pianeta, che chiameremo Terra Gemella, del tutto identico alla nostra Terra. Si è evoluto nello stesso modo, ha avuto la stessa storia, comprende gli stessi oggetti nonché gli stessi individui. L'unica differenza tra i due pianeti è che su Terra Gemella vi è una sostanza che, nonostante sia apparentemente del tutto indistinguibile dalla nostra acqua (è quindi incolore, inodore e insapore, ghiaccia a 0° e bolle a 100°, riempie i mari, i laghi e i fiumi, piove dal cielo e così via), ha una struttura chimica diversa: ossia XYZ anziché H₂O.

Gli abitanti di Terra Gemella si riferiscono ovviamente all'acqua-gemella chiamandola semplicemente 'acqua', ma tale sostanza non ha niente a che fare con l'acqua terrestre, avendo appunto una struttura chimica differente. Supponiamo ora che Martina sia un'abitante della Terra e Martina-gemella il suo *Doppelgänger* su Terra Gemella.

Per quanto detto precedentemente, Martina e Martina-gemella non solo hanno compiuto gli stessi gesti e vissuto le stesse esperienze, ma sono anche internamente indistinguibili, molecola per molecola; e ciò significa che presentano la stessa identica organizzazione funzionale.

Considerato questo scenario, sembra chiaro che se Martina crede che l'acqua è dissetante, il contenuto di tale credenza non può che riferirsi all'acqua terrestre, vale a dire alla sostanza con struttura chimica H₂O; mentre se è Martina-gemella a credere che l'acqua è dissetante, il contenuto in questo caso non può che riferirsi all'acqua-gemella, vale a dire alla sostanza con struttura chimica XYZ.

Se il significato di 'acqua' fosse determinato, cioè fissato dal riferimento di quella sostanza con composizione chimica H₂O, allora Martina-gemella proferendo 'acqua' dovrebbe far riferimento a quella sostanza liquida con composizione chimica H₂O e non alla sostanza liquida che occupa il suo mondo, Terra-Gemella, ossia quella sostanza liquida con composizione chimica XYZ. Ma questo sembra molto contro-intuitivo. O quantomeno servirebbero argomenti veramente forti per dimostrare il contrario. Pertanto, il significato non è mai determinato dalle descrizioni, esso è sempre indeterminato.

Quanto abbiamo detto, e qui risiede il cuore dell'argomento, non va inteso solo come un valido ragionamento per l'area meramente linguistica, ma va esteso a tutti gli ambiti epistemologici. L'indeterminatezza del significato giustifica l'*anything goes* di Feyerabend, oltre che il suo anarchismo epistemologico. O quell'atteggiamento di apertura metodologica di Popper, per cui

l'induzione che porta alla scoperta scientifica non è un ferreo procedimento logico, bensì si tratta di uno sviluppo creativo dell'esperienza. Ecco perché è possibile giungere ad intuire una nuova teoria attraverso, per esempio, l'intenso gusto e profumo di un buon caffè.

«Se si arriva ad una congettura bevendo caffè o tè, o whisky, o birra o attraverso l'induzione in questo senso, cioè nel senso vago di induzione, che non rappresenta nessun modo di inferenza, ebbene tutto ciò non ha alcuna importanza»²⁴

Se l'indeterminatezza è un carattere costituente la nozione di significato, allora è possibile affermare che lo studio del Reale, ossia lo studio epistemologico, la conoscenza del mondo, si basa sul livello di credenza, sulla disposizione a credere alimentata da un certo racconto.

Il racconto, ecco che torniamo all'affermazione da cui siamo partiti, diviene colonna portante e fondante del Reale; in prima battuta, rappresenta l'essenza focale della dimensione della realtà dell'uomo.

Non è la Verità, quale che sia se ci sia, il criterio su cui basare la Realtà, ma Essa ruota sul consenso generato e accordato da un racconto specifico. Un consenso che può mutare, qualora una narrazione di un racconto altro divenga più consensuale e riesca a trarre più "linee vicine dell'apparenza dei fatti", per dirla alla Carlo Michelstaedter. E ricollegandoci al "che cosa importa" popperiano citato in precedenza:

«Che cosa importa se la nostra vita, la vita di chiunque, è vera o è inventata? Il passato è passato, e non ha nessuna consistenza reale; le conseguenze sono eventi nuovi, e che veramente conseguano dal passato, e se eventuale conseguire dia veramente una consistenza reale al passato, è un'immaginazione come un'altra. Il futuro deve ancora venire, e chissà se verrà: è un'immaginazione anche lui. [...]. La nostra vita reale, se è reale davvero, questa fu l'ultima parola di Mario, avviene ora; e niente è più fuggevole e impalpabile dell'ora»²⁵.

²⁴ Karl Popper, *Società aperta, Universo aperto*, a cura di Dario Antiseri, Borla, Roma 1984, p. 81.

²⁵ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, p. 26.

Infatti, nulla importa. Nulla importa se a scatenare la causa sia un effetto reale o fittizio; ciò che conta è che vi sia stata innescata una causa che riversa tutti i suoi effetti su quell'ora che mai è. Non possiamo limitarci alla verifica dell'autenticità di un'informazione, fatto, o esperienza, per conoscere il mondo. Ritenere che il mondo e la realtà che ci circonda non vari, secondo pensiero, è un calamitoso errore epistemico.

Ecco che possiamo avanzare l'idea che il racconto non sia un semplice informare il proprio pubblico su di alcuni fatti, né tantomeno una mera raccolta di informazioni intersecate fra loro. Un racconto è sempre frutto di riflessione.

E la riflessione, che si pone in atto col racconto, si costituisce come il pensiero più lucido e critico tra tutti i pensieri che l'uomo potrebbe mai formare, poiché esso è ben consapevole che lo stesso evento può mutare in infiniti modi differenti a seconda del centro di riferimento; anche se la causa è una sola, vi sono tante dimensioni della realtà (tante storie) quante le persone che vi partecipano, con tutti i divergenti e relativi effetti emergenti da ogni singola persona.

«La nostra giornata è una triste commedia recitata da diversi personaggi, da diversi attori e figure sceniche in ciascuna delle quali riconosciamo lo stesso personaggio, cioè noi. Ma ciascuno di questi noi ha assunto una convinzione irriducibile, abita una sfera impenetrabile che non può avere con le altre, come in una strana dissonanza e disarmonia prestabilita, alcun rapporto. Come passiamo da un personaggio all'altro, come assicuriamo la nostra continuità o la nostra discontinuità? Come avvengono queste trasmutazioni alchemiche, il nostro viaggio attraverso regioni e mondi tanto diversi? Forse siamo soltanto numeri che appaiono e dispaiono sul comune denominatore dell'incoscienza? E testimoniano, alla fine, di essa soltanto? Come potremmo sopravvivere se fossimo un unico personaggio, se realmente fossimo?»²⁶.

Quanto detto non può che condurci verso l'idea per la quale, dopotutto, la nostra vita sia un'immensa recita. Andrea Emo parla di commedia, ma forse sarebbe più conveniente dire tragedia. La vita è apparente, perché siamo delle comparse dell'universo. Giochiamo il nostro ruolo attoriale nel mondo. Pertanto, senza il falso della finzione, della recita, o se vogliamo dell'illusione, non

²⁶ Andrea Emo, *La voce incomparabile del silenzio*, curato da Massimo Donà e Raffaella Toffolo, Gallucci, Roma 2017, pp. 18-19.

potremmo avere reali contatti; né con l'esterno ma neppure con l'interno. In questo senso, c'è un falso che inverte la realtà.

«Ma capisci, capisci che cosa mi è successo? Mi sono tornati dei ricordi, vecchi di trent'anni e passa, mi sono tornati dei ricordi veri, verissimi, e sono tornati usando come veicolo un ricordo falso»²⁷.

Perché la falsità nasconde un lato costruttivo. Banalmente, noi ci fabbrichiamo maschere su maschere al solo scopo di affrontare il quotidiano. Questa finzione che ci poniamo che diviene *habitus*, ci costituisce, ci rappresenta e ci fa, a sua volta, rappresentare l'ambiente circostante. Ci pone, insomma, in relazione con l'esterno.

Tuttavia, ci poniamo in relazione con l'esterno, solo ed unicamente barricati al di dietro di una maschera, o una sovrapposizione di più maschere. Noi non possiamo che vedere sotto mentite spoglie; non possiamo che vivere sotto luci apparenti. La visione del racconto tragico che inscena la nostra vita si affievolisce e sbianca nell'assurdità tralucida dell'iper-razionalismo, solo la vibrazione crepitante dell'apparenza salda tutto in un'immaginaria realtà.

«E bisogna corrodere. E bisogna confondere. Confondere, soprattutto confondere tutto. Confondere il sonno con la veglia, la finzione con la realtà, la verità con il falso; confondere tutto in una nebbia. La beffa che non è corrosiva e convincente, non serve a nulla. Il bambino ride alla tragedia, il vecchio piange alla commedia»²⁸.

Questa è pura e folle confusione. Non vi sarebbe più un ordine, chiaro, preciso, su cui fare affidamento. Abbattendo la distinzione vero-falso, luce-ombra e, perché no, bene-male, il rischio è di scendere a patti con un relativismo troppo oneroso per l'essere umano. O almeno, qualcuno, forse ben più di qualcuno, potrebbe replicare e pensare in tal modo. Tuttavia, non è ciò a cui aspira di tratteggiare la presente tesi.

²⁷ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, p. 24.

²⁸ Miguel de Unamuno, *Nebbia*, introduzione a cura di Antonio Castronuovo, traduzione a cura di Flaviana Rossini, postfazione a cura di Sara Poledrelli, Rizzoli, Milano 2020, p. 205.

Non è, cioè, il relativismo smodato che si anela, ma l'interruzione del folle, questo sì che veramente folle, soffocamento dello spirito umano, in nome di una tanto decantata razionalità che con la sua intensa luce, non solo illumina, ma brucia. Brucia vivo l'essere. Non lascia spazio al contrasto e al contraddittorio; elementi fondamentali della civiltà.

Senza tener conto, che la suddetta distinzione non verrebbe meno. Molto più semplicemente, si sta osservando la necessità per l'uomo contemporaneo di ampliare culturalmente i suoi orizzonti conoscitivi, ammettendo possibilità che in precedenza difficilmente venivano solcate col sol pensiero, figuriamoci poste in atto.

Un rigore, in quanto si vuole sostenere, in realtà è presente. Infatti se non si vuol dare credito, atto tremendo, alle riflessioni di autori giudicati troppo sulfurei o nebbiosi come le tesi unamuniane, pirandelliane, nietzschiane, michelstaedteriane, palazzeschiane, papiniane, (insomma molti degli autori che verranno trattati nei successivi capitoli), occorre tener presente, solo a titolo informativo e come possibile spunto di sviluppo e riflessione futuro per chi si ritiene più filosoficamente rigoroso e impostato, che un autore come Immanuel Kant ne *La Critica della ragion pura* espone una tesi che ben si accorda su quanto veniam dicendo.

Kant suddivide la logica in logica generale (quella aristotelica per capirsi) e logica trascendentale (ossia lo studio del nostro modo di conoscere gli oggetti come qualità che possediamo e che è sempre possibile a priori). La logica trascendentale viene composta dall'analitica trascendentale e dalla dialettica trascendentale.

Proprio nella dialettica trascendentale, Kant sostiene che esistono idee (come l'idea di mondo, nel senso di mondo percepito come unificazione di tutte le sensazioni e tutti i dati esterni), completamente prive di una realtà conoscitiva, ma che possono fungere come regole utili alla ragione umana in virtù della loro continua pressione verso il tentativo di acquisizione di piani della realtà sempre più elevati.

Qui, Kant, banalizzando un po' il discorso, sostiene che l'uomo finge, o si dispone a credere, che determinate idee esistono, influenzando la realtà percepita e percepibile dall'uomo mediante la formazione della credenza della realtà di idee illusorie.

Ma, lasciandoci alle spalle Kant, si necessita affermare che tutta la realtà, in fondo, sia un teatro di maschere, affiorate dall'incedere di un racconto narrato, a cui deliberiamo la nostra fiducia;

reale divengono quelle dimensioni della realtà alla quale fingiamo di credere, in accordo con i nostri *τῶποι*²⁹ ideali e modelli mentali.

L'aspetto costruttivo della finzione, d'altronde, la si può desumere proprio dalla stessa parola; però affidandoci alla lingua latina. Finzione è una parola che deriva da *ficĭo*. In latino il termine '*ficĭo*' sta a significare, certamente, finzione, simulazione, illusione, mascheramento, ma possiede anche il secondo significato di creazione, formazione, costruzione.

Dunque, dalla *ficĭo* l'uomo può costruire. Dalla *ficĭo*, l'uomo costruisce il sé interiore e fonda i canali comunicativi con l'esternalità, data dall'insieme degli altri uomini e dal mondo natura.

Diamo vita a qualcosa di inesistente, le maschere che ci mettiamo nel consueto, e fingiamo la loro realtà. Questa inesistenza diviene realtà, poiché tali maschere esibiscono una loro propria attività creatrice, dalla quale si scaturiscono nuove e originali cause i cui effetti "terraformano" la realtà.

La maschera, infatti, non è solo superficie, ma anche profondità. Non è solo atteggiamento esteriore, ma anche disposizione interiore.

Tuttavia, al riguardo non ci soffermeremo più di così, *in primis* perché non si vuole scomodare Unamuno e Pirandello di cui già è stato detto moltissimo, comportando una flebile *replicatio* poco utile come pungolo riflessivo; *in secundis*, perché non è un argomento centrale della tesi; *in tertiis*, perché, si ricorda, che questo è solo un capitolo-cappello alla tesi, dunque non deve protrarsi eccessivamente in lungaggini, seppur argomentativamente interessanti, futili ai fini dello sviluppo della presente tesi.

Purtuttavia, un punto su cui conviene soffermarsi concisamente vi è, in quanto spesso non viene considerato nella formazione dell'interiorità per mezzo di mascheramenti, per mezzo della *ficĭo*. Ossia, il fatto che la finzione posta in atto in qualità di maschera, non è unicamente il prodotto della nostra volontà di fingere.

«Oh, se potessero vedermi dentro, Víctor, ti assicuro che non lo direbbero!»

«Dentro? Dentro a chi? A te? A me? Noi non possediamo un'interiorità. [...]. L'anima di un personaggio, di un dramma, di un romanzo o di una *nivola*, non possiede altra interiorità che quella che gli dà...»

²⁹ È il plurale della parola greca *τόπος* (*tòpoi*, che è plurale di *tòpos*). Il termine indica un luogo comune o un motivo ricorrente. In questo caso è da intendersi con la sfumatura di luogo familiare, accogliente perché ricorrente e quindi ritenuto conosciuto e sicuro.

«L'autore.»

«No, il lettore»³⁰.

Nel racconto ch'è la vita, siamo al medesimo tempo autori e lettori. Autori della nostra esistenza; ma, da sottolineare, non per intero, in quanto noi ci formiamo anche, e forse soprattutto, mediante l'altro. Lettori dell'esistenza degli altri; ma anche in questo caso, non per intero, poiché non ci è data la possibilità di sondare in modo completamente cristallino l'interiorità dell'altro, mancandoci per natura l'appropriato accesso epistemico a compiere tale atto conoscitivo.

Il punto su cui era mia intenzione soffermarmi è proprio quello esplicitato dal passo di Miguel de Unamuno, quando scrive che l'interiorità, l'anima, di un personaggio di una *nivola*, non possiede altra interiorità che quella conferitagli, non dall'autore, ma dal lettore.

Nella realtà, al di fuori del copione scritto, l'uomo vive in una *nivola*³¹, cioè in una realtà nebbiosa e brumosa, non certo tersa e nitida all'occhio umano; e, oltre all'essere autore e lettore, l'uomo è per sé stesso anche protagonista, di un racconto che crede tutto suo ma che non lo è per intero, e comparsa, di un racconto creduto non suo ma che lo è almeno per una parte.

Questo ci suggerisce Miguel de Unamuno nel suo capolavoro *Niebla*. L'interiorità è un qualche cosa che viene, in buona parte, disegnata dall'alterità. È dagli altri che ricaviamo una nostra profondità d'essere, che otteniamo quello spazio interiore che sentiamo come la parte più intima dell'io. In un certo qual senso, l'interiorità viene scritturata dall'alterità; o, se si vuole, l'altro scolpisce e definisce lo spazio interiore dell'io.

«Qual è la tua pretesa?»

«Io non pretendo né ho mai preteso nulla, sono gli altri che pretendono da me, e mi creano giorno per giorno per loro uso e consumo alla loro stregua e sulla loro misura, io mi sento plasmare quasi non fossi più di carne ma di creta; e mentre sembra essere io che faccio gli altri, sono gli altri che fanno

³⁰ Miguel de Unamuno, *Nebbia*, introduzione a cura di Antonio Castronuovo, traduzione a cura di Flaviarosa Rossini, postfazione a cura di Sara Poledrelli, Rizzoli, Milano 2020, pp. 208-209.

³¹ Termine che conia Unamuno incrociando le due parole spagnole *novela* (romanzo) e *niebla* (nebbia).

me e io non ho che da lasciarmi fare fino a non essere più io per divenire una balia asciutta dell'umanità: Ah! Ah! Ah! Ah!»³².

Pertanto, la *ficção* e la maschera, risultano fondamentali poiché essi ci rappresentano, costruiscono e dischiudono il nostro io interiore, conducendolo dall'interiorità all'esteriorità, dinanzi agli occhi dell'altro. Questa maschera viene poi dagli altri consumata, osservata, definita, giudicata e perciò plasmata. Finzione su finzione, maschera su maschera, assumiamo, non tanto l'etichetta che ci pongono, ma il sotterraneo influsso dell'idea che noi ci rappresentiamo dell'etichetta, l'inconscia attrazione che abbiamo per l'altrui persona. Così, a definirci, a sostanziarci è sempre un altro; la comparsa, mai il protagonista.

Per quanto concerne la *ficção* come fondante la comunicazione, si deve osservare come l'illusione rappresenti un elemento nodale, spesse volte imprescindibile, per l'apertura di un canale comunicativo in direzione dell'esternalità. Questo sta a significare che l'illusione crea i presupposti affinché l'uomo possa incontrare l'altro, possa intrattenere relazioni con tutto ciò che è esterno e, in definitiva, ottenere una comprensione conoscitiva più intima del Reale.

«Che sole volete che ci brilli
in una simile città?
Un povero sole
che di sole non à
più che la forma di tondo:
pallido, tubercoloso,
riscaldatore di bacilli,
come quello che sarà
il giorno della fine del mondo.
Un sole pieno d'ombre,
di rabeschi

³² Aldo Palazzeschi, *Il Doge / Stefanino / Storia di un'amicizia*, curato da Anna Nozzoli, Mondadori, Milano 2014, p. 300. Nello specifico la citazione è situata nel romanzo *Stefanino*.

Che sole ci può brillare,
se non un faro di scarabei,
nel cielo dei sogni miei?
Mi direte: è un sogno troppo strano!
Ma io posso tenerlo in mano;
giuocarci sul mio tavolo
come se fosse un cavolo.
Farci all'amore
a tutte le ore;
dirgli: sei un imbecille!
Dirgli mille insolenze,
mille brutte parole,
come non si trattasse del sole.
Avete capito?
E ora potete andare,
io chiudo la mia finestra,
vado a riposare»³³.

Questa è la parte finale de *La città del Sole Mio*, scritta da Aldo Palazzeschi e racchiusa nell'opera intitolata *L'incendiario*, titolo che prende il nome da una delle più note poesie di Palazzeschi e che apre questa raccolta di versi pubblicata nel 1910.

Generalmente, di questo testo, ma si potrebbe dire anche dell'intera raccolta, se ne esaltano i riferimenti avanguardistici e futuristi, con tutte le riflessioni che vanno a comporre quello che Papini chiamò il marinettismo: quindi una sorta di interventismo che scuota il corpo e infiammi lo spirito, una certa contro-tendenza all'impostazione eccessivamente dogmatica della cultura e delle regole vigenti promosse dalle accademie, progressismo, modernismo, innovazione avanguardistica e,

³³ Aldo Palazzeschi, *L'incendiario*, curato da Giuseppe Nicoletti, Mondadori, Milano 2021, p. 54. La citazione nello specifico si trova nei versi de *La Città del Sole Mio*.

soprattutto, la manifestazione di una chiara volontà di distruggere affinché l'umanità possa rinascere, risplendere, dalle proprie ceneri.

In effetti, tutte queste tematiche son sicuramente presenti. D'altronde, fu proprio Aldo Palazzeschi ad essere il mediatore e pacificatore fra il circolo letterario fiorentino e il movimento futurista milanese. Nel 1911 avviene un importantissimo incontro. Ma più che di incontro, sarebbe maggiormente opportuno parlare di scontro.

Infatti, i letterati fiorentini vengono alle mani con i futuristi milanesi. Il tutto ha inizio quando il pittore e poeta, nonché vociano (cioè la rivista che raccoglieva in quel momento gli esponenti di spicco del movimento letterario fiorentino, dal nome *La Voce*, per l'appunto), Ardengo Soffici, nel 1911 va a Milano in una mostra futurista e pubblica ne *La Voce* un articolo in cui afferma che le opere futuriste sono operette da disprezzare con il più grande sdegno.

I futuristi leggono l'articolo e, mi sbilancio, non la prendono benissimo. Decidono così di andare a Firenze per chiarire le divergenze di pensiero. Filippo Tommaso Marinetti, Umberto Boccioni e Carlo Carrà (ovvero tra i più importanti esponenti del movimento futurista, mancano giusto Giacomo Balla e Gino Severini per completare il quadretto dei *Big* del futurismo) raggiungono Ardengo Soffici mentre prende un caffè con Giuseppe Prezzolini allo storico Caffè Giubbe Rosse (ancora oggi esistente in Piazza della Repubblica). Umberto Boccioni comincia democraticamente a prendere a schiaffi Soffici.

Si infuoca una rissa tra futuristi e vociani, che viene sedata solo con l'arrivo della polizia. Le rivalità non si spengono qui. Infatti, la notte successiva i vociani (Ardengo Soffici, Scipio Slataper e Giuseppe Prezzolini) programmano un'imboscata e vendetta ai danni dei futuristi nella stazione Santa Maria Novella di Firenze, i quali sono in partenza per far ritorno nella loro Milano. Questo secondo scontro ha una risonanza mediatica non da poco e contribuisce a far conoscere maggiormente sia il futurismo sia la cerchia culturale dei vociani.

Successivamente si ha una riconciliazione fondamentale mediata, come detto, proprio da Aldo Palazzeschi, il quale aderisce esplicitamente per primo al futurismo. Questo incontro turbolento è fondamentale perché il futurismo da qui in poi acquista una forte nota interventista di derivazione vociana, viceversa, il circolo vociano acquista dal futurismo la nomea di avanguardia letteraria.

Ciononostante, Aldo Palazzeschi, non si sentirà mai futurista *in toto*. Iniziando a mostrare qualche perplessità sul movimento di Marinetti già a partire dalla pubblicazione del manifesto futurista *Il controdolore*, scritto proprio dal saltimbanco³⁴.

I contenuti erano, sì, gli stessi, ma le interpretazioni e le riflessioni tratte divergevano parecchio. E Palazzeschi non era il solo nel “ribellarsi” dal futurismo marinettamente declinato.

Giovanni Papini scriverà una lettera all’amico Ardengo Soffici, il 15 dicembre del 1919, nel quale si possono leggere queste parole:

«L'Italia in apparenza è oggi rappresentata da tre energumeni sifilitici: D'Annunzio, Mussolini e Marinetti. Ma tu sai che l'avvenire non è in loro».

Comunque sia, il punto è che Aldo Palazzeschi, prima di vestire l’abito da futurista d’avanguardia marinettiano, ha anzitutto il cuore irrazionalistico e dinamitico nietzschiano; Aldo Palazzeschi è una delle dinamiti esplosive poste sapientemente da Friedrich Nietzsche nei punti nevralgici dello spirito europeo.

Dunque, in accordo anche con le tematiche toccate e sviluppate dal circolo letterario fiorentino, che Palazzeschi ovviamente ben conosceva, si può interpretare il testo de *La Città del Sole Mio* come una critica contro la pretesa tecnico-scientifica di razionalizzare l’intero mondo, un’aspra accusa al modernismo finemente serrata e annunciata con l’inconfondibile riso palazzeschiano.

Parla del sole, Palazzeschi, ma è un sole cambiato. Si tratta di un sole che quasi non brilla più, un sole che di sole è rimasta la forma, come un involucro svuotato di tutta la sua potenza spirituale che fu un tempo: un Dio per gli antichi.

Una potenza cosmica che irradiava la volontà divina. I suoi riflessi erano il caldo abbraccio di un respiro superiore da cui l’uomo e tutti gli esseri viventi inalavano vita. E ora, questo stesso sole, altro non è che un riscaldatore di bacilli. Pallido ricordo del sacro che rifletteva. Stupratolo dell’anima, il sole è divenuto muto, non ci parla più di vita, è degradato a lampadina astrale.

Con il razionalismo urbano e l’oggettivismo della tecnica, il sole, prima ottimo, se non divino, interlocutore, diviene un cavolo di cui non è più possibile rispettarne la soggettività poiché deserticamente oggettivato.

³⁴ Soprannome che si suole dare per indicare Aldo Palazzeschi, o meglio il suo modo di essere poeta.

Ne possiamo fare quello che vogliamo, come per l'appunto un oggetto qualsiasi. Ha perduto il suo statuto di soggetto con cui comunicare. O meglio, la modernità ha abbattuto quell'illusione su cui si fondava tale comunicazione; un'illusoria comunicazione tra soggetti, laddove l'uomo parlava col sole e, viceversa, il sole parlava all'uomo. Quest'intesa con la natura, l'uomo l'ha perduta a causa della feroce caccia della finzione perpetrata da una ragione cieca.

La *ficção*, dunque, è l'elemento fondativo per una sana e non distruttiva comunicazione e interazione con il mondo naturale, il mondo in cui viviamo. Certamente è da Giacomo Leopardi che Palazzeschi riprende, e in realtà anche altri autori del circolo letterario fiorentino acquisiscono, questa tematica.

Nel canto *Alla Primavera, O Delle Favole Antiche*, contenuto nelle *Operette morali*, si ritrovano i temi più cari a Leopardi: la purezza della natura, la distruttività della modernità, il distacco dell'uomo moderno con la natura stessa e l'antichità come faro affinché si possa ritornare sulla retta via.

La pesante accusa emergente dalle parole di Leopardi, che si susseguono poeticamente, riguarda la consapevolezza scientifica e filosofica; colpevole di aver smascherato la fallacia del mito, cioè distrutto l'illusione, restituendo così il canto dell'usignolo all'indifferenza della Natura, la quale non è più mossa da alcun dolore (o piacere) e che nulla ha più a che vedere con il genere umano.

Un tempo, invece, i fiori, le piante, i boschi, i venti, le nuvole, il sole, erano consapevoli del genere umano. Leopardi, con grande nostalgia, afferma che sono finiti i tempi in cui la luna era vista dal viaggiatore come una fedele compagna di viaggio, sensibile e preoccupata per gli uomini.

Una indifferenza della Natura sempre più consistente, dopo la caduta delle illusioni del mito; da quando le stanze dell'Olimpo si sono svuotate, il tuono paralizza di gelido terrore tanto i colpevoli quanto gli innocenti. L'uomo ha perso il canale di comunicazione con la Natura, non vi è più una calda interazione, ma solo una fredda constatazione empirico-oggettiva della Natura. Si è passati dalla personificazione all'oggettivazione della Natura; in effetti, non si parla più con la Natura, ma si parla della Natura.

Pertanto tutti, giusti o ingiusti che siano, hanno come sol destino la fredda dissoluzione della morte. Nell'ultima pagina dell'autografo Leopardi annota queste significative parole: «[...] oggi stante la mancanza delle illusioni, la terra stessa e l'albergo stesso dei vivi, è divenuto sede di morte, e tutto morto».

Il poeta e filosofo recanatese vuole recuperare l'illusione degli antichi; la favella antica, che non è l'ingenuità del mito, ma, come le 'Favole antiche' del titolo, è la capacità comunicativa della *fabula* (dal latino *for, faris*, "io parlo" e, quindi, "io comunico", "io esprimo").

La *fabula*, secondo il pensiero leopardiano, è in grado di mettere l'uomo in comunicazione con la Natura; e proprio alla Natura si rivolge Leopardi negli ultimi versi per ristabilire il contatto e il dialogo che la razionalità scientifica sembra avere interrotto per sempre.

In questi versi, accanto ai temi consueti del pensiero di Leopardi (la consapevolezza del Nulla, la capacità salvifica dell'illusione), ci sembra compaia quello (un po' meno usuale) dell'innocenza della Natura. L'usignolo, spogliato della carica emotiva attribuitagli dal mito, diventa meno caro agli uomini. La Natura di colpo si trova ignuda, spogliata di tutti i sensi possibili. L'innocenza della Natura carica di enormi responsabilità l'uomo, ma gli lascia aperta la strada per comunicare con lei.

In fondo questa nostra facoltà di *fabulare* è proprio un suo dono. La possibilità di narrare un racconto, di impreziosire la vita con l'illusione, è quindi un dono della natura. Perché non usufruirne? Questo dono va veramente gettato ed eliminato dalla nostra esistenza? In nome di chi e di cosa? In nome della ragione? Eppure, mi pare, che non se ne possa fare a meno d'illudere e d'illudersi.

Con Carlo Michelstaedter, invece, possiamo aggiungere che lo stesso linguaggio sia pura finzione fattasi verbo; un'illusione costruttiva che si palesa sotto forma di racconto e si manifesta a noi come prova incontrovertibile della presenza della finzione, della sua realtà e dei suoi naturali effetti.

Infatti, il linguaggio, per Michelstaedter, raggiunge la perfezione e l'idealità totale, quando le sue parole si fanno mute, quando divengono *καλλοπισίματα ορφνεύς*³⁵. Questo linguaggio illusorio consegna apparenza sostanziale al Reale.

«Le grandi filosofie sono delle oasi e dei miraggi che hanno bisogno di un deserto; il deserto che è il fascino dell'oasi. Il deserto dell'astrazione in cui tutto è chiarezza informe come la certezza; la filosofia inventa le oasi del dubbio, dell'ombra. La filosofia inventa il dubbio; il dubbio impreveduto nel gran deserto delle evidenze. Tra le evidenze solari, lo spirito muore di fame e di sete»³⁶.

³⁵ Trd. *kallopsimata orfnēs*, ornamenti dell'oscurità.

³⁶ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 136.

Allora, va sempre alimentato il dubbio. Ma il dubbio si alimenta spesso, forse solo, gettando ombre fra le evidenze solari. Occorre, però, evidenziare che non si vuole attuare un declassamento della luce, bensì una rimodulazione che si pone dal momento in cui il buio è riclassificato; se si vuole, riscattato. Certo che la luce infervora lo spirito, sprona la volontà e inebria la mente, degli uomini.

Ma l'oscuro obbliga il soggetto a restare con sé stesso, a non poter sfuggire, ponendo il nostro stesso essere al centro. La conoscenza scavata in profondità rivela un mondo tanto quanto la conoscenza innalzata in sommità. Guardare l'abisso significa guardare noi stessi. Come anche Andrea Emo sostiene, se l'uomo fosse immerso in un deserto di luce, il suo spirito morirebbe di stenti e i suoi occhi rimarrebbero cecati, brancolando nel più pericoloso buio: quello della ragione.

Le tenebre sono l'attesa che precede l'intuizione divergente, la silenziosa calma che eccita il pensiero. I reconditi luoghi dell'immaginazione sono un'oscurità che affiora alla luce del solo pensare. A volte, l'abbraccio fatuo dell'oscurità diviene fonte di idee, altrimenti irraggiungibili sotto la monocromia asettica della luce. «A volte, di chiaro non c'è che l'oscuro»³⁷.

Si può vivere il buio come un'esperienza che riconduce a noi stessi? Che riflette l'esistenza nella sua, sì, crudezza, ma anche armonica lucidità? Eppure qualcuno, non si è posto la questione in questi termini, anzi, sicuro del contrario si è chiesto:

«Ma chi assicura che la luce è migliore delle tenebre? Al buio *io penso meglio*. [...]. Per riabilitare la luce e salvarla dalle troppo vicine compromissioni, Nietzsche inventò l'«oscurità» della luce e che il meriggio è più profondo della mezzanotte»³⁸.

Ed anche il già citato Andrea Emo osserva:

³⁷ Guido Ceronetti e Sergio Quinzio, *Un tentativo di colmare l'abisso. Lettere 1968-1996*, curato da Giovanni Marinangeli, prefazione di Guido Ceronetti, Adelphi, Milano 2014, p. 303.

³⁸ Alberto Savinio, *Nuova Enciclopedia*, Adelphi, Milano 2011, p. 50.

«La notte coi suoi sogni, l'incredibile fantasia dei sogni, è più affine al pensare profondo che il giorno con la sua chiarezza; la chiarezza è l'ultima chimera. Niente è più chimerico dell'illuminismo. La luce è uno schermo tra noi e la verità?»³⁹.

La luce che acceca, certamente è ostacolo alla conoscenza. E rifuggire ogni fonte ombrosa, non ha portato a grandi risultati. La notte, nelle metropoli, sembra quasi svanire con tutte le illuminazioni che si sono sparse in ogni angolo della città, eppure l'uomo non è certo migliorato per questo.

Il buio è il seme della riflessione, è trasfigurazione del mondo per immaginarne nuovi contorni possibili. Parmenide sosteneva che la Realtà è piena di luce e ugualmente piena di oscurità, perché in assenza di uno dei due elementi costitutivi dell'Essere reale, vi sarebbe il nulla. Si deve definire il buio come un vero e proprio ente a sé stante, caratterizzato da una propria ricchezza speculativa immensa.

La notte, infatti, se ascoltata con attenzione, è in grado di suggerire i più utili consigli, poiché proclamati in un attimo di sospensione temporale. Quando la calca della vita si dissolve, ogni rumore si affievolisce, la solitudine diviene fedele compagna. Come non ricordare il canto notturno dello Zarathustra di Nietzsche, e dove in un passo leggiamo queste segrete parole: «Luce io sono; ah, fossi notte!».

«Al mattino, nelle ore antelucane, essere svegliati dal diavolo; colloqui angosciosi e poi sereni col diavolo; lo sguardo aperto nell'oscurità gira sugli orizzonti infernali. Poi il diavolo se ne va correndo, per raggiungere le sue tenebre in fuga all'occidente. E promette di tornare la sera, orientale come il sole mattutino, quando il sole diviene occidentale come la notte. E io rimango solo nella luce inesplicabile che non mi dà né ascolto né aiuto»⁴⁰.

Con l'avvento del mattino perdiamo quel momento situato nelle ore antelucane, nel quale è possibile stare con noi stessi, nel quale è possibile ascoltarci. Si può essere soli anche in mezzo a

³⁹ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 138.

⁴⁰ Andrea Emo, *La voce incomparabile del silenzio*, curato da Massimo Donà e Raffaella Toffolo, Gallucci, Roma 2017, p. 223.

centinaia di persone. Nietzsche afferma che la luce siamo noi. Anche Andrea Emo afferma qualcosa del genere:

«Anche la luce è una nostra interpretazione di qualcosa di misterioso e ignoto; è una interpretazione di qualcosa di estremamente oscuro. Noi siamo la trasformazione di un'oscurità forse diabolica (o meccanica) in luce; la luce siamo noi, la luce *tota nostra est*»⁴¹.

Ma come si può notare, Andrea Emo, conferma la definizione nietzschiana introducendo l'atto interpretativo. La luce (la razionalità) è una nostra interpretazione di qualcosa che non riusciamo a cogliere in tutte le sue sfumature; l'interpretazione di qualcosa di misterioso. Ebbene, se ci pensiamo, la chiamata di Maometto da parte dell'angelo Gabriele, avviene in una notte oscura.

Questo evento misterioso si gioca sul contrasto che dall'oscurità è provenuta l'illuminazione e la rivelazione. Questo avviene anche per la religione cristiana, laddove i due momenti chiave e di svolta della fede cristiana, avvengono in seno notturno.

Ci si riferisce alla nascita di Gesù, il salvatore, e la sua successiva resurrezione. La dualità parmenidea, basata tra luce e ombra e che in assenza di tale contrasto non sarebbe possibile l'esistenza, sussiste anche nella cristianità. Nella scura notte in cui Gesù nasce, si fa corrispondere la rivelazione al mondo; e, ancora, è fra le tenebre che avviene la misteriosa rinascita, alla quale si fa corrispondere la verità della salvezza.

Il potere conoscitivo è ben esplicitato anche da Platone, quando ci riferisce il suo mito della caverna. L'opera di riferimento è *La Repubblica*. Mi pare di poter affermare che, già l'ambientazione in cui è contestualizzato il dialogo platonico, risulta molto esplicitativo.

Infatti, il dialogo si svolge durante la celebrazione della dea tracia Bendis, dunque un contesto straniante, notturno, oscuro. La discesa di Socrate al Pireo è una vera e propria *Katabasis*. La *Katabasis* viene associata al contesto notturno della celebrazione della dea perduta Bendis, ma non per questo Platone vuole utilizzare questo espediente letterario come indicante un avvenimento negativo. Al contrario, questa *Katabasis* risulta necessaria per acquisire un'ulteriore sapienza.

Una sapienza che non è più concessa dall'illuminazione di una divinità, per cui la si deve ricercare nel fondo oscuro celato nelle parole umane; ossia negli ornamenti oscuri michelstaedteriani.

⁴¹ Andrea Emo, *La voce incomparabile del silenzio*, curato da Massimo Donà e Raffaella Toffolo, Gallucci, Roma 2017, pp. 228-229.

Nel mito della caverna, per entrare nel vivo dell'argomento, si vede l'umanità in una condizione di prigionia.

Gli uomini sono obbligati, internati in una caverna completamente immersa da una fitta oscurità, a guardare una parete rocciosa. Dietro di essi un fuoco, unica fonte di luce, e uomini con statue che creano ombre proiettate.

Gli uomini incatenati crederanno che la realtà siano quelle ombre che vedono proiettate e niente più. La figura del filosofo, dunque, fa la sua comparsa in qualità di uomo libero, o meglio che si è riuscito a liberare, e, notando di essere in una caverna, fuoriesce dall'antro, raggiungendo il vero mondo. Dapprima, tuttavia, egli resterà abbagliato da questa bruciante luce, da questo eccesso di conoscenza. E poi?:

«— E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? [...]. — Se poi, continuai, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. — Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. — Dovrebbe, credo, abituarvisi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole. — Come no? — Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. — Per forza, disse»⁴².

Platone afferma chiaramente quanto sia necessario passare e immergersi prima nella luce notturna per poter, solo in un secondo momento, godere dell'illuminazione diurna. La contemplazione del cielo notturno, degli astri e della luna, sono passi fondamentali per svolgere lo sguardo verso il Reale. Ma Platone aggiunge ancora un'ultima informazione molto interessante e che passa praticamente sempre in secondo piano: ossia quando afferma che l'uomo, temprato dalla luce oscura, vedrà il sole, cioè la realtà, a seconda del luogo che gli è proprio. Il luogo che ci è proprio, mi pare di

⁴² Platone, *La Repubblica*, introduzione a cura di Mario Vegetti, traduzione a cura di Franco Sartori, Laterza, Roma 2018, pp. 230-231.

poter dire, sono le credenze che siamo disposti ad accettare entro un tempo e uno spazio dato. Questo equivale a dire che la Realtà è mutevole nel tempo, nel senso che essa ci appare sempre in modi differenti.

«[...]: le leggi razionali non si adeguano mai completamente alla realtà, c'è sempre un residuo irriducibile e ribelle che sfida il preteso trionfo della ragionante»⁴³.

Persino nel luminosissimo Bene supremo platonico, potrebbe nascondersi qualche ombra... Comunque sia, Platone ci svela un passaggio segreto, il passo essenziale della luce lunare nell'accoglimento della retta luce solare. Accoglierei con estremo sollievo l'oscurità, anche solo se il buio servisse per render la luce della ragione moderata, soffusa, e mai eccessivamente intensa sino al catastrofico perseguimento accecante e cieco; poiché, utilizzando in prestito parole di Norberto Bobbio, donde nascono, se non da questo accecamento, gli aspetti perversi della ragione?⁴⁴

Che sia questo il segreto della luce tanto ambito ma mai scoperto dagli illuministi? E, d'altronde, come avrebbero potuto mai pensare che, se una luce salvifica esiste, questa risiede nell'occulto e abissale mondo delle tenebre? Ghigno beffardo dell'avvenire: la verità che infiammava tanto i loro umori, era situato nel siderale cuore del loro acerrimo nemico.

«Badi che le parole del prete non dicono che un caso speciale di una legge ch'io credo e vedo universale. Non soltanto il segreto della vita è nella morte ma il segreto della luce è nelle tenebre, il segreto del bene è nel male, il segreto della verità è nell'errore, il segreto del sì è nel no!»⁴⁵.

Con le parole di Papini, tentiamo di andare oltre. Tentiamo cioè a pensare di ribaltare il movimento generativo che intercorre fra luce e ombra, bene e male, vita e morte; di ribaltare

⁴³ Giovanni Papini, *GOG*, curato da Fabio Pastorelli, introduzione a cura di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2017, p. 116.

⁴⁴ La citazione esatta e corretta di Norberto Bobbio sarebbe questa: «Dove nascono, se non da questo accecamento, gli aspetti perversi della religione?». Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, il Saggiatore, 2006, p. 200.

⁴⁵ Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022, pp. 169-170. La citazione nello specifico si trova nel racconto *Il Pilota cieco. Una morte mentale*.

ovviamente a favore dell'altra metà. Si è sempre «[...] detto che l'ombra era un caso della luce e la morte un momento della vita»⁴⁶, ma si potrebbe ipotizzare che la luce sia un caso dell'ombra e la vita un momento della morte. In pratica, sarebbe dall'ombra che scaturisce la luce; un'idea che principia l'intero mondo. In principio era l'oscurità, un Nulla immobile nel suo movimento. Da questo principio oscuro primordiale si è fatta la luce e generata la molteplicità d'essere nel contrasto Uno-tutto.

«Ci chiediamo come sia possibile che una potenza oscura, cioè inconsapevole, abbia creato, insieme all'universo come un tutto, anche la chiarezza incomparabile del nostro intelletto e della nostra coscienza, la sovranità della nostra anima. Il nucleo oscuro, l'atto unico e assoluto della creazione, conteneva nella sua chiusa oscurità originaria tutta la luce? Certamente, la luce, la brillante affermazione della luce è la metamorfosi della negazione originaria, è la metamorfosi di tutta l'oscurità della negazione»⁴⁷.

Qui si definisce il nostro essere crepuscolare e chiaroscurale. L'uomo è oscurità negata; in questo senso, luce. L'essere umano è luce in qualità della negazione della sua oscurità principiale; in virtù di quella metamorfosi che l'oscurità subisce sotto l'effetto dello stesso eterno movimento caratterizzante il Nulla universale. La Realtà è dettata da questa antinomia universale: il tutto è partorito dal nulla, la luce si leva dal buio.

«In somma, la sua idea è che in tutto il creato ci sono delle contraddizioni, e che queste contraddizioni rivelano l'umorismo del creatore. Ad esempio, che il momento della nascita coincida così spesso con il momento della morte. Oppure che noi, animali razionali, al momento della nascita siamo così inetti, mentre i cuccioli degli animali non razionali appena nati sono inferiori agli adulti solo per le dimensioni. Oppure che Eva sia stata creata dalla carne di Adamo, mentre poi tutti i discendenti di Adamo nascono dalla carne delle donne»⁴⁸.

⁴⁶ Giovanni Papini, *L'altra Metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, curato da Fabio Pastorelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, p. 33.

⁴⁷ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, pp. 147-148.

⁴⁸ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 22-23.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 156-157.

La costituente contraddizione dell'esistenza tutta, ovviamente, non può che coinvolgere anche l'uomo e tutti i fatti che ineriscono l'umano. Se siamo immersi dalle contraddizioni, poiché l'evolversi dell'essere procede solo per continui scontri, continue opposizioni, per contraddizioni insolubili dalla ragion ragionante, è inevitabile che l'antinomia sia elemento ultimo e fondativo dell'uomo.

Ammettere ciò, non significa però interrompere l'esercizio della ragione e dismettere l'attività del pensiero. Significa, piuttosto, rendersi consapevoli dei limiti della ragione, essere consci che talune volte la soluzione è la resa della razionalità, poiché procedere oltre sarebbe nocivo e dannoso l'uomo stesso e che il «[...] pensiero che non conosce la paura finisce sempre col diventar suicida. L'unica attività dell'uomo che valga la pena di essere coltivata conduce, dunque, alla disperazione e all'annientamento»⁴⁹, se, aggiungiamo noi, neghiamo la contemplazione del residuo oscuro dell'essere.

Certo è che, l'accettazione della contemplazione della luce lunare non è cosa facile per l'uomo. L'uomo che ha bisogno di continui appigli sicuri e basi forti su cui fondarsi. Nello scoprire che dietro tutte le verità ultime che fondano la realtà dell'uomo, sono presenti insolubili e insanabili contraddizioni, l'uomo subisce tutto l'*horror vacui* che costituisce il fondo del suo essere al mondo. Per questa ragione, ogni verità si definisce sull'errore. Ogni verità è un errore che viene assunta come perpetrazione di una dimensione della realtà piuttosto che un'altra.

«La verità è la spettrale metamorfosi dell'errore, dell'errore che siamo; siamo un errore cosmico, e il cosmo stesso è un errore? L'origine di tutto è un errore? L'errore infinito»⁵⁰.

Persino, l'origine di tutto è errore; un errore infinito. Ma, errore non va qui inteso nel senso di sbagliato, cioè di un qualcosa che è divenuto e che non doveva divenire. La vacuità di tutta l'esistenza, rende inconsistente l'essere sbagliato. Non esiste essere che sia sbagliato. Tutt'al più le azioni, inerenti la sfera socio-relazionale dell'uomo, possono dirsi sbagliate entro un orizzonte pratico-morale, laddove si pone in atto un metro di giudizio; ma entro un orizzonte ontologico, figuriamoci

⁴⁹ Giovanni Papini, *Il Libro Nero. Nuovo diario di GOG*, introduzione di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2021, p. 227.

⁵⁰ Andrea Emo, *La voce incomparabile del silenzio*, curato da Massimo Donà e Raffaella Toffolo, Gallucci, Roma 2017, pp. 231-232.

metafisico, il concetto di sbagliato (come anche quello di giusto) perde ogni sua connotazione valoriale, perde consistenza.

Quindi, per 'errore' va inteso un essere che sussiste solo ed esclusivamente per mezzo di un'antinomia. L'uomo è un errore in quanto il suo essere è fondato sulla contraddizione; la verità è un errore poiché il suo essere edifica interamente sull'aporia; il Reale è un errore perché il suo essere nidifica sull'incongruenza. Si giunge, così, a sostanziale l'assurdo.

«E l'assurdo torna a mandare colonne di fumo nel cervello europeo. Abbandonare il certo per paura, e attaccarsi all'incerto per sicurezza! È dunque l'assurdo un elemento necessario alla vita dell'uomo?»⁵¹.

Si tratta di una domanda retorica, per Alberto Savinio. Un quesito a cui noi cercheremo di consegnare qualche spunto di riflessione in più. Se teniamo conto di quanto detto sinora, in realtà, la domanda posta dal de Chirico ateniese appare ugualmente retorica.

In effetti, ci è facile pensare che, se davvero la contraddizione è il costituente ultimo della Realtà, le implicazioni non possono che condurci all'assurdo; assurdo che assume un carattere di necessità alla vita. Ma attraverso quale sistema concettuale si può consegnare una paradigmaticità, seppur forzatamente labile, all'assurdo, affinché esso possa essere interiorizzato come elemento vitale per l'uomo?

È necessaria una rimodulazione della propria visione del mondo. Occorre, cioè, porre al centro della nostra *weltanschauung* il concetto di caos, in qualità della sua potenza maggiormente esplicativa rispetto a qualsiasi ordine partorito dalle scienze. Infatti, pare che sia il caos a fornirci una più aderente descrizione della nostra condizione di esseri umani.

Non parliamo solo del caos maligno o diabolico di qualche narrazione, ma di quello, più semplicemente, scoperto per caso da Edward Norton Lorenz. Lorenz scoprì, senza soffermarci troppo, che attraverso minime alterazioni di partenza, si ottengono risultati non prevedibili. Una scoperta immensa, ma che è stata relegata alla sola meteorologia; che è in effetti il campo di studio in cui operava il nostro matematico del West Hartford. Ipotizziamo, qui, che la teoria del caos di Lorenz

⁵¹ Alberto Savinio, *Nuova Enciclopedia*, Adelphi, Milano 2011, pp.383-384.

debba essere espansa sino a coinvolgere la vita d'ogni giorno, i suoi lati più comuni, i suoi aspetti più dimessi.

Il caos di cui vogliamo dire e dare dignità, non è puro disordine o smodata casualità. Esso è sempre soggetto alla causalità sommosa dalle catene dell'essere. Si tratta di un concetto che si pone pur sempre al servizio del complesso sistema di contraddizioni della realtà del Nulla.

Un sistema che si manifesta come deterministico, ma per quanto deterministico sia il Reale, all'uomo non è concesso l'accesso epistemico al determinismo cosmico, negando ogni possibilità umana di previsione reale. Il caos, dunque, evidenzia come a spezzare le nostre più sicure predizioni, non siano eventi mastodontici che mutano e si abbattono sull'umanità, ma microscopiche virgole che spostandosi donano nuovo significato all'avvenire.

Ecco, che abbiamo enunciato un'altra costitutiva aporia dell'essere e del divenire: è l'insignificante a conferire significato; è l'insignificante a sconvolgere e far tremare le colonne portanti della dimensione esistenziale in cui ci siamo cinti.

Pertanto, esistono vere e proprie leggi del caos, cioè dei meccanismi che regolano l'agire del caos determinando la sua direzione; il fatto che il procedere deterministico delle leggi del caos ci sfugga e sia un eterno punto scuro nel candore della nostra conoscenza, non ne prova l'inesistenza né l'ininfluenza. La teoria del caos ci indica due fatti cruciali che ineriscono la nostra esistenza:

I) In primis, l'imprevedibilità è la costante degli eventi. Per cui, nell'effettivo non esiste alcuna sostanza che sia sotto pieno controllo umano. L'uomo non ha l'ultima parola nel mondo, né nelle sue società e persino nella propria interiorità non siamo pienamente padroni.

II) In secundis, l'essere risulta follemente sensibile all'insignificante. Di riflesso, noi uomini ci manifestiamo come esseri particolarmente sensibili alle alterazioni più impercettibili.

Questi due fatti cruciali, rinvenuti dalla teoria del caos, sono in effetti due caratteristiche dell'essere e ci indicano proprio che il fondo delle cose è permeato da una costitutiva oscurità; che il cuore di ogni cosa ama nascondersi. Il carattere di sensibilità e il carattere di imprevedibilità, poi, unitamente ci suggeriscono la vacuità della razionale illuminazione della totalità del Reale, poiché la realtà sfugge sempre ai nostri occhi. Questo rende la ricerca della verità un affannoso niente. Tuttavia, questa ricerca è, sì, niente, ma non per questo inutile.

«La verità è sempre terapeutica, magistralmente chirurgica, splendidamente filantropica: faccio il medico cercandola, e i limiti di chi cerca la verità sono gli stessi del medico che pratica la medicina ordinaria, brancicante tra le sfibranti apparenze della vita e della morte, tra le infinite maschere delle nostre realtà sovrapposte, creazione labile e pensierosa dei cataloghi di sensazioni del corpo. Disiecta membra di una conoscenza inafferrata, desiderata e vagamente odorata, tolgo queste scheggine d'osso dal buio di quaderni-tomba [...], tanto contento di frugare nel microcosmo umano (e di gridarlo divino e tragico in faccia alla stupidità e al silenzio) quanto di non riuscire a pigliarne con le mani e a definirne con rigorosa certezza, salvo la divinità-tragicità fondamentale, niente»⁵².

In effetti, per qualche nascosta ragione, la ricerca della verità, e non la verità in sé, ha effetti terapeutici nell'uomo. Quale che sia la verità, la tensione che l'uomo pone in essere nell'atto della contemplazione, della riflessione, della speculazione e del pensiero, ci spinge ad un perpetuo movimento; che è imitazione perfetta dell'eterno respiro cosmico del primordiale Nulla, imperituro moto generativo e degenerativo. Pensare, dunque, è l'unica attività dell'uomo che ci pone in armonia con l'universo, che ci fa sentire parte complice dell'Essere.

Consapevoli della negazione della nostra esistenza, cullati dalla nientificazione della nostra missione e patrocinati dalla nullificazione del nostro essere, continueremo a ricercare e perpetrare quell'errore ch'è la verità. Questa perseverante volontà sì che rappresenta un'impresa degna di un Dio.

«Alla luce del male e del caos si intravedono riflessi di realtà che nessuno potrà mai conoscere, se non calandosi nell'oscurità del più fitto abisso, la conoscenza concreta che si ha solo nell'atto, solo nell'attualità si genera, riscopre un sole che non riscalda più, un'acqua che non disseta e «[...] allora ricorderai la tragica scomparsa dei padri: di Mosè che si dice chiamato da Dio e dispare senza che occhio umano più lo veda, e va nella solitudine a piangere sulla vanità della sua opera – di Cristo, che non piange, la notte terribile, per l'imminente martirio, ma per la scoperta dell'inutilità della sua missione...»⁵³.

⁵² Guido Ceronetti, *Il Silenzio Del Corpo. Materiali per studio di medicina*, Adelphi, Milano 1979, pp. 9-10.

⁵³ Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022, pp. 54-55. La citazione nello specifico si trova nel racconto *Il Tragico Quotidiano. La profezia del prigioniero*.

Dunque, andando verso la fine di questo capitolo-premessa, l'esistenza in tutte le sue forme presenta illusioni e oscurità di fondo irremovibili e, poiché la filosofia non si può esimere dal cantare la vita e riflettere la realtà, si necessita di ammettere in luogo filosofico l'asistematicità, la contraddizione, l'aporia, l'ignoto, l'oscuro, l'irrazionale, il dionisiaco, la vacuità, l'abisso, come elementi costitutivi della stessa filosofia; in quanto elementi a loro volta costitutivi della vita e della realtà, che motivano il sussistere filosofico. Solo in questo modo è possibile costruire una filosofia che possa considerarsi pregnante per l'uomo contemporaneo, non sfociando in filosofie da collezionismo nozionistico.

Una filosofia con questa matrice non illumina ogni punto oscuro dell'esistenza, ma rispetta le ombre dell'essere e preserva gli abissi. Per questo la parola serve ad illuminare, sì, ma senza però farsi troppo capire. Certi che la ricerca della Verità sia opera di puntinismo; punti di una mescidata luce solare e lunare gettatamente effusa sullo sfondo di un assoluto arcano Nulla.

Si verrebbe a definire, quindi, un approccio conoscitivo chiaroscurale; una conoscenza che non smette di bramare, di avere sete di sé stessa, ma consapevole delle scurità dell'esistenza tutta e dell'ermeticità ultima della Natura; una conoscenza in grado di splendere, e non di soffocare, anche se calatasi nelle tenebre.

«[...] il piccolo mondo dell'impossibile comune naufraga senza riposo nel mar bigio del perpetuo possibile»⁵⁴.

La vacuità dell'esistenza, la costitutiva inconsistenza dell'essere umano; coltiviamo l'aporia, adoriamo la contraddizione poiché consci dell'irrazionale e del non-senso che irradia di scura luce ogni aspetto dell'esistente; il vivere senza appigli poiché ogni certezza è presuntuosa e mesta illusione; la vita un decadente fiume in piena che rompe gli argini e traccia nuovi e inaspettati sentieri... l'unica ancora, la certezza dell'incertezza; l'unica salvezza, la concretezza della luce del male. Il caos getta una chiara ombra da perseguire, non da rinnegare.

⁵⁴ Giovanni Papini, *L'altra Metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, curato da Fabio Pastorelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, p. 75.

Capitolo terzo

Della visione del Corpo

Sunt lacrimae rerum.

«Soffre l'innamorato al pensiero che l'amata mangia, digerisce ed espelle da sé il residuo della digestione».

(Alberto Savinio)

Se nel precedente capitolo si è dovuto effettuare un decentramento argomentativo, ora, dobbiamo avvicinarci al fulcro, al cuore pulsante dell'opera narrativa di Giulio Mozzi. La prima tematica che si manifesta in modo, pressoché, evidente è la corporeità. Il corpo nella produzione letteraria di Giulio Mozzi, gioca un ruolo forse ancora più importante della trama stessa. In un certo senso, si potrebbe affermare che la trama mozziana è tessuta dall'intreccio dei corpi presenti nel racconto.

O forse, più semplicemente, la storia mozziana, *in primis*, è storia di corpi: corpi che si incontrano, che si abbracciano, che si scontrano, che si uniscono, che si dividono, che si amano, che si rendono aggressivamente presenti nella loro fisicità, che si manifestano prepotentemente nell'assenza della corporeità, che si assoggettano, che si degradano, che si trasformano, che si decompongono...

Il corpo è il mezzo comunicativo della storia, ma, pare essere anche palcoscenico e scenario del racconto. Questo narrare, a tratti molto crudo, per alcuni persino insopportabile, altro non è che l'uomo spogliatosi di ogni retorico abito. E probabilmente è proprio questo mettere a nudo l'uomo che ne rende insopportabile la visione.

Pensarci e raccontarci per quello che naturalmente siamo, *hic et nunc*. Il senso di sgradevolezza che scaturisce dalla lettura mozziana è comprensibile, soprattutto per la diffusa non accettazione di un'umanità che, nonostante millenni di storia ed evoluzione, rimane ancorata alla sua corporalità, impantanata nella sua animalità. Questa maggioranza, che intona parole di condanna dinanzi a tratteggi simili, non accetta l'idea di essere parte di quel disegno; non vuole guardare le brutture che sono di questo mondo.

«L'uomo moderno, a dispetto della sua jattanza, pensa come Gulliver e non s'accorge di vivere al livello di Lilliput»¹.

Questo ignorante gigantismo gulliveriano, porta solo ad una dannosa e ipocrita cecità. Si guarda la morte come se non ci appartenesse e quando sopraggiunge, ci si stupisce come se fosse stato un incontro casuale, quello con la fredda Signora; la malattia non ci deve toccare e viene ostracizzata dall'umano; il male non è cosa nostra... non può e non deve. Quale mai potrebbe essere il ritratto dell'uomo? L'uomo puzza di morte, l'uomo è continua malattia, è putrescenza diabolica.

«Perché il ritratto – il 'vero' ritratto – è la rivelazione dell'uomo nascosto. Il quale ora è un gatto, ora un cervo, ora un maiale. Più di rado un leone. Ancor più di rado un'aquila. Spesso un animale senza vita ma egualmente nocivo e mortifero, ossia una carogna»².

Certo, possiamo provare a darci un tono, provare ad elevarci; e forse ci riesce anche bene questa "elevazione". Ciononostante, non ci è consentito liberarci dalle «[...] manette infami del finito»³. Il monito di David Hume non si può dire che sia passato molto bene alle orecchie distratte dell'uomo.

Eppure il filosofo scozzese nella sua *Ricerca sull'intelletto umano* espone in modo inequivocabile il concetto: «Sii filosofo; ma in mezzo a tutta la filosofia sii sempre uomo». Il che equivale a dire grosso modo: non smettere mai di ricercare la verità attraverso l'intelletto e godi degli effetti terapeutici che codesta ricerca procura, ma, attento, in mezzo a tutta l'assuefazione che potrebbero arrecare tali effetti, da uomo, ricorda e abbraccia sempre la tua intima e naturale inopia⁴.

¹ Giovanni Papini, *GOG*, curato da Fabio Pastorelli, introduzione a cura di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2017, p. 221.

² Alberto Savinio, *Nuova Enciclopedia*, Adelphi, Milano 2011, p. 44.

³ Guido Ceronetti, *La pazienza dell'arrostito*, Adelphi, Milano 1990, p. 68.

⁴ Al riguardo, riporto il commento di Guido Ceronetti allo stesso passo citato di David Hume: «Vorrà dire: attingi la perfezione con l'intelletto e accetta, da uomo, la tua miseria». La citazione si trova ne *La pazienza dell'arrostito*, Adelphi, Milano 1990, p. 68.

Emerge, solo entro lo spazio della civiltà, una volontà generale, fondata probabilmente sull'orgoglio e su di una pretesa superiorità, che allontana l'uomo dall'essere natura.

Questo allontanamento è di fatto nocivo per l'uomo stesso, in quanto lo colloca (o così vorrebbe) in uno spazio che trascende ogni realtà possibile. L'uomo viene proiettato, per mezzo di questa volontà, in un non-spazio in cui è possibile trascendere qualsiasi carattere naturale.

Da questo non-spazio, le azioni dell'uomo divengono storpiate, provocando effetti spesso contrari da quelli proposti, e la visione del mondo viene alterata in modo così profondo che l'uomo perde la capacità di conferire valore a ciò che è vitale per la continuazione e la conduzione di una giusta e felice esistenza; concedendo valore a ciò che vitale non è, alimentando lo sviluppo di un'esistenza sempre più comoda e prolungata ma, allo stesso tempo, sempre più intimamente distruttiva e sofferente.

Non credo che tale distanziamento sia un prodotto della civiltà in quanto tale, di conseguenza nessuna condanna della società e nessuna promozione della natura a discapito della nostra civiltà. Tuttavia, questa volontà è ben radicata nell'uomo contemporaneo e prende forma in seno al progresso.

Anche in questo caso, va evidenziato, quanto non sia il progresso di per sé ad essere dannoso e promotore di questa volontà deformante l'essere uomo, piuttosto è la percezione che si ha di questo progresso e di come si fa progresso che scaturisce una tale ingannevole volontà. È quanto emerge, lateralmente, dal leopardiano dialogo tra un fisico e un metafisico.

In questo dialogo abbiamo due protagonisti, da una parte, un Fisico, portatore della verità scientifica, dall'altra, un Metafisico, portatore delle verità profonde. I protagonisti incarnano, rispettivamente, la ragione della scienza e il criticismo filosofico. Tutto il senso del dialogo è racchiuso nel suo fulminante incipit.

Il Fisico dichiara di aver trovato la soluzione per allungare la vita; il Metafisico suggerisce di tenerla nascosta sino a quando non si troverà una cura per l'infelicità. Ma, non è l'argomento centrale del dialogo che ci interessa (pare che i decentramenti siano il motore di questa tesi!), bensì una tematica che è presente solo di sfondo: ossia, quell'erronea percezione del progresso di cui dicevamo poco prima.

Difatti, il Fisico non rappresenta solo la conoscenza tecnico-scientifica, ma è anche rappresentazione dell'opinione diffusa e comune per la quale, sulle ali del progresso, l'uomo può innalzarsi a qualcos'altro, a qualcosa di più (che conduce all'aumento dell'orgoglio e del sentimento di superiorità rispetto a qualsiasi altro).

Allo stesso modo, il Metafisico non raffigura solo la conoscenza teoretica-filosofica, ma è anche simbolo dell'impopolare credenza per la quale l'uomo, dopotutto, nonostante il progresso, al di là della tecnica che può disporre, è e resterà pur sempre un uomo e che, dunque, solo dall'uomo può fiorire la rivoluzione dell'uomo.

L'idea che il progresso tecnico-scientifico abbia a che fare con l'intimità dell'uomo, che abbia il potere e la funzione di rimodulare le profondità dell'essere umano, conduce a quella volontà generale per cui l'uomo esce idealmente dal corpo; l'uomo si scorpora, l'umanità rifiuta i vincoli e le necessità imposte dal suo essere corpo. Questo vuol dire che quella volontà generale, che fuoriesce da un'idea malata di progresso, conduce a vedere l'uomo in modo deforme; in modo da non essere possibile una sua collocazione in un qualsiasi mondo possibile.

Giacomo Leopardi, nel citato *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, non si espone. Nel senso che, il dialogo si conclude con un nulla di fatto. Né il Fisico, né il Metafisico, cambiano idea ed entrambi rimangono inamovibili nelle loro rispettive posizioni.

Non vi è la, per così dire, tipica convergenza pervenuta dagli interlocutori per mezzo della ragione socratica, che risulta essere sempre incontrovertibile e unificante nella sua indubitabile verità. I due interlocutori, qui, non riescono a trovar una soluzione conciliante.

In questo modo il finale rimane aperto al lettore. Leopardi, in questo dialogo, non fa "vincere" né il Fisico né il Metafisico. Pertanto, il lettore può decidere da che parte stare: se dalla quantità proposta dal fisico e dalla conoscenza scientifica o dalla qualità proposta dal Metafisico e dalla conoscenza filosofica. Tuttavia, ben sappiamo quale sarebbe stata la posizione del poeta e filosofo recanatese.

La scienza non trasfigura l'uomo.

«Usque tandem l'inesistito Adamo continuerà a riempire la carica di padre del genere umano? L'uomo è ancora estremamente puerile. Il suo comprendonio ha bisogno di appoggi, di rappresentazioni adeguate alle sue rozze possibilità, di miti distesi in maniera narrativa o figurativa in maniera plastica. L'antropologia preistorica non fornisce all'uomo il mito desiderato, che invece fornisce il libro del Genesi. Segno non di quanto l'arte è superiore alla scienza, ma di quanto rudimentali sono ancora le facoltà intellettive dell'uomo. Il giorno in cui Goethe scoprì l'osso intermascellare, e rimosse l'ultimo ostacolo che ingombrava ancora la strada dell'evoluzionismo,

Adamo avrebbe dovuto cessare istantaneamente di esistere e l'uomo di essere una diretta emanazione di Dio. Eppure la scoperta dell'osso intermascellare non fece una scalfitura alla reputazione di Adamo, alla sua situazione. Le rivoluzioni della scienza si svolgono senza recar disturbo ai miti, se la rivoluzione copernicana non vieta alla massima parte degli uomini di vivere e pensare in maniera squisitamente tolemaica, se la rivoluzione darviniana non vieta alla massima parte degli uomini di considerare l'uomo come centro dell'universo. Come potrebbe essere altrimenti? Le scoperte che l'uomo fa, le sempre nuove cognizioni che egli acquista non fanno anche sì che l'uomo cessi di essere uomo. E allora? La maggior tragedia dell'uomo è questa, che qualunque cosa egli riesca a pensare, continuerà sempre a essere uomo e soltanto uomo»⁵.

Per tali ragioni, o forse sarebbe meglio dire, per tali avvertimenti, bisogna partire dalla nostra corporalità per poter meglio definire la nostra vita; ed anche la nostra morte, con tutto quello che sta in mezzo tra la vita e la morte, ovvero l'etica. D'altronde, l'uomo è primariamente corpo. E, come detto, la letteratura mozziana fa del corpo un grande protagonista. Un protagonista, si potrebbe anche dire, assoluto.

«[...]»

queste ossa sono tutta la tua casa

riunito e ricomposto osso ad osso

le carni delle ricchezze i muscoli del regno

nessuna risurrezione, pensa, se viene

deve essere divorata dalla vita

[...]»⁶.

Il corpo diviene totalizzante. Le ossa che ci compongono sono tutta la nostra casa e le carni, con tutti i suoi muscoli, sono il nostro regno. La corporeità rappresenta l'orizzonte valoriale dell'uomo e definisce lo spazio entro cui si sente la vita. In effetti, pare, che vi sia una vera e propria

⁵ Alberto Savinio, *Nuova Enciclopedia*, Adelphi, Milano 2011, pp. 21-22.

⁶ Giulio Mozzi, *Il culto dei morti nell'Italia contemporanea*, prefazione a cura di Giovanna Frene, Nino Aragno Editore, Torino 2018, pp. 139-140.

coincidenza tra la corporeità e l'essere umano. Si è umani solo in virtù del proprio corpo, se possedessimo un corpo diverso non saremmo più uomini.

Con un corpo diverso percepiremmo anche il mondo in maniera totalmente diversa, il che porterebbe ad un'interpretazione adeguata rispetto alla nostra corporalità del mondo. Si tratta dell'*embodiment* dei teorici della mente estesa o della cognizione situata. Secondo questa posizione, le entità mentali risultano irriducibili alle entità puramente neurofisiologiche. La mente umana non coinciderebbe *tout court* con il cervello, bensì sarebbe incarnata nel corpo inteso nella sua interezza, situato in un ambiente naturale e sociale.

Per chiarire il concetto dell'*embodiment*, si pensi allo scontro che ha luogo nelle scienze cognitive fra i "sostenitori" di Shakey e i "sostenitori" di Gengis. Il robot Shakey è l'esempio simbolico della robotica all'interno del paradigma delle scienze cognitive classiche. Si tratta fondamentalmente di un computer montato su di un carrello con delle ruote, dotato di telecamera.

Shakey è in grado di percepire lo spazio circostante e muoversi in esso. Ovviamente, affinché il robot sia in grado di muoversi nell'ambiente, deve essere anche in grado di realizzare una rappresentazione dello spazio circostante e capace di pianificare delle azioni. Dal punto di vista cognitivo, Shakey concepisce le rappresentazioni interne come qualcosa del tipo:

Situazione iniziale:

Posizione (Shakey, Stanza 3), Posizione (Oggetto A, Stanza 2),

Goal:

Posizione (Oggetto A, Stanza 1), Posizione (Shakey, Stanza 4)

Operazione (AZIONE: vai (x,y),

PRECONDIZIONI: Posizione (Shakey,x),

EFFETTI: Posizione (Shakey,y), \neg Posizione (Shakey,x))

Operazione (AZIONE: prendi (x,y),

PRECONDIZIONI: Posizione (Shakey,y), Posizione (x,y), Pinza (Shakey,vuota)

EFFETTI: Pinza (Shakey,x), \neg Posizione (x,y), \neg Pinza (Shakey,vuota))

Operazione (AZIONE: lascia(x,y),

PRECONDIZIONI: Pinza (Shakey,x), Posizione (Shakey,y)

EFFETTI: Pinza (Shakey,vuota), Posizione (x,y), \neg Pinza (Shakey,vuota))

Soluzione:

vai (Stanza3, Stanza2), prendi (OggettoA, Stanza2), vai (Stanza2,Stanza1), lascia (OggettoA, Stanza1), vai (Stanza1,Stanza4)

Operazione (AZIONE: Inizio()),

EFFETTI: Posizione(Shakey, Stanza3), Posizione(OggettoA, Stanza2))

Operazione (AZIONE: Fine()),

PRECONDIZIONI: Posizione (Shakey, Stanza4), Posizione (OggettoA, Stanza1))

Insomma, le rappresentazioni di Shakey sono basate sulla logica dei predicati. Si possono notare termini come ‘posizione’, ossia delle relazioni a due posti. Compiono termini come ‘Shakey’ o ‘stanza 3’, che sono costanti individuali. Abbiamo delle variabili x e y . Addirittura vi sono degli operatori verofunzionali. Pertanto, abbiamo un linguaggio che si fonda sulla logica dei predicati del primo ordine.

Ciò che occorre notare, e che risulta un punto focale per i sostenitori di Shakey, è che le componenti hardware di Shakey non sono state raffinate più di tanto. Si tratta del minimo indispensabile per realizzare materialmente un corpo che possa “vedere”, mediante una telecamera, spostarsi, grazie ad un carrello con ruote, ed elaborare, attraverso un computer posto sopra il carrello. È evidente come i teorici delle scienze cognitive classiche non dessero molto peso al corpo, che veniva considerato soltanto come un supporto fisico qualunque.

Tuttavia, non tutti si trovavano d’accordo con Shakey e i tradizionalisti delle scienze cognitive. Herbert Simon, per esempio, sosteneva che la complessità delle rappresentazioni interne sono importanti, certo, ma allo stesso modo lo è, forse anche di più, il supporto materiale con cui queste rappresentazioni interne, o mentali nel caso degli uomini, vengono realizzate nell’ambiente circostante. La ricchezza di un essere vivente dipende, per così dire, dalla sua possibilità di interazione con l’ambiente esterno, con l’alterità corporea circostante, per mezzo di un opportuno e proprio corpo.

La complessità di un sistema non sta dentro il sistema, bensì nella complessità dell’ambiente in cui si muove e nell’opportunità di tale sistema ad interagire in modo conveniente con la complessità dell’ambiente. Queste considerazioni poco si conciliano con il povero Shakey. Infatti, con Shakey si è tentato di aumentare la complessità delle rappresentazioni interne, mantenendo il minimo sindacale per quanto riguarda l’aspetto materiale, corporeo, del robot.

Un altro autore che va verso una direzione simile è Valentino Braitenberg. Nel suo libro divulgativo *Vehicles* (1984), Braitenberg espone le sue idee su come si sono evoluti gli esseri viventi, utilizzando come espediente retorico una serie di veicoli di intelligenza crescente (una sorta di

robottini, che peraltro lui non ha mai implementato realmente). Ad ogni capitolo, Braitenberg, aggiunge complessità ai suoi veicoli; cioè parte da un veicolo molto semplice e, andando avanti, espone via via veicoli sempre più complessi.

L'idea di fondo di Braitenberg assomiglia moltissimo a quella di Simon: un comportamento complesso lo si può spiegare in termini di un accumularsi e un sovrapporsi di sistemi semplici dati dalla propria conformazione fisica.

Qualche anno dopo, Rodney Brooks, riprendendo il lavoro di Braitenberg, concepisce un nuovo modo di pensare la robotica. Brooks la chiama proprio la nuova robotica, ovviamente nuova rispetto alla robotica concepita dalle scienze cognitive classiche, la quale era più interessata a rafforzare la complessità interna, piuttosto che raffinare l'implementazione materiale, fisica. Uno degli assunti da cui parte Brooks per sostenere la sua tesi, è proprio la concezione dell'*embodiment*, cioè la natura incorporata della cognizione.

La realizzazione fisica fa la differenza e ha un ruolo competitivo nei processi cognitivi. La cognizione è sempre strettamente legata al come è costruito fisicamente un organismo. Brooks, dunque, afferma che non solo il sistema nervoso risulta rilevante per concepire un buon modello cognitivo, ma è rilevante tutto l'organismo nella sua interezza. Lo sviluppo di certe capacità cognitive è inconcepibile qualora non si tenesse conto della struttura fisica presentata dall'organismo.

Brooks si pone in chiara polemica col modello Shakey. Chi ha progettato Shakey, non era molto interessato alla complessità della struttura fisica e nemmeno, probabilmente, credeva che a diverse strutture fisiche corrispondano uno sviluppo cognitivo differente.

Allora, di tutta risposta, Brooks realizza Gengis, per sfidare il classicismo di Shakey. Gengis possiede una struttura ben differente rispetto a quella di Shakey. Gengis, infatti, sembra un grosso formicone, simulando la corporeità di una struttura biologica vivente ed esistente.

L'*embodiment* è solo un esempio di come la corporeità possa assumere una centralità di grande rilievo nella definizione dell'essere. Il corpo sono io, io sono il mio corpo. Senza un corpo non sarei in grado di percepire il mondo e non potrei interagire con la realtà. Ma non solo questo. In base al corpo, si percepisce e si interagisce con il reale, con l'ambiente circostante, in modi differenti.

Questo certamente vale a livello di specie. Un animale qualsiasi non potrà mai eguagliare un uomo e ciò in quanto un qualsiasi animale, per quanto intelligente possa essere, non possiede le stesse capacità di interazione corporea con ciò che lo circonda. In questo senso, l'uomo è stato premiato per il suo corpo dal suo corpo.

L'umanità ha vinto il mondo, perché i suoi tratti fisici gli hanno permesso di vedere il mondo con maggiore cognizione. Questo vorrebbe dire che la sostanziale differenza tra una formica e un uomo, consiste tutta nel fatto che la formica non possiede le nostre fattezze. La composizione del nostro corpo ci consegna la capacità di pensare il mondo.

Siamo corpi-pensanti.

«Io voglio molto bene a questa carne della quale sono fatto e credo sinceramente di essere questa carne, anche se mi accorgo che c'è una parte di me che la carne non basta a fare e che è fatta di un'altra materia che non conosco bene: immagino sia sottile, leggera, trasparente e femminile. Questa è la parte di me che io chiamo "anima" e penso che non sia una cosa distinta dalla carne ma compenetrata in essa: come due fumi che si mescolano. Io percepisco la mia anima per mezzo della mia mente e la mia mente è fatta dal cervello, che è carne come tutta l'altra carne: e questa è l'unione»⁷.

In questa riflessione, quindi, si viene a tratteggiare un Io che è letteralmente incarnazione. L'Io si identifica con la globalità del suo essere corpo, non si riesce a distinguere, nemmeno pensarsi distinto. Se penso all'Io, penso, consequenzialmente, al corpo che inerisce quell'Io. Il Paperoga de *La felicità terrena* sarebbe probabilmente concorde. Egli s'interroga su che cos'è l'Io e non può fare a meno che procedere cavalcando lo stesso ragionamento che si è principiato:

«Che cosa sono io, pensa Paperoga: sono sangue, molecole che corrono precipitosamente dal centro alle estremità del corpo e dagli estremi al centro, trasportando altre molecole come facchini solerti: molecole-risciò, molecole-sahib. Molecole che si trasformano, scomponendosi e ricomponendosi in continuazione, in ripetizione. Molecole che si affacciano sul mondo esterno al corpo, ne vengono modificate, riportano la modificazione nelle parti interiori, vengono restaurate, riaffiorano alla superficie. Minime variazioni di potenziale elettrico che percorrono le fibre nervose. Finché un giorno, pensa Paperoga, un contatto si interromperà, e così io sarò morto»⁸.

⁷ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 64.

⁸ Giulio Mozzi, *La felicità terrena*, Laurana Editore, Milano 2012, p. 147.

Una volta che si ferma il movimento molecolare, una volta interrotto il contatto elettrico, si spegne il nostro corpo. Ma col corpo, si arresta anche la nostra mente, l'anima, in quanto incorporata nelle carni del nostro corpo. Anche la mente, anche l'anima, imputridisce con il decomporsi del corpo.

L'io è quindi coincidente al corpo. Si nega la divisione fra mente (o, per l'appunto, anima se si vuole) e corpo. La classica e netta distinzione *res cogitans* e *res extensa* di cartesiana memoria è una mera convenzione, un gioco linguistico, che adottiamo come semplificazione della complessità dell'essere e della realtà in cui siamo immersi.

Eppure, se par vero che, il corpo nella sua interezza coincide con l'io, non è vero che l'io è totalizzato dal corpo. L'interezza percepita dall'io, per mezzo del corpo, è flessibile. Scomodiamo ancora Paperoga. Egli riflette proprio sulla totalità del corpo in quanto io:

«Ogni tanto Paperoga pensa a sé stesso come a semplicemente una cosa, un oggetto che si potrebbe prendere in mano, cambiare di posto, spolverare, smontare e ricomporre dopo un'accurata pulizia delle parti interne. Fa fatica a pensare a sé, a dire io. Gli succede di svegliarsi in piena notte e di sentire un proprio braccio dissanguato come una cosa non proprio morta, ma del tutto estranea. Se mi tagliassi un braccio, sarei ancora io? E se mi tagliassi anche una gamba, sarei ancora io? E quella parte di me che ho tagliato via da me, sono ancora io o è una cosa? E se è una cosa, che senso ha che fosse così intimamente attaccata a me? E io sono ancora tutto intero, o una parte di me se ne è andata con il braccio e con la gamba? E se mi tagliassi di dosso, ogni giorno, una piccolissima parte del mio corpo, riuscirei un giorno, prima di morire, a sentire che quel che resta di me sono del tutto e assolutamente io, e non è una cosa? E quando morirò, la cosa morta che resterà per sempre ferma sarò ancora, anche senza consapevolezza, io?»⁹.

Effettivamente, se ci fosse una rigidità nella definizione dell'io in qualità di interezza del corpo, basterebbe tagliare un pezzo del proprio corpo per sentirsi estranei a sé stessi. Questo però non

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 113-114.

⁹ Ivi, p. 148.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 114-115.

avviene. Tagliandoci via un braccio, l'Io percepisce ancora quell'integrità del corpo che lo fa sentire Io; soggetto e non oggetto.

Si tratta di una sorta di meccanismo di difesa. Se l'Io smettesse di sentirsi soggetto, non si curerebbe più del corpo, e questo il corpo non lo può permettere! L'uomo, in virtù del suo essere individuo in natura, possiede un *conatus* finemente sviluppato.

Pensiamo al fenomeno dell'arto fantasma. Questo fenomeno emerge quando, in occasione di un'amputazione, il soggetto può, occasionalmente, continuare a provare un dolore percepito nella zona del corpo amputata, cioè sentire un dolore proveniente da un arto che non fa più parte del nostro schema corporeo.

Si potrebbe pensare che questo sia un inganno della mente, ma è più propriamente una funzione del corpo. Ricordare all'Io della propria integrità è fondamentale affinché questo non si sfaldi, sino all'abbandono di ogni cura del corpo.

Ma Paperoga, nel suo riflettere sul proprio Io, afferma che a volte pensa a sé stesso come un oggetto. Un oggetto che può essere scomposto e ricomposto con facilità, tanto che, a volte, percepisce un suo braccio come qualcosa di non appartenente a sé.

Ed è qui che si pone una domanda, anzi una serie di domande, di rilievo. Queste domande le possiamo riassumere così: sin dove posso spingere la flessibilità che esibisce l'Io e che consente il corpo per percepirsi unità? O con altre parole, quante parti del mio corpo posso togliere affinché Io mi senta ancora Io?

Queste domande portano alla mente i due celebri esempi di Edward Jonathan Lowe a sostegno della tesi secondo la quale la mente sarebbe una *Res cogitans-extensa*. Ci si riferisce all'esempio della statua di bronzo e a quello della barca di legno. Brevemente diciamo che, la statua può esistere senza che esista la massa di bronzo di cui è composta in un dato momento, per esempio se ne può staccare un pezzetto, per cui la statua e la massa di bronzo che la compone, in un dato momento, non sono identiche.

Allo stesso modo la barca può esistere senza che esistano le assi di legno di cui è composta in un dato momento, per esempio posso sostituire una o più assi, per cui la barca e la collezione di assi di legno che la compongono, in un dato momento, non sono identiche.

Per quanto riguarda la composizione materiale, la statua, in ogni istante, è composta da una massa di bronzo, motivo per cui, la statua condivide con la massa di bronzo molte proprietà fisiche, quali il peso e la dimensione. In egual modo la barca, in ogni istante, è composta da una collezione

di assi di legno, e per lo stesso motivo la barca condivide con la collezione di assi di legno molte analoghe proprietà fisiche.

Per quanto riguarda la dipendenza metafisica, l'esistenza della statua dipende dall'esistenza della massa di bronzo, nel senso che, ad ogni istante di tempo, la statua non potrebbe esistere senza il bronzo; così come l'esistenza della barca dipende dall'esistenza della collezione di assi di legno, nel senso che, ad ogni istante di tempo, la barca non potrebbe esistere se non esistesse la collezione di assi di legno.

Ora, secondo la nozione dell'identità necessaria, statua e massa di bronzo non sono identiche, poiché hanno diverse condizioni di persistenza; se sostituisco un pezzo della statua con una diversa porzione di materia, la statua persiste, mentre la massa di bronzo no. Al contrario, se fondo la massa di bronzo, questa persiste, ma la statua no. Per l'identità necessaria, se è possibile che la statua esista senza la massa di bronzo, allora la statua non è identica alla massa di bronzo.

Per gli stessi motivi la barca e la collezione di assi di legno non sono identiche, poiché hanno diverse condizioni di persistenza, infatti se cambio una o più assi (alla fine anche tutte), la barca persiste, mentre la collezione no, viceversa, se smonto le assi e le assemblo in altro modo, la collezione persiste, la barca ovviamente no.

Ma il ragionamento posto dai due esempi, è applicabile anche al nostro corpo e alla nostra mente? Si potrebbe affermare che la mente, in ogni istante, è composta materialmente dal corpo, quindi possiede un corpo, e possiede essa stessa molte proprietà fisiche comuni al corpo; prima fra tutte l'estensione spaziale (massa, dimensione, peso, forma, collocazione spaziale...).

Per quanto riguarda, invece, la dipendenza metafisica, l'esistenza della mente dipende dall'esistenza del corpo, nel senso che, ad ogni istante di tempo, la mente non potrebbe esistere senza il corpo. In altri termini, la mente non è separabile dal corpo, tuttavia non vi è comunque identità, poiché mente e corpo hanno diverse condizioni di persistenza.

Se cambio una o più cellule del corpo (alla fine anche tutte), la mente persiste, il corpo al contrario no. Viceversa se scompongo il corpo, questo continua a persistere, la mente no.

Dunque, l'intera scomposizione del corpo, porterebbe ad un inevitabile dissolvimento della mente e l'Io non sopravviverebbe alla morte, poiché si interromperebbe la dipendenza metafisica che sussiste fra un corpo e una mente.

L'intreccio tra corpo e mente, in Mozzi, si ben evidenzia quando, in un passo delle *Favole del morire*, estende la corporalizzazione sino a quell'attività dell'uomo da molti considerata la più alta:

il pensiero. Di fatto, si naturalizza il pensare. Il simbolo della potenza umana si schianta rovinosamente sull'imponente muraglia dell'immanenza, facendosi anch' esso corpo; o meglio, prodotto corporeo.

Mozzi ne parla, del pensiero, come un qualcosa che si conserva di corpo in corpo. Egli osserva che per tracciare una storia del pensiero è utile sequenziare gli innumerevoli pasti e le altrettante espulsioni corporee. In quanto un pensiero era già presente in Adamo ed Eva e una scheggia di questo pensiero si è tramandato e conservato da uomo a uomo, il che significa da pasto a pasto.

Il pensiero va ben nutrito e deve essere digerito dal corpo per porsi in atto, un corpo che difetta mancherà di pensiero. Perciò, un corpo che ben pensa è un corpo che si nutre in modo opportuno. A questo punto, prende forma anche una sorta di spiritualismo naturale, per il quale in ogni boccone che noi buttiamo giù, risiede una sintesi del pensiero cosmico, del pensiero universale.

In questo modo, il pensiero è della Natura; e la trasmissione del pensiero della Natura avviene mediante un processo infinito nel suo procedere circolare assolutamente, e non poteva essere altrimenti, naturale, fisiologico: la nutrizione e l'espulsione. Riporto il passo in questione:

«C'è un pensiero, una scintilla di pensiero, che vaga di corpo in corpo, che si conserva di corpo in corpo? Modello per una storia del pensiero: una sequenza innumerevole di pasti e di transiti corporali. C'era un pensiero in Adamo, c'era un pensiero in Eva: e di pasto in pasto, di nascere in morire, di pancia in pancia, in tutti i viventi ancora vive una scintilla di quel pensiero. In ogni boccone che ingolliamo, in ogni succo che ci succhia un batterio, c'è un compendio del pensiero universale. Docile fibra dell'universo, diceva quello. Docile cibo dell'universo, diciamo noi. E noi chi siamo? I mangiatori dell'universo. Il cibo dell'universo. Come nel disegno dei pesci: il grandissimo spalanca la bocca sul grande, il grande spalanca la bocca sul medio, il medio spalanca la bocca sul piccolo, il piccolo spalanca la bocca sul piccolissimo. Variante: i pesci sono in circolo, e il piccolissimo spalanca la bocca sul filo di merda che pende dallo sfintere del grandissimo. Gnam! Pappa buona, merda buona. Che cosa mangia il pesce grandissimo, quando mangia il grande che ha mangiato il medio che ha mangiato il piccolo che ha mangiato il piccolissimo? Alla fin fine, la sua propria merda. Parlavamo del pensiero, e stiamo parlando della merda. Siamo amanti del pensiero. Proclamiamo il nostro amore per la merda. Meditiamo pensierosi sul vivere, perché il morire sia buono. Cospargiamo di merda i campi, perché il raccolto sia buono. C'è una parentela tra pensiero e merda?»¹⁰.

¹⁰ Giulio Mozzi, *Favole del morire*, postfazione a cura di Lorenzo Marchese, Laurana Editore, Milano 2015, pp. 126-127.

In che senso la nutrizione e l'espulsione compongono un processo fisiologico circolare? Nel senso della circolarità biologica del singolo individuo, in virtù della necessità di ingerire nutrimento ed espellere le tossine, certo, ma, come si esplicita nel testo, anche in virtù di una apparente necessità biologica naturale che comprende il nascere e il morire, ossia coinvolgente l'esistenza, di tutti gli esseri viventi.

Declinata in quest'ultimo senso, codesta circolarità conduce ad un tratteggio dell'uomo in qualità di divoratore dell'universo e, deducibile dall'ineluttabilità di tale necessità fisiologica della Natura, di nutrimento per l'universo. In realtà, non solo l'uomo perviene a quest'ultima definizione d'essere. Ogni essere vivente, infatti, lo si può intendere come sostanza che si nutre dell'universo e sostanza nutrimento per l'universo.

Solo ora, possiamo giungere all'estrema naturalizzazione del pensiero. Difatti, questo universale movimento circolatorio conduce l'imo, la merda, a (com-)baciare (con) il picco/vertice, cioè il pensiero. Tra merda e pensiero vi è forse una parentela? Dice Mozzi.

D'altronde, cospargiamo di sterco interi campi, affinché questi ci diano buon cibo; al medesimo modo spalmiamo pensiero sull'intero campo dell'esistenza, cercando di convincerci di una buona morte.

Si può comprendere come, nella produzione letteraria di Giulio Mozzi, la corporeità sia un rivoluzionario re-dimensionamento della nostra interiorità e un circoscrivere il limitato essere dell'uomo, ma proiettandolo entro uno spazio d'illimitato infinito: la radura dell'eterna natura universale.

L'immanentizzazione che si viene costituire non è, nel concreto, una barriera di confine oltre la quale all'uomo è negato ogni accesso. Questa corporalizzazione non degrada le sommità a cui è pervenuto l'uomo; semmai le consapevolizza entro una cornice più lucida della realtà che ci circonda. Vi è un passo, ne *Il male naturale*, nel quale si parla della condotta che un giudice dovrebbe tenere per esser un buon giudice.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 282-283.

«Richesse diceva che per essere giusti ci vuole astuzia, e che l'astuzia dell'uomo giusto è quella di pensare sempre, per prima cosa, a sé stesso. Lui faceva questo esempio; diceva: "Se un giudice, in un caso di assassinio dove ci siano due accusati, fa imprigionare l'innocente e manda libero l'assassino, non c'è più un delitto solo: ce ne sono tre; e due di questi li ha commessi il giudice, imprigionando l'innocente e mandando libero l'assassino. L'innocente, quando uscirà di prigione, si ricorderà di quel giudice: e come penserà di punirlo, se non con il delitto per il quale è stato condannato ingiustamente? Così pure l'assassino mandato libero, confortato dall'impunità, potrà commettere un altro delitto: e allora tutti si accorgeranno dell'errore del giudice, e gli chiederanno conto della nuova vittima come se lui stesso l'avesse uccisa. E così", concludeva Richesse, "è bene che il giudice cerchi di giudicare bene, non per amore della giustizia, ma per la salvezza della sua propria pelle. Il giudice convinto di essere un uomo giusto sbaglierà facilmente, il giudice che tiene cara la propria pelle sbaglierà raramente"»¹¹.

La memoria riportataci dal maggiordomo che ci accompagna e ci intrattiene nella casa del signor Richesse, riflette come la bontà del giudice è più ferma nel caso in cui egli legifera primariamente per proteggere sé stesso, risultando invece più sbagliabile se il giudice legifera perseguendo l'ideal astratto della giustizia.

Ancora una volta, è il corpo l'ago della bilancia della riflessione in luce. La corporeità determina l'essere più giusto di ogni altra cosa, anche rispetto ai voli pindarici degli ideali. La giustizia, come da apertura nel testo, necessita di astuzia; e l'astuzia dell'uomo giusto, è sempre pensare primariamente alla propria pelle. Si potrebbe, dunque, addirittura, derivare un'etica che spuma fra l'onde del mar immanente.

Un'etica rivolta al corpo, al proprio corpo, che però non si manifesta come meno giusta; anzi a detta di Richesse sarebbe pure maggiormente sicura nella sua bontà e giustizia. Vi è da notare che, non si tratta di un'etica del profitto o dell'utile, sfociando proprio nel bieco utilitarismo.

Quando Richesse, ricordato dal suo fedele maggiordomo, afferma che un giudice il quale pensa convintamente alla salvezza della propria pelle per giudicare, sbaglierà raramente, non intende

¹¹ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 20-21.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, p. 154.

dire un giudice che pensa al proprio lucro o al proprio status sociale, bensì intende un giudice che pensa alla salvaguardia del proprio corpo.

Chiaramente questo occhio fisso sulla corporeità e sulla persistenza del piano fisico, fa decadere ogni sguardo pretendente l'Assoluto e lascia abbandonare ogni sponda del Trascendente in virtù della sua remota estraneità alla corporeità.

Tale edificio etico, (pre-)dispone l'uomo stesso come scopo, promuovendo, in un certo senso, nel senso più immanente che si possa concettualizzare, il "conosci te stesso" socratico in qualità di meta ultima, di approdo salvifico, per l'uomo. L'uomo possiede tutto, nell'unicità del suo essere un corpo; l'uomo possiede il tutto, in tutto sé stesso.

Omnia in se reposuit (Seneca)

Per tale ragione, il giudice retto, non deve agire per amor di una giustizia ideale esterna al suo corpo, ma deve agire per amore del proprio corpo, quindi secondo giustizia rispetto al proprio corpo; in questo modo sentenzierà sempre a favore della vita.

Ci si potrebbe chiedere se dare tutto questo peso al corpo, non sia però rischioso. Non si rischia, cioè, di sprigionare dall'essere dell'uomo solo efferatezza e un'animalità brutale? Giovanni Papini definisce l'uomo come una belva bizzarra. Una fiera che ha la capacità di convertirsi alla socialità, alla civiltà e allo sviluppo, ma... ma solo dopo aver consumato e sfogato ogni animalismo.

«L'uomo è una strana belva che non si converte alla saggezza finché non s'è consumato le unghie contro tutte le sbarre e non s'è ammaccato il capo contro tutte le muraglie»¹².

Vi è una saggezza che contraddistingue certamente l'uomo, ma essa proviene dalla nostra naturale animalità. Un'animalità che ha ancora molto da comunicare, e che forse il suo dialogare con noi non potrà esser mai realmente interrotto. Alberto Savinio ci ricorda un fatto riguardante il filosofo di Danzica significativo.

¹² Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022, pp. 502-503. La citazione nello specifico si trova nel racconto *Le pazzie del poeta. I Quattro Grandissimi. O Degli Affari Mondiali*.

«Presso la finestra del suo studio [ci si riferisci ad Arthur Schopenhauer], una pelle d'orso stesa sul pavimento indicava il luogo nel quale soleva stare colui che il signore del luogo chiamava «il suo migliore amico». Questi era un bellissimo spagnolo bianco, aveva dato nome Atma, che significa «anima del mondo». Ma un giorno del 1849 Atma morì, e lo stesso giorno Schopenhauer andò a un canile di Francoforte, trovò un bellissimo spagnolo bianco cui impose nome Atma che significa «anima del mondo», lo fece accucciare sulla pelle di orso presso la finestra del suo studio, e si rimise a scrivere il Mondo come volontà e rappresentazione. In fondo, l'amore di Schopenhauer per i cani, era un semplice bisogno di calore animale. Per quanti uomini però anche il matrimonio, definito da altri «una lunga conversazione», altro non è se non un semplice bisogno di calore animale. Più poeticamente, questo medesimo bisogno Nietzsche lo esprime in un verso: «Datemi mani calde e cuori scaldini...»¹³.

Atma, quindi. L'anima del mondo è un cane. O meglio, l'anima del mondo è il cuore scaldino, il bisogno, forse primordiale, del tipico calore animale. Per il de Chirico d'Atene, persino il matrimonio non sarebbe altro che una convenzione sociale per sfogare questo bisogno animalesco. Un calore di cui, probabilmente, necessitava dannatamente anche il Cobò di Aldo Palazzeschi. Ne *La morte di Cobò*, Palazzeschi narra di questo Cobò, un facoltoso signore e nobile di castello.

Cobò vive nei pressi di una cittadina e soffre duramente di solitudine, poiché è l'unico a possedere nella zona un'estrazione sociale così elevata. Per tale motivo, Cobò si spinge verso il centro città e, umile, cerca di avvicinarsi ai lavoratori partecipando alle loro serate dopo i consueti orari di chiusura.

In questa occasione, Cobò dona largamente il suo oro agli abitanti per avere in cambio il loro amore. Tuttavia, di tutta risposta, lo insultarono perché toccati nell'orgoglio, rinfacciandogli che il signorotto non poteva comprendere la fatica non avendo mai lavorato in vita sua.

Allora, Cobò, passò fra gli abitanti coi suoi cocchi dorati, ma ricevette insulti e sassate. Tentò di essere amato da una donna, come solo le donne sanno amare, ma pure queste lo rigettarono per la sua bruttezza e si concedevano a lui solo per denaro. Tutti coloro che gli rivolgevano la parola, erano

¹³ Alberto Savinio, *Nuova Enciclopedia*, Adelphi, Milano 2011, pp. 92-93. La parentesi quadra è una mia aggiunta al testo originale.

costretti in virtù del loro stato servile. Cobò si è sempre sentito chiamare ‘padrone’, mai ‘amico’; questa la sua afflizione più grande.

Insomma, tentato l’intentabile, Cobò, arreso e vinto, si rintanò definitivamente nel suo castello. E proprio nel suo catello, Cobò vide che appena egli aprì le porte, i suoi cani si gettarono addosso a lui con immensa felicità; le sue scimmie lo accarezzarono con tocco materno o fraterno; i galli cantarono il suo ritorno; l’orso gli danzò dinanzi per il solo suo piacere. Cobò allora donò tutto sé stesso, letteralmente tutto sé stesso, ai suoi autentici e unici amici.

«Di voi sarò, solo di voi,
e si rinchiuse nel suo castello,
non vedrò più un uomo,
sarò di voi, voi mi amerete
finchè vi darò da mangiare,
poi mangerete me.
Gli uomini che sfamavo,
mi volevan mangiare
anche quando gli avevo bene sfamati»¹⁴.

Cobò muore e tutta la sua eredità, lui compreso, rimane in mano ai suoi numerosi animali. Quello che possiamo enucleare è che, questo calore animale risulta vitale per sentire la vita come meritevole di scorrere; come ritenibile degna di essere vissuta. La vicinanza dei corpi rende la vita veramente vita. Lo slancio vitale dell’essere è sospinto dall’eccitazione che solo la passione e il fervore animalesco è in grado di mettere in moto.

La dignità della vita dell’uomo è animale.

¹⁴ Aldo Palazzeschi, *L’incendiario*, curato da Giuseppe Nicoletti, Mondadori, Milano 2021, p. 33. La citazione nello specifico si trova nei versi de *La morte di Cobò*.

Ma, da questo racconto palazzeschiano, un ulteriore sfumatura può essere individuata. Una sfumatura che prende le vesti di una vera e propria tematica in Giulio Mozzi, e che in realtà abbiamo già sfiorato parlando della naturalizzazione del pensiero.

Infatti, abbiamo accennato ad una sorta di spiritualismo naturale, che si dà luogo nella dialettica intercorrente fra l'essere sostanza che si nutre dell'universo e l'essere sostanza nutrimento per l'universo.

Ecco, in un certo qual senso, Cobò, si immola a questo spiritualismo naturale, nel momento in cui egli rifiuta ogni tipo di sepoltura socialmente istituita, preferendo trasformarsi egli stesso in pasto; nutrimento naturale.

Affiora, cioè, un ritorno alla natura, non dettato dalla contrapposizione classica civiltà-natura, ma dalla consapevolezza che non esiste alcuna opposizione; e qualora si esercitasse una certa resistenza, il destino che conduce a questo ritorno si manifesta come inamovibile nel suo eterno ritorno.

«La canzone dice: «Il capitano de la compagnia l'è ferito e sta per morir, e manda a dire ai suoi alpini perché lo vengano a ritrovar»; e poi dice: «Io comando che il mio corpo in cinque pezzi si ha da tagliar. Il primo pezzo alla mia Patria, secondo pezzo al battaglione; il terzo pezzo alla mia mamma, che si ricordi del suo figliuol; il quarto pezzo alla mia bella, che si ricordi del primo amor; l'ultimo pezzo alle montagne, che lo fioriscano di rose e fior»¹⁵.

Il valore della vita è trasmesso per mezzo del corpo, tanto che il capitano ordina di donare e offrire un pezzo del suo corpo ad ognuno degli aspetti più rilevanti della sua esistenza. Alla sua patria, per cui ha combattuto e ha dato la vita. Ai suoi compagni e fratelli di reparto, con cui ha condiviso il suo dovere.

A sua madre, a cui deve la vita che ha sacrificato. Al suo amore, a cui deve quel calore di cui dicevamo. In ultimo, il più importante, alle montagne, a cui deve tutto. Quest'ultimo pezzo di corpo è destinato alla natura, in modo che se ne possa nutrire e creare nuova vita.

¹⁵ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, p. 264.

La vita passa per il corpo; e ad un altro corpo dovrà passare (o tornare?).

Si è detto che la dignità sorge da un primordiale sentire animale, da un calore in grado di spezzare ogni solitudine e di conferire concreto slancio vitale all'esistenza. Evidentemente, il corpo è mezzo fondamentale per lo scaturire di questo calore.

Il corpo è, dunque, anche dignità; dignità alla vita. Giunti sin qui, si potrebbe avanzare l'ipotesi, senza troppi timori, che il corpo sia verità. La verità si dà nel corpo. Miguel de Unamuno ci può dare manforte e offrire ottimi spunti di riflessione.

«L'uomo, quando parla, mente, e quando parla a se stesso, ossia quando pensa, sapendo che pensa, mente. Non vi è altra verità che la vita fisiologica. Le parole, questo prodotto sociale, sono state fatte per poter mentire. Ho udito dire dal nostro filosofo che la verità è, come la parola, un prodotto sociale, ciò a cui tutti credono, e proprio perché vi credono.¹⁶ s'intendono. Uno dei prodotti sociali è la menzogna...». [...]. Non facciamo che mentirci e sentirci importanti. La parola fu fatta per esagerare ogni nostra sensazione e impressione... Forse per crearla. La parola, e qualsiasi altro genere di espressione convenzionale, come il bacio e l'abbraccio... Ciascuno non fa altro che rappresentare la sua parte. Tutti personaggi, tutti maschere, tutti comici! Nessuno soffre e gode ciò che dice ed esprime, ma piuttosto crede di godere o di soffrire; se non fosse così, non si potrebbe vivere. In fondo siamo tranquilli, come me ora, qui, mentre mi rappresento da solo la mia commedia, nello stesso tempo attore e spettatore. Soltanto il dolore fisico uccide. L'unica verità è l'uomo fisiologico, quello che non parla, quello che non mente...»¹⁷.

Entro il paradigma che stiamo abbozzando, la Verità nel senso forte del termine, unica e imprescindibile, comincia evidentemente ad incrinarsi e non riesce a reggere i continui urti che provengono dalle infinite possibilità che traccia il Reale, sino a frammentarsi in altrettante infinite schegge che si riversano come pioggia dal cielo sulla nostra mondana vita. E, grazie

¹⁶ Probabilmente si tratta di un segno di punteggiatura erroneo e che non dovrebbe esserci nel testo. Tuttavia non sapendo con certezza della questione ortografica mantengo la probabile punteggiatura errata come presentata da testo.

¹⁷ Miguel de Unamuno, *Nebbia*, introduzione a cura di Antonio Castronuovo, traduzione a cura di Flaviarosa Rossini, postfazione a cura di Sara Poledrelli, Rizzoli, Milano 2020, pp. 140-141.

all'eseplificazione di Unamuno, possiamo osservare che la Verità sia in fondo costituita da due diverse verità distinte: una Verità sociale e una Verità naturale.

La Verità sociale è un prodotto della parola e formulazione del pensiero. Questa Verità è sostanzialmente menzogna, ma non per questo meno reale o meno influenzante la realtà che viviamo. Il linguaggio, primo motore della Verità sociale, ha la manifesta funzione di creare uno spazio condiviso a cui tutti credono e pertanto grazie il quale tutti possono intendersi con la massima efficacia possibile. In questo spazio si stratificano in noi le maschere che, solo entro i confini di tale area generata convenzionalmente, ci consegnano un (pre-)determinato riconoscimento, un certo *status* sociale.

Questa Verità complessa anche dei bisogni non naturali che si adattano alle credenze emergenti entro lo specifico spazio sociale, e a cui seguono nuovi bisogni che postulano necessità ulteriori. Ecco come il pensiero postula nuovi e inaspettati bisogni, porta l'uomo a vincolarsi a necessità fasulle.

Questo, a ben pensare, è stato il grande dolore provato e tragicamente mai superato da Carlo Michelstaedter. Quando il filosofo e poeta di Gorizia afferma che l'uomo deve fuggire dai falsi bisogni postulati dal meschinamente affabile dio della *φιλοψυχία*¹⁸. Questo dio offre piaceri sempre volti al soddisfacimento dei loro bisogni, sempre prontamente rinnovati.

«Nella nebbia indifferente delle cose il dio fa brillare la cosa che all'organismo è utile; e l'organismo vi contende come in quella avesse a saziar tutta la sua fame, come quella gli dovesse dar tutta la vita [...]; ma il dio sapiente spegne la luce [...]; e l'animale sazio solo in riguardo quella cosa, si volge dove gli appaia un'altra luce che il dio benevolo gli accenda; ed a questa contende con tutta la sua speranza; finché ancora la luce si spenga per riaccendersi in un altro punto... [...] il saggio dio lo conduce attraverso l'oscurità delle cose con la sua scia luminosa perch'egli possa continuare e non essere persuaso mai, - finché un inciampo non faccia cessare il triste gioco. – Questo benevolo e prudente dio è il dio della *φιλοψυχία* e la luce è il piacere»¹⁹.

¹⁸ Trd. *filopsychia*. Si tratta di un termine che Carlo Michelstaedter ricava dalla lettura di Platone.

¹⁹ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1982, pp. 49-50.

Il dio della *φιλοψυχία*, però, non è un dio naturale, è un dio linguistico. Esso, difatti, non può che manifestarsi solo innanzi ad occhi umani e non può che generarsi dalla complessità linguistica manifestata dall'uomo.

Non è la Natura che ama nascondersi, è nella natura dell'uomo non guardare la crudezza naturale delle cose; e forse è nella natura di tutti gli esseri viventi, ignorare l'universale abisso in seno alla Natura. In sostanza, il velo di Maya ce lo caliamo noi stessi; Maya è l'umanità.

Le luci che accende il dio della *φιλοψυχία*, la trama di bisogni che intesse il linguaggio, la collezione di necessità che raccoglie il pensiero, accecano l'uomo. In questo stato l'uomo entra in un perduto e involontario circolo vizioso.

Come Arthur Schopenhauer ci ragguaglia, «[...] a costui [...], si mostra solo il fenomeno nel tempo e nello spazio, nel principio individuationis e nelle restanti forme del principio di ragione; in questa forma la sua conoscenza limitata non vede l'essenza delle cose [...]. Possiamo paragonare la vita a una strada circolare fatta di carboni ardenti, lungo la quale vi siano taluni luoghi freschi, una strada che dobbiamo percorrere incessantemente; chi è ancora prigioniero dell'illusione trova conforto nei | luoghi freschi nei quali al momento si viene a trovare o che vede vicini dinanzi a sé e continua a percorrere quella strada. Chi invece, guardando al di là del principium individuationis, riconosce l'essenza delle cose in se stesse e, perciò, l'intero, non si lascia più sedurre da una consolazione di questo genere: costui vede se stesso in tutti i luoghi contemporaneamente, e va via»²⁰.

Michelstaedter, perciò, si scaglia violentemente contro il linguaggio, causa prima della retorica. Il limite più terrifico, per Michelstaedter, che affligge il linguaggio (nel nostro ragionamento, ovviamente, questo limite si presentifica, per una sorta di proprietà transitiva, anche nella Verità sociale di cui vogliamo dire) è che, nel linguaggio è possibile solo esprimere il dicibile e niente altro.

Dunque, il linguaggio postula un circolo vizioso di fondo, in quanto esso è il mezzo per dire limitatamente quello che si può dire, ma non può esprimere e comunicare quelle zone ombrose che pur costituiscono l'essere, quel vuoto e quella vacuità che secerne la Natura.

Michelstaedter chiarifica come la retorica sia il sintomo evidente della sclerosi sviluppatasi in seno al linguaggio; e da tale sclerosi, il filosofo e poeta di Gorizia, ne deriva un'irreparabile peccato originale che si riflette sull'edificio etico.

²⁰ Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Giorgio Brianese, Einaudi, Torino 2013, pp. 416-449.

Carlo Michelstaedter afferma convintamente che il linguaggio sia il limite più manifesto, sul piano esistenziale, di ogni costruzione etica. L'etica, una giusta etica, deve adagiarsi sull'esigenze naturali e ascoltare solo il verbo della Natura. Qui, notare, come ci si possa facilmente riallacciare alla giustizia naturale di cui tanto diceva il Richesse mozziano.

Purtroppo, seppur rettorica, per quanto il linguaggio promuova solo menzogne accordate e accettate da tutti affinché ci si intenda, è da sottolineare che comunque si tratta di una verità costituente il Reale. La verità sociale si fonda sulla menzogna poiché è nella natura dell'uomo civilizzato essere maschera.

Questo purtroppo è dedicato a Carlo Michelstaedter, in quanto egli fu, o meglio provò ad essere, uno dei pensatori più ottimisti di tutti i tempi nel credere di poter oltrepassare indenne la fitta selva retorica che anche caratterizza la vita dell'uomo; di scorgere al di là della siepe e sostenere gli assordanti sovrumani silenzi che pervadono il morir delle stagioni.

Tuttavia, non è in torto il giovane Carlo Michelstaedter nell'affermare che, gli individui che si fermano a livello della rettorica siano degli illusi. Occorre invece persuadersi del fatto che, l'uomo, per acquisire autentica conoscenza e quindi anche consapevolezza di sé, deve poter vedere la spessa coltre di oscurità che inabissa l'intero mondo.

Non potendosi affidare alle intermittenti luci del dio della *φιλοψυχία*, egli dovrà fare di sé stesso fiamma, dovrà ardere sé stesso.

*ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ ἀπτει ἐαυτώ*²¹

Nei riflessi di questa luce, è possibile osservare una Verità naturale. Questa verità è il prodotto del puro essere, il quale pone dei vincoli indissolubili su ogni sostanza presente nel Reale. La Verità naturale presentifica delle leggi naturali che l'uomo, per quanto ci possa provare, non è in grado di eliminare o sorpassare; neppure può pensare di dominarle o modificarle.

La Natura è un universale inafferrabile per l'uomo e che, non solo non è possibile possedere come più ci aggrada, ma addirittura ci condanna ad un'eterna privazione del possesso. La Natura vincola l'uomo per assicurarsi che egli faccia sempre ritorno.

²¹ Si tratta di un frammento eracliteo. Trd. L'uomo nella notte accende una luce a sé stesso.

La chiave di volta di questo eterno ritorno, è proprio la negazione della proprietà privata, ossia l'impossibilità di possedere alcunché.

«Rico. Dunque è tuo ciò che t'è caro e t'è caro ciò che potrà in futuro soddisfare a un tuo bisogno.

Nino. Precisamente.

Rico. Tuo è ciò di cui non puoi fare a meno. Ma se tu non ne puoi fare a meno, non tu le hai in tua potestà: ma esse hanno te, e tu dipendi da loro che non puoi sussistere senza di loro. – E le persone care non forse allo stesso modo ti sono necessarie bensì e tu sei necessario a loro, ma il vostro amore non c'è chi lo possa saziare – né baci, né amplessi, né quante altre dimostrazioni l'amore inventi [...]. – Così ogni cosa è nostra solo perché ne abbiamo bisogno [...]. Perché non possediamo mai la nostra vita, l'aspettiamo dal futuro, la cerchiamo dalle cose che ci sono care perché «contengono per noi il futuro», per essere anche in futuro vuoti in ogni presente e volgerci ancora avidamente alle cose care per soddisfare la fame insaziabile e mancare sempre di tutto. – Finché la morte togliendoci da questo gioco crudele, non cosa ci tolga – se nulla abbiamo. Per noi la morte è come un ladro che spogli un uomo ignudo. –»²².

L'uomo non può possedere realmente nulla. Come afferma il Rico(-Socrate) michelstaedteriano, nostro è ciò di cui non possiamo fare a meno e, se non ne possiamo fare veramente a meno, allora noi non possediamo ma siamo posseduti. Posseduti sino al punto che, la morte ci toglie solo ciò che non abbiamo; la morte spoglia la vita ad un albero che non ha chioma. Fuoriesce, così, l'autentico tratteggio della condizione esistenziale dell'uomo, una condizione di profondo tragicismo. Infatti, l'uomo, che vuole possedere realmente sé stesso, deve rendersi consapevole della costitutiva impossibilità a possedersi totalmente.

Per concludere, dobbiamo evidenziare come la Verità sociale serve a rivelare le infinite e creative potenzialità dell'essere umano, nonché a mostrare nuovi percorsi che l'uomo può intraprendere; la Verità naturale, invece, serve a rivelare all'uomo i suoi immobili limiti, ricordando sempre da dove viene e dove è destinato fare eterno ritorno. Ed eppure, per respirare una vita, per far

²² Carlo Michelstaedter, *Il dialogo della salute. E altri dialoghi*, a cura Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1988, pp. 38-39.

sì che una vita sia veramente vita, necessitiamo di entrambe le verità, insieme alla loro infinita frammentarietà.

Il corpo è davvero vita. E notiamo come dal corpo provengano sia la volontà di persistere, il *conatus* spinoziano se si vuole, ma anche la volontà di accrescere. Successivamente ad un'assicurata condizione di persistenza del corpo per il corpo, si sviluppa una seconda volontà: la volontà del corpo di assumere più essere, cioè di essere anche un altro corpo.

Per tale ragione, probabilmente, il possesso corporeo di un oggetto o di un'altra persona, fornisce un senso di appagamento, di sicurezza e di tranquillità. Il nostro corpo è sempre in cerca di essere, si sente pieno d'essere e ne brama sempre più.

Questa volontà postula la condizione di solitudine a cui siamo condannati, poiché, come detto in precedenza, il possesso pieno delle cose non è per noi una possibilità percorribile.

«Su tutte le cose noi gettiamo il mantello della poesia, cioè dei nostri ricordi, dei nostri sentimenti; ma sotto questo mantello che vale solo per noi, perché è nostro, le cose continuano ad essere quelle che sono, cioè un'estraneità assoluta a noi, alla nostra poesia, ai nostri sentimenti, a tutto e a sé stesse. Quando le vediamo nella loro nudità, nel loro essere, o meglio nel loro non-essere, nel loro non essere quello che noi crediamo o che vogliamo che siano, abbiamo in esse lo specchio della nostra solitudine; e cioè del nostro non-essere, dell'opacità del loro essere. Le cose in sé sono mostruose perché sono e non sanno di essere; ignorano la loro solitudine e la nostra»²³.

Una solitudine che fa apparire il nostro corpo come una vera e propria prigionia da cui non è possibile tentare alcuna fuga. Ma nonostante questa carnea prigionia, l'uomo sente in profondità la volontà di accrescere il proprio corpo tramite la sensazione, mai concretabile, del possesso.

«Da una cupa prigionia di carne veniamo al mondo, amico e fratello mio. E appena liberati vogliamo edificare una prigionia nuova; [...]»²⁴.

²³ Andrea Emo, *La voce incomparabile del silenzio*, curato da Massimo Donà e Raffaella Toffolo, Gallucci, Roma 2017, p. 194.

²⁴ Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022, p. 52. La citazione nello specifico si trova nel racconto *Il Tragico Quotidiano. La profezia del prigioniero*.

La solitudine costitutiva che trasuda il nostro corpo, dunque, aumenta la volontà di avvicinarci alle persone, al corpo di altri, bramando un possesso pieno. Ma questo avvicinamento, che è incremento di vita, accresce anche la consapevolezza opposta.

«Sto combattendo contro quella sensazione di morire che mi invade sempre quando mi avvicino a un'altra persona. Io finisco in un certo punto, lei comincia oltre quel punto, in mezzo c'è un vuoto sottilissimo che non si buca»²⁵.

Infatti, l'Io, che rende possibile la percezione di una vita consapevolizzata, è limitato dalla globalità del corpo a cui è incarnato, tracciando un'identità stretta fra corpo e vita. Nell'avvicinarsi ad un'altra persona, ad un altro corpo, si sente la finitudine del proprio essere corpo, e quindi del proprio essere vita. Così, aggiungiamo che, il corpo è tutta la nostra vita e il nostro morire, e l'altro, l'altrui corpo, è tutta la nostra morte e il nostro vivere.

Nell'opera narrativa di Giulio Mozzi, l'immanenza si erge a linea Maginot della vita in tutti i suoi aspetti. Tanto che, persino la dimensione temporale subisce una flessione in relazione alla corporalità. In altri termini, il tempo è scandito dal corpo. Nell'intreccio dei corpi si dà la dimensione temporale, giocata tutta nella presenza e/o assenza di uno o più corpi.

In Mozzi, pare, che tutti gli istanti divengono coincidenti e attuali. Il tempo viene troncato e vede decadere la sua classica tripartizione in passato, presente e futuro. Non esiste alcun passato sul quale fare concreto affidamento e, tantomeno, esiste un futuro da realizzare e da conquistare. Esiste solo un immenso e sterminato presente che si realizza tutto nella corporeità. La dispersione spaziotemporale è raccolta *in toto* nel momento presente.

Il passato è inconsistente, perché non ha più un corpo; il futuro non esiste realmente poiché non ha ancora preso corpo e quando diviene, corporizzandosi, è presente non più futuro; l'unico tempo, quindi, è il tempo presente, il quale viene presentificato e consumato nella presenza di un corpo e nel ricordo dell'assenza di un corpo.

²⁵ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 65.

«Il nostro attimo, l'attimo che continuamente si distrugge per diventare proprio l'atto che nega l'attimo; questo atto è attimo; attualmente pereunte e attualmente rinascente e presente; la presenza che è tutto, che è il fondamento di noi e di tutto è l'attimo; e l'attimo è soltanto il suo sparire; – [...]»²⁶.

La presenza, il presente, è tutto; ma la presenza e il tempo presente si risolve nel suo sempiterno sparire. Con l'incessante sparire del presente, insorge una problematica: l'assenza del corpo situata nella presenza del tempo presente.

Ne *Il culto dei morti nell'Italia contemporanea*, Giulio Mozzi avanza le difficoltà di commemorare un amico, un caro, per chi crede a questa quadro temporale mono-dimensionale. Nella tripartizione del tempo in passato, presente e futuro, è fattibile e si può concettualizzare una vita eterna; in quanto, la vita eterna sostanzia l'idea che la vita umana abbia un futuro e mai una cessazione totale.

«[...] È molto difficile commemorare un compagno, anzi l'amico più caro e più antico, per chi non crede nella vita eterna. A chi crede basta ricordarne le virtù e le buone intenzioni e affidarne con fiducia l'anima a Dio, con la speranza di meritarsi un reincontro in una superiora pienezza. Ma chi non crede deve combattere una battaglia contro la morte, nell'unico e limitato modo in cui può: cercando di rendere il più esteso possibile il ricordo tra chi sopravvive e soprattutto di rendere evidente la piccola ma duratura traccia che una vita ben spesa ha lasciato nel corso delle cose. [...]»²⁷.

La commemorazione avviene mediante ricordo. Il ricordo di chi non c'è più, fa sopravvivere nella mente dei presenti l'assenza del corpo del commemorato nel presente. In pratica, il corpo presente, incorpora l'assenza del corpo che non è più.

Questa traccia che si manifesta nell'assenza del corpo è l'unica “vita eterna” a cui può aspirare una vita. Morto anche il ricordo, si spegne ogni possibilità di traccia vitale. Il tempo, pertanto, perde

²⁶ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 6.

²⁷ Giulio Mozzi, *Il culto dei morti nell'Italia contemporanea*, prefazione a cura di Giovanna Frene, Nino Aragno Editore, Torino 2018, pp. 139-140.

la sua dimensione passata ed egualmente manca della dimensione futura. La dimensione temporale si fa così mono-dimensionale, ossia tutta orientata al presente.

Allora, è giunto il momento di definire più lucidamente, sulle basi di questa corporalizzazione della realtà, soprattutto della realtà umana, la vita, insieme alla condizione d'esistenza che questa vita postula per l'uomo, infine, di necessità, concettualizzare la morte.

«Un uomo è molto simile a un topo indeciso,
enorme, un gatto o un topo,
striscia lungo sopra dentro il muro
soffoca in sé stesso –
inelegante, stupido, inutile
piccola belva dell'abisso»²⁸.

L'uomo è corpo, l'uomo è animale, è inutile, egli è una piccola belva dell'abisso. Questo tratteggio antropologico è il prodotto di un'esistenza tutta orizzontalizzata, nella quale si nega cioè ogni possibilità di verticalizzazione della vita.

La trascendenza viene completamente abbattuta e adagiata in un naturalismo pervasivo. L'eternità, in Giulio Mozzi, uno dei concetti strutturali e strutturanti la trascendentalità, viene smantellata della sua verticalità, declinandola in qualità di modesta imbiodegradabilità.

«Lo commuovevano, [...], non le tombe frequentemente rinnovate, non i fiori freschi, non le piante decorative e odorose, ma piuttosto le composizioni di fiori di plastica. L'immortalità chimica, l'immortalità resistente a qualunque intemperie o mutazione climatica, posata lì accanto ai corpi morti e ormai – dal primo istante della loro morte – in quietissimo e progressivo e irresistibile disfacimento: questo, a Mario, a sentir lui, dava una specie di commozione. Come se l'estrema resistenza alla morte, del resto puramente simbolica, diceva, trovasse sede non nelle vane speranze proclamate nelle pie – e bigotte – diciture, non nell'igenicità cementizia e fasulla dei loculi, non nella sbandierata – dalle imprese di pompe funebri – imperitività delle foderature di zinco alle lignee casse, ma in quei

²⁸ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, p. 59.

modestissimi e imbiodegradabilissimi fioracci, dai colori sfacciati e irreali, tanto brutti da vedere quanto prossimi a una vera, sostanziale eternità; resistenti a qualunque intemperie o mutazione climatica, [...]»²⁹.

I termini utilizzati sono centrali per comprendere che cosa s'intende per eternità. Il primo termine da osservare è l'aggettivo 'imbiodegradabile', non biodegradabile. Un aggettivo che rimanda la mente alla terrenità, piuttosto che all'universalità di un trascendentale. Pensiamo ad un oggetto non biodegradabile come la qualità di un oggetto che risulta poco soggetto al processo ecologico, che esibisce una eccezionale resistenza alla decomposizione.

Si pensi alla vita eterna (cristianamente intesa). Accostando la nozione di eternità alla vita terrena dell'uomo, il cristianesimo verticalizza la nostra esistenza, dà modo al nostro essere di entrare in una dimensione ultraterrena. Dire che, la vita eterna è imbiodegradabile, suonerebbe strano alle nostre orecchie, insomma lascerebbe in noi una certa dose di perplessità.

Sicuro non sarebbe un termine che, generalmente, utilizzeremmo per parlare della vita eterna. Oppure, ancora, pensiamo a quella perfettissima sostanza che è Dio. Se dovessimo consegnare a Dio (di qualunque Dio si tratti) una collezione di aggettivi per descriverlo e tentare di comprenderne l'essere, dubito fortemente che compaia la descrizione 'Dio è imbiodegradabile' o, se si vuole, 'Dio non è degradabile'.

Ora, semanticamente parlando, l'imbiodegradabilità è un aggettivo che inerisce la nozione di Dio, poiché una delle descrizioni più comuni che si consegnano a Dio, è proprio l'essere imperituro. Tuttavia, è evidente, almeno pragmaticamente parlando, che l'aggettivo 'imbiodegradabile' è utilizzato per lo più per descrivere oggetti assolutamente terreni, e non per sostanze che appartengono alla dimensione dell'ultraterreno, della trascendenza.

Questo perché l'imbiodegradabilità ci restituisce l'immagine di un qualcosa che possiede una evidente corporeità, una palese fisicità; la quale, presenta un carattere di straordinaria persistenza rispetto al divenire dell'essere. Qualora, però, entrassimo nel mondo della trascendenza, allora la corporeità si fa più evanescente, la fisicità sfuma nella dimensione ultraterrena.

Dare corpo alla sostanza Dio, non è cosa ordinaria né semplice, a dirla tutta. Evidentemente, poiché il corpo manifesta difettosità in abbondanza e Dio, generalmente, si rappresenta come scevro di ogni qualità negativa.

²⁹ Ivi, p. 13.

Lo stesso si potrebbe dire della vita eterna, definendo che cosa si intende per vita eterna, la corporeità viene meno, in favore di qualcosa d'altro a cui è più semplice conferire l'attributo di immortalità. Per esempio, si potrebbe sostenere l'eternità della vita (umana), affermando, non tanto l'immortalità del corpo, della nostra carne, ma piuttosto l'immortalità dell'anima.

Pertanto, conferire il carattere di imbiodegradabilità all'essere eterno, o all'essere immortale, significa mantenerne intatta la semanticità dell'eternità, modificandone la pragmaticità del suo essere. Nel perpetrare questa modificazione, l'asse definitorio dell'eternità, da verticale qual era, si fa orizzontale. O, in altre parole, l'eternità prende corpo.

L'altro termine che risulta esplicativo dell'orizzontalizzazione dell'eternità, di cui dicevamo, è l'aggettivo 'modesto', che si deve affiancare all'imbiodegradabile eternità. Si tratta di un'eternità modesta poiché l'eternità manca di una piena immortalità del suo essere. In effetti, l'imbiodegradabile è una imperitività impura, cioè è una durevolezza marcescente.

Si è detto pocanzi, che per imbiodegradabile s'intende la qualità di un oggetto che risulta poco soggetto al processo ecologico, che oppone un'eccezionale resistenza alla decomposizione, che esibisce una straordinaria persistenza al divenire dell'essere. Ciononostante, questo non significa affatto che un oggetto imbiodegradabile sia totalmente esente dal processo ecologico, che sia immune alla decomposizione molecolare, che sia franco dalle catene del divenire.

Si tratta quindi di un'eternità impura, modesta nel suo essere perenne, corrotta dalla corporalità che assume entro una dimensione, non più verticale, ma orizzontale della Realtà; l'eternità, sottratta dal suo trono di trascendenza, si piega, monca e alterata, dinanzi la signoria dell'immanenza. Giulio Mozzi, nondimeno, parla di una prossimità sostanziale dell'eternità.

L'impurità di un concetto, normalmente pensato, tanto trascendentale quanto nobilmente alto, come l'eternità, la conduce ad essere riconosciuta in quei finti e brutti fioracci di plastica, dai colori impensabili e impensati dalla natura, che vengono posti a decorazione delle tombe; l'eternità si scorge nella finzione di questi fiori; l'eternità ci viene suggerita dalla materia di plastica di questi fiori nel loro esibire grande resistenza all'intemperie e alle mutazioni climatiche.

È evidente come l'eternità viene completamente resa immanente, viene naturalizzata, o meglio corporalizzata. In effetti, afferma il Mario mozziano de *Le ripetizioni*, se di eternità bisogna parlare, la sola eternità di cui può godere un essere vivente, è quella che si viene a tracciare mediante la conservazione della specie.

«[...]», e qui Mario enfatizzava, enfatizzava per il gusto di enfatizzare: non il nome dell'individuo, bensì il nome della specie. Perché la specie dura, si autocommentava Mario, la specie ha qualche chance effettiva d'immortalità, mentre l'individuo, l'individuo, anche l'individuo del longevissimo ginkgo o della coloniale – superindividuale – mangrovia, a un terminare è irrimediabilmente destinato. Un cimitero serio, divagava nella divagazione Mario, come per prender fiato, un cimitero umano dovrebbe recare su ogni lapide non un nome o un cognome, con le date di nascita e di morte, non la puerile esaltazione di ciò che sempre finisce ed è, materialmente, lì nel cimitero, finito, restituito al tutto-nulla, ovvero l'individuo: ma il nome della specie, *Homo sapiens sapiens*, perché l'unica speranza, sempre che sia cosa da sperare, è che il genere umano, non questo o quell'individuo, abbia lungo corso nel tempo, si conservi, non sempre identico a sé stesso ma in un continuum di trasformazioni e mutamenti, di putrefazioni e dissoluzioni e generazioni e riproduzioni e nutrienti attivi e passivi – il divorare, l'essere divorati»³⁰.

Si tratta, dunque, di un'eternità debole, o se si vuole, un'immortalità relativa; di certo non è l'eternità che si concede alla trascendenza o al divino, non l'eternità immobile degli Dèi o dei Principi Primi. È, a tutti gli effetti, un'eternità mortale.

L'individuo si dissolve nel sempiterno movimento del divenire, restituito all'*Hen kai Pan*³¹ di gusto eracliteo. Ciò che invece rimane, ciò che sopravvive, non è il nome super-individuale o il suo corpo che ritorna alla terra, ma piuttosto la specie di appartenenza.

A questo punto, però, si scopre la possibilità di un'altra eternità possibile. Un'eternità che si svincola da ogni categoria di classificazione degli organismi, slegata da ogni specie, poiché inerente ogni specie.

È l'eternità che emerge dalla vitalità dell'Essere e dalle sue infinite trasformazioni, il suo infinito movimento, per essere sempre vita. Anche in questo caso, si deve abbandonare ogni spoglia individuale, ma anche ogni senso di appartenenza specifico. Abbracciando il ritorno del nostro corpo alla terra come un ritorno alla vita, poiché la nostra morte, la nostra putrescenza alimenta la vitalità naturale assicurandole continuità d'essere, allora sì che l'uomo può aprirsi le porte ad un'eternità imperitura, seppur immanente.

³⁰ Ivi, pp. 14-15.

³¹ Formula di Eraclito traducibile in italiano con l'espressione 'Uno-tutto'. Si tratta di un'espressione che probabilmente Eraclito riprende dalla cultura esoterica dell'Antico Egitto.

Allora, cosa ci rivela questa modestissima e imbiodegradabile eternità? Ci rivela che, essere eterni non significa delineare un avvenire infinito che inquadra una meta da raggiungere o quantomeno a cui tendere asintoticamente, piuttosto significa tratteggiare un infinito moto in direzione di un ritorno. È questo il massimo grado di eternità pensabile: un eterno ritorno.

«Questo rivela l'eternità, Orfeo; la terribile eternità. Quando l'uomo è solo con se stesso e chiude gli occhi all'avvenire, al sogno, gli si rivela l'abisso spaventoso dell'eternità. L'eternità non è avvenire. Quando moriamo, la morte fa dare mezzo giro alla nostra orbita, e noi incominciamo la marcia tornando indietro, verso il passato, verso ciò che fu. E così, senza meta, dipanando la matassa del nostro destino, disfacendo tutto l'infinito che in un'eternità ci ha fatti, camminiamo nel nulla, senza mai giungere alla meta perché mai è esistita. Sotto la corrente della nostra esistenza, in essa, vi è un'altra corrente che va in senso contrario; qui si va dall'ieri al domani, là dal domani all'ieri: si tesse e si disfà allo stesso tempo. E di quando in quando giungono a noi respiri, sussurri, persino rumori misteriosi di quell'altro mondo, da questo nostro mondo interiore. Le viscere della storia sono una controscoria, formano un processo inverso a quello che essa segue. Il fiume sotterraneo va dal mare alla sorgente. [...]. Là dentro, nel profondo delle viscere delle cose, la corrente di questo mondo lambisce e s'incontra con quella dell'altro, e da ciò scaturisce il più dolce e il più triste dei dolori: quello di vivere»³².

Questa eternità, che paradossalmente disfa ogni nostro infinito, che fonda e confonde ogni tempo, che dipana quel groviglio del nostro destino, ci mostra come il vivere sia in realtà un ritorno verso la sorgente. La nostra vita è un eterno ritorno verso ciò che fu. Un ritorno al nulla che siamo, che non ha meta ultima poiché di mete non esistono. Questa eternità mette in luce la tragedia della vita umana e la completa vacuità del suo procedere esistenziale.

«Siamo animali imprigionati al giogo,
e il cosmo che ci gira tutt'intorno

³² Miguel de Unamuno, *Nebbia*, introduzione a cura di Antonio Castronuovo, traduzione a cura di Flaviarosa Rossini, postfazione a cura di Sara Poledrelli, Rizzoli, Milano 2020, pp. 78-79.

sta lì solo per dirci: verrà il giorno»³³.

Ecco come la tragedia diviene protagonista indiscussa della nostra vita e della nostra condizione esistenziale. D'altronde, come non concordare con Giovanni Papini quando afferma che, se nel mondo nel quale viviamo, per essere vivi, dobbiamo necessariamente togliere vita ad altri esseri viventi, allora si tratta di un mondo innegabilmente tragico.

«Un mondo nel quale gli esseri viventi non possono vivere che a patto di togliere la vita ad altri esseri viventi per farne loro cibo è indubbiamente un mondo tragico. [...]. Un mondo formato da milioni di specie di esseri viventi, tutti diversi tra loro e tutti quanti imperfetti e perfino repugnanti o terribili è un mondo tanto paradossale che alla fine ispira, dopo lo stupore, qualcosa di simile al terrore»³⁴.

Di uccisione in uccisione, di morte in morte, si sposta la vita: «– la vita è un permanente suicidio [...]»³⁵. Perdere la verticalizzazione del vivere e dell'esistenza umana, però, non è solo un regredire o, comunque, cosa considerabile negativa. Ancora una volta l'acuminato Papini riesce, in poche parole, a decantare il concetto.

«Per soffrir l'umiliazione della mia piccolezza bastava la terra. La sfida del cielo stellato è sproporzionata, prepotente, vergognosa»³⁶.

Già in relazione alla terrenità, all'immanenza, l'uomo viene umiliato nell'apprendere la sua piccolezza d'essere, l'inutilità del vano vagare, l'infinità della sua impotenza d'azione; figuriamoci se la piccola belva dell'abisso dovesse sfidare il cielo, dovesse affrontar la dimensione della

³³ Mariella Prestante, *Estremi amori, postume querele*, a cura di Giulio Mozzi, 'round midnight edizioni, Napoli-Campobasso 2019, p. 77.

³⁴ Giovanni Papini, *Le felicità dell'infelice. Le ultime «schegge»*, nota a cura di Andrea Aveto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, p. 225.

³⁵ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 23.

³⁶ Giovanni Papini, *GOG*, curato da Fabio Pastorelli, introduzione a cura di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2017, p. 142.

trascendenza. In un certo senso, sbarrate le porte della trascendentalità, l'uomo è sgravato dagli oneri dell'incommensurabilità.

Tutto è più a portata di mano, per così dire. Ovviamente, però, questa chiusura presuppone che l'uomo si faccia carico, sotto forme diverse e in modo retto, delle funzioni vitali che si erano demandate tutte alla trascendenza. La morte di Dio, seppur inevitabile, ha un prezzo che va pagato...

Un argomento di grande interesse che è doveroso far presente in virtù della sua profonda ed estrema importanza, ma che in questa sede non verrà approfondito poiché non troverebbe il giusto e coerente spazio rispetto agli argomenti che ci si propone di affrontare nel proseguo della presente tesi.

La condizione esistenziale dell'uomo è dunque posta entro un circolo tragico, dalla quale uscire è impossibile, poiché negato l'accesso alla trascendenza l'uomo non ha più alcun rifugio da inventarsi; gli imponenti flutti dell'immanenza rendono sterile l'alzar gli occhi al cielo e costringe l'uomo a rivolgere lo sguardo verso la cruda vacuità dell'esistere.

La vita è un valzer, per usare termini palazzeschi, un valzer che si muove sulle frivole note dell'inane nenia ch'è la vita.

«La legge de' contrari spiega il perpetuo e ripetentesi divenire dell'universo. Appena le cose son divenute pienamente loro stesse si mutano nell'opposte e di queste accade poi il medesimo. Moto ma non liberazione. E spiega pure come la vita nostra sia un circolo tragico, in cui senza posa ci sfugge ciò che abbiamo raggiunto e si ottiene il contrario di quel che vogliamo — un tread mill che lavora nel vuoto per il nulla»³⁷.

Moto ma non liberazione! D'altronde, se si pensa alla tragedia che il corpo esibisce in continuazione, al continuo morir delle molecole del nostro organismo, alle guerre microbiche, alle gare fratricide spermatiche, alle secrezioni, a tutti i nostri fluidi, alle piaghe, allo sforzo degli organi per tener in vita un corpo marcescente, alla lingua che come un tamburo batte un verbo pieno di infruttuose speranze e infrante promesse, al silenzio vergognoso del corpo, agli occhi stanchi che calano la vista di questo amaro sipario, alla memoria che vuole dimenticarsi di tutto ciò... trovare un senso nobile a questa esistenza così putrescente, così corrotta, pare più un vuoto vagheggiamento.

³⁷ Giovanni Papini, *L'altra Metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, curato da Fabio Pastorelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, p. 24.

Allora, il dubbio è che la nostra esistenza si spieghi tutta nel solo senso di portare avanti la specie. La ripetizione del gesto riproduttivo che di generazione in generazione sarebbe l'unico senso della nostra vita.

«Le vostre braccia forti.

I vostri fianchi dritti.

Le vostre gambe snelle.

Le vostre facce belle.

Prendeteci per mano.

Buoni riproduttori.

Sentiamo il vostro odore.

Il vostro sesso chiama,

il nostro sesso ascolta.

Prendeteci per mano.

Avrete i nostri corpi,

avremo il vostro seme.

Ciò che faremo insieme

si chiama generazione.

Prendeteci per mano.

Il dubbio è nella scelta.

Ciascuna avrà il più adatto.

Si capisce, se a toccarlo

si sente uno scatto.

Prendeteci per mano.

Quando sarete a terra,

quando saremo a terra,

altri proseguiranno

il girotondo vano.

Prendeteci per mano»³⁸.

Tuttavia, possiamo azzardare ad affermare che, forse, un senso più alto, per quanto cupo, vi sia. Un senso della vita umana più alto rispetto al semplice, probabilmente eccessivamente semplice, scopo biologico della sopravvivenza della specie. Effettivamente, sostenere una equivalenza stretta fra la specie umana e quella di un qualsiasi altro animale, appare come una grande forzatura.

L'uomo è un'animale, ma lo è in maniera totalmente unica. Per cui, possiamo avanzare l'idea che, la reale differenza fra l'uomo e le altre specie viventi sulla terra, sia la possibilità di consapevolizzare l'inutilità del proprio essere al mondo, seguentemente la capacità di continuare a vivere e sopravvivere all'insostenibilità della più totale vacuità adottando un riso sdrammatizzante, per poi giungere a gioire del niente che è l'esistenza stessa.

Questa triplice capacità si manifesta solo nell'umanità e rappresenta la massima più ragguardevole a cui l'uomo può aspirare; questa triplicità concreta una sorta di percorso salvifico immanente per l'essere umano privo di santuario. Conviene, data l'unicità, soffermarci, anche solo per poco, su queste tre capacità squisitamente ed esclusivamente umane:

I) In una prospettiva dove la corporeità è il tutto e la naturalità si accinge ad avventarsi sulla spiritualità facendola cosa propria, annettendola nei propri domini, non è difficile negare ogni senso e promuovere l'idea che l'imperio di questo mondo è la frivolezza. Senza contare che, di fondo a tutto quanto detto sinora, vi è proprio palesata tale consapevolezza di vacuità costituente. Per cui, è come se la prima delle tre facoltà sopradette appare come un passo naturale a cui l'uomo deve affrettarsi di compiere.

Dunque, la prima capacità che l'uomo esibisce è la possibilità di consapevolizzare concretamente il Reale e, conseguentemente, la propria condizione esistenziale. Consapevolizzare significa comprendere le tenebrosità facenti parte la realtà tutta, poiché ineliminabili parti dell'Essere. Questo porsi, si traduce nell'accettazione dell'irrazionalità, dell'incoerenza e dell'assurdo.

³⁸ Giulio Mozzi, *Favole del morire*, postfazione a cura di Lorenzo Marchese, Laurana Editore, Milano 2015, p. 48.

Le ricerche dell'anomalo (almeno per l'epoca) Giuseppe Rensi sono approdate alla conclusione dell'affermazione dell'assurdità che troneggia sull'esistenza umana. L'assurdo permea il reale dell'uomo e caratterizza l'intero vissuto umano.

Questa assurdità è generata da una consapevolezza più universale: il prender atto che dinanzi al reale tutto, di fronte alla Natura, la vita umana è insensata, non possiede alcun significato ultimo. E il non-senso che si manifesta nel nostro trascorrere terreno, conduce alla formazione di un ulteriore giudizio nei confronti dell'essere umano: l'uomo è contraddizione.

Si necessita, però, notare come l'essere umano non è contraddittorio. L'essere umano è la contraddizione. Non si tratta, cioè, di un atteggiamento comportamentale che l'uomo realizza nel darsi del divenire.

Se l'essere dell'uomo fosse contraddittorio, tale condizione potrebbe essere definita secondo i classici pilastri del pensiero comportamentista. Infatti, essere contraddittorio pare definibile come una "semplice" disposizione comportamentale o un atteggiamento manifesto.

Se fosse un atteggiamento che l'umanità palesa nel suo affrontar la vita, allora, una volta preso atto di tale contraddittorietà, si potrebbe operare una correzione comportamentale (porre in atto un'educazione sociale; spingere per un'etica che ammonisca tale comportamento; promuovere vari settori scientifici che diano soluzioni di stampo sociologico, psicologico, psicoanalitico, psichiatrico o biologico al riguardo; concretizzare una politica re-sanatoria della contraddittorietà che preme per una legislazione che si muova in questi termini) affinché sia possibile neutralizzare la contraddittorietà nel nostro essere.

D'altronde, ben sappiamo, grazie alle ricerche di Vladimir Michajlovič Bechtereov e Ivan Petrovič Pavlov, come un qualsiasi comportamento possa essere piegato sotto le forze del condizionamento.

In quanto comportamento, non importa se questo emerge in modo conscio o inconscio, la contraddittorietà risulterebbe quindi manipolabile, soggetta ad eventuali modifiche perpetuate per vie filosofica, scientifica o teologica.

Un comportamento può essere realizzato come no, può manifestarsi oppure semplicemente essere represso, esso può essere neutralizzato; tuttalpiù, se non si vuole cedere al comportamentismo più radicale, si deve ammettere comunque come un comportamento possa essere, se non eliminato *tout court*, quantomeno regolato, cioè modificabile.

Tuttavia, se non ci siamo ancora mossi nel correggere la contraddittorietà che caratterizza l'uomo, è perché non è possibile farlo. Dunque, non è neanche possibile circoscrivere la nostra contraddittorietà come un atteggiamento, una disposizione comportamentale, che si concretizza nell'essere della propria umanità e che poniamo, volontariamente o involontariamente, in atto in date circostanze.

Dire che l'essere umano è la contraddizione, significa invece prendere consapevolezza che essa è parte fondante del nostro essere al mondo. Senza contraddizione, l'uomo non potrebbe nemmeno essere.

Siamo perversione di disordine puro a cui è facile concedersi attimi di normalità e lasciarsi cullare dall'illusione di una presunta coerenza intrinseca nel mondo.

Dobbiamo accogliere la contraddizione che è in noi, o meglio che siamo noi, compenetrata nelle nostre carni, ed accettarne la presenza, imparare a convivere con tale zona d'ombra. Inutile è tentar di risolverla, poiché come detto la contraddittorietà è un tratto costitutivo dell'umano.

Proprio nella fondante contraddizione dell'essere umano e nella sua insensatezza dinanzi alla totalità del reale, Giuseppe Rensi pervenne alla realizzazione della sua filosofia dell'assurdo.

In Rensi l'assurdo non è il nemico da combattere e da estromettere dalla sistematicità della filosofia, come era per il contemporaneo Giovanni Gentile, bensì un elemento di validità filosofica.

Ecco che allora nasce «[...] la convinzione, [...], che il tempo, il mutamento, il divenire siano signori assoluti di questo mondo, e che registrare i cambi di opinione – [...] – che possono sopravvenire nell'arco della composizione di un libro come anche di una sola giornata non sia affatto un segno di superficialità e di incoscienza teoretica da parte di un pensatore, bensì una delle migliori prove di serietà e di onestà che possa offrire.

È ferma rivendicazione di Rensi che l'autentico pensiero sia e debba essere un fine barometro, sensibile anche ai più lievi mutamenti di pressione, di scena e di tono di cui il reale è continuamente foriero, che anzi letteralmente sono la realtà»³⁹.

³⁹ Giuseppe Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, a cura di Marco Fortunato, Orthotes, Napoli 2011, pp. 9-10.

Albert Camus scrive che non esiste spettacolo più bello di quello dell'intelligenza alle prese con una realtà che la supera; e questa realtà valicante di cui parla non può che essere l'assurdo, da cui tutto può essere generato e da cui tutto è creato.

La stessa vita fu partorita dal Big Bang; un disordine cosmico, tumultuoso e caotico, da cui però sorse l'ordine della vita e la perfezione della natura che ci circonda. Il Reale manifesta delle zone d'ombra così tetre che la flebile luce della ragione non è in grado di penetrare. Negli abissi più profondi della Realtà, l'ordine è mera conseguenza contingente.

Il caos, la confusione, l'incertezza sono la materia dei nostri sogni e le verità indiscusse della nostra quotidianità. È un bene che esistano i demoni, poiché è solo dal caos che sorgono e si ergono le stelle.

II) Sull'adozione del riso come strumento di sopravvivenza dinanzi all'insostenibile leggerezza del vivere, è il recanatese Giacomo Leopardi a far da padrone. Vi è da dire che questa attività è un vero e proprio privilegio, per Leopardi, di cui l'uomo può disporre.

Si tratta di una facoltà mirabile in quanto è da notare come il riso sia proprio dell'uomo, nonché l'animale fra tutti più triste; inoltre, altra caratteristica che rende mirabile tale attività, il riso si manifesta anche in occasioni di grande sventura, di profonda afflizione e, addirittura, è presente in quegli individui che non provano alcun amore per la vita oppure che hanno consapevolizzato la vacuità del tutto loro esistere e del tutto loro agire. Ma è doveroso concedere parola al grande filosofo e poeta recanatese:

«Cosa certamente mirabile è questa, che nell'uomo, il quale infra tutte le creature è la più travagliata e misera, si trovi la facoltà del riso, aliena da ogni altro animale. Mirabile ancora si è l'uso che noi facciamo di questa facoltà: poiché si veggono molti in qualche fierissimo accidente, altri in grande tristezza d'animo, altri che quasi non serbano alcuno amore alla vita, certissimi della vanità di ogni bene umano, presso che incapaci di ogni gioia, e privi di ogni speranza; nondimeno ridere»⁴⁰.

⁴⁰ Giacomo Leopardi, *Leopardi. Tutte le opere. Canti, Operette morali, Scritti minori*, a cura di Walter Binni e Enrico Ghidetti, Sansoni, Firenze 1989, p. 155, *Elogio degli uccelli*.

E sicuramente è l'uso che l'uomo fa del riso ad essere degno di nota, come fa emergere lo stesso Leopardi. Nelle situazioni più sofferenti e sconcertanti, l'uomo è capace di ridere; e gli spiriti più lucidi che comprendono la frivolezza di ogni bene, consci che non vi è riparo alcuno per l'uomo, nondimeno ridono.

Nel pensiero sfolgorante di Leopardi, si disvela che il riso dell'infelice consegna all'uomo il piacere di scoprire e di assaporare sino in fondo, in un momento di frenetica e fulgida ironia, il proprio dolore; rivelandosi un'impensata ed eccezionale esaltazione del proprio essere più intimo e autentico.

Continua Leopardi osservando che, l'uomo preso dalla stretta morsa di questo sentimento (comico-)tragico si allinea con la vanità di ogni cosa e, come liberatosi da un peso indicibile, egli è portato ad odiare meno gli altri uomini, ad irritarsi e sdegnarsi meno nei confronti del suo male e del suo dolore; sino addirittura sperimentare qualche conforto e il rimedio nel sentirsi uomo anche nell'afflizione.

L'uomo, sotto il segno del ghigno esistenziale, ha trovato il sorriso.

Il riso leopardiano è evidentemente un modo per sopravvivere alle lacrime che sono le cose (*Sunt lacrimae rerum*⁴¹), per non soccombere dinanzi all'*horror vacui*. L'Eleandro leopardiano dice a Timandro:

«Ridendo dei nostri mali, trovo qualche conforto; e procuro di recarne altrui nello stesso modo. Se questo non mi vien fatto, tengo pure per fermo che il ridere dei nostri mali sia l'unico profitto che se ne possa cavare, e l'unico rimedio che vi si trovi. Dicono i poeti che la disperazione ha sempre nella bocca un sorriso. Non dovete pensare che io non compatisca all'infelicità umana. Ma non potendovisi riparare con nessuna forza, nessuna arte, nessuna industria, nessun patto; stimo assai più degno dell'uomo, e di una disperazione magnanima, il ridere dei mali comuni; [...]»⁴².

⁴¹ Espressione latina per indicare proprio il dolore delle faccende umane, l'infelicità che aleggia nelle vicende dell'uomo e la costitutiva tristezza delle cose; quasi come se questa tristezza fosse elemento fondante l'essere delle cose stesse.

⁴² Giacomo Leopardi, *Leopardi. Tutte le opere. Canti, Operette morali, Scritti minori*, a cura di Walter Binni e Enrico Ghidetti, Sansoni, Firenze 1989, pp. 163-164, *Dialogo di Timandro e di Eleandro*.

Il riso, pertanto, è la rassegnazione ai mali, è l'ammissione della sconfitta dell'uomo dinanzi ai dolori, è il prender atto che una risoluzione attiva e costruttiva alle lacrime naturali delle cose non vi è. Tuttavia, la rinuncia di un riparo non significa necessariamente rinuncia alla vita. Il riso, infatti, viene utilizzato proprio come mezzo di sussistenza dell'essere umano dinanzi l'infelicità e la tristezza imperante e pervasiva della realtà delle cose; è la nostra facoltà di sopravvivere al dono diabolico della profonda consapevolezza di cui siamo dotati: una consapevolezza dal sapore tragicamente amaro.

Passiamo ora, brevemente, alla successiva capacità che l'uomo può sviluppare per rendere fruttuoso, unamunemente parlando, il sentimento tragico della vita.

III) Sulla facoltà di gioire della nullità dell'esistere, in questo caso, si prenderà come punto di riferimento la bruciante riflessione di Carlo Michelstaedter (tenendo conto che dietro questo autore vi è molto di Schopenhauer e Nietzsche), ammettendo una sua possibile interpretazione in chiave metafisica.

La metafisica (possibile solo a livello speculativo e interpretativo) michelstaedteriana non si verticalizza in un assoluto trascendente, ma rimane salda in un presente immanente. Si tratta di una metafisica che si accartocchia su sé stessa, una metafisica della nullificazione.

E per donare un po' di credito ad una tale affermazione, possiamo appellarci al più autorevole, ne sono convinto, commento sul giovane filosofo di Gorizia, ossia quello di Maria Adelaide Raschini:

«Diciamo subito che essa [la metafisica] si chiude nei termini del più assoluto e rigoroso immanentismo; in lui, anzi, la opposizione stessa d'immanenza e trascendenza perde ogni senso, in quanto i due termini indifferentemente s'incontrano nella affermazione che la realtà è una nel racchiudersi della correlatività del contingente nella coscienza [...]. Se di un atto «trascendente» spesso parla, il Michelstaedter intende appunto l'atto della persuasione con il quale la dispersione spazio-temporale si raccoglie nel momento presente [...]. Qui il piano metafisico sfuma immediatamente su quello morale [...]»⁴³.

⁴³ Maria Adelaide Raschini, *Michelstaedter. La disperata devozione*, Cappelli, Bologna 1988, pp. 40-41. La precisazione in parentesi quadra è mia per meglio contestualizzare la citazione estrapolata.

Attenendoci alle parole della Raschini, è ben evidente come, se di metafisica si vuol parlare, allora essa vada sempre letta con l'occhio dell'immanenza, tanto che si può affermare che Michelstaedter edifichi tutta la sua filosofia con impalcature pratico-morali.

Detto ciò, Michelstaedter propone, per il raggiungimento della sopraddetta gioia, un sentiero che si staglia nel vuoto, un percorso che si libra nella gratuità della vita.

Per Michelstaedter il destino dell'uomo, vista la sua infinità e la sua limitante individualità, è necessariamente la corruzione; pertanto si deve porre in atto una nullificazione di sé, affinché si possa vedere la Natura nella sua reale esistenza ed essenza.

Una tale decadenza, questa corruzione, mette in moto un processo di ri-modellazione antropologica, delineando un nuovo modello di *Übermensch*, per il quale non è il "sì alla vita" ma "l'essersi vita" il monito ultimo da perseguire con cieca e gioiosa fedeltà. Non è, cioè, un semplice promettersi alla terrenità, un giurare fedeltà alla vita, piuttosto far di sé stessi vita. Per tale ragione, dire sì alla vita equivale a dire sì a sé stessi.

Tuttavia, per giungere a questo livello di coscienza di sé e del Reale, non è possibile pensarci vita come quella circoscritta nella nostra breve esistenza, intimamente soffocata dalla nostra individualità. Vita è intesa da Michelstaedter come Natura nel suo intero complesso. L'uomo nuovo non riceve dalla vita la ragione del suo essere, ma porta in seno tale ragione. Non è un essere a tutti i costi, bensì un essere assolutamente. Con le parole di Michelstaedter, «essere assolutamente o non essere affatto».

Tale ragione è proprio l'acquisizione di una posizione di ferrea consapevolezza dell'universale immanenza che ci circonda e la totale rinuncia ad opporre una trascendenza rettorica all'inamovibile immanenza, abbracciandola, poiché parte di noi, poiché in noi, poiché noi.

Il persuaso michelstaedteriano nasce proprio dalla presa di coscienza dell'inettitudine intrinseca dell'umanità; il persuaso con il suo atteggiamento e il suo affrontare consapevole la vita tenta di colmare quel vuoto lacerante che l'uomo sente dinanzi la natura. E questo vuoto, viene colmato dal persuaso proprio dalla consapevolezza di essere parte di questa palude che ammazza i suoi stessi bambini.

Quest'ultima consapevolezza permette all'uomo di produrre una forza che non lo limita alla conservazione, alla sola sopravvivenza, ma delinea anche la possibilità di vivere; da un porsi statico e passivo, il persuaso passa ad un porsi in movimento e attivo. Questa forza conduce a provare quel sentimento di felicità di cui dicevamo, il gioire della vacuità.

Infatti, l'uomo tutto consapevole può gioire del suo essere niente, della vanità del suo agire, dell'insensatezza della vita e della inanità delle cose che lo circondano, perché è proprio in virtù dell'universale vacuità che l'uomo può sentirsi inseparato e inseparabile dall'Essere. La nullità è il mezzo con cui l'uomo si può autenticamente accorgere del suo essere parte; parte di qualcosa che supera il suo infimo corpo e qualsivoglia suo agire.

Attraverso lo specchio che creano le lacrime delle cose noi conosciamo; l'uomo riceve la più alta conoscenza che egli possa mai ricercare e scoprire: essere intimamente interconnessi con l'intero universo, con la Natura stessa.

«Tratta della vanità della Vita, dell'Universo e del Tutto

Ancora un poco, ormai, e questo corpo
diventerà, com'era un tempo, polvere,
e l'anima, ridotta a un quasi nulla,
si perderà nell'aria come un fumo:
lui dormirà dissolto nella terra,
lei delle divine ali alla grand'ombra.

Ma invero copre ogni futuro un'ombra:
noi conosciamo tutto con il corpo,
ma il corpo è prigioniero della terra
e tutto ciò che sa la scienza è polvere
negli occhi: camminiamo in un gran fumo
e dobbiam dire: non sappiamo nulla.

Se Dio sia il Tutto o un esiliato Nulla;
se il Mondo sia reale o mental ombra;

s'io stessa sia un qualcosa o un vano fumo;
se sia fanghiglia o creatura il corpo;
se siano i mondi innumerabil polvere
o al centro d'un Creato sia la Terra:

risposta non si trova in questa terra,
e dall'altrove non tornò mai nulla;
la gente umana a stento sulla polvere
del tempo lascia impronte, e l'etern'ombra
inghiotte, inghiotte, gigantesco corpo
pieno di tutto e lieve come un fumo.

Finisca il tempo, e un luminoso fumo
colonna immensa s'alzi sulla terra;
si ricongiunga al ricongiunto corpo
ogn'anima, tornando dal gran nulla;
svanisca da ogni cuore del mal l'ombra
e sia il Maligno disseccato in polvere.

È questa la speranza. Sono polvere
le mie parole? Andremo tutti in fumo
e nulla mai ritornerà dall'ombra?
Esploderà in un botto questa terra
e nulla resterà, nulla di nulla?
Si rifiuta di crederlo il mio corpo.

Ama, o mio corpo, dunque, la tua polvere,
e non temere il nulla: è solo un fumo,
sul volto della terra una fals'ombra»⁴⁴.

Sommersi da questa consapevolezza pervasiva, il nostro corpo amerà, dunque, anche la sua polvere, poiché vi è il riconoscimento dell'unità di un tutto. Il persuaso può sanare la propria solitudine di esser gettato in un mondo dominato dal Tragico, consapevolizzando il suo essere unità con la Natura, unità con l'esistenza; egli è esistenza stessa, se immerso in questo gaio stato di consapevolezza. Pertanto, abbracciare la nientificazione di sé, significa ridefinire il posto dell'uomo nel mondo.

«Tu non sei niente. [...] Sei solo e nudo. Sei inerte. Sei davanti a un mistero che ti sarà impenetrabile per sempre. [...] Non sai perché l'erba cresce e il mondo esista. Non sai se il mondo esiste o no. Non sai cosa tu sei. Può essere che l'universo sia nato da una maledizione. Il tuo lavoro sarà, forse, eternamente vano. Ma lavorerai, come se tu fossi l'ultimo dei rimasti»⁴⁵.

Ben se ne accorge anche il parroco don Mario raccontatoci da Giulio Mozzi:

«"Che smacco! Che umiliazione! Che batosta, a settant'anni e passa, improvvisamente rendermi conto di questo. E capire di essere stato forse nel giusto, forse adeguato, forse fedele, forse sollecito, ma comunque sicuramente inutile.

"Che tristezza! Che delusione! Eppure, alla tristezza e alla delusione, quando qualche giorno fa ho fatti questi pensieri, sono subentrate immediatamente la gioia e la tranquillità.

"So che se io, mano visibile di Dio, in questo o in quest'altro caso ho agito male, comunque la mano invisibile di Dio, nel frattempo, agiva secondo giustizia e misericordia. So che, se in questo o in

⁴⁴ Mariella Prestante, *Estremi amori, postume querele*, a cura di Giulio Mozzi, 'round midnight edizioni, Napoli-Campobasso 2019, pp. 79-80.

⁴⁵ Scipio Slataper, *Il Mio Carso*, Il Litorale Libri, Trieste 2008, p. 94.

quest'altro caso ho giudicato male, comunque la mano di Dio ha giudicato secondo giustizia e misericordia.

“Che bellezza! Che conforto!

“Sapete in questi giorni mi sembra di assaporare una specie di ebbrezza del fallimento. Provo una gioia intensa nel pensare a me stesso come alla più trascurabile creatura della terra. Provo una gioia intensa nel pensare a me stesso come al più inconsapevole (ma non per questo scusabile) dei peccatori.

“Io sono niente.

“Ho cercato per tutta la vita di essere qualcuno, qualcosa.

“Io sono niente.

“La mia vita è stata un vano agitarsi di membra, un vano affannarsi della mente, un vano turbarsi dell'anima.

“Io sono niente.

“E sono felice di esserlo»⁴⁶.

La solitudine si fa una calda compagna di vita. Il persuaso michelstaedteriano, in assenza di una ulteriorità, poiché la vita è semplice vita e non altro, fa solo per fare (non per dare o ricevere), opera solo per la realizzazione dell'opera in relazione al suo esclusivo operare.

«Se si interrogasse per mille anni la vita, chiedendole perché vive, ed essa potesse rispondere, non direbbe altro che: 'Io vivo perché vivo'. Questo perché la vita vive a partire dal suo fondo proprio, e fluisce dal suo essere proprio: perciò vive senza perché, poiché vive per sé stessa. Se si domandasse a un uomo vero, che opera dal suo fondo proprio, perché compie le sue opere, questi, per rispondere giustamente, non direbbe altro che: 'Io opero perché opero'»⁴⁷.

Ciò che possiamo dunque constatare della vita, senza cedere il passo ad artefatte speculazioni, è solo il suo evidente continuo ed infinito divenire; un Divenire che oltrepassa l'inciso umano senza

⁴⁶ Giulio Mozzi, *Fiction 2.0*, Laurana Editore, Milano 2014, p. 26.

⁴⁷ Aforisma di Meister Eckhart ripreso dall'opera *La via del distacco*, a cura di Marco Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, p. 35.

nulla importarsene; siamo una digressione che si esprime nello spazio e nel tempo, nel qui e nell'ora, e niente di più; siamo un prodotto di questo eterno Movimento e la nostra vita è un effetto del perpetuo e instancabile Respiro dell'Universo. Nella limitata cornice del quadro umano, l'umanità è un soffio destinato a dissolversi nell'immensità dell'immanenza assoluta riflessa dall'unicità dell'Essere.

Anche in Mozzi pare palesarsi la consapevolezza di un ritorno alla Natura, una consapevolezza che non spaventa, ma anzi rassicura, è lieta al corpo, in quanto si tratta dell'unico autentico eterno ritorno. Il corpo, nel suo decomporsi, possiede mille vite dinanzi a sé, in cui nuova vita possiederà nel continuo trasformarsi in altro: una diversa eternità.

«*Cupio dissolvi*

Mio corpo, amico caro, che negli anni
mi hai sempre amato molto e ben servito,
non disamarmi quando il benservito
ti dovrò dare – spero tra molti anni.

L'anima mia non so se in cielo o in fondo
al buco nero troverà dimora;
non so se, a tempo spento, l'eterna ora
sarà nel pianto o in vision gioconda.

Ma tu, mio corpo, nel disfacimento
Diversa eternità, forse più lieta
o almeno più sicura troverai:

ché pioggia e neve e caldo e freddo e vento
di te faranno fango, melma, terra;
e in mille vite nuova vita avrai»⁴⁸.

⁴⁸ Giulio Mozzi, *Fiction 2.0*, Laurana Editore, Milano 2014, pp. 232-233.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 304-305.

Giungere alla comprensione dell'uni-totalità dell'io, non inteso come una singolarità nella molteplicità, ma come una molteplicità nell'unità, pone in atto la nullificazione dell'uomo nella dissoluzione dell'immanenza oceanica. Siamo piccole tessere di un unico grande e inamovibile mosaico.

E, paradossalmente, è proprio questo che ci consente, che dà la possibilità all'uomo, di gioire della frivolezza delle cose, della loro fondante lacrimosa tristezza e della nostra condizione promiscua di insensatezza del nostro esistere e vanità del nostro agire; insomma, gioire del nostro essere niente.

Anche in Giulio Mozzi, questo ritorno all'Uno-natura è cagione della più intensa felicità che l'uomo possa mai avvertire.

«Una notte ho sognato di essere un pioppo e di avere tra le mie radici il corpo di Lucia, ho sognato che una mia radice lo penetrava per la vagina, con lentezza vegetale, e ho sognato che questa penetrazione durava anni e decenni, e ho sognato che da questa penetrazione veniva un orgasmo inconsapevole, rallentatissimo, senza movimento e senza spasmi, un orgasmo che durava anni e che faceva impazzire il pioppo»⁴⁹.

L'emotività e il piacere della copulazione viene, da Mozzi, amplificato attraverso un atto sessuale, potremmo dire, vegetale; si dipana il piacere in un rallentamento, dato dal movimento impercettibile delle radici, del tempo che pare infinito, per un essere umano, donando una sensazione orgasmica inconsapevole. Soggiace, oltre l'efficacia della forma letteraria presentata, l'idea dell'unità tra l'essere umano e l'essere della natura, qui manifestato dal pioppo.

Un'idea che amplifica le sensazioni, non le soffoca, che aumenta la piacevolezza sino a livelli impensabili dall'uomo. L'idea, insomma, è che da questa unità si estrinsechi un piacere di natura superiore (a quella dell'uomo in quanto semplice uomo).

Allo stesso tempo, però, si mantiene intatta la dimensione dell'immanenza, senza perciò aprire i verticali cancelli di una certa trascendenza, in quanto, se si nota, in Giulio Mozzi tutto passa dal corpo, da un corpo ad un corpo; nulla mai al di fuori di esso.

⁴⁹ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 64.

La gioia deriva dalla presa di coscienza di fare parte dell'essere di una sostanza che ci è superiore, non verticalmente ma orizzontalmente parlando; sapere che le nostre vite tutte connesse stanno intessendo la trama di una tela ben più grande della nostra singola e semplice esistenza; anche se questo movimento è orientato ad incarnarsi in una universale Penelope... che disfa la tela nottetempo in un perpetuo e ripetentesi tramare.

Non vi è possibilità di uscire da questo eterno movimento tragico dell'essere; non vi è una Melanto a cui affidarsi per indire una ribellione che ponga fine alla tragicità del divenire. La presa di coscienza dell'essere appartenenti a qualcosa che ci oltrepassa dona quella felicità che succede al riso.

Poco importa se crediamo di possedere una libertà individuale da manifestare nel darsi dell'esistenza, poiché il movimento della nostra libertà molteplice nella scelta è sempre e costantemente costretta dalle condizioni (im)poste dall'unità della Natura, per cui la molteplicità non può che esprimersi nel continuo consolidamento di questa unità; noi apparteniamo e mai possediamo realmente.

Ciò che si oppone al cammino, ne diventa parte, poiché tutto è Uno.

L'unica libertà reale che ci è concessa è il come affrontare tale indissolubile condizione; e se fosse vero che l'uomo, come scrive Mozzi, è una belva dell'abisso, è altrettanto vero che ogni abissale belva si fa più forte nutrendosi di miseria.

Ricerca forza nella più lucida e autentica consapevolezza di noi, ci rende più grandi, amplia le nostre prospettive d'essere. Nella consapevolezza del nostro stato di derivazione schopenhauriana, nel riso di carattere leopardiano e nella gaiezza di derivazione nietzschiana, l'uomo è capace di sopravvivere e vivere con tragica coscienza, mesta giustizia e nubilosa felicità.

L'appena tracciato percorso, non conduce ad una meta sconosciuta e nuova, anzi potremmo dire senza troppi abbagli, che non sia proprio un percorso che giunge, semmai è un cammino che ri-con-giunge, un cammino a ritroso, laddove l'approdo finale è un assordante ritorno.

L'ultima parte del capitolo deve trattare, necessariamente, della morte. Si è tentato di esplicitare il ruolo del corpo nell'opera narrativa di Giulio Mozzi e, successivamente, in virtù del

protagonismo che assume la corporeità, si è declinata la vita e la condizione esistenziale dell'uomo di conseguenza.

Ciò che manca, dunque, è scandagliare la morte, il morire, cercando di rispettare le nozioni espresse sinora; tentando cioè di dare una definizione alla morte mantenendo intatto il paradigma di pensiero che si sta abbozzando.

La morte è sempre stata oggetto di grande interesse per l'uomo in ogni epoca. Quello che provoca in noi, anche dopo millenni di storia, è sempre timore e tremore, mistero e rispetto. La morte è come una indomabile e implacabile nemica che però infine abbracciamo; ancora una volta, l'uomo deve prendere atto della propria miseria e della propria nullità dinanzi al morire, per cui il definitorio viene rimandato al come viviamo la morte, non potendola fare reale oggetto di nostra conoscenza.

Ovviamente, il primo istinto è il rigetto, la repulsione, della morte da noi. Il giovane non pensa nemmeno alla morte e vive come se non esistesse, come se egli fosse baciato dall'immortalità; nemmeno pare conoscerla; è un qualche cosa di talmente lontano che si fa invisibile all'occhio fanciullo.

La completa dimenticanza della morte, oltre ad essere uno dei motivi della classica avventatezza d'azione che è caratteristica della maggior parte dei giovani, conduce ad uno sfasamento nell'attribuzione di determinati valori, capisaldi per una civiltà che voglia essere civile (soprattutto dal punto di vista del comportamento deontologico del cittadino e della morale del politico).

Purtroppo, però, questo fenomeno si è esteso. La modernità ha negato alla morte di essere sentita come autentica promotrice di valori, in quella che fu una folle pretesa di ricusare ogni ignoto abisso, risolvere ogni mistero e diradare *in toto* la nebbia della non-conoscenza.

La modernità ha costruito una società giovanilistica, nella quale anche nelle generazioni più mature emergono gli stessi tratti caratterizzanti il giovane. Per cui, la morte scompare anche negli orizzonti di chi dovrebbe esserne consapevole ambasciatore.

Il vecchio-saggio è divenuto una creatura mitica, oramai... una figura relegata ad antichissime leggende, a mitologie così passate che non paion nemmeno più reali.

È così che, nella nostra epoca, la contemporanea, su tutti i fronti si realizza una vera e propria politica di rigetto della morte. Il rifiuto è manifesto nell'allontanamento; non potendo fare a meno di

morire, si cerca di dimenticare in vita la morte distanziandola il più possibile. Della morte, insomma, ormai non ne vogliamo sapere niente.

Si pensi ad ancora molti luoghi in Italia in cui il tumore, che spesso conduce a morte certa, viene indicato come “il brutto male”. Come se non se ne volesse realmente parlare, è un parlar vago. Ma questa vaghezza si paga a caro prezzo. Il prezzo della disinformazione, in questo specifico caso, si esprime nella non prevenzione. Meglio non parlarne che curare! Un po’ lo stesso si fa con la morte, quanti nomi le affibbiamo per non pronunciarla?

«[...] e chiamiamo *altrove* questo luogo che temiamo così tanto da non sapergli dare un nome vero: *ci ha lasciati*, diciamo, *l’altro mondo*, *se n’è andato*, *ha finito di soffrire*, sono tutti eufemismi, la morte e il dopo la morte sono mascherati da centinaia di eufemismi, li usiamo invece di dire *la morte* e *il dopo la morte*, noi che non vogliamo sapere non sapremo mai, e così anche dopo che saremo morti saremo ancora al di qua del mistero naturale di morire e nascere, essere mortali ed essere nati»⁵⁰.

Una società che non vuole sapere, osserva correttamente Mozzi, non saprà mai. In Giulio Mozzi pare che questo processo di allontanamento dalla morte sia ben presente. Osserviamo ancora ne *Il male naturale* il seguente passo:

«[...] e a me è venuto in mente che avevo saputo e che avevo letto da qualche parte, qualche giorno prima, che Mariele Ventre stava male, che aveva una malattia, che partecipare all’ultimo Zecchino d’oro qualche settimana fa era stato uno sforzo per lei, o forse non l’avevo letto da nessuna parte, me l’aveva detto qualcuno, non so, forse mi è venuta in mente una cosa del genere soltanto per normalizzare, per banalizzare, è *morta perché era ammalata da tanto tempo*, questo ho pensato come prima cosa, un pensiero così si fa spesso per combattere il morire, oggi sembra che quasi nessuno muoia perché si muore, voglio dire muore perché è mortale, come noi tutti siamo, invece sembra che si muoia sempre per una ragione specifica, una malattia, un incidente, un caso, qualcosa che non abbiamo dentro di noi e che non è la nostra mortalità, la nostra natura di morire, ma è qualcosa che viene da fuori e ci colpisce a tradimento, [...]»⁵¹.

⁵⁰ Ivi, pp. 164-165.

⁵¹ Ivi, p. 160.

Lo scrittore camisanese ricorda la scomparsa di Mariele Ventre. E nel suo rimembrare, afferma come sia stato faticoso per la direttrice di coro partecipare a quella sua ultima puntata, osservando che la affliggeva da lungo tempo una malattia (colpita proprio dal brutto male di cui dicevamo). Però, Mozzi, fa un'altra osservazione che assume un peso importante entro questa sede.

Nel testo si legge che era ammalata da tempo e la provenienza di questa informazione è parecchio incerta. Forse questa informazione era stata ricavata da un giornale, forse gli era stata riferita da qualcuno o, forse, addirittura, era una informazione frutto della sua mente.

L'importante non è tanto da dove provenga tale dettaglio, ma piuttosto che questo dettaglio sia funzionale alla banalizzazione, direi snaturalizzazione, della morte; uno dei tanti modi per combattere e allontanare la morte.

Non si muore più perché si deve morire, perché si è mortali per natura; si muore solo per quella o quell'altra ragione specifica. In tal modo, la morte viene esternalizzata, qualcosa che, per l'appunto, ci colpisce a tradimento da fuori, dall'esterno. Non viene più concepita come qualcosa che è in noi, presente nell'interiorità dell'uomo, residuo ineliminabile dell'uomo.

La morte non ci appartiene più. Ci si attacca alla vita in un senso e in un modo morbosamente nauseante. Tutto è teso a perpetrare l'illusione della vita. Ne *Le ripetizioni*, sempre Mozzi, mette a confronto l'orto botanico, che pone in atto l'illusione della natura, con i cimiteri, che realizzano l'illusione della vita.

«La vita delle piante nell'Orto, delle piante sottratte a forza – ovvero per curiosità scientifica, per perversione collezionistica, per tassonomico *horror vacui* – dai loro ambienti nativi, e con ingegnosi accorgimenti confortate a sopportare o limitare i danni del clima inadatto, non tanto diversa è, continuava Mario, dalla vita dei morti fasciati nelle casse, stoccati nei colombari, bene allineati e catalogati e dotati di un nome individuale – individuale! – e di due date che ne dicono il tempo di permanenza nello stato vitale, come se ancora come individui fossero vivi, come se ci si potesse ancora parlare – cosa che le vedove fanno, ritualmente, non si sa se convinte o complici dell'illusione –, come se chi si avvicini alla sepoltura e vi soste accanto avesse effettivamente che fare con la persona sepolta. L'Orto botanico dà agli ingenui l'illusione della Natura, quando è il luogo più innaturale che esista: i cimiteri con la loro ben organizzata urbanistica, con i loro viali e piazze e edifici e monumenti, e talvolta fontane e laghetti, vogliono dare l'illusione della vita che continua, che si protende verso

una qualche eternità – benché lo sappiamo, concludeva la divagazione Mario quasi arenandosi in un disseccamento della logorrea, che l'unica vita che continua, che poi è vita per modo dire, posto che la parola *vita* abbia un senso, è quella delle molecole, e che l'unica eternità – molto relativa, poiché l'unità del tutto è tutt'altra cosa, è inimmaginabile, e fonte solo d'angoscia e di meraviglia in pari dosi – è l'eternità della materia che siamo, che ci illudiamo di non essere, e alla quale con lo spegnersi della coscienza – dalla cui labilità, e fin dai primi anni della cosiddetta età della ragione, in realtà dell'irragionevolezza, con terrore distogliamo lo sguardo – forse felicemente o forse infelicemente o più probabilmente senza alcun sentimento torneremo. La morte è la fine dell'illusione e quindi dell'infelicità: quando Mario giungeva a questa sentenza, nel suo a questo punto leopardeggiante raccontare, si sentiva come il fruscio di una pagina voltata, lo scricchiolio di una porta chiusa, l'incertezza del un piede che da un capoverso – come da un autobus con la porta già aperta ma ancora in movimento – tentava di calarsi senza troppo danno nel successivo»⁵².

L'orto botanico dà agli illusi, michelstaedterianamente parlando, l'idea della natura, nonostante sia il posto più innaturale che ci sia. Allo stesso modo, i cimiteri, veri e propri centri urbani per i morti, consegnano agli illusi, l'idea di una continuazione della vita, grosso modo così come la conosciamo, protesa verso chissà quale eternità.

Sentenzia, il Mario mozziano, che l'unica eternità è quella molecolare. La vita è, sì, eterna, ma di certo non quella personale e individuale. E qui, si noti, come ci si riallacci a quell'eterno ritorno di cui abbiām detto pagine fa.

La persona è destinata a sparire nelle vorticose trasformazioni di putrescenza, il nostro corpo si fa altro corpo. La vita individuale è limitata alla nostra corporeità. La vita, se di vita si può parlare, universale della natura possiede il carattere dell'eternità in quanto sempre promossa e presentificata da un corpo, quale che sia questo corpo non ha la benché minima importanza.

Eppure, la morte, l'uomo se la porta dentro sin dai primi istanti di vita, tanto che le nostre stesse carni sono intrise del tipico fetore della morte:

«Gli è che sono nati carcassa, caro signor Perelà, e sentono già dalla nascita il fetore del morto venir fuori dal loro corpo, e si ricuoprono di cienci color del cielo e delle rose, si soffocano di fiori e d'incensi né più né meno come si fa nei cimiteri, e il bello è che il puzzo lo sentono di più. Quando

⁵² Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, pp. 15-16.

poi uno di essi muore, ecco la cuccagna, gli si stringono tutti addosso bene bene, e si assicurano così che il fetore che annebbia l'aria è tutto di quello morto, e gli si accerchiano più che sia possibile, anzi, se lo pigliano su, e via in giro per parteciparne l'esalazione al prossimo, e si gonfiano, si gonfiano in una loro espressione soddisfatta, sentite, essi dicono con quella loro faccia, sentite questo orribile fetore che noi andiamo portando in giro? Questo sconcio che attossica l'aria? Sentite che riprovevole cosa? Ebbene non siamo mica noi sapete, è costui che abbiamo qua sopra, è lui, è lui solamente!»⁵³.

In questo bellissimo passo di Aldo Palazzeschi, si esprime con forza l'idea che la morte ci accompagna da sempre e, allo stesso tempo, il poeta fiorentino, ci consegna il tratteggio dell'uomo illuso che tenta di fuggire dalla morte, rimandando tutto il putrido fetore di morte al già morto, ma mai riconducendolo all'ancora vivo.

Oltre a ciò, però, il passo palazzeschiiano ci consente di introdurre un'altra tematica presente nella narrativa di Mozzi, che ci farà da ponte per approdare alla tematica principe; ossia quale definizione può assumere la morte entro una *weltanschauung* che naturalizza e corporizza l'intero Reale.

Questa tematica è la morte che si palesa in alcune attività naturali e quotidiane della nostra vita; o, se si vuole, alcune attività della vita umana rimandano direttamente alla morte. Si pensi al giudizio di Andrea Emo sul dormire:

«L'unica saggezza è dormire; e la morte lo sa»⁵⁴.

Saggezza perché il sonno è l'imitazione della morte in vita. Si rende chiaro che, per Emo, la morte sia un dono e il saggio è colui che ne segue le tracce impresse nel percorso esistenziale del nostro essere. E, ancora, si pensi a Giovanni Papini, che di questa attività si esprime come segue:

⁵³ Aldo Palazzeschi, *Il Codice di Perelà. Romanzo futurista*, a cura di Marco Marchi, Mondadori, Milano 2018, pp. 127-128.

⁵⁴ Andrea Emo, *La voce incomparabile del silenzio*, curato da Massimo Donà e Raffaella Toffolo, Gallucci, Roma 2017, p. 100.

«Dio ha condannato l'uomo alla quotidiana sepoltura nel sonno per ricordargli questa verità salutare e fondamentale: che non v'è sostanziale diversità tra la vita e la morte»⁵⁵.

Il Gian Falco di Firenze parla del sonno come una quotidiana sepoltura, un'attività necessaria per l'uomo e, meglio, per il vivere umano. Esattamente così è il morire, un'attività necessaria e vitale per l'uomo.

Per il vivere dell'uomo, morire è una primaria necessità. Il dormire serve a questo. A ricordare costantemente questa fondante verità agli uomini. Per rammentare che vi è nella vita della morte presente e, vicendevolmente, vi è nella morte della vita in divenire; tanto che la sostanziale diversità, pensata dai più, tra la vita e la morte, viene a decadere inesorabilmente. Ma, su quest'ultimo punto sospendiamo ogni giudizio, poiché verrà ripreso più avanti.

Anche in Giulio Mozzi si palesa tale tematica, espressa soprattutto per mezzo di una sorta di legame fra la generazione e la degenerazione. Pare che la procreazione e il sesso abbiano un forte legame con la morte e la decomposizione. Alcuni passi presenti in Mozzi sembra suggerire la presenza di questo legame:

«Mi sono sentito morire quando mi sono svuotato dentro di te. Ho pensato che potevo morire. Ho pensato che morire dev'essere così»⁵⁶.

E ancora:

«Ci sentiamo così vivi quando facciamo l'amore vero, cara? Dimmi di sì e tuttavia un così intenso piacere nel sesso è dovuto all'altissimo rischio di morte»⁵⁷.

⁵⁵ Giovanni Papini, *Il Libro Nero. Nuovo diario di GOG*, introduzione di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2021, p. 253.

⁵⁶ Giulio Mozzi, *Il culto dei morti nell'Italia contemporanea*, prefazione a cura di Giovanna Frene, Nino Aragno Editore, Torino 2018, p. 32.

⁵⁷ Ivi, p. 33.

È evidente che sussista una connessione fra il piacere dell'atto sessuale e la morte, anzi, pare che il piacere di ogni atto erotico provenga proprio dal residuo mortifero che possiede in seno, che tale piacere derivi dall'elevato tasso di morte che è infuso nel sesso per mezzo di questa misteriosa connessione. Se consideriamo tale connessione possibile, allora vi è almeno un modo per affermare che la morte sia il più grande di tutti i piaceri (fra quelli naturali).

Il viaggio edenico passa dall'atto erotico e si conclude con l'atto di avvio alla decomposizione. Ma vi sono ragioni che possono sostenere la possibilità di una tale connessione? Qualche ragione la possiamo sondare:

I) In primis, l'attività sessuale ha a che vedere con la mortalità indubbiamente. Il sesso è il gusto della morte. Il sesso è l'*entrée*, la morte un dolce finale. Il sesso è la nostra costante e naturale ammissione della propria mortalità. Infatti, seppur l'uomo contemporaneo abbia trovato nuove ragioni per giustificare l'atto erotico, in fin dei conti, rimane che il sesso è l'espressione naturale della generazione.

E chi ha bisogno di generare? I viventi. Solo i viventi sentono l'esigenza di generare e percepiscono questo bisogno perché in caso contrario la specie si potrebbe estinguere. L'uomo si impegna nell'attività sessuale perché, in ultima istanza, sa di dover morire; sa di essere un semplice mortale nelle sue spoglie umane.

«A: «Perché il sesso?»».

B: «Per generare».

A: «Perché generiamo?».

B: «Perché siamo mortali».

A: «Se Adamo ed Eva non avessero... ..sarebbero stati immortali?...»

B: «Chi può dirlo?»⁵⁸.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 33.

Giulio Mozzi, qui, con una certa abilità letteraria, pone un quesito che nasconde prospettive infinite e filosoficamente pregnanti. Se Adamo ed Eva non avessero mai copulato, se non avessero mai dato inizio alla generazione degli uomini, sarebbero stati immortali?

Se la risposta fosse positiva, allora si evidenzerebbe come l'atto sessuale sia un atto mortifero e la procreazione sia la carta d'identità dell'essere mortale. Si potrebbe dire molto al riguardo, ma, limitiamoci in questa sede a sottolineare che l'atto sessuale serve sempre la procreazione, la generazione; e il procreare si pone in essere nell'uomo come esigenza del limite per eccellenza, una mortalità sempre sfidata e deformata ma mai sfrondata.

«Io sono capace di immaginare che cosa può succedere alla materia della mia carne dopo la mia morte, tuttavia non sono capace di immaginare che cosa può succedere alla materia della mia anima dopo la mia morte. Eppure io sono capace di pensare a me stesso soltanto come a una cosa viva e allontano da me tutte le immagini della morte: [...]. Tutte quelle che noi crediamo siano immagini della morte sono in verità le immagini della continuazione della vita. Le vere immagini della morte sono quelle che noi crediamo essere le immagini della vita. L'attività del desiderio sessuale ci dà la sensazione di essere vivi e invece noi siamo animali che si riproducono perché siamo mortali. Noi pensiamo di godere del nostro sesso come di un puro piacere distaccato dalla riproduzione perché vogliamo dimenticarci della nostra morte che è così vicina, è una formica che cammina sulla nostra schiena»⁵⁹.

Chiaramente non poteva che essere così, almeno entro una tale prospettiva. Le immagini che crediamo essere della morte, sono in realtà immagini della continuazione della vita; il decomporsi del nostro corpo ritrova altre mille vite in corpi nuovi, mediante i processi di trasformazione e l'eterno movimento posti in atto dalla Natura. Vita che si dà alla vita.

Al contrario, le immagini che ci paiono vita sono immagini della continuazione della morte. Per l'appunto l'attività sessuale non è altro che un rimandare alla nostra mortalità. Il piacere che pensiamo distaccato dalla generazione, lo concepiamo proprio distaccato in virtù dell'allontanamento della morte, ossia per dimenticarci che la morte è sempre vicina: come una formica che ci prende la schiena...

⁵⁹ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 64-65.

II) In secundis, si potrebbe intendere l'attività sessuale come sinolo di morte e di vita, di degenerazione e generazione al medesimo tempo.

«[...] a spremere dal corpo un seme morto! Ogni coito è un lutto»⁶⁰.

L'attività sessuale rappresenta la vita cominciante, e quest'ultima rievoca in più occasioni la morte. In uno dei suoi racconti, Giovanni Papini scrive di un episodio significativo:

«Bisogna sapere che sulla mia tavola tengo un arnese di guerra, una vecchia pistola del 1840 che maneggio volentieri perché scarica e perché apparteneva a mio padre. Ed ecco che la mia bambina prende la pistola colle sue manine tenere e minute e rivolge verso di me la canna brunita facendo: *pum! pum!*

L'innocenza che imita il delitto! La vita cominciante evoca l'eterna morte!⁶¹».

L'innocenza del bambino, il prodotto dell'attività sessuale, l'inizio della vita, che gioca con la morte, la fine di tutto. Ed è singolare come Giulio Mozzi, ne *Il male naturale*, rievochi la stessa immagine, amplificandone il senso con l'aggiunta di un atto erotico.

«Il bambino disse: “Voglio una pistola”.

L'uomo disse: “Va bene”. Guidava piano, cercando un parcheggio.

All'Upim il bambino guardò tutte le pistole. Ne scelse una a tamburo, di metallo nero e lucido, con l'impugnatura di legno. [...].

A casa l'uomo portò subito il bambino in bagno. Lo spogliò e lo mise nella vasca da bagno. Lo lavò con cura, con il bagnoschiuma e la spugna. Il bambino stava dritto in piedi dentro la vasca.

⁶⁰ Giulio Mozzi, *Il culto dei morti nell'Italia contemporanea*, prefazione a cura di Giovanna Frene, Nino Aragno Editore, Torino 2018, p. 34.

⁶¹ Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022, p. 197. La citazione nello specifico si trova nel racconto *La vita di nessuno*.

L'uomo avvolse il bambino nell'asciugamano grande, lo portò in camera da letto e lo distese sopra il letto grande. Aprì l'asciugamano e cominciò a massaggiare delicatamente il bambino. Lo toccava appena con la punta delle dita.

Quando l'uomo toccò l'inguine del bambino, il bambino disse "dammi la pistola". L'uomo andò nell'ingresso e prese la pistola nel sacchetto dell'Upim. La diede al bambino.

Poi l'uomo si spogliò e si distese sul letto vicino al bambino. [...].

L'uomo baciò i capezzoli del bambino e poi cominciò a leccargli il petto. Il sesso del bambino si mosse appena. L'uomo lo prese in bocca e cominciò a succhiarlo lentamente. Il bambino non si muoveva quasi più e teneva il braccio destro, la pistola impugnata, appoggiato al letto.

"Lascia stare la pistola, adesso", disse l'uomo. Il bambino disse: "No". Si inginocchiò e cominciò a toccare il sesso dell'uomo, che era divenuto gonfio, e continuò a toccarne la punta con la canna della pistola.

L'uomo si sollevò appoggiandosi sui gomiti. [...]. Aprì le gambe del bambino, infilò la testa in mezzo e di nuovo prese il sesso in bocca.

[...]. Poi il bambino si distese, chiuse gli occhi.

Con un brivido il bambino venne, [...].

"Fai venire anche me", disse l'uomo.

Il bambino disse: "No", senza aprire gli occhi.

"Fammi venire", disse ancora l'uomo.

Il bambino aprì gli occhi e si inginocchiò. Puntò la pistola in faccia all'uomo, tenendola con tutte e due le mani. "Ti uccido", disse.

L'uomo disse: "Io ti voglio bene".

"Non devi muoverti", disse il bambino. Con la mano sinistra continuò a tenere la pistola puntata in faccia all'uomo. Con la destra prese il sesso dell'uomo vicino alla punta e lo strinse forte.

[...].

L'uomo venne sussultando. Lo sperma, molto e denso, bagnò la mano del bambino. Il bambino sfregò la mano sporca sulla pancia dell'uomo.

L'uomo restò disteso con gli occhi chiusi, respirò a fondo tre volte, quattro. Aspettò un poco. Disse a bassa voce: "Adesso ti riporta a casa, amore".

“Ti sei mosso”, disse il bambino. Infilò la canna della pistola nell’ombelico dell’uomo e cominciò a spingere»⁶².

Nel racconto appena citato, nonché proprio quel racconto “incriminato” di cui si diceva nel primo capitolo biografico, Mozzi fa uso tanto dell’atto sessuale quanto del fanciullo, che metaforicamente rappresenta la vita cominciante, per giungere all’evocazione dell’eterna morte. I due simboli della vita per eccellenza, l’atto per la generazione e il prodotto della generazione, rimandano, in un modo o nell’altro, alla degenerazione, alla sua negazione, alla morte. Insomma, vi è molta morte nel nostro vivere.

«Il sonno, come tu sai, non è che l’imitazione quotidiana della morte eppure non v’è chi non lo desideri. Gli svenimenti, i deliqui, le infermità, i rapimenti rendono gli uomini immobili, segregati, oscurati come tanti cadaveri. Gli accidiosi, gl’insensati, gl’idioti, i paralitici trascorrono una vita che può paragonarsi, per molti rispetti, a quella dei defunti. Perfino il momento supremo dell’amore somiglia stranamente a un’agonia e lascia un torpore profondo che ricorda il trapasso. E cos’è l’ascesi assoluta dei gimnosofisti, dell’India, con la sua rinuncia al cibo, al piacere e all’azione, se non la copia volontaria della insensibilità dei morti? La vita umana, in gran parte, non è che imitazione della morte: un tributo parziale e intermittente per sfuggire alla morte totale»⁶³.

Detto ciò, bisogna cominciare a disegnare più nitidamente i tratti specifici che la morte, inserita in una riflessione di questa natura, assume. Ad un primo approccio, sembrerebbe che troppi dubbi non ve ne possano essere.

Nel senso che, entro un paradigma fortemente corporizzato e naturalizzato, in effetti parrebbe facile distinguere la vita dalla morte e la morte dalla vita. Quando c’è vita, non sussiste alcuna morte, viceversa, quando vi è morte non può esserci nessuna vita.

⁶² Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 57-59.

⁶³ Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022, p. 490. La citazione nello specifico si trova nel racconto *Le pazzie del poeta. Pallade e il centauro. O Della Condizione Umana*.

Un'idea, abbastanza semplice se vogliamo, ma che ritroviamo in effetti anche all'interno di una delle opere dello stesso Mozzi, nello specifico *Le ripetizioni*, in cui possiamo leggere questa osservazione:

«La morte scompare con la vita

E non c'è morte nella vita

E non c'è inoltre vita nella morte

Nella vita c'è vita eccetera»⁶⁴.

Sono parole che, nel romanzo sopradetto, ritroviamo su di un foglietto scritto da Viola, il quale salta fuori perché Mario, protagonista e compagno, viene travolto da domande e curiosità. Ma soprattutto, pare essere un'affermazione che esprime un'idea di vita e di morte piuttosto isolata rispetto all'intera opera narrativa di Giulio Mozzi.

Con ciò, non si vuole rinnegare quanto detto sinora, indirizzando o piegando, cioè, le riflessioni mozziane verso una trascendenza che non sembra mai prendere forma.

Rimane evidente come, alla negazione del corpo, si ha la morte, e sinché il corpo dell'uomo non viene immolato al processo di putrefazione, si ha la vita. La naturalizzazione della morte in Mozzi è manifesta; la morte è; la morte è semplice finire.

«Non so che cosa venga dopo la morte. Non so se ha senso dire: *venga dopo la morte*. La morte è: *finire*»⁶⁵.

E questo semplice finire non ha, in sé e di per sé, connotati morali, i quali potrebbero portare ad una qualche idealizzazione della morte o, addirittura, una sua verticalizzazione.

⁶⁴ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, p. 59.

⁶⁵ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 61.

«[...] la sua morte, che per lei non è stata né un bene né un male, in quanto siamo tutti mortali e non abbiamo altro da fare che morire, [...]»⁶⁶.

È chiara, qui, la naturalizzazione della morte. L'uomo è un mortale che per natura muore e non ha altro da fare che morire. Essa è un mero andare verso la fine; fine nostra però, non della vita.

Di fatti, questo continuo dire della morte (e successivamente vedremo anche del male) non è fine a sé stesso, ha una sua ragion d'essere. Postulare, infatti, una possibilità di vita, nel senso personalistico e forse volgare del termine, induce ad uno svilimento inutile della vita umana.

La formula del “soffri oggi per godere domani”, vivi una vita monca in questa terra per poter accedere ai piaceri celesti di un certo al di là, è a dir poco troppo onerosa per l'essere umano. E, per l'appunto, il rischio pare quello di un abbandono della vita terrena o, comunque, un'eccessiva trascuratezza del vivere.

Quella di Mozzi risulta essere una vera e propria *peroratio* in favore dell'esistenza⁶⁷. Escludere la morte nella propria vita, allontanandola col moderno giovanilismo o soffocandola per mezzo di una promessa millenaria che la dissolve in un'eternità, non è favorire il vivere, è un illudere⁶⁸ la vita degli uomini.

Gonfiando di speranza sconfitta l'esistenza, l'uomo non vive mai la propria vita poiché procede nel percorso dell'esistenza senza consapevolezza autentica del suo essere. Al contrario, guardare la morte per quello che è, significa vivere il pieno essere della propria esistenza. Non conoscere la morte equivale a non conoscere la vita.

«[...]», udì di nuovo dei rumori lungo la strada e si voltò in tempo per vedere un forestiero che avanzava verso di lui attraverso la corte. Alle sue spalle si scorgeva qualcosa di simile alla sagoma di una grande carrozza e, soprattutto, qualche cima di pini neri, simili a pennacchi. «Padron Will?» chiese il nuovo venuto alla sbrigativa maniera dei militari. «In persona, signore» rispose Will. «Cosa

⁶⁶ Ivi, p. 64.

⁶⁷ Viene fatto presente anche nella prefazione curata da Giovanna Frene posta nell'opera *Il culto dei morti*. Ne riporto qui nelle note il passo in cui si realizza tale osservazione: «[...] Mozzi dunque raccoglie qui scopertamente quel che rimane degli sparsi strumenti della retorica e costruisce una *peroratio* a favore dell'esistenza, tramite l'attuazione continua della litote, ossia parlando della morte, [...]». Giulio Mozzi, *Il culto dei morti nell'Italia contemporanea*, prefazione a cura di Giovanna Frene, Nino Aragno Editore, Torino 2018, p. 6.

⁶⁸ Qui il termine 'illudere' va inteso nel senso michelstaedteriano e non nel senso leopardiano.

possa fare per servirvi?». «Ho sentito parlare molto di voi, padron Will,» ribatté l'altro «davvero molto, e bene. E, pur avendo tante incombenze da sbrigare, vorrei bere una bottiglia di vino con voi sotto il vostro pergolato. Prima di andarmene, mi presenterò». Will gli fece strada verso la pergola, accese una lampada e stappò una bottiglia. Era avvezzo a simili colloqui ossequiosi e da quest'ultimo si aspettava poco, istruito com'era dalle molte delusioni. Una specie di nube gli ottenebrava la mente e gli impediva di ricordare la singolarità dell'ora. Si muoveva in modo meccanico come nel sonno, e pareva che la lampada si fosse accesa e la bottiglia stappata con la facilità del pensiero. Tuttavia, era incuriosito dall'aspetto del visitatore e cercò invano di puntare la luce sul suo volto, ma, forse perché maneggiava la lampada con goffaggine o perché aveva la vista offuscata, al tavolo con lui riuscì a distinguere poco di più un'ombra. Continuava a fissarla, e mentre puliva i bicchieri cominciò a sentire freddo al cuore e a provare una sensazione singolare. Il silenzio gli gravava addosso, poiché ora, oltre al tamburellare delle arterie nelle orecchie, non udiva nulla, nemmeno il fiume. «Alla vostra!» disse brusco il forestiero. «Al vostro servizio, signore» ribatté Willa sorseggiando il vino, che aveva però un sapore strano. «Mi dicono che siete una persona molto decisa» proseguì il forestiero. Per tutta risposta Will fece un sorriso soddisfatto e un piccolo cenno del capo. «Pure io,» continuò l'altro «e nulla allieta di più il mio cuore del pestare i calli altrui. Non permetterò a nessuno di essere deciso quanto me, a nessuno. Ai miei tempi ho contrastato i capricci di re, generali e grandi artisti. Cosa direste,» proseguì «se fossi venuto qui di proposito a contrastare i vostri?». Will aveva pronta sulla lingua una replica tagliente, ma in lui prevalse l'educazione del vecchio locandiere e, senza perdere la calma, rispose con un gesto civile della mano. «È così» disse il forestiero. «E se non avessi per voi una stima particolare, non ne farei parola. A quanto pare vi date vanto di restare dove siete. Voi intendete rimanere abbarbicato qui alla vostra locanda. Ebbene, io intendo portarvi a fare un giretto con me sulla mia vettura, e prima che la bottiglia sia vuota – dunque, così sarà». «Sarebbe ben strano, questo è certo» ribatté Will con una risatina. «Sapete, sono cresciuto in questo luogo come una vecchia quercia; il diavolo in persona farebbe fatica a sradicarmi da qui e, sebbene voi siate un anziano gentiluomo assai piacevole, sono pronto a scommettere un'altra bottiglia che con me vi date in pena invano». [...]. Il forestiero vuotò il bicchiere e lo allontanò da sé. Per un po' tenne gli occhi chini e poi, allungandosi sul tavolo, con un dito diede tre colpetti sul braccio di Will. «L'ora è giunta!» disse con solennità scuotendo il capo. Dal punto che aveva toccato si diffuse un fremito sgradevole. I toni della sua voce erano cupi e inquietanti, e riecheggiarono in modo singolare nel cuore di Will. «Scusatemi» disse questi con una certa apprensione. «Che cosa intendete dire?». «Guardatemi, e vi accorgerete che ogni cosa ondeggia davanti ai vostri occhi. Alzate una mano: è mortalmente greve. Questa è l'ultima vostra bottiglia di vino, padron Will, e la vostra ultima notte sulla terra». «Siete

forse un dottore?» Domandò Will con voce tremante. «Il migliore che ci sia mai stato,» rispose l'altro «poiché io curo mente e corpo con la stessa ricetta. Tolgo ogni dolore e perdono ogni peccato, e là dove i miei pazienti hanno fatto dei torti in vita, io appiano le complicazioni e li rimetto in piedi e in libertà». «Non ho bisogno di voi» disse Will. «Per tutti gli uomini, padron Will, giunge il momento in cui si toglie loro il timone dalle mani. Per voi, poiché siete stato prudente e tranquillo, ci è voluto molto tempo prima che giungesse, e avete avuto tanto tempo a disposizione per imporvi la disciplina necessaria ad accoglierlo. Avete visto ciò che c'è da vedere intorno al mulino; siete rimasto qua ogni giorno come una lepre nella tana, ma siamo alla fine, e adesso» aggiunse il dottore levandosi in piedi «dovete alzarvi e venire con me». «Siete un medico assai singolare» disse Will guardando il suo ospite dritto negli occhi. «Sono una legge della natura» ribatté l'altro «e la gente mi chiama Morte»⁶⁹.

Questo dialogo con la morte, di Robert Louis Stevenson, trovo che sia particolarmente esemplificativo di ciò che si vien dicendo. La morte nel personalismo umano si fa dottore, il migliore che ci sia. Un dottore, l'unico nella storia, che non ha sbagliato mai nessuna diagnosi.

La morte in camice di Stevenson afferma anche, leopardianamente, che è solita utilizzare la stessa cura per tutti, la stessa ricetta; la morte è una cura per la vita. Essa redime ogni peccato, accoglie fra le sue braccia indistintamente ogni uomo, qualunque siano state le loro azioni, sana ogni ferita, soppesce ogni dolore e, in seno suo, non vi è traccia d'infelicità.

Oltre a ciò, alla fine del dialogo, la morte rivela il suo vero, autentico e potente volto all'umile locandiere Will. Sono una legge di natura, dice. Questa frase posta alla fine di tutto questo dialogo ne amplifica la potenza della sentenza mortifera.

Prima, la morte si presenta sotto spoglie umane, illudendo magari che si possa intrattenere un dialogo con essa, ma a ben vedere non si tratta affatto di un dialogo. La decisione è stata già presa, sin dall'inizio, sin da quando quella grande carrozza si cominciava ad intravedere in mezzo alla coltre, ed è una presa inamovibile, la sua.

Ciononostante, un dialogo, seppur abbastanza fittizio, è presente. Questo potrebbe significare che l'uomo possiede le facoltà di intrattenere una certa comunicazione con la morte, di allinearsi ad essa per creare una sorta di sintonia armonica.

⁶⁹ Robert Louis Stevenson, *Will del mulino*, traduzione a cura di Franca Cavagnoli, Adelphi, Milano 2021, pp. 56-61.

Però, seppur l'uomo ha questa incredibile capacità comunicativa, la morte rimane sempre e comunque una legge di natura, eterna. Possiamo parlare con la morte, ma non la possiamo influenzare, nelle scelte, nella sorte, nel movimento.

Il fatto che la morte entri con fare familiare nella nostra dimensione civile e sociale, non la smuove dalla sua radicata dimensione naturale.

Ciò suggerisce, nuovamente, il vincolo che possediamo con la naturalità e con il decomporci della nostra intima corporeità. Questa ferma legge naturale ch'è la morte, strappa l'uomo dalle borghesi vesti color porpora e lo riporta nudo alla terra fangosa, alla multi-batterica muffa.

Ed è questo che il Will di Stevenson "vivrà" dopo la morte, l'imperituro imperio della natura, che lenta fa avanzare gravi le sue stagioni su di noi. Ritornando tra le fila degli autori che in questa tesi rappresentano un vero e proprio filone di pensiero continuo e in evoluzione, ci soccorrono in aiuto le poetanti parole di Aldo Palazzeschi.

«Il parco è serrato serrato serrato
serrato da un muro ch'è lungo
le miglia le miglia le miglia
da un muro coperto di muffe,
coperto di verdi licheni,
grondante di dense fanghiglie.
Né un varco soltanto nel parco traspare
né un foro vi luce,
soltanto si posson le muffe cadenti
vedere, soltanto
le dense fanghiglie grondanti.
Altissimi i cedri ne passano il muro,
i pini dal fusto robusto ne sporgon l'ombrello
s'innalzan cipressi, rossastre magnolie,
e salici e salici tanti

piangenti di piante lontani,
che mischian sul muro cadenti
le lacrime ai verdi licheni,
a grige fanghiglie grondanti.
Di fuori ecco il parco serrato
serrato da un muro
ch'è lungo le miglia e le miglia.
Fra l'ombre, fra l'ombre potenti
nel folto degli alberi grandi
soltanto tre donne s'aggirano lento,
bellissime donne: Regine Parenti.
S'aggirano lento in silenzio
ne l'ombre del parco serrato,
pesante trascinano il manto di lutto, le Donne,
coperte da un velo
che appena il pallore del volto ne scopre»⁷⁰.

Al che cosa vive l'uomo dopo la morte, bisogna perciò rispondere, egli vive la natura; egli vive il lento ma inesorabile divenire natura. Questo vedere, vivere in altro modo e senso, richiede una sorta di conciliazione, di sovrapposizione, fra la morte dell'essere umano e la vita dell'essere Natura; il che conduce anche verso un'identità contro-intuitiva, quella fra vita e morte.

Le carni dell'uomo si re-incarnano in un processo di compenetrazione con il mondo, queste carni si immettono e divengono parte integrante dell'infinito processo digestivo di una Realtà divoratrice e famelica; la quale ha solo come tensione il ritorno all'unico.

⁷⁰ Laura Lepri, *Il funambolo incosciente. Aldo Palazzeschi 1905-1914*, Leo S. Olschki, Firenze 1999, p. 54. Il titolo di questa poesia è *Parco Umido*.

Codesta coincidenza tra corporeità e naturalità è abbastanza cristallina nell'opera narrativa di Giulio Mozzi. Due stralci su tutti, in questo caso presi entrambi dalla stessa significativa opera *Estremi amori, postume querele*. Il primo:

«Son quasi nulla, ormai, sono un carcame
di cui banchettan microbi e batteri;
l'oggi mi è vago, tutto oscuro è l'ieri,
la mia memoria è persa nel liquame.

Morte le voglie, morte son le brame
ch'ebbe Mariella, ch'io già fui: tra i sieri
colanti e putridi ch'or sono, meri
inganni ormai mi sembrano: ciarpame.

Tenni per vero ciò che ahimè è mendacio:
la vita eterna. No: quaggiù si sverna
in fredda e dura morte e, lei sì, eterna.

[...]»⁷¹.

Il secondo:

«Da questo buco, da quest'altro mondo
che è solo un buco, e pure un poco stretto,

⁷¹ Mariella Prestante, *Estremi amori, postume querele*, a cura di Giulio Mozzi, 'round midnight edizioni, Napoli-Campobasso 2019, p. 87.

dove sta il corpo rigido e costretto
e lentamente si disfà in immondo,

da questo buco, da 'sto sottofondo
dove il mio spirito è ormai un bel nulla schietto
che va sciogliendosi da un nulla abietto
che gradualmente perde forma e pondo,

vi chiamo, e la mia voce è un venticello
leggero, è un lieve fumo che s'infiltra
tra grumo e grumo della terra nera:

ma niente, non mi udite. Ahimè, chi spera
che dopo morte resti ancora un fil tra
lassù e quaggiù. L'aspetto nell'avello»⁷².

L'altro mondo è solo un piccolo e angusto buco, l'altro mondo è appena lo spazio che il corpo umano esanime occupa temporaneamente sino all'assorbimento putrescente in terra, in natura, in mondo. Quest'altro mondo è destinato a sparire, come noi, divorato dall'oscura selva batterica.

Il nostro essere è vento, è fumo, la nostra esistenza si rimescola incrostandosi fra i grumi della palta terrestre. È vita nella morte; e, forse, per questo vi è della morte nella vita, come si è già fatto notare in precedenza.

In effetti, la Natura è manifestazione tanto della vita quanto della morte, senza che l'una abbia un ruolo privilegiato sull'altra nel divenire dell'essere, nell'esistenza che si dispiega. Premiare l'una o l'altra dimensione della Realtà è una genuina distorsione umana, un dimezzamento di ciò che è, non consentendo al fluire del pieno Essere di ispirare lo spirito dell'uomo.

⁷² Ivi, p. 85.

Ma in questo gioco oppositivo, pare che l'identità della vita con la morte e, viceversa, della morte con la vita, sia la realtà della Realtà. L'essere è questa identità inscindibile, da cui ne deriva una molteplicità di vite, che non hanno altro da fare che morire, e un'unità dettata dalla morte, in virtù del suo essere meta unica e inevitabile di ogni sostanza nell'esistente. E allora scrive il giovane fiammante filosofo di Gorizia:

*«Vita, morte,
la vita nella morte;
morte, vita,
la morte nella vita.*

*Noi col filo
col filo della vita
nostra sorte
filammo a questa morte.*

*E più forte
è il sogno della vita –
se la morte
a vivere ci aita*

*ma la vita
la vita non è vita
se la morte
la morte è nella vita*

e la morte

*morte non è finita
se più forte
per lei vive la vita.*

*Ma se vita
sarà la nostra morte
nella vita
viviam solo la morte*

*morte, vita,
la morte nella vita;
vita, morte,
la vita nella morte. —»⁷³.*

Quando Michelstaedter festeggia la vita e allo stesso tempo dichiara l'invincibilità della morte, non solo non entra in contraddizione, ma, consapevole della costitutiva identità e interdipendenza fra vita e morte, sta inversamente affermando l'invincibilità della vita e omaggiando la morte proprio in virtù del prezioso e fondamentale sostegno che essa dona all'essere della vita.

La vita e la morte insieme rappresentano il *continuum* posto alla base del piano esistenziale, assicurandone quella stabilità di cui godiamo per sentirci nel tempo.

Un'identità, quella fra vita e morte, certo non stretta, bensì confusionale, nebulosa, che si cela nella misteriosità del fine della vita e nell'impenetrabilità dell'arcano della morte; un'identità a maglia larga, che possiamo percepire, che possiamo intuire, che come elettricità nell'aria si propaga in noi, ma rimane sempre sfuggibile, sempre indefinibile.

⁷³ Carlo Michelstaedter, *Poesie*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1987, pp. 54-55.]

Raccogliendo i puntini di una storia delle idee e innalzando le speculative i di una filosofia della storia, gli antichi pervennero alla scoperta che i morti sono ancora vivi e, dopo millenni di riflessioni, i moderni esistenzialisti aggiunsero la scoperta secondo cui i vivi sono già morti.

Queste due scoperte non debbono essere esclusive, l'una, cioè, non deve necessariamente negare l'altra, ma si può affermare, come si vuole in questa sede, che invece siano complementari, che l'una completi alla perfezione l'altra.

L'identità di cui stiamo dicendo, è così frutto di una maturazione di secoli e secoli di storia dell'umanità. Il dubbio sollevato da Giovanni Papini, d'altronde, sarebbe insanabile se non accogliendo l'identità vita-morte.

«La parola di Cristo – lasciate che i morti seppelliscano i loro morti – è incomprensibile se non si accetta l'identità tra Vita e Morte. Come potrebbero i Morti (nel senso volgare della parola) scavare fosse e deporre salme?»⁷⁴.

Vivere è un lento morire e morire è un dono della vita; poiché la morte non è cessazione d'esistenza, ma bozzolo di nuova vita; preludio all'esistenza che ancora non è ma che sarà. La vita si perpetua dalla morte, la morte si alimenta della vita. Papini, ancora lui, addirittura si sbilancia e abbatte ogni confine che divide nozionisticamente e concettualmente l'essere della vita e l'essere della morte, affermando che la vita altro non è, dopotutto, che una forma della morte.

«Nascendo si comincia a morire. Ogni giorno qualche particella di noi viene annullata, secondo i fisici e i medici. La vita non è dunque resistenza contro la morte, come qualcuno potrebbe pensare, ma quotidiana accettazione di essa, cioè null'altro che una forma della morte»....»⁷⁵.

Sicuramente la vita non è opposizione alla morte, ma piuttosto continua e quotidiana accettazione di essa. Tuttavia, un limite, un confine, fra vita e morte, per quanto flebile e labile, deve sussistere.

⁷⁴ Giovanni Papini, *Il Libro Nero. Nuovo diario di GOG*, introduzione di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2021, p. 254.

⁷⁵ Ivi, pp. 252-253.

Abbattere ogni linea di demarcazione, significherebbe negare l'esistenza di una o dell'altra dimensione, o quanto meno subordinarne l'una all'altra. Negare la vita pare cosa difficile essendo noi stessi esseri viventi. Negare la morte è pretesa solo dei folli, essendo noi stessi esseri mortali.

D'altro canto, subordinare la vita alla morte sembra troppo oneroso per l'uomo, essendo caratterizzati dal *conatus* spinozianamente inteso. Subordinare, invece e in ultimo, la morte alla vita appare solo un sogno di umana presunzione, è un grido di speranza, il grido dello sconfitto dinanzi al naturale ordine delle cose.

L'intero Reale, del resto, non si potrebbe manifestare senza quella bi-dimensionalità concessagli dalle forze oppostive della vita e della morte; nello stesso incedere dell'alternanza vita-morte si genera il movimento e il tempo che sono caratteristiche immortali della Realtà.

Pertanto, abbattere ogni limite contrastivo che intercorre fra la vita e la morte non è possibile; non a caso si è parlato d'identità, non stretta, ma a maglia larga, cioè un'identità che si manifesta in alcuni punti specifici del piano esistenziale, ma non su tutto il piano, un'identità dettata da una soverchiante rarefazione della vita e della morte nel divenire dell'essere e, ancora, un'identità apparente che si rappresenta reale per mezzo del mistero e dell'insensatezza tanto della vita quanto della morte, illuminando beffardi punti di contatto tra la vita e la morte.

Dunque:

«La danza della vita e la danza della morte sono sorelle gemelle. Quanta morte c'è, amici miei, nella vostra vita? Danzate, vi prego, danzate. Tutto ciò che avete è il movimento. [...]. Ma la morte ha una mente matematica, e il vostro movimento vi riporta sempre nello stesso luogo. Credete di muovervi, e siete incatenati al centro del circolo che perpetuamente, ma non perpetuamente, percorrete. [...]. Vi vedo. Siete belli, amici miei. Vorrei sputarvi addosso. La vostra bellezza è oscena. I vostri incantevoli vestiti sono osceni. La grazia di ogni vostro passo è oscena. Tutta la vita, tutto il desiderio e tutta la speranza di vita che vedo in voi, non è altro che oscenità. Siete cannibali. La vostra vita è fatta di vita altrui. Ma non abbiate timore: anche voi siete cibo altrui. [...]. Lo sapete: finché ero tra voi, nessuno di voi amava la danza quanto io la amavo. Forse per questo la mia condanna, per ora, forse in eterno, è contemplare la vanità della vostra danza. [...]: la punizione dei morti, è contemplare la vita»⁷⁶.

⁷⁶ Giulio Mozzi, *Favole del morire*, postfazione a cura di Lorenzo Marchese, Laurana Editore, Milano 2015, pp. 52-56.

È l'identità di due sorelle gemelle, quella tra la vita e la morte. La vita è tutta orientata in direzione del suo morire; la morte pensa la vita, riflette la vita; è contemplazione eterna di una vita che diviene solo per mezzo della vacuità di una morte immanente.

È necessario notare come si è giunti ad una insanabile, forse anche insensata, aporia, un'aporia che però appare costituente l'esistenza tutta. Miguel de Unamuno esprime così il dubbio:

«Eterno paradosso, sì, questo, che essere sia cessare d'essere, che vivere sia andar morendo. E morire, dite, non sarà per caso l'opposto, un avviarsi a vivere?»⁷⁷.

La morte è ogni giorno alle nostre spalle, poiché è essa che ci consente la vita; è quella formica che ci cammina lungo la schiena. Ed essa possiede capacità vivifiche immense, poche sono le cose più stupefacenti della facoltà di moltiplicare, di generare vita nello stesso *humus* della sua stessa putrefazione e decomposizione. Non vi è motivo alcuno per piangere la morte. Essa non manca di nulla. La morte vive più di quanto si pensi ad un primo debole sguardo.

È Italo Calvino a consegnarci una pregevole descrizione di quanto detto:

«Tu butti fuori certi peti più puzzolenti dei miei, cadavere. Non so perché tutti ti compiangano. Cosa ti manca? Prima ti muovevi, ora il tuo movimento passa ai vermi che tu nutri. Crescevi unghie e capelli: ora colerai liquame che farà crescere più alte nel sole le erbe del prato. Diventerai erba, poi latte delle mucche che mangeranno l'erba, sangue di bambino che ha bevuto il latte, e così via. Vedi che sei più bravo a vivere tu di me, o cadavere?»⁷⁸.

La morte non è una fine, ma un passaggio, una fase transitoria di trasformazione per aprire le porte ad una nuova vita. Postulando l'assenza di una morte, dovremmo postulare anche l'assenza di una vita. Infatti, io non posso sapere che cos'è la morte se non vivo, così come non posso sapere che cos'è la vita se non muoio.

⁷⁷ Miguel de Unamuno, *La tragedia del vivere umano*, prefazione a cura di Giovanni Sessa, introduzione a cura di Adriano Tilgher, traduzione a cura di Piero Pillepich, Oaks editrice, Milano 2020, p. 21.

⁷⁸ Italo Calvino, *Il cavaliere inesistente*, Mondadori, Verona 2007, p. 52.

Giambattista Vico, nella sua immensa ricerca nella realizzazione della Storia Ideal Eterna, individuò una “Dignità” (cioè un principio comune a tutte le nazioni e a tutti i popoli, indistintamente dalla loro cultura, lingua, religione e posizione geografica) che sottolinea un aspetto significativo della morte.

Il filosofo partenopeo colse che tutte le nazioni e tutti i popoli, ergo tutti gli uomini, possiedono solenni cerimonie funerarie e seppelliscono i morti; tutti hanno cura dei propri morti. Ma, leggendo tra le righe quale significato assume tale comportamento comunemente diffuso a tutta la specie umana, si ha cura dei corpi dei propri morti, poiché curando la morte si tiene cura anche della vita.

Consegnando valore e solennità alla morte, si celebra al medesimo tempo la vita, donandole implicitamente importanza. Ecco come avvicinarsi pericolosamente e dolorosamente alla morte, significa avvicinarsi fatalmente e autenticamente alla vita.

Conoscere la propria fine, per non cadere nell’illusione d’una condizione esistenziale fallace e per persuadersi alla vita universalmente genuina. La morte allora è l’espressione massima della vita, in quanto essa stessa è generatrice di vita.

«Senia il porto non è la terra
Dove a ogni brivido del mare
Corre pavido a riparare
La stanca vita il pescator.
Senia, il porto è la furia del mare,
è la furia del nembo più forte,
quando libera ride la morte
a chi libero la sfidò»⁷⁹.

Il porto, la vita, non è nella terra ferma, il vivere autentico è fra le morse del mare, laddove la morte libera il suo ghigno. Si vive solo cullati fra l’onde della morte. La morte è un’esperienza che

⁷⁹ Carlo Michelstaedter, *Poesie*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1987, pp. 81-82.

corona il vivere umano. La morte deve essere vista e vissuta come scelta di vita stessa: «[...] finché non possiamo scegliere la morte, non possiamo scegliere la vita»⁸⁰.

D'altronde per coloro che sono capaci di consapevolizzare e vivere la morte, essa rappresenta l'ultima e la prima musa che canta il vivere. Dopotutto, vivere significa mettersi in viaggio e lo stesso si può dire della morte (?).

«Non c'è di veramente meraviglioso, per me, che il non finito o il quasi distrutto. E l'odore della morte è un elisir potente per chi sa di dover morire»⁸¹.

Si apre così un nuovo, l'ultimo di questo capitolo, argomento; il quale più che un argomento, trattasi di una fulminea osservazione, che in realtà ha già preso corpo nello scorrere di queste pagine. In Mozzi, oramai è chiaro, vi è una forte immanentizzazione dell'intero reale meditata mediante l'importanza della corporeità.

L'osservazione, in sintesi, è questa: nell'estrema naturalizzazione (corporalizzazione), il mondo (l'uomo) si spiritualizza. Emergono, anche entro un paradigma così terreno, delle sostanze, se si vuole delle entità, che possiedono sempre un corpo, ma è un corpo indefinito, in continua trasformazione e mutamento, proprio perciò indefinibile e non circoscrivibile ad una delle folte molteplicità.

Queste entità possono dirsi spirituali, senza però principiare una trascendenza, mantenendo intatto l'imperio dell'immanenza poiché sempre riferibili ad un corpo ma non individuabili in un corpo.

Si pensi a quel ritorno alla Natura a cui si è spesso fatto riferimento nella stesura del capitolo e a cui, in fin dei conti, fa spesso riferimento lo stesso Mozzi in molte delle sue opere. Se si vuole costruire un pensiero filosofico sopra questo ritorno, che si costituisce come eterno, occorre orientare il proprio corpo, il proprio essere e la propria esistenza, verso l'accoglimento di un'unità che ci è superiore in virtù del suo carattere di infinitezza e di perennità.

⁸⁰ James Hillman, *Il suicidio e l'anima*, traduzione a cura di Adriana Bottini, Adelphi, Milano 2010, p. 101.

⁸¹ Giovanni Papini, *GOG*, curato da Fabio Pastorelli, introduzione a cura di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2017, p. 207.

Questa Natura, a cui tutti faremo ritorno, e la quale possiede sempre corpo ma non è mai ascrivibile ad un corpo, si può dire essere un'entità che spezza i limiti della mondanità, spiritualizzandosi.

Noi essere umani, d'altronde, come potremmo mai consapevolizzare un'entità così infinita, se non avessimo la pietra dello spirito compenetrata nelle nostre putrescenti carni? L'uomo si eleva, si spiritualizza, per comprendere la reale natura delle cose, per giungere alla completa, più autentica e profonda naturalizzazione del proprio essere; e così facendo, apre canali di comunicazione e connessione con l'universale, con l'Uno.

«— Orbene, i grandi santi veri, che sono gli uomini i quali raggiunsero il più alto grado di spiritualità a cui possa aspirar l'uomo; i più grandi santi, che sono stati i supremi poeti, per aver fatto poesia la loro vita stessa, sono stati anche uomini la cui vita si avvicinò maggiormente alla pura animalità. Innocenti dell'innocenza degli animali, se qualcuno fra questi santi morse, graffiò o divorò qualche persona, lo fece con tanta purezza d'intenzioni, con tanta mancanza di malizia come posson farlo la vipera o la tigre. La grazia li fece ritornare al puro stato di natura. [...], ti ripeto, che la morte del santo è come la morte di un cane. Per l'uomo perfetto morire, infatti, è una mera funzione fisiologica, qualcosa come addormentarsi»⁸².

Miguel de Unamuno prende coscienza di ciò, ossia che lo spirito serve la natura. Gli uomini più grandi, gli asceti, i mistici, i maestri, i profeti muoiono, e questo è ovvio, ma la loro morte equivale alla morte d'un cane, questo pensiero è già meno condiviso.

Infatti, è vero che i più affermerebbero con fermezza che il santo muore esattamente come il cane, poiché entrambi esseri mortali, purtuttavia, gli stessi non sarebbero concordi ad affermare con la stessa fermezza che la morte di quel santo possa essere come la morte del cane.

Eppure la morte del cane è una morte perfetta e armoniosa, in quanto pura, scevra di ogni scelleratezza o dolorismo futile, innocente e naturale. Non vi è cosa più santa che morire come un cane! E l'uomo grande lo sa.

⁸² Miguel de Unamuno, *La tragedia del vivere umano*, prefazione a cura di Giovanni Sessa, introduzione a cura di Adriano Tilgher, traduzione a cura di Piero Pillepich, Oaks editrice, Milano 2020, pp. 58-59.

Il saggio non rifugge la propria morte animale. Egli non la teme neppure perché ha imparato a respirare la morte in vita. In questo stesso capitolo si parlava proprio del sonno, del dormire, come imitazione della morte in vita e il grande uomo, il saggio, sa che la morte è per l'appunto qualcosa come addormentarsi.

I più grandi uomini di spirito sono coloro che si accorsero come il vivere genuinamente, naturalmente, la vita terrena sia l'unica trascendenza a cui l'uomo può accedere, come l'imo della roccia custodisca le vette di cento cieli. L'uomo folgorato dalla mono-dimensione, procede consapevole in linea retta e impara a interpretare le correnti ascensionali che spirano dal nadir per scorgere lo zenit; è l'uomo divenuto dentro l'elemento fango.

Il corpo si disvela solo dinanzi a spiriti sottili; la natura si rivela solo agli occhi di spiriti leggeri; «La suprema naturalezza la si raggiunge al sommo della spiritualità»⁸³.

È così che possiamo osservare che, l'uomo necessita di elevarsi dalla natura, primitiva e inconsapevole, per convertirsi alla vita spirituale. Tuttavia, lo spirituale realizza che non vi è altra via che il naturale.

Dunque, l'uomo ha bisogno di una seconda conversione, quella che va dalla vita spirituale al ritorno della vita naturale, resa più consapevole dal nostro sguardo di lucidità schopenhaueriana, dal riso leopardiano e dalla gioia nietzschiana insieme.

«Già Blumhardt, il poderoso predicatore, diceva che è necessario convertirsi due volte, una dalla vita naturale a quella spirituale e l'altra dalla vita spirituale a quella naturale»⁸⁴.

A questo punto, il capitolo non può che concludersi con un interrogativo: ma se è possibile il darsi di uno spirito, seppur ordinato secondo l'immanentismo imperante, entro una visione così corporizzante e naturalizzante l'intera realtà, non è che si possa pensare una forma del divino non trascendente, in qualche modo un divino immanente?

Mi limiterò a citare due versi per pungolare possibili, se possibili, riflessioni. Il primo verso è proprio tratto dallo stesso Giulio Mozzi, dall'opera *La felicità terrena*:

⁸³ Ivi, p. 58.

⁸⁴ Ivi, p. 57-58.

«Quella volta Severo fumò non per il vizio, ma per il puro piacere. Severo mi insegnò anche questo: che il piacere non è un male in sé, e che la cura del corpo, dal cibo all'abbigliamento, è la cura dedicata a una creatura divina»⁸⁵.

La seconda citazione, da pensare unitamente a quella precedente, è di Andrea Emo ripresa dall'opera *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*:

«[...] soltanto la vita sa creare la morte – in quanto attualità del suo negarsi, l'attualità è trascendenza ed è la immortalità del suo negarsi»⁸⁶.

⁸⁵ Giulio Mozzì, *La felicità terrena*, Laurana Editore, Milano 2012, p. 17.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzì, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, p. 64.

⁸⁶ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 6.

Capitolo quarto

Unde malum

«La vérité est peut-être triste»

(Joseph Ernest Renan)

«Oh fuoco infinito!
Oh, amore eterno,
se non hai cuori da ardere,
piangi!»

(Fra Thomé de Jesus)

Altra grande tematica che affiora, grosso modo, in tutta l'opera narrativa di Giulio Mozzi è il male. D'altronde, dopo la concettualizzazione e l'estensione del corpo a mondo, occorre chiedersi che fine fanno tutti quegli enti che generalmente vengono concepiti come soprastanti la natura, che si collocano al di là della natura, e per cui vengono ingaggiati entro un campo trascendente; il male sicuramente è uno di questi enti, il quale viene combattuto e ostacolato mediante grandi ideali morali e/o perfetti concetti fideistici¹.

Addirittura l'illuminismo verticalizza il male nella sua lotta accanita per mezzo della luminosa giustizia della ragione; in altri termini, l'illuminismo decide di combattere il male, *in primis*, nello spazio trascendente delle idee.

Ebbene, entro un paradigma in cui l'immanenza è padrona indiscussa, il male, di conseguenza, non può essere proiettato su di un piano altro che non sia il nostro; il nostro orizzontale piano esistenziale. In una riflessione che possa dirsi mozziana, anche il male prende corpo, il male si naturalizza. Eppure il male non ha un corpo.

¹ Per fideistico, qui, s'intende qualcosa inerente ad una fede, qualsiasi essa sia. Non fa quindi riferimento al movimento del fideismo, per il quale in eventuale discordanza tra propria fede e ragione si dà primato alla fede. Facendo riferimento all'esempio che riporto nel testo poco dopo, il positivismo promuove l'eliminazione del male per mezzo della luce della ragione e lo fa in virtù di un puro concetto fideistico, ossia il positivismo ha fede che la razionalità possa eliminare il male, configurandosi come un vero e proprio dogma di quella corrente di pensiero. Per tale ragione si nega l'opposizione forte fra fede e ragione promossa dal fideismo classicamente inteso, in quanto vi può essere sia una fede della ragione sia una ragione della fede.

Come mai potrebbe il male possedere un corpo? In effetti, non si vuole dare un corpo al male; si è detto piuttosto, che si vuole consegnare corpo al male. Può sembrare un dettaglio di poco conto, ma invece risulta essere la chiave della riflessione che seguirà.

Infatti, se si desse un corpo al male, questo si potrebbe sconfiggere, in virtù del fatto che un corpo può essere sanato, può essere eliminato, può essere amputato e così via. Si dà, cioè, la possibilità di vivere in un mondo, in un futuro o in un'altra postulata vita, completamente svellato dal male grazie all'intervento dell'uomo. Ma non è questo il caso, poiché, come detto, l'intenzione è quella di dare corpo al male, cioè mostrare come il male sia qualcosa di naturale.

Ciò sta a significare che, il male è posto in essere sempre con la mediazione di un corpo, ma non è specificamente un corpo. Il male infatti si può manifestare tanto per mezzo della presenza di un corpo, che si rende perpetrazione dell'essere del male, quanto tramite l'assenza di un corpo, che rende la percezione dell'essere del male perpetuo; costante nella nostra vita.

Dunque, la lotta al male non ha come scopo l'estirpazione del male tout court, poiché essendo naturale esso continuerebbe a persistere. Prima di giungere a ciò, però si necessita dare uno sguardo al male che si manifesta come corpo, tanto nella sua presenza quanto nella sua assenza.

«Una scrittura in piena luce dove tutto si mostra: l'inferno sadiano è la piena luce, ugualmente il male di Mozzi è sempre luminoso. *Il male naturale* è proprio il tentativo di mettere in chiaro il male, ma nello stesso tempo tale nitore è sadico perché infligge al lettore un dolore acuto pagina per pagina come a dire che il male può essere detto, ma l'unica esperienza di male che possiamo fare è quella del dolore fisico. Ovvero io sento il male perché ho un corpo»².

Evidentemente e coerentemente con tutto quanto detto nel capitolo appena precedente, noi non potremmo percepire il male senza il possesso di un corpo. Il corpo è canale comunicativo, ma anche indubbiamente percettivo delle cose di cui siamo circondati.

L'uomo riesce, dunque, a percepire la presenza dell'essere del male proprio nella percezione più manifesta del dolore che si realizza nel corpo. Per tale ragione, possiamo ipotizzare come vi sia una connessione intima fra il corpo e il male; tanto intima, che non solo può essere detto in tutte le sue forme (almeno quelle manifeste), ma ci si può relazionare attivamente.

² Dalla nota A proposito de *Il male naturale* di Demetrio Paolin. La nota è inserita in: Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 206.

Va però puntualizzato come il dolore, sì, ci rimanda al male, al suo essere, alla sua entità nel mondo, tuttavia non sarebbe corretta l'equivalenza totale fra il dolore e il male. Come detto, il dolore ci fa percepire la presenza dell'essere del male, ma non è il male. Ciò viene ben esplicitato da Mozzi nel seguente passo:

«Io penso che per tutta la vita Severo aveva combattuto contro il male con le forze della sua mente, della sua anima e del suo corpo. Io penso che la persona divina avrà pietà della sua sconfitta. La malattia di Severo era molto dolorosa. I medici chiamano questo tipo di dolore: “dolore severo”, che vuol dire: dolore continuo, che colpisce tutto il corpo senza che il sofferente possa percepire un punto dal quale il dolore proviene. Questo dolore non è trattabile con i farmaci, perché per estinguerlo bisognerebbe estinguere la mente del sofferente. [...]. Per sconfiggere Severo, al male non era bastato colpirlo, ferirlo, mutilarlo: aveva dovuto conquistarlo tutto, impossessarsi di ogni vena, di ogni fibra, di ogni tessuto, di ogni osso, di ogni umore, di ogni sostanza. [...]. Il dolore non è male, il male può servirsi del dolore. Respingere il dolore, sempre e solo respingerlo, è male. Il rifiuto del dolore è il più cattivo dei padroni»³.

Qui abbiamo la conquista dell'intero corpo per opera del male, di un male che famelico di corpo, il quale non gli basta la mutilazione, talvolta l'umiliazione, ma esso pretende tutto ciò che abbiamo; e tutto ciò che abbiamo è il nostro corpo.

Il male è capace di piegare alla sua volontà, se di volontà è permesso parlare, ogni singola molecola, molecola per molecola, di noi. Il corpo è il pane quotidiano del male. Soprattutto, però, si evidenzia come il dolore si configura come una sorta di mezzo di locomozione del male, pur evidentemente non essere il male in sé.

Vi è qualcosa d'altro del male che ci sfugge, di indefinito, forse di indefinibile, ma che continua a muoversi, a serpeggiare sinuoso fra i nostri corpi, lasciandoci solo il sibilo di un dolore come traccia del suo innegabile e inesorabile passaggio.

A ciò, ne segue, che il rifiuto assoluto del dolore non equivale alla possibilità di esimerci, di sottrarci, al male. Questa evidenza rende inutile la totale negazione e opposizione che si fa rispetto al

³ Giulio Mozzi, *La felicità terrena*, Laurana Editore, Milano 2012, pp. 17-18.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, p. 65.

dolore. Vi sono volte che il dolore può servire a noi come mezzo per la vita del nostro stesso corpo, di noi stessi.

Questa tematica si lega in modo diretto a quanto detto sull'accettazione schopenhaueriana, sul riso leopardiano e sulla gioia nietzschiana, in precedenza. Pertanto, non approfondiremo più di così il discorso.

Al contrario, come già espresso, risulta più centrale continuare sulla relazione che vi è tra corpo e male. Infatti, il profondo rapporto che intercorre tra il nostro corpo e il male, pone in evidenza la possibilità di prendere contatto diretto con il male che stiamo subendo; o forse sarebbe meglio dire, con il male che stiamo conducendo.

Nel racconto *Apertura*, di Giulio Mozzi, Lorenza, la protagonista, pare che esibisca un certo piacere nel curare il proprio male, nel prendersi cura del male che può realizzare per mezzo del proprio corpo.

Lorenza è solita infliggersi dei tagli, osservando con dovizia il ciclo vitale delle ferite. Ma Lorenza fa di più. In effetti, non si accontenta di tagliarsi e basta. Lorenza si taglia e si prende cura della ferita; sta attenta affinché la ferita non rimargini, ossia non muoia. Lorenza entra, a piene mani, in contatto con il suo male, lo cura, lo nutre.

«la cosa che si mangia che di più piace a Lorenza è il riso lessato

bianco

se ne fa ogni giorno un pugno

le piace mangiarlo così senza condimento

un riso o due alla volta sulla punta della forchetta ma prima

deve dividere i risi più grandi da quelli più piccoli

quelli più piccoli li mangia due alla volta

di nascosto dà da mangiare alle ferite con un riso o due

lo infila dentro la ferita poi lo lascia lì

la mattina il riso si è come sciolto

è come una pappetta molle

dentro la ferita è molto bello

pensare le ferite hanno il nutrimento del riso
come le stelle marine ha letto Lorenza nell'enciclopedia cono-
scere
per mangiare buttano fuori dalla bocca lo stomaco e circondano
il cibo
hanno finito di mangiare lasciano andare i resti li disperdono
nell'acqua
le ferite per mangiare il riso si prendono
quello che si può mangiare e non trattengono il resto
viene via quando Lorenza fa la doccia
[...]»⁴.

La Lorenza mozziana riesce a vedere le sue ferite, il suo male, come un essere che vive, un essere della natura, e in quanto tale deve nutrirsi. Lorenza così dà da mangiare di nascosto alle sue creature, alle sue ferite domestiche.

Questo alimentare il proprio male, sottolinea come il male sia letteralmente incarnato nel corpo e, poiché il corpo rappresenta il tutto di noi stessi, come sia possibile darsi al male.

Addirittura, la coincidenza fra corpo e male, porta a pensare che, in un certo senso e in un certo modo, prendersi cura del proprio male, accudirlo, nutrirlo, alimentarlo, non ostacolarlo, esprimerlo con naturalezza, sia un prendersi cura di sé, del proprio corpo; in quanto, oramai, il corpo si è immolato al male, il male si è manifestato con naturalezza nel corpo, e opporsi significherebbe fare resistenza alla propria natura. Di questo però, diremo meglio più avanti.

«Ne *Il male naturale* il corpo è onnipresente. [...]. Il racconto in questione, il libro in generale, sono primariamente la storia di corpi che si incontrano, che si uniscono e si separano. Uno dei temi del

⁴ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 133.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 171-172.

libro è proprio l'assenza di una persona. E quale sofferenza è più atroce che quella di un corpo che non è più presente? [...]. Il corpo quindi, e la carne, sono il luogo esatto dove si attesta il desiderio, dove si concretizza il male»⁵.

E non solo il libro in generale. Si potrebbe anche dire che le due tematiche poste in luce da Demetrio Paolin, siano primarie in tutta l'opera narrativa di Giulio Mozzi. Sul fatto che Mozzi racconti una storia di corpi, conferendo al corpo un protagonismo nodale, direi che è stato detto a sufficienza. Dunque, si aggiunge l'altra tematica che è il male.

Tematica che emerge praticamente sempre e, come si è fatto notare, si lega in perfetta continuità con la corporeità. Dice bene, quindi, Demetrio Paolin, quando afferma che la corporeità è il luogo in cui si viene a concretizzare il male.

Inoltre, come è evidenziato ancora da Paolin e come accennato anche in precedenza, il male si può concretizzare non solo nel corpo inteso come presenza fisica, ma anche nel corpo inteso come assenza di una fisicità che era e che non v'è più. Il male che si manifesta dalla non più presenza di un corpo. Questa osservazione è di fondamentale importanza. In quanto spezza ogni legame con la semplicioneria avanzata da tutte le teorie physicaliste, riuscendo però a rimanere entro un orizzonte immanentistico del Reale.

Uno dei mali più atroci è proprio dato dalla manifestazione di quest'ultimo nell'assenza di un corpo, ossia il desiderio di calore corporeo spezzato dalla necessaria finitudine del corpo stesso.

«Alloro, il decano dei domestici reali, dalla sera avanti non era stato veduto. E siccome egli era addetto alle stanze del Re la sua assenza fu notata subito la mattina. [...]. Fu cercato dappertutto. [...]. Fu rovistato ogni cantuccio, ogni nascondiglio, nulla. Si intraprese allora la ricerca nei sotterranei, nelle cantine, nei vecchi depositi di armi, per le antiche prigioni. Eccoci finalmente all'ultima grande volta, quella che sostiene il torrione angolare della reggia, la volta è chiusa, la sua porta è serrata per di dentro, ma da alcune impercettibili fessure s'insinuano acutissime, quasi inavvertibili, spire di fumo, e odore acuto di fumo si avverte tutto intorno. Quella porta viene presto con enormi picconi smantellata e cade. Una nube violenta, formidabile di fumo denso si rovescia fuori sugli astanti che retrocedono mezzo accecati. Bisogna attendere che il fumo si scarichi un poco, così è impossibile

⁵ Dalla nota A proposito de *Il male naturale* di Demetrio Paolin. La nota è inserita in: Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 207.

entrare, ma non appena esso comincia a dileguarsi, a espandersi, tutti si precipitano ancora sulla soglia. Nel mezzo, in terra, una grande spianata di cenere e di carboni ancora qua e là accesi; al soffitto, dall'anella centrale, scende una catena di ferro, fino a due metri dal suolo, a quella è appeso in fondo... come un crocicchio di tronchi carbonizzati, che si dondolano in mezzo orizzontalmente. Pareva proprio l'unione di due tronchi d'albero così rudimentalmente congiunti e non era che un ultimo avanzo umano: Alloro. [...]. La catena abbastanza grossa pendeva dall'anella del soffitto, ed in fondo l'uomo vi era allacciato con una catena più piccola che lo cingeva al petto sotto le ascelle. Ora tutto carbonizzato il peso del cranio equilibrava perfettamente col resto del corpo e lo faceva rimanere così orizzontale; le mani, i piedi non c'erano più, le gambe finivano come due tizzi a punta, e delle braccia rimanevano soltanto i due pezzi superiori che erano spalancati. [...], tutti intorno fissavano Perelà spiando la sua espressione, anelando la sua parola. Egli, calmo, sereno, guardava l'uomo ciondoloni e dopo qualche minuto di assoluto silenzio si lasciò sfuggire dalla bocca quasi alitate dolcemente queste tre parole: «voleva divenir leggero»⁶.

Alloro, nel romanzo di Palazzeschi, invidia, per così dire, la condizione unica del protagonista Perelà, il quale è un uomo, letteralmente, di fumo. Il male realizzato dal decano Alloro si duplica in un male manifesto nel corpo presente e in un successivo male che si propaga per mezzo dell'assenza del corpo.

Il primo è compiuto da Alloro poiché solo attraverso il male, egli sarebbe potuto rinascere sotto diverse spoglie; solo attuando il male sarebbe potuto divenir leggero. Alloro era intenzionato a liberarsi del suo corpo, non per sostanzarsi in una qualche entità incorporea, ma per divenir altro corpo, per divenire fumo; un corpo alleggerito di tutti i putrescenti e orribili difetti che affliggono l'umano corpo, oltre che aver consegnato a Perelà altissime riconoscenze, prestigiose onorificenze e straordinarie celebrazioni.

Tuttavia, Alloro scatena un ulteriore male, dopo la sua dipartita. Quello che si manifesta violentemente a seguito dell'assenteismo di un corpo che non produce più quel calore animalesco di cui si diceva nelle pagine precedenti e di cui l'uomo ne sente un'esigenza vitale.

Il male della finitudine del corpo si diffonde nei corpi ancora non finiti, nei presenti. Certamente nella figlia che assiste ad una scena raccapricciante, ma, questo male, rappresenta non a

⁶ Aldo Palazzeschi, *Il Codice di Perelà. Romanzo futurista*, a cura di Marco Marchi, Mondadori, Milano 2018, pp. 141-147.

caso anche la chiave di svolta del romanzo stesso di Palazzeschi, in quanto è un male che intacca tutti, che colpisce tutti.

Di fatti, dalla morte di Alloro in poi, Perelà sarà sommerso di accuse e condannato a vita. Il male non risparmia neppure un corpo leggero come quello di Perelà. Se Alloro fosse stato a conoscenza di ciò, avrebbe dato vita a quell'avanzo di suicidio, avrebbe mai invidiato la leggerezza altrui? Non lo sapremo mai, sicuro è che però, Alloro si è fatto lume del male, dell'uno e dell'altro⁷. In questo finire del corpo, nella sua non più presenza, abbiamo ancora male.

«E proprio nel finire dei corpi, nel loro essere destinati a smettere, a sparire; nel loro essere per noi che rimaniamo distanza infinita e siderale, sta il male, [...]»⁸.

Il male incarnato si presentifica nell'assenza violenta di un corpo percepito come nostro, entro il corpo di quella persona che ha subito l'assenza dell'affetto mancato e della fredda mancanza del calore corporeo. Si noti allora come, assenza e presenza della corporeità sono gli elementi ultimi per la concrezione di un male naturale.

E di male naturale è doveroso parlare. Nella prospettiva che stiamo cercando di tratteggiare, il male non può essere né definito né concepito entro uno spazio di trascendenza. Il male è qui, il male è in noi, il male è in natura, poiché il male, come l'intero Essere universale, si dispiega tutto nell'immanenza, senza mai verticalizzarsi in una qualsivoglia trascendenza.

In questo senso, l'interrogativo di agostiniana memoria, posto non a caso a titolo del corrente capitolo, viene, sotto un certo aspetto, ribaltato. Se Agostino si chiede: *Si Deus est, unde malum?* Nell'immanente paradigma che si abbozzando, ci si deve chiedere: *Si Deus non est, unde malum?* L'interrogativo di Agostino è un quesito, un dubbio, abbastanza tradizionale per le religioni che postulano l'esistenza di un Dio assolutamente buono e perfetto.

⁷ In riferimento alla seguente citazione «– L'uno farebbe lume all'altro! – [...] – come ai tempi di Nerone, come ai tempi di Nerone!».

La citazione è rinvenibile nelle seguenti coordinate bibliografiche: Aldo Palazzeschi, *Il Codice di Perelà. Romanzo futurista*, a cura di Marco Marchi, Mondadori, Milano 2018, p. 146.

⁸ Dalla nota A proposito de *Il male naturale* di Demetrio Paolin. La nota è inserita in: Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 209.

La presenza innegabile del male, risulta essere un punto di eterna problematicità per queste religioni, poiché si deve giustificare proprio la presenza del male nel mondo nonostante vi sia un Dio buono.

Pertanto, chiedersi da dove viene il male (*unde malum*), se Dio esiste veramente, significa cercare le ragioni dei classici quesiti del tipo: se Dio è veramente bene, perché permette al male di dilagare liberamente nel mondo? Se l'infinitamente buono Dio ha creato tutto, perché creare anche il male? Eccetera, eccetera...

Agostino si pone una domanda di grandissimo spessore. Eppure, per il filone di pensiero che traccia questo paradigma assolutamente immanentistico, tale dubbio, per un certo verso rimane, ma permane in un verso rovesciato: *Si Deus non est, unde malum?* Se Dio non è, allora da dove viene il male? Come dare giustificazione del male, senza poter fare affidamento sui potentissimi strumenti della trascendenza?

Tutte le religioni, infatti, possono, per così dire, proiettare il male in un campo trascendente che sgrava l'uomo e la sua natura dal male. Agostino, per esempio, definisce il male come un *defectus boni*, una mancanza di bene, privandolo anche di consistenza ontologica.

Ma, al di là delle varie posizioni e delle varie possibili risposte che si possono fornire, anche in base alla religione a cui ci si riferisce, è chiaro che, nel rendere metafisico o trascendente il male, questo viene allontanato dall'umano e dal suo essere, più in generale, dalla natura.

Il male non è nell'uomo, il male non è nella natura. Esso sta al di fuori della terrenità, pur colpendola dal mondo che sta dietro il mondo, per dirla alla Nietzsche.

Possiamo dire, con altre parole, che, la trascendenza possiede dei vantaggi. Permette cioè di allontanare il male su di un piano altro, che non è dell'uomo, che non è il piano dell'immanenza esistenziale che conosciamo in vita, e questo allontanamento, in base ai precetti trasmessici da una certa religione piuttosto che da una determinata corrente di pensiero etico/morale, ci consente di ripararci dal male. All'uomo, l'uomo pio, l'uomo devoto, si dà la possibilità di non essere toccati dal male.

Tuttavia, in una visione totalmente corporalizzante e naturalizzante, non vi è alcuna possibilità di rendere metafisico o trascendente il male. Vi è, cioè, la consapevolezza, che lasciato morire Dio, l'uomo deve assumersi delle responsabilità molto onerose, deve pagare un prezzo dal conto parecchio salato.

Non può più, in altri termini, allontanare dal proprio essere il maligno. La provenienza del male, negato ogni piano verticale dell'Essere, è più vicina di quanto si possa pensare.

Ed è per questo che, il vero dubbio problematico, è dare un'origine, una giustificazione, al male, in assenza di un Dio che possa toglierci da ogni grana, in assenza di uno spazio ultraterreno da cui è possibile sbrogliare il diabolico, senza compromettere, senza macchiare, senza corrompere, la natura dell'Essere; dunque, anche la natura dell'essere umano.

Questo significa arrendersi all'idea del male, o meglio, all'idea della sua presenza. Significa rendersi consapevoli che ogni uomo può essere contagiato dal male, poiché è naturale.

Il male non può che provenire dalla Natura; non può che essere uno dei suoi marcescenti frutti.

«[...], anche il mondo inorganico ci rivela la sua vita, i suoi mali, le sue sofferenze; [...]. Il male, la sofferenza, la morte insidiano anche quella parte della vita universale che per tanto tempo abbiamo creduto insensibile al male e immune dalla sofferenza. E quanto più allarghiamo e approfondiamo la conoscenza della natura, tanto più sovrano ci si rivela il potere del male, della sofferenza, della morte»⁹.

Il male è in noi, poiché esso si situa, cresce, e si dirama nella Natura. Non è l'uomo che fa del male, è nella natura dell'uomo perpetrare il male.

D'altronde, l'uomo nasce naturalmente nel dolore di chi concepisce e nel pianto del concepito. Alla condanna del Perelà di Palazzeschi, si leva una sola voce che si manifesta in sua diretta difesa e, fra le varie parole, pronuncia:

«– Sì, insultate... bestemmiate... è bene... è bene, perché voi non bestemmiate che le cose grandi! – Urla, fischi. – Voi non vi potreste meglio tradire! Uomini generati nell'utero sanguigno, usciti come viscidetti dalle contorsioni dei muscoli nel delirio della lacerazione della carne, [...]»¹⁰.

⁹ Alberto Savinio, *Nuova Enciclopedia*, Adelphi, Milano 2011, p. 244.

¹⁰ Aldo Palazzeschi, *Il Codice di Perelà. Romanzo futurista*, a cura di Marco Marchi, Mondadori, Milano 2018, p. 197.

Le parole recitate dalla marchesa Oliva di Bellonda sono a loro volta una condanna; una condanna rivolta all'umanità intera. Siamo il naturale prodotto del delirio della lacerazione della carne...

Questo serra le porte anche all'unica possibilità di "salvare" la natura dall'essere madre generatrice del male. Ossia, il fare derivare il male dalla civiltà o dalla tecnica.

Originare il male dalla civiltà, significa allontanare in modo immanente il male dall'essere dell'uomo, proiettandolo nella volontà dell'uomo; la fonte del male sarebbe l'azione dell'uomo. Questa potrebbe essere la soluzione, per un paradigma immanente, di non cedere al male un ruolo costitutivo nell'essere delle cose.

Collocare, cioè, la provenienza del male, non nel mondo della natura, ma nel mondo civile, ossia quel mondo che l'uomo con la sua azione costruisce sulla natura, sopra la natura. Eppure, è proprio questa provenienza di stampo immanente che si vuole negare.

In quanto, nella prospettiva immanentistica corporal-naturale che stiamo dicendo, il male è un ente ontologicamente a sé stante, cioè indipendente rispetto la volontà e l'azione dell'uomo, dalla quale non si può fuggire e per la quale si declina ogni possibile cura.

Anche se, ipoteticamente, l'uomo fosse in grado di costruire veramente una società perfetta, eticamente ineccepibile, il male sopravviverebbe comunque, poiché la civiltà non origina il male; semmai, se proprio vogliamo spingere su questo fronte, sarebbe più corretto avanzare l'idea che, è il male, essendo naturale, a produrre la civiltà.

«Sì certo: il male non è il prodotto della civiltà. Sarebbe troppo facile. È la civiltà che è il prodotto del male, il suo capolavoro d'ipocrisia. Se no diventa *laudatores vani* dell'antico»¹¹.

Naturalmente, non volendo scendere a patti con il manicheismo tragico di Ceronetti, si necessita una "correzione", un aggiustamento affinché si possa inserire una tale affermazione entro il sopradetto paradigma.

Il male rappresenta una parte della natura, il male non è la natura *tout court*. Detto ciò, se l'uomo è un prodotto della natura e, a sua volta, la civiltà è prodotto dell'uomo, allora, la natura

¹¹ Guido Ceronetti e Sergio Quinzio, *Un tentativo di colmare l'abisso. Lettere 1968-1996*, curato da Giovanni Marinangeli, prefazione di Guido Ceronetti, Adelphi, Milano 2014, p. 59.

concreta il male nell'uomo e l'uomo concreta il male nella civiltà; sia in quanto prodotto dell'uomo e dunque per via indiretta prodotto della natura, tanto in quanto la civiltà poggia le sue pesanti fondamenta sulla leggerezza della natura che custodisce sempre in seno il germe del male.

«Ma un problema nuovissimo e più complesso dei precedenti s'impone a questo punto all'assemblea, il Presidente, visibilmente preoccupato, sfoglia il voluminoso incartamento: quattro diverse versioni sono state presentate.

Una donna partorisce il ventiseiesimo figlio, mentre degli altri venticinque soltanto il primogenito è vivente e gode perfetta salute.

La prima versione addebita la causa alla postrema debolezza della moglie dovuta ad uno stato d'indigenza così assoluto per il quale le era inibito procreare esseri vivi e vitali. Un'atmosfera del più marcato scetticismo si sviluppa decisamente nel consesso tanto che un socio interviene con tracotante sicurezza:

«E il primo? Come ha potuto vivere quello?»

Anche il Presidente, di fronte a tale verdetto, dà segni molto evidenti d'incredulità in modo che il relatore, per difendere la propria causa, si affretta ad aggiungere:

«Uno stato di precario, eccezionale benessere, di minore indigenza al momento delle nozze avrebbe consentito alla donna di procreare un essere di normale vitalità.»

Il Presidente arriccia alquanto il naso e con la punta di un dito si gratta un po' la nuca all'ombra dell'ombrello.

La seconda versione invece, tratta di una malattia gravissima nel sangue del marito e della quale i figli ne avevano risentito le tristi conseguenze. Il gregario intervenuto nella discussione precedente, con identica sicurezza anche stavolta interviene: «Accettiamo la gravissima infezione nel sangue del marito, ma per il primogenito, ancora vivo e in ottima salute, non esisteva un tale inconveniente?».

La terza versione parla di un accordo intervenuto fra i coniugi, che trovandosi nell'impossibilità materiale di alimentare la prole, immediatamente dopo il parto l'avevano fatta sparire, affidandola a istituti di beneficenza che raccolgono clandestinamente i figli nati in disgrazia. Ma si capisce come nemmeno questa soluzione riscuota il comune consenso e il plauso dell'assemblea che dimostra il proprio malcontento molto palesemente e per il quale si capisce come rimanga tutto da scoprire.

La quarta infine contiene un argomento che irradia in quell'oscurità un fascio di luce. Nell'impossibilità materiale di alimentare e crescere le proprie creature, quella intraprendente e prolifica genitrice dopo fatto il primo figlio si era costituita ella stessa in fabbrica di generi alimentari e con gli altri ventiquattro, e diritto di primogenitura come nelle più nobili famiglie, aveva potuto far vivere e prosperare il suo primogenito. Tale interpretazione produce in tutta l'aula un ondeggiamento di consenso e d'interesse, al punto d'essere ravvivata d'un colpo dopo infiniti dubbi ed incertezze, tanto che un gregario con impeto di sincero entusiasmo domanda la parola per informare a questo proposito l'intera società come essendo egli figliolo di esploratore e più precisamente di certe zone della terra dove ignorando nel modo più assoluto le usanze ed i costumi della nostra civiltà, appartiene alla vita normale una tale consuetudine e assicurando, attraverso le notizie ricevute dal padre, come la carne dei neonati sia ritenuta deliziosa al palato in quelle contrade, e quanta sapienza abbiano nel saperla confezionare e conservare gelosamente. Questo intervento non fa che accrescere sopra un problema di tanta importanza il generale interesse, tanto che un altro domanda urgentemente di parlare dovendo aggiungere una notizia probante, avendo avuto quella notte medesima una rivelazione soprannaturale: gli era apparso il Signore, che dopo avere creato la bocca a tutti gli animali, uomo compreso, aveva ordinato loro paternamente: «E ora mangiatevi gli uni con gli altri». L'applauso scoppia unanime. E al seguito del quale il Presidente, sempre nell'ombra dell'ombrellone, assegna al gregario di quest'ultimo intervento la medaglia d'oro destinata al vincitore della tornata solenne»¹².

Nel brano riportato, una sorta di circolo di persone adoratrici del male e della morte si riuniscono per dibattere su alcuni casi, dando spiegazione e giustificazione dei macabri atti commessi.

Occorre notare come, nell'indagare del caso specifico di questa donna che partorisce ben ventisei figli, dei quali però solo il primogenito riesce a vivere, si danno varie interpretazioni. La prima si appella allo stato di assoluta indigenza della famiglia, portando la moglie a non essere più in grado di partorire creature in salute.

Tuttavia, la perfetta salute del primogenito fa capitolare questa prima e semplice interpretazione, non convincendo il presidente Cirillo, nonché fondatore del suddetto *club* e uno dei due protagonisti del romanzo di Palazzeschi.

¹² Aldo Palazzeschi, *Il Doge / Stefanino / Storia di un'amicizia*, curato da Anna Nozzoli, Mondadori, Milano 2014, pp. 368-371. Nello specifico la citazione è situata nel romanzo *Storia di un'amicizia*.

La seconda versione, invece, afferma di una rarissima malattia nel sangue del padre, la quale decade per la stessa motivazione della prima. La terza interpretazione sostiene che, la famiglia essendo povera, avrebbe potuto permettersi il sostentamento di un solo figlio, dando gli altri in affidamento a vari istituti benefici. Ma nemmeno questa interpretazione, seppur verosimile, riscosse il plauso dei presenti.

La quarta versione del fatto, infine, appellandosi al diritto di primogenitura, non potendo nutrire tutti i figli, la famiglia indigente, avrebbe nutrito adeguatamente il primo figlio a discapito degli altri venticinque.

A questo punto, un gregario si alza in piedi prendendo parola. Egli afferma come in altre civiltà (possiamo presupporre che si stia riferendo a civiltà più primitive, ergo più vicine alla natura) vi era la consuetudine di consumare carne di neonato, poiché particolarmente nutriente e prelibata.

Cioè, tutto il dibattito, verso la conclusione, si avvicina il più possibile ad una spiegazione che allinea il male commesso ad una consuetudine dell'uomo posto allo stato di natura, nonché l'uomo che ha necessità di sopravvivere.

Giungendo sino al finale, per cui un altro seguace manifesta ai presenti quella che pare essere una rivelazione. In questa rivelazione che ha nel sonno, compare il Creatore, il quale, dopo avere plasmato la bocca a tutti gli animali, paternamente ordina loro di divorarsi gli uni con gli altri. Il male diviene prodotto spontaneo della natura, e non delle stratificazioni poste in essere dalla civiltà o dalla tecnica.

La naturalità del male a invischiarsi nelle faccende umane e la naturalezza con cui si commette il male, però sono, a mio parere, i due caratteri che testimoniano con spaventosa chiarezza l'appartenenza del male alla natura, senza che sia possibile collocarlo altrove.

E Giulio Mozzi, quando racconta le vicende dei suoi protagonisti, accende i riflettori proprio su queste due caratteristiche, tanto affascinanti quanto inquietanti; facendo emergere un male disinvolto, un male che si manifesta nei personaggi coinvolti con disarmante spontaneità, un male tanto autentico nella sua naturalità che il lettore non è sorpreso della sua concrezione, il lettore sa sin da subito che vi è un male costante perché genuino dell'essere dell'uomo.

Il male non è un fulmine a ciel sereno, non è un'eccezione della regolare vita naturale; il male è un naturale proseguo dell'essere e, come ben sentenziò Leibniz, *tout va par degrés dans la nature, et rien par saut*¹³. Il male è un grado della natura.

¹³ Trd. In natura tutto procede per gradi, e nulla per salto.

«La terza vita segreta di Mario – tutte e tre le vite di Mario sono segrete, ma la terza è la più segreta perché conosce le altre due – è quella nella quale Mario è il servitore di Santiago. Da quando si conoscono Mario è il servitore di Santiago. Le passioni di Santiago sono la servitù di Mario e l’uccisione dei cani. Santiago non prova nessun odio nei confronti dei cani: tuttavia la sua grande passione – una delle due – è ucciderli. Una volta alla settimana, con rare eccezioni, Santiago uccide un cane; qualche settimana - ma raramente - ne uccide due. I cani che piacciono a Santiago sono piccoli e a pelo corto, quelli che gli piacciono di più in assoluto sono quei cagnolini color caffelatte chiaro che vengono chiamati bastardini, quelli che non sopporta proprio sono i cani con il pelo lungo come i cocker. Dei cani grandi Santiago ha paura perché teme che non riuscirebbe a ucciderli, a Mario ha sempre detto – mentendo – che non gli piacciono, che preferisce uccidere i bastardini perché i bastardini gli piacciono di più. In verità Santiago vorrebbe uccidere cani molto grandi, ad esempio degli schnauzer giganti – [...] -, ma uccidere cani molto grandi non è uno scherzo, le masse di pelo e pelle e carne da attraversare con il coltello sono molto spesse; inoltre i cani molto grandi sono difficili da immobilizzare; e, se si rivoltano, sono capaci di farti del male. Santiago desidera uccidere, ma non desidera lottare con i cani; quello che gli piace è l’uccisione, non la lotta. Perciò non gli vanno bene i cani aggressivi, quelli che sanno indovinare il pericolo, né i cani che siano veramente capaci di difendersi da lui: per questa ragione il cane ideale di Santiago è il bastardino. L’uccisione del bastardino di solito avviene nella vasca da bagno, per non sporcare: Santiago fa scorrere un filo d’acqua calda nella vasca da bagno, ci entra nudo con il bastardino in braccio, lascia il coltello appoggiato su uno sgabello vicino alla vasca in modo da poterlo prendere facilmente. Dentro la vasca da bagno Santiago gioca con il bastardino, gli si strofina addosso, lascia che il bastardino gli annusi e gli lecchi il sesso. Mario non sa perché ma i bastardini, dopo un po’ che sono nella vasca da bagno con Santiago, spontaneamente cominciano ad annusargli e a leccargli il sesso. Sarà l’odore che il sesso di Santiago emana, sarà una specie di telepatia tra Santiago e il bastardino. Se il bastardino è femmina, dopo un po’ Santiago cerca di penetrarlo; a volte ci riesce, a volte non ci riesce. Se il bastardino è maschio, Santiago cerca di eccitarlo toccandogli e leccandogli il sesso; se il bastardino maschio si eccita, cosa che non succede sempre, Santiago è contento e uccide subito il bastardino; se il bastardino maschio non si eccita, allora di solito Santiago cerca di scopargli la bocca. In questi momenti l’aiuto di Mario è prezioso: è Mario che tiene fermo il bastardino femmina mentre Santiago cerca di penetrarlo, è Mario che tiene sollevato per le zampe di dietro il bastardino maschio mentre Santiago gli succhia il sesso, è Mario che tiene aperta la bocca del bastardino maschio – il corpo bloccato tra le ginocchia – mentre Santiago gliela scopa; oppure è Santiago che afferra con le due

mani le fauci del bastardino e le allarga a forza, mentre Mario – di solito anche lui, per praticità, si mette nudo nella vasca – tiene fermo il corpo quasi abbracciandolo. Dipende da quanto è grande il bastardino, da quanto si agita. A volte succede che il sesso di Santiago si graffi contro i denti del bastardino, ma il più delle volte non ci sono problemi e Santiago viene facilmente. Mentre Santiago scopia la bocca del bastardino, ha osservato Mario, il bastardino cerca con la lingua di impedire al sesso di Santiago l'accesso alla gola; in questo modo, senza volerlo, lecca furiosamente il sesso di Santiago, che da questo tentativo di difesa ricava un aumentato piacere. Dopo che Santiago è venuto bisogna continuare a tener fermo il bastardino, che non smette di agitarsi; Mario lo trattiene mentre Santiago prende il coltello, poi lo passa a Santiago che si stringe il bastardino al petto – il dorso contro il petto, come si farebbe con un bambino piccolo per mostrarlo a qualcuno – e lo sgozza. Con i bastardini femmina tutto è più semplice; in questo caso Santiago può sgozzare il bastardino femmina mentre il suo sesso gli è ancora dentro, secondo Santiago il massimo è riuscire a uccidere il bastardino femmina nel momento stesso in cui si viene: quando l'eiaculazione comincia il bastardino è vivo, quando l'eiaculazione finisce – Santiago viene facilmente, ma le sue eiaculazioni durano a lungo – il bastardino è morto. Il bastardino morto viene lasciato nella vasca da bagno, sempre con un filo d'acqua aperto perché scoli il sangue, intanto Santiago e Mario vanno nella stanza nella quale fanno l'amore. Nel fare l'amore con Mario Santiago è molto dolce e non pretende niente di speciale da Mario – tanto, lui è già venuto -: [...]»¹⁴.

Occorre notare come, ancora una volta, il tutto procede di corpo in corpo. Il corpo di Santiago, il corpo di Mario, il corpo del bastardino... e da questi corpi che si intrecciano, si penetrano, si origina quel male naturale di cui abbiamo detto.

Un male che, di soppiatto, scivola dentro le nostre vite, le nostre più comune dinamiche relazionali, i nostri più consueti luoghi; è un male che sempre è nelle nostre più intime prossimità.

La banalità del male consiste nel constatare quanto il male sia normalizzante. Quanto questo possa essere eseguito con una naturalità folgorante.

Il vero male è compiuto da individui normali, non deviati e di facile riconoscibilità. Questo è allarmante ma, allo stesso tempo, prova della sua provenienza: la naturalità con cui il male può inserirsi nelle dinamiche quotidiane dell'essere umano e la naturalezza con cui l'essere umano può perpetrare il male.

¹⁴ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, pp. 186-188.

Si sta sostanzialmente affermando che il male non lo si può allontanare e si situa in un luogo vicinissimo a noi; il male della porta accanto, il male è nella porta accanto. La naturalizzazione del male porta alla normalizzazione del male.

Non tanto nel senso che il male debba essere inteso come normale, ma piuttosto nel senso che il male non designa, o se si vuole, non emerge, in individui mostri, bensì in individui. Punto.

Il male non necessita di mostri sfrontati, il male esiste senza che esistano persone malvagie.

Questa è l'agghiacciante scoperta che si può estrapolare dall'opera narrativa di Giulio Mozzi, oltre che da quegli autori che stanno accompagnando fedelmente nell'incedere di questa dissertazione.

Una scoperta che lascia inerme l'uomo, folgorato dalla quotidianità dell'essere diabolico. Il male è spaventosamente normale, tragicamente naturale.

«Ecco adesso ci sta questa cosa che si chiama

male, che è vero ma non lo vedi.

Il male non lo vedi mai, lo senti come i cani sentono

l'odore del nemico, della preda del padrone

che li bracca.

Il male non lo vedi e se lo vedessi faresti

come di sasso il corpo

non morto, ma sasso pietra che vive in forme bloccate

come il bimbo nei musei d'anatomia sotto spirito

giallognolo liquido.

Il male è simile a quel bimbo feto, raggrinzito ma non è

ancora tutto.

Del male sappiamo il fantasma
soltanto. Il fantasma del male è il dolore subdolo
che ti sorprende la notte al costato e ti toglie l'aria
ti scava i polmoni e ne fa una tomba larga.
Del male sappiamo il dolore e basta»¹⁵.

E nonostante la naturalità e naturalezza del male che si manifesta in noi, rimane comunque il fatto che attorno al male aleggia ancora una spessa coltre di mistero. Un'arcanicità che il male si porta dietro poiché parte integrante della natura.

Un fatto certo curioso, noi siamo dentro la natura, tutta la nostra umanità è calata nella natura, e proprio per questo non riusciamo a coglierla autenticamente. Non ci è possibile realmente distaccarci e osservarla da "fuori"; possiamo simulare una fuoriuscita, ipotizzare il distacco, ma non sarà mai reale. Per cui, la nostra comprensione della natura viene limitata da un punto di vista internato dalla natura.

Il punto di vista, infatti se ben pensato, è l'orizzonte non visibile a partire da esso. il punto di vista è vertice del panorama dell'uomo ma non vi rientra mai. È l'origine, il principio del vedere senza però che sia possibile vederlo.

Ecco che il punto di vista, diviene luogo di contraddizioni, che contraddice la nostra stessa esperienza. Si determina così un fenomeno di grande rilevanza sul piano antropologico, certo, ma anche sul piano della fenomenologia della coscienza.

Tale fenomeno fa sì che, in quanto punto di vista, l'uomo è compreso nella Natura, ma evidentemente nel medesimo tempo anche la Natura è parte dell'essere dell'uomo. la Natura infatti si deve comprendere, proprio dal verbo *cum-prehendere*, cioè prendo insieme.

Ma d'altronde. «[...] come potremmo essere noi, soggettivamente, noi minuscoli prodotti dello stesso reale, come potrebbero essere i pareri che ci vengono in testa, il metro per giudicare

¹⁵ Dalla nota A proposito de *Il male naturale* di Demetrio Paolin. La nota è inserita in: Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 203.

legittimamente questo reale immenso che ci genera e porta nel suo seno? La realtà occorre, non criticarla, ma intenderla»¹⁶.

In questo senso, il male essendo un carattere della natura, possiede la stessa non visibilità. E, allo stesso modo, nel *cum-prehendere* la natura, l'uomo intende anche il male; per cui, da un lato, l'uomo è compreso nel male, e, dall'altro lato, il male è parte dell'uomo.

Aggiungiamo, ora, un elemento, breve, ma importante, da tenere a mente lungo tutto lo scorrere del capitolo. Infatti, dicendo che il male è naturale, cioè integrando l'essere del male alla natura, non si vuole avanzare l'idea secondo cui la natura sia cattiva di per sé. Tutt'altro. Il male in Mozzi infatti perde ogni suo carattere morale.

«[...] il male in Mozzi non ha mai un connotato morale, neppure un rapporto di causa ed effetto: il male in Mozzi semplicemente è, è qualcosa di dato, di nato e cresciuto *ab origine*. Qualcosa di cui non possiamo immaginare le origini e i fondamenti, perché si perdono nel mistero di dio, nel mistero dell'essere prima che noi fossimo. [...]. Il male agisce sordamente, segretamente. È una spirale che s'innesci nei comportamenti dei protagonisti, che s'annida nei pensieri di chi legge, senza nessun rumore»¹⁷.

Il male, come la natura, è. Semplicemente è, senza alcun colore. Il male si dà senza spiegazioni e agisce contro ogni possibile e immaginabile predizione umana, riesce ad affiorare laddove nessuno avrebbe mai pensato si potesse manifestare. La potenza ineluttabile del male è la potenza irresistibile della Natura; il male è una potenza della Natura.

Se vero che il male è naturale e non possiede un connotato morale intimamente negativo, allora significa che, in certi casi, il male può configurarsi non solo come ente sfavorevole, tutto avverso rispetto all'uomo, ma può prospettarsi come fonte di attributi positivi. Certo è, che per gli individui presi dal male, quest'ultimo potrebbe essere addirittura un divertimento.

«— Che bel colpo oggi la polizia!

¹⁶ Giuseppe Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991, p. 59.

¹⁷ Dalla nota A proposito de *Il male naturale* di Demetrio Paolin. La nota è inserita in: Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 208.

— Se non facevan presto a accaparrarlo,
— ci mandava tutti in fumo!
— Si meriterebbe altro che berlina!
— Quando l'anno interrogato,
à risposto ridendo che brucia per divertimento»¹⁸.

Qui, è la folla a parlare, a commentare l'operato dell'incendiario, evidentemente protagonista del racconto poetico in questione, posto in gabbia e collocato in pubblica piazza. L'incendiario fa quello per cui è naturalmente nato: incendia.

La borghese folla che lo circonda e lo scruta con giudizio, rimane attonita nel venir a conoscenza delle risa dell'incendiario, del divertimento che questo prova nell'alimentare le fiamme. Eppure, cosa mai dovrebbe, autenticamente, provare un incendiario? Pentimento? Rimorso per ciò che più gli è naturale compiere?

L'incendiario palazzeschiiano non è molto dissimile, per certi aspetti, dalla Lorenza mozziana. Entrambi, nutrono, alimentano e si prendono cura del loro male; e prendendosi cura del loro male, si prendono cura del loro corpo, del loro più intimo sé. Anche se questo prendersi cura, è altamente distruttivo.

Ma occorre chiedersi, distruttivo di cosa? La distruzione posta in essere dall'incendiario, da Lorenza, se si vuole anche del citato Alloro, è una distruzione a ben vedere rivolta in direzione dell'eternità. Ma questa distruzione rappresenta un compimento per la loro interiorità.

Il male diviene il mezzo per sentirsi completi, appagati, connessi al mondo; il male si predispone come percezione di essere parte ad un'unità che ci è superiore, il male tesse un legame intercorre tra l'individualità e l'alterità dell'Essere nella sua uni-totalità.

Il male può quindi portare anche ad appagamento. Non è necessario essere parte del male, per godere della sua oscura luce. Nel *Cirillo Club* raccontatoci da Palazzeschi, nel romanzo *Storia di un'amicizia*, questo si palesa in modo inequivocabilmente cristallino.

¹⁸ Aldo Palazzeschi, *L'incendiario*, curato da Giuseppe Nicoletti, Mondadori, Milano 2021, pp. 4-5. La citazione nello specifico si trova nei versi de *L'incendiario*, opera considerata simbolo di Palazzeschi tanto che dà il nome all'intera raccolta.

Dal male si può percepire un certo piacere. E non si deve essere necessariamente dei pazzi o dei mostri, per goderne. I gregari del *Cirillo Club* sono normalissimi cittadini, con un loro lavoro, con una loro vita, con una loro famiglia, senza stranezza o perversione particolare. Sono solo individui capaci di rimanere affascinanti da ogni singola componente del Reale, della Natura, dunque anche dalla realtà del male.

«E un'altra moglie ancora, in un abituro della campagna isolato e poverissimo, aveva inzuppato di benzina il giaciglio dove il marito, ubriaco fradicio, era immerso nel più profondo sonno, e la catapecchia avendo preso fuoco al completo, aveva dato l'impressione, a quelli che vedevano di lontano, che si fosse sprigionato un vulcano o rivelato un pozzo di petrolio. Gli associati parevano di guardare col binocolo quella fiamma tanto suggestiva nel paesaggio»¹⁹.

E ancora.

«Un marito aveva assassinato la moglie con ben quarantacinque coltellate. Alzando la mano un associato chiedeva la parola per apportare a tale notizia una notevole correzione: le coltellate, effettivamente, erano state quarantasette. Al plauso elargito da tutta l'assemblea per un intervento di chiara opportunità e che si manifestava con uno sguardo sommamente comprensivo, il Presidente aggiungeva la propria adesione:

«è sicuro di quanto afferma?» Intanto che l'associato alzatosi dal proprio posto, rimetteva nelle mani del Presidente i documenti che convalidavano il proprio asserto. [...]. Un altro invece l'aveva di netto decapitata, calando poi la testa della moglie nel pozzo della propria abitazione, come si usa mettere in fresco il cocomero durante i mesi d'estate. Il Presidente volgeva la testa brillando tutto nel vedere tanto scintillio intorno a sé: la testa della moglie che aveva preso il posto di un cocomero nell'acqua di quel pozzo propagava un senso di frescura veramente delizioso, refrigerante»²⁰.

¹⁹ Aldo Palazzeschi, *Il Doge / Stefanino / Storia di un'amicizia*, curato da Anna Nozzoli, Mondadori, Milano 2014, p. 364. Nello specifico la citazione è situata nel romanzo *Storia di un'amicizia*.

²⁰ Ivi, p. 363.

Nel discutere di questi avvenimenti con interesse, emerge, non solo il piacere del male, la sua attrattività fascinosa, ma anche il suo essere qualità, soprattutto in virtù del suo possibile declinarsi strumento conoscitivo di una porzione del mondo. Con un fare un po' ironico i gregari dibattono:

«Una donna spagnola dà fuoco al marito ed un'altra tenta per la seconda volta di bruciarlo.

«Dove?» un associato scatta.

«Questo secondo fatto è avvenuto in Italia.»

«Ma c'è riuscita?»

«Evidentemente no.»

Tutti si guardano privati di parola dovendo riconoscere la superiorità indiscutibile della Spagna»²¹.

Colpiti anche un po' nell'orgoglio nazionale, i seguaci dovettero ammettere la superiorità della Spagna sull'Italia, nell'essere capace di commettere e realizzare sino in fondo un male. Questa capacità è strettamente intesa come una vera e propria qualità, poiché equivale ad esibire la disponibilità del proprio essere umano a dispiegare la totalità dell'Essere, anche nelle sue parti più oscure. Ma in che senso il male può essere inteso in virtù di qualità?

L'idea del male che si è generata, promuove un male solo nocivo. Il che potrebbe anche essere corretta come definizione di male. Tuttavia, ciò che risulta poco corretto, è il fatto di valutare il nocivo, il dannoso, solo in funzione della sua negatività.

Motivo per cui, chiunque pensi ad una società perfetta, una società ideale, quasi certamente, eliminerebbe ogni traccia di male che possa realizzare all'interno della società un danno.

Eppure il danno, il pericoloso, il venefico, sono parte ineliminabile della società. Non nel senso che nella realtà dei fatti l'uomo, per ovvie ragioni, non può eliminare ogni singola forma di male, ma nel senso che anche rimanendo all'interno del piano utopico, eliminare ogni singola forma di male, porterebbe ad una società più distopica che altro. In altri termini, una società perfetta deve ammettere, come propria qualità, il nocivo.

L'utopia è il giusto esercizio del bene e, al medesimo tempo, il giusto esercizio del male.

²¹ Ivi, p. 368.

Su questo argomento, uno degli autori più decisivi al riguardo, è Bernard de Mandeville con *La favola delle api* (*The Fable of the Bees*). Questo passaggio è fondamentale per comprendere perché e come Giulio Mozzi può debitamente pervenire al tratteggio di male di cui diremo subito dopo. Nella nota favola del medico e filosofo d'Olanda, si parla di uno sciame d'api, le quali vivevano in opulenza e grande felicità.

Il loro governo era il più saggio che si possa desiderare. Le api vivevano libere dalle catene della tirannia e al medesimo tempo scevre dalle perversioni della democrazia. Esse erano condotte da re il cui potere rimaneva saggiamente limitato dalle giuste leggi.

Il prospero alveare teneva una quantità impressionante di api, la maggior parte delle quali avevano il compito di soddisfare il vizio e i capricci di altre api, impiegate invece unicamente a consumare i prodotti del lavoro delle prime.

Eppure, nonostante l'enorme lavoro posto in essere dalle api operaie, non si riusciva che a soddisfare appena la metà della popolazione presente. In questa società, inoltre, non mancavano i ladri, che si appropriavano senza permesso del lavoro e dei beni altrui. Vi erano artigiani vari, i quali, con la stessa meticolosità dei furfanti, scovavano ogni possibile cavillo burocratico per far più profitto con la minore spesa possibile.

La classe dei medici si era tutta rivolta alla fama che poteva provenire dagli ambienti e istituti scientifici, dalla reputazione che avrebbero potuto godere e dalla ricchezza che il loro esercizio produceva, disinteressandosi, però, del bene e della salute dei loro pazienti.

I ministri erano per lo più politicanti i quali volevano solo godere di posizioni di privilegio, corrotti e senza vere capacità amministrative o di comando. In una situazione di estrema viziosità, si chiede Mandeville, chi mai avrebbe potuto fare un resoconto degli infiniti soprusi, ingiustizie, frodi, corruzioni, che si realizzavano in questo alveare?

Nessuno però si sarebbe lamentato, perché il commerciante di pomodori, circuito dal proprio avido commercialista, per vendere meglio e render più belli e grossi i suoi frutti, li riempiva d'acqua tramite una siringa.

Insomma, ogni ceto era pieno dei propri vizi, ma nondimeno la nazione delle api prosperava con felicità e tranquilla serenità. L'idea, che Mandeville vuole mettere a fuoco, è che il vizio del privato contribuisce alla felicità pubblica; l'idea che lo Stato furfante è legittimo se questa furfanteria

mantiene intatta l'unità nazionale e l'ordine sociale, pur con cittadini lamentosi che sono a conoscenza di queste ingiustizie.

Il lusso dava lavoro a milioni e milioni di povere api; la sete di potere e la cupidigia dei ricchi e potenti preparavano il terreno più fertile possibile per la fioritura del commercio, delle arti e dell'industria.

L'astuzia del vizio, è il fuoco della virtù

Questo vizioso eco-sistema, portò a molte comodità nella casa anche dei più poveri, per il vizio si estesero i beni di lusso, i piaceri reali divennero più accessibili. Ma, dice Mandeville, a questa estensione, a questo sviluppo del viver bene, si accompagnarono lamentele sempre più pressanti lavatesi dai ceti più bassi.

Le api operaie e più povere cominciarono a pretendere una più giusta giustizia e un'etica più retta; ossia, si pretendeva la completa soffocazione del vizio. Cominciò a diffondersi, grazie soprattutto ad un povero che divenne ricco con l'inganno, vendendo pelli d'agnello per pelli di capretto, l'idea che il regno sarebbe affogato a causa delle sue ingiustizie.

E ogni furfante del regno cominciò ad aggregarsi al coro, tanto da rivolgersi al buon Dio chiedendo che, all'intero regno, fosse consegnata la sola proibità. Mercurio, il re dei ladri, non poté che ridere dinanzi a tale richiesta, ma Giove, infastidito da questo continuo vociare, consentì al popolo delle api di liberarsi da ciò di cui tanto si lamentavano, instillando perfetta onestà nel cuore di ogni cittadino.

Dai ministri più potenti ai contadini più semplici, tutti calarono la maschera dell'ipocrisia. I tribunali erano vuoti, i debitori saldavano il dovuto con celerità, l'accumulo di ricchezza non era più consentito. Virtù, rettitudine e onestà cominciarono a dilagare nel regno, massacrando ogni più piccola forma di vizio.

Gli avvocati cominciarono a non servire più, i tribunali e le prigioni, svuotatesi completamente, vennero praticamente dismessi come istituti non più utili, non più funzionali alla nuova e "perfetta" società.

Le guardie non avevano più di che guardare, i fabbri non avevano più sbarre, lucchetti o catene da fabbricare. I medici ancora resistevano, ma solo quelli abili nell'arte della cura rimasero, ossia una

stragrande minoranza. I ricchi si spogliavano delle loro sontuosità e delle loro proprietà in eccesso, evitando accuratamente le spese futili.

Ciò generò un'enorme massa di poverissimi, poiché se prima si poteva mangiare sulle spese eccessive dei ricchi e del lusso preteso dai potenti, ora vigeva un'austera sobrietà. L'architettura perse ogni valore, la pittura stesso destino, e così molte altre arti che non erano adibite alla produzione della sussistenza ma solo alla stimolazione del vano piacere.

Fu così che, gli eserciti, non più retribuiti, sfolirono le fila. Il regno, ormai debole, divenne incapace di difendersi dagli attacchi esterni. E quando venne il momento di affrontare il nemico, per la prima volta dopo molto tempo di pace, le api combatterono per difendere, non tanto i propri confini, ma la propria vita.

L'estrema proibità fece sì che le api combatterono compatte contro il nemico comune, sino alla vittoria finale sull'aggressore. Tuttavia, non rimase che maceria di quello che fu un regno glorioso e magnifico, senza contare le migliaia di api che perirono coraggiosamente per la difesa della propria libertà. Si decise così di cambiare dimora, rifugiandosi nel cavo di un albero abbandonato; laddove non rimane più altro che la contentatura decadente della proibità.

Ecco come, sulla scia di un ragionamento squisitamente mandevilliano, l'idea espressa dal poetante Palazzeschi, nel romanzo *Storia di un'amicizia*, secondo la quale la realizzazione completa del male è, in ultima analisi, un vizio che indica una superiorità, una sorta di qualità viziosa, acquisisce sistematicità e ci accompagna verso la concettualizzazione del male come innegabile sia sul piano fattuale che sul piano ideale (esattamente come avviene per i vizi in Mandeville).

Ed è proprio questa l'idea del male che emerge in Mozzi. Il male è una sostanza necessaria affinché qualcuno goda del bene, il dilagare del male alimenta il prospero aumento e mantenimento del bene.

Per cui, pensare una realtà senza male, equivale a pensare una realtà non in grado di sostanziare il bene; relegando l'essere umano allo stato della contentatura mandevilliana, cioè uno stato di costitutiva inferiorità e degrado dello stesso potenziale umano.

Tuttavia, non solo questo. Infatti, in Mozzi abbiamo la sensazione che il male possa manifestare, come d'altronde si è già accennato in precedenza, la possibilità di strutturarsi in qualità di mezzo conoscitivo. E lo può fare in due sensi:

I) *In primis*, attraverso l'esercizio del male, l'uomo può esplorare luoghi altrimenti inaccessibili, tracciare nuovi sentieri fra le pieghe dell'Essere o, più semplicemente, stimolare una risposta della realtà che si vuole apprendere. Ciò viene macabramente esposto da Palazzeschi nel seguente modo:

«Arrestati tre ragazzi che accecarono un vecchio. Il vecchietto era tanto mai piccolo e rinficosecchito, dicono i ragazzi, che lo avevano sbagliato per un filunguello, e lo avevano accecato, per sentirlo cantare»²².

I ragazzi, concretando un'azione malevola, ricercano la risposta della natura. Pungolando la natura con l'esercizio del male, che è sua parte integrante e dunque si tratta di una stimolazione per *imitatio*, la natura delle cose si può rivelare all'uomo. E ai ragazzi, per mezzo dell'esercizio del male, viene tragicamente rivelato il vero essere di quella creatura così rinficosecchita e piccola.

II) *In secundis*, essendo il male porzione autentica e ineliminabile della Realtà tutta, conoscere il male equivale a conoscere il mondo, o almeno una sua parte non meno importante delle altre. Avvicinarsi al male, indagare il male, significa sondare la natura e i suoi insolubili misteri. Ancora una volta Palazzeschi ci soccorre in aiuto:

«Una donna getta una pentola d'acqua a bollire sopra il corpo del marito dormente, quindi gli pianta un coltello nel cuore. S'era avvertito nell'assemblea un larvato clamore d'insoddisfazione e di protesta contro chi pretendeva di cavarsela troppo a buon mercato dicendo "coltello" genericamente, senza specificare la misura e qualità di quel coltello che poteva essere un banale temperino di quelli che si usano per appuntare il lapis, o un casuale oggetto di cucina o salotto da mangiare, come un arnese a serramanico lungo cinquanta centimetri e che aveva attraversato da parte a parte le costole di quel coniuge. Anche il Presidente storciva alquanto la bocca per avanzare le proprie rimostranze di fronte a un resoconto incompleto, troppo sbrigativo e trattato superficialmente; la misura di quel coltello, in una simile deposizione, rappresentava il sostegno su cui procedere. [...].

Pescatore ucciso da una carrucola. Il Presidente fa un atto di decisa repulsa di fronte a una dichiarazione elusiva come questa, e guarda intorno per vedere se non vi sia chi voglia dare un

²² *Ibidem*.

fondamento concreto e una direzione naturale a tale proposta. La sala al completo si mostra disorientata e muta, incapace, sotto qualsiasi forma, d'intervenire; mentre il Presidente per la prima volta non riesce a nascondere un sentimento di vivissima contrarietà. Una notizia esauriente sul conto di quella carrucola costituiva, ancora più di un'informazione necessaria, un sacrosanto dovere. Si trattava di un oggetto dal quale potevano derivare le cose più stupefacenti sul conto dell'esistenza umana e della società, e la sua reale natura assumeva valore di scoperta. Mantenere il segreto sopra quella carrucola o lasciarla cadere nell'indifferenza rappresentava senz'altro una colpa»²³.

Le informazioni mancate sull'oggetto con cui si è verificato un male, porta il Presidente Cirillo ad essere parecchio contrariato. In quanto, da questi oggetti venefici, da cui è stato esercitato un male, si possono ricavare nozioni di profonda magnificenza riguardo proprio la stessa esistenza umana, la sua condizione nel mondo e, conseguentemente, potenziare i meccanismi delle nostre società.

Questi due sensi (l'esercizio del male come metodo conoscitivo per l'uomo e la conoscenza del male in qualità di regione costituente l'Essere che aumenta il *record* conoscitivo dell'uomo) possono essere ricavati, in Giulio Mozzi, da un testo che è stato già oggetto di analisi in questo capitolo, ossia *Apertura*:

«anche se è estate Lorenza continua a portare i jeans
e le magliette con le maniche lunghe sotto le maniche
e le gambe dei jeans ha le ferite che si è fatta a casa
a casa sta le ore in bagno con il trancetto e con le forbicine
le piace farsi dei taglietti piccoli ma tanti e tutti
vicini ad esempio dentro
il cavo del ginocchio che è difficile da raggiungere
oppure sotto il piede che
è bello perché poi si cammina e si sente sempre il taglio
poi è pelle dura quella dei piedi e

²³ Ivi, pp. 364-367.

ci vuole tempo perché si riformi viene fuori come
uno gnocco o una bolla che nel camminare si sente
anche se la ferita si è chiusa ma il più bello
è curare le ferite se le curi non si chiudono mai
toccarle appena ogni giorno con il trancetto o con le forcicine
delicata che non si danneggino
sono belle le ferite quando sono un poco aperte
con le labbra della pelle aperte e con le labbra della carne aperte
ci sono ferite che rimangono aperte avendo smesso di sanguinare
rimarranno così per sempre sì Lorenza spera
che rimangano così per sempre sono molto belle
sono la cosa più bella che ha Lorenza le ferite
con le ferite il suo corpo comunica con l'esterno il mondo è fuori
il mondo è dentro che attraverso le ferite passa
attraverso le ferite passa il bene del mondo
entra dentro Lorenza e fa la lotta contro il male del corpo
così il corpo diventa bene e così Lorenza vuole bene al suo corpo
tutto aperto grazie alle ferite verso il mondo
Lorenza vorrebbe che ci passasse l'aria attraverso il suo corpo
come attraverso una tela leggera come attraverso un velo
da sposa o come attraverso un albero
[...]»²⁴.

²⁴ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 131-132.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 170-171.

Lorenza effettua minuziosamente dei piccoli, ma molti, tagli sul suo corpo. Sembra che lo voglia stimolare, che lo voglia conoscere. Esprime la chiara volontà di comprenderlo, comprendere come (re-)agisce.

Vuole bene al suo corpo e perciò se ne prende cura. Il male del corpo è la morte del male, il decesso delle sue ferite che non si devono richiudere. Ma, soprattutto, Lorenza, aprendo il proprio corpo con questi leggeri tagli, apre a sé stessa il mondo.

Il mondo, grazie a queste aperture, passa attraverso di lei, l'aria le accarezza l'interiorità del suo corpo. Pare quasi che il male di Lorenza sia tutto proteso verso quell'eterno ritorno alla Natura di cui tanto abbiamo detto nel capitolo precedente.

Il corpo è la distinzione dall'Uno. Occorre dunque aprirlo affinché i suoi confini siano tanto lacerati da non opporsi più a quell'unità superiore dell'Essere. Per sentirsi parte di qualcosa di superiore senza esserne distinti, senza essere altro. Quello di Lorenza è un mettersi in comunicazione con la Natura.

La reale natura del male, assume valore di scoperta.

Non sondare tutte le manifestazioni del male è dunque una colpa; perlomeno lo è per l'uomo cui accorda alla conoscenza la sua capacità di sopravvivenza nel mondo. Non esplorare minuziosamente ogni angolo del diabolico, rappresenta la bandiera bianca dell'uomo dinanzi alla comprensione del reale in quanto tale.

E, dunque, si deve tornare a quell'argomento che si era lasciato in sospeso: lo scopo della lotta al male. Se il male si configura come naturale, palesando anche un suo essere essenziale alla vita umana e all'aumento delle conoscenze umane, che senso ha lottare contro il male con lo scopo di estinguerlo, di estirparlo in ogni sua manifestazione?

«Il male esiste: è una dura e continua realtà. Bisogna mandarlo via. Come? Sopprimendo la vita, la realtà stessa. Conclusione: il male è inguaribile. Sol quando il tutto sarà ringoiato nel nulla, quando

l'uomo avrà rinunciato interamente a vivere, allora, per forza, anche il male sparirà col resto e il dolore si dileguerà con tutte le forme della vita»²⁵.

Ci si deve arrendere al fatto naturale che il male è una realtà, una dura e continua realtà. Pertanto, l'unico modo, possibile e pensabile, di eliminare *tout court* il male, sarebbe la totale soppressione della vita; invero, significherebbe la soppressione della realtà stessa.

Il Reale, difatti, si concepisce come un'unità, e la soppressione di una parte di questa unità, avrebbe conseguenze catastrofiche sull'Intero ed anche sulle molteplicità delle altre componenti. Solo quando l'Unità universale avrà assorbito le sue protesiche molteplicità in un conflagrante Nulla, allora il male non sarà più una realtà esperibile, in quanto non più scindibile nella differenza conoscitiva delle cose; ma a quel punto anche l'uomo che è, non sarà più.

Detto ciò, la lotta contro il male non si deve cessare, bensì, necessita di una re-strutturazione del suo scopo ultimo, il quale non può prefissarsi l'eliminazione sistematica del male. Lo scopo ultimo, dunque, di questo scontrarsi oppositivamente al male, è proprio una migliore conoscenza dello stesso male; dalla quale l'uomo può esperire nuove e inimmaginabili nozioni della realtà e rivelare a sé stesso potenzialità altrimenti negate.

Tanto la naturalezza quanto la naturalità del male è un argomento che in Mozzi si sente molto. La semplicità del suo essere, essere al mondo, essere presente, non può che darsi spiegazione e giustificazione nell'essere natura.

«Il dolore non è una prova» aveva detto una volta. Il male non è una prova. Il male ti viene addosso, e basta. Non c'è nessuno onore a resistergli»²⁶.

È mostruosamente evidente come il male non possa essere legato ad un qualsivoglia spazio divino. Il male ci viene addosso e, insensatamente, basta. Dichiarando l'insensatezza dell'essere del male, si afferma anche la vanità dell'opporre una resistenza tenace al male.

²⁵ Giovanni Papini, *L'altra Metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, curato da Fabio Pastorelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, p. 53.

²⁶ Giulio Mozzi, *Sono l'ultimo a scendere. E altre storie credibili*, Mondadori, Milano 2009, p. 139.

Se naturale, non ci si può opporre nel senso forte del termine. Senza contare che spesso le nostre risposte al male, hanno generato maggiori e più indicibili mali di quello che si era intenzionati a curare...

«Noi creiamo infallibilmente tutto ciò che ci sforziamo di abolire, di negare – [...]».²⁷

A partire proprio dalla vacuità di resistenza al male, possiamo estrapolare, nell'opera narrativa di Giulio Mozzi, quello che pare essere un vincolo indissolubile tra il male e il soggetto colpito dal male.

Colui che viene marchiato dal male, che gli capita addosso il male, viene assuefatto dal male. Ma non si tratta di una assuefazione scindibile con il proprio essere, con la propria natura. Il male diviene il nostro essere, si intromette nella nostra natura e ne diviene una parte inamovibile. Il male non è nostro, non è un semplice agire in modo venefico, non è una scelta. Il male è, il male è in noi e si realizza in accordo alla nostra natura.

Il male è «[...]»: una spirale che lentamente andava giù, giù, in un buio, senza mai sprofondare, ma sempre andando giù: una spirale senza fine»²⁸. Quando Mozzi ci narra di quel povero professore trovatosi nelle grinfie del perfido Santiago, ci dice proprio di questo male.

«Il professore tira fuori dalla tasca un fascetto di banconote, si piega, le allinea sul tavolino basso: una, due, tre, quattro, cinque banconote da cento. Poi si allontana di un passo e guarda Santiago. Fa un sorriso. Santiago vede che il professore trema. Allora prende la prima banconota e la strappa in due, poi in quattro. Butta i pezzi per terra. Il professore non sorride più. Ha gli occhi spaventati. Santiago prende la seconda banconota, la strappa, butta i pezzi per terra. [...]. Santiago si volta verso il tavolino, prende la terza banconota, si avvicina al professore, gli mette la banconota davanti agli occhi, la strappa in due, poi in quattro. Santiago comincia a sentire l'odore del professore. Il professore suda. Santiago fa un cenno col viso verso il tavolino, verso le altre due banconote. Fa un cenno con la mano destra, su, su, muoviti. Il professore si avvicina al tavolino, prende la quarta banconota, [...], il professore strappa a metà la quarta banconota, poi cerca di strapparla in quattro,

²⁷ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 5.

²⁸ Giulio Mozzi, *Il mondo vivente*, LietoColle, Varese 2020, p. 54.

non riesce, appoggia metà banconota al tavolino, strappa l'altra, butta i pezzi per terra, prende la metà dal tavolino, strappa, butta per terra. [...], il professore prende la quinta banconota, la strappa a metà, unisce le due metà, questa volta riesce a strapparla in quattro, butta per terra i pezzi. [...]. «Raccogli adesso. Con la lingua. Raccogli e mangia.» L'appartamento è lurido. Il professore non sa se Santiago ci abiti, o se lo usi solo per appuntamenti. Nessuno pulisce. Santiago è sempre profumato. Il suo corpo neanche ventenne è incantevole. I vestiti sempre puliti. Non può abitare lì. Chissà di chi è quell'appartamento. Di uno come me, pensa il professore. «Raccogli!» Il professore si inginocchia, si piega, appoggia le mani per terra. Abbassa la testa. [...]. Avvicina la faccia al pavimento, lo sfiora col naso. Allunga la lingua, con la punta tocca un frammento di banconota, spera che si appiccichi, spera di non dover toccare il pavimento con la lingua, il frammento di banconota si appiccica, il professore ritira la lingua, il frammento è in bocca. Lo bagna con la saliva. Si ammorbidisce un po'. Non sa di niente, è solo vischioso. Il professore si rialza in ginocchio, prova a masticare, non serve a niente, si rigira il pezzo di carta in bocca, cerca di appallottolarlo con la lingua, deglutisce. In quel momento sente il proprio sesso tendersi. [...]. Il professore appoggia di nuovo le mani per terra. Quand'era bambino e faceva la comunione, l'osti gli si appiccicava sempre sul palato. L'ostia non sapeva di niente. Le banconote da cento non fanno di niente. Il professore tocca con lingua il secondo pezzo di banconota, si appiccica, lo tira in bocca, chiude la bocca, si raddrizza in ginocchio. Cinque banconote, quattro pezzi ciascuna, venti bocconi. Li cagherò, questi soldi, pensa il professore mentre si rigira la carta in bocca, cercando di appallottolarla con la lingua. Cagherò soldi. Deglutisce. Non cerca Santiago con gli occhi, tanto ha capito. Se non vuole soldi, che cosa vorrà? Vuole soltanto questo, che io li mangi? Il terzo pezzo di banconota si appiccica alla lingua, poi cade. Si riappiccica, e cade. Il professore si bagna le labbra, appoggia le labbra sul pezzo di banconota, si appiccica, il professore si raddrizza in ginocchio, cautamente con la lingua tira il pezzo di banconota nella bocca, comincia a rigirarlo. Santiago si appoggia con la schiena al bordo della finestra, i capelli biondi brillano al sole, si abbassa i pantaloni e le mutande, comincia a menarselo. Il professore ha un fremito. Sorride. Santiago non gli ha mai permesso di toccarlo. Sono due anni che il professore gli obbedisce. «Raccogli, scemo.» [...]. Santiago viene quando il professore si sta rigirando il nono pezzo. Si tira su mutande e pantaloni, si pulisce la mano sui pantaloni. Il professore ha paura. Ha sulla lingua un sapore di carta, di sporco, di polvere. [...]. «Finisci.» Il professore ci mette un quarto d'ora. Santiago fuma tre sigarette. Il professore resta inginocchiato»²⁹.

²⁹ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, pp. 39-41.

Quello del professore è una spirale senza fine, che continua e continua, che scende sempre di più, e che può cessare d'essere solo quando lo stesso essere del professore si sia dissolto, quando la sua natura si è compiuta realizzando compiutamente il suo male naturale.

Il male diviene irrinunciabile, poiché significherebbe una rinuncia di sé stessi. Ma l'uomo, che esibisce *conatus*, tutto pensa benché meno di chiudere i rubinetti della propria volontà d'essere. Ecco come, situato nell'essere della natura, il male, per chi ne è toccato, collima con la propria natura vitale e diviene impossibile rinunciarvi.

Tutto si para dinanzi all'occhio dell'uomo come osceno, tutto diviene con un fare di orribile ghignosità, e questa ostilità presente, costante, fanno sì che le migliori disposizioni dell'uomo siano un approdare ad un tragico nulla, tutto il meglio dell'essere umano decade in un vuoto colmo d'insensatezza, ogni azione, ogni contro-offensiva è seme sulla pietra.

«è vero, è vero,
miei buoni, miei cari,
perdonate,
è.... come l'abitudine del male,
io non so rinunciare
quando mi sento accarezzare
da quella mano,
e mi lascio andare,
e so dove,
e fin dove»³⁰.

E questo perché l'unica vera libertà che l'uomo possiede è quella del proprio sviluppo. Come direbbe Giovanni Papini, il seme è solo libero di diventare albero. L'uomo non può che godere della stessa libertà; una libertà più complessa ma della stessa dimensione, poiché l'uomo è parte della

³⁰ Aldo Palazzeschi, *L'incendiario*, curato da Giuseppe Nicoletti, Mondadori, Milano 2021, p. 95. La citazione nello specifico si trova nei versi de *La mano*.

medesima dimensione della natura di cui fa parte l'albero e tutto l'esistente. L'uomo è pertanto libero di divenire solo ciò che è già traccia nella sua natura.

Essendo che il male viene completamente naturalizzato, la sfera della volontà è posta in secondo piano, per quanto concerne l'evoluzione del male. Il male non è esercitato perché vi sono individui mostruosi che scelgono la via del diabolico.

L'assassino non è tale perché decide di esserlo, perché sceglie di uccidere, magari preferirebbe frequentare il conservatorio e avviare una carriera da violinista. Egli uccide perché si viene a concretare nella sua stessa natura, nella sua stessa ragion d'essere, la necessità di essere assassino, ergo di uccidere.

In effetti, dai protagonisti di Giulio Mozzi si nota la presenza di un vero e proprio squilibrio fra ciò che vorrebbero essere e ciò che realmente sono. E questa discrasia è data proprio dal fatto che si è praticamente sempre consapevoli di ciò che è bene e ciò che è male.

Gli individui che commettono male, lo commettono ben sapendo che le loro azioni non sono buone; eppure sembra che l'uomo non possa farne a meno... di fare male. Di questa sfasatura ben se ne accorge Demetrio Paolin discutendo dell'opera *Il male naturale* di Giulio Mozzi:

«Mi sembra che il cuore della fenomenologia del male in Mozzi e in questo libro, in particolare, sia da ricercare nella Scrittura e in particolare nella *Lettera ai Romani* di Paolo, nella parte conclusiva del capitolo 7. Ricopio qui alcuni versetti:

Sappiamo che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non baita il bene: c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio.

[...]. In tutti i racconti de *Il male naturale* è presente, comunque, la lotta che Paolo descrive nella lettera ai cristiani di Roma. C'è una sorta di tensione tra ciò che siamo, il modo in cui veniamo percepiti, ciò che desideriamo e ciò, che in realtà, compiamo. C'è una discrasia tra ognuna di queste posizioni, ed è proprio in questo scarto, nello spazio vuoto infinitesimale, che s'annida il male. Il

male non è del corpo ma è nel corpo, non è dell'anima ma è nell'anima. Il male non è di dio (dio è bene), ma è in dio»³¹.

La volontà viene, dunque, completamente scissa dal male, proprio in virtù del suo carattere naturale; proprio in virtù della necessità di divenire quello che per natura, per intima e profonda natura, siamo.

Probabilmente, ora, si comprende ancora meglio il perché Mozzi afferma che non vi sia alcun onore a resistere al male. Resistere al male significa negarsi l'unica libertà che l'uomo possiede autenticamente in questa vita; la papiniana libertà di diventare ciò che la natura ci ha indicato di essere. Per tali ragioni, in realtà, se si va oltre la brutale freddezza con cui Mozzi ci racconta alcune scene scabrose, il testo più terribile che scrive è il racconto *Super Nivem*, raccolto ne *Il male naturale*.

In questo racconto, il protagonista Giulio, ci descrive con estrema efficacia come viene vissuto il male naturale e in quale condizione esistenziale pone l'uomo.

«La mia passione per Santiago è intollerabile e schifosa e io so che ogni minuto secondo che io trascorro vicino a lui è male, e che sconterò con quantità quasi indescrivibili di male ciascuno di questi minuti secondi. Ieri sera sono giaciuto nel letto con Santiago e oggi tutto ciò che desidero è distruggere la mia esistenza, farne un niente, ritirarmi nel mio letto a fare nient'altro che ascoltare il mio male, darmi a lui, farmi prendere, abbandonarmi a lui come ci si potrebbe forse abbandonare a dio. Vorrei far chiamare un medico, farmi dare farmaci che mi impediscano di sentire il mio male, che ottundano quanto più si può la mia capacità di sentire il male, e insieme vorrei chiamare un medico per farmi dichiarare malato, per ottenere la certificazione del diritto a essere curato e compatito. Se mi ammalassi davvero, ho pensato spesso in questi giorni, se mi ammalassi ad esempio di una malattia molto debilitante, oppure di una malattia che mi impedisca almeno di uscire di casa, oppure di una malattia che mi faccia dormire in continuazione, o se almeno mi rompessi una gamba o un braccio, o magari qualcosa di più, ad esempio andando a sbattere con la vespa e facendomi male seriamente: ecco, se succedesse una di queste cose io sarei felice. Voglio uscire da questa vita, voglio non amare e non essere amato, voglio invece essere curato, custodito, sorvegliato, tenuto prigioniero, punito. Non c'è nessuno al mondo che abbia il coraggio di punirmi, eppure è proprio di una punizione che ho bisogno: ho bisogno di essere punito, fisicamente, corporalmente, ho bisogno di una punizione

³¹ Dalla nota A proposito de *Il male naturale* di Demetrio Paolin. La nota è inserita in: Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 210.

che abbia un inizio e una fine e al termine della quale io possa dire: *ecco, sono stato punito; ora sono più bianco della neve*. Invece non mi punisce e non mi punirà nessuno, l'unica punizione che sono disposte a comminarmi le persone che mi circondano è lo spettacolo del loro dolore: io faccio loro del male, e lo faccio quasi con noncuranza, con naturalezza perfetta faccio loro del male, e loro non sanno fare altro che addolorarsi, mentre invece dovrebbero rivoltarsi verso di me, picchiarmi con le mani o con bastoni o con altri oggetti, dovrebbero chiedermi soldi in cambio dei danni che ho loro inflitti, dovrebbero procedere alla mia pubblica umiliazione e così, se è vero che mi amano come dicono, procurerebbero la mia felicità. L'amore delle persone non mi dà nessuna felicità se è disgiunto dalla punizione delle mie malefatte, [...]. Mi viene da ridere quando le persone, come succede abbastanza spesso, mi elogiano o mi accusano *a causa della mia bontà*, e mi vien da ridere quando di fronte ai miei tentativi di smentire la pretesa bontà gli accusatori fanno spallucce pensando che la mia cattiveria sia una cattiveria da diletta, e gli elogiatori scambiano la difesa della mia cattiveria per una forma di umiltà, un non voler mostrare più che tanto la mia favolosa bontà. No, io quando dico che *sono cattivo* pretendo di essere creduto, e d'ora in poi qualunque conversazione tra me e qualunque altra persona dovrà partire da questo dato di fatto incontrovertibile, e cioè: che io sono cattivo e che ciò che desidero più di ogni altra cosa al mondo è fare del male alle persone che mi amano, che mi vogliono bene, che mi apprezzano o che semplicemente provano della simpatia per me. Finora ho contenuta a stento la mia furia di distruzione perché, benché il mio desiderio sia di compiere il male, mi è chiarissima comunque la distinzione tra il bene e il male: so che cosa è bene e che cosa è male, e se potessi scegliere tra il bene e il male sceglierei sicuramente il bene: tuttavia io non posso scegliere, come un pezzo di legno non può scegliere di diventar violino o sedia io non posso scegliere di essere buono, per me la cattiveria non è stata una scelta compiuta in un momento determinato, così che si possa eventualmente risalire a quel momento, cancellare la scelta, e poi man mano risalendo sanare tutto, e arrivare nel presente a una scelta provvisoria o definitiva per la bontà: no, per me la cattiveria è un dato di natura, io dico *sono cattivo* così come potrei dire io *sono Giulio*, non c'è nessuno scampo, io sono e non potrò mai essere altro che Giulio e qualunque tentativo di procurarmi o di assumere pubblicamente nomi finti o falsi sarà, per l'appunto, un tentativo finto e falso al quale io, qui, ora, diffido chiunque dal credere. In questi mesi sono giunto alla conclusione che se compiere il male è la mia natura *è bene* che io compia il male, e specularmente *è male* che io cerchi di compiere il bene, tanto più che tutto il bene che io cerco di compiere si trasforma alla velocità della luce in male, è già diventato male prima ancora che io lo compia. [...]. Non è possibile prestare fede alla testimonianza di chi intenda testimoniare la mia bontà, anche quando fosse animato dalle migliori intenzioni, perché se una persona ritiene di aver conosciuta la mia bontà ciò significa

semplicemente che non mi ha conosciuto, e quindi non ha alcun diritto di testimoniare, oppure che l'azione che io ho rivolta contro di lui e che si è innestata, incistata, incapsulata in lui come *azione buona* è un'azione che va considerata come un'azione cattiva a orologeria, un'azione cattiva che è stata costruita per rivelarsi tale a distanza di tempo, in modo da scoppiare come azione operativamente cattiva nel momento più propizio e più conveniente allo scopo di produrre la maggiore quantità di male. A questo punto io non posso che invocare il giudizio, chiedo il giudizio e invoco la punizione, chiedo la punizione e prego che sia dura, commisurata alla quantità di male che ho diffuso con le mie azioni, tale da restituirmi alla fine non solo mondato da ogni colpa, ma definitivamente privato della capacità di compiere il male, il che significa privato della vita o ridotto a vivere in condizioni di assoluta e controllatissima dipendenza»³².

Parole queste appena citate, sì, che fanno male; malissimo. Il *nivolesco* Giulio è ben consapevole del male. Ma Giulio non può che abbandonarsi; lasciarsi al male come si farebbe con un Dio.

La volontà del protagonista è decisa ad uscire dal male, si vorrebbe addirittura curare. Tuttavia una cura non v'è, come non v'è volontà tanto ferrea e potente da manifestare potere di dominio sul male, per indirizzarlo, per sventarlo; poiché la natura culla il desiderio.

È un male che trascende le scelte dei singoli individui, si dispiega al di sopra di ogni volontà e agisce con fare camaleontico fra gli esseri umani; serpeggia fra noi indisturbato e indisturbabile.

Esso veste gli abiti della normalità e della quotidianità, i luoghi in cui il male si manifesta con più forza e violenza, e a tratti illude anche chi è posseduto dal male, chi possiede il male per natura. È la sua espressione più crudele.

La scissione del male, dalla stessa persona che lo porta in seno. Si è evidenziato anche in precedenza come l'esistenza del male, non implichi direttamente la presenza di un malvagio, nel senso di tutto cattivo.

«Il dolore più spaventoso che il mio male provoca nella mia persona è la perdita e la confusione della mia memoria. Il mio male addirittura fa sì che a tratti e per lunghi periodi io mi dimentichi di essere ciò che sono, ovvero una creatura del male, e confonda la mia persona e la mia storia con la persona

³² Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 100-103.

e la storia di una persona buona, mite, brava nell'ascolto dell'altro, amabile, per certi aspetti fascinosa; mentre io sono cattivo, aggressivo, capace solo di togliere la parola, odioso, in tutto e per tutto ributtante. Quando io credo di essere una persona buona, perché il mio male riesce a farmi dimenticare di lui, ossia di me stesso, allora addirittura il mio corpo sta bene, [...]. La perdita della memoria è una cosa spaventosa perché è come perdere il possesso del proprio corpo, o forse è peggio: [...]. [...], io vivo perennemente nella scomparsa della memoria e nell'inesistenza di ogni cosa del mio passato»³³.

Questo male naturale conduce verso uno smarrimento esistenziale, confondendo la stessa natura dell'individuo coinvolto, il quale si ritroverà ad interpretare una natura non sua, fittizia, mostrando un'indole capace alla massima integrazione e interazione con l'alterità.

D'altronde, se il male fosse facilmente riconoscibile, se mostrasse solo una realtà distruttiva, sarebbe altrettanto facile da isolare e contenere. Purtroppo, il male pare essere più una costante, che una variabile.

Come sarebbe confortevole il mondo, se il male si mostrasse solo per mezzo di sadiche belve o pazzi maniaci. Praticamente sarebbe un male con disegnato un enorme bersaglio addosso. E avremmo tutti gli strumenti per fermare e intercettare il male, tra giudici, medici, psicologi, magistrati, psichiatri, soldati, poliziotti, guardie e contro-guardie.

Saremmo, quasi, invulnerabili al malefico. Il male naturale, purtroppo, è mimetico. Nessuno può esimersi dalla chiamata oscura; nessuno può essere sgravato dal sospetto che il male stia fornicando nella propria ben accolta normalità.

Quando osserviamo un orrendo male, uno stupro o un macabro assassinio, è facile provare compassione per le vittime, poiché magari quell'atto si è consumato in luoghi a noi conosciuti o di consueta quotidianità, e pensare che al posto della persona mal capitata ci saremmo potuti essere noi, noi saremmo potuti essere le vittime.

È facile pensare, dunque, che in qualsiasi istante potremmo essere preda del male naturale ed essere vittima di uno di quei tremendi atti dettati dalla natura del male; ma, al medesimo tempo, dovremmo convincerci che, con la stessa facilità con cui potremmo essere vittime, in ogni momento potremmo divenire carnefici; il che, vale a dire un altro normalissimo essere umano nel quale si è insediato il seme del male naturale.

³³ Ivi, pp.104-105.

Il male è come noi.

Tornando al testo ci si accorge però di ben altro! Il Giulio narrato, infatti, prendendo atto della natura del suo essere male, giunge a quella conclusione paradossale (sempre soggiaciuta dietro queste pagine) per cui è bene che egli compia il male, in quanto è bene per l'uomo dispiegare tutto il potenziale del proprio essere secondo quella che è la propria natura.

Nel più, a mio avviso, spaventevole passo di Mozzi, abbiamo la cristallina definizione del male, sino alla lucida connessione che intercorre perversamente fra il male e il bene. Mozzi sembra riprendere difatti, cambiandone il punto di vista, una tematica posta in luce da Palazzeschi ne *L'incendiario*:

«Largo! Largo! Largo!

Ciarpame! Piccoli esseri

dall'esalazione di lezzo,

fetido bestiame!

Ringollatevi tutti

il vostro sconcio pettegolezzo,

e che vi strozzi nella gola!

Largo! Sono il poeta!

Io vengo di lontano,

il mondo ò attraversato,

per venire a trovare

la mia creatura da cantare!

Inginocchiatevi marmaglia!

Uomini che avete orrore del fuoco,

poveri esseri di paglia!

Inginocchiatevi tutti!

Io sono il sacerdote,

questa gabbia è l'altare,

quell'uomo è il Signore»³⁴.

Il poeta palazzeschiano, che rappresenta un po' il tratteggio del saggio a mo' di persuaso michelstaedteriano, si fa largo fra la borghese e sciocca folla. Egli, a differenza dei borghesotti, ammira l'incendiario, che qui gioca il ruolo del Giulio di *Super Nivem*.

L'incendiario, rinchiuso in una gabbia e collocato in pubblica piazza, è la creatura sulfurea, colui che del male ha fatto natura ed espressione vivente. Per il poeta palazzeschiano quello che tutti chiaman mostro, è una creatura non da insultare o stigmatizzare, bensì da cantare.

E questo perché l'incendiario è l'espressione più autentica e concreta della vita e della natura del proprio essere. L'incendiario ha fatto ciò a cui era destinato: il male. Non tentando di sottrarsi dalla luce nera, è divenuto parte della natura, che volenti o nolenti è anche male.

In *Super Nivem*, Giulio Mozzi, cambia, dicevamo, punto di vista per far emergere una tematica, se non identica, straordinariamente simile (certamente vi sono sfumature differenti). In Mozzi, il "mostro" non ci viene raccontato dall'esterno. È la stessa creatura sulfurea che ci parla, che ci racconta la sua storia e la sua condizione.

In Mozzi la scena assume toni molto più drammatici, un po' perché il tutto si svolge nel chiuso spazio dell'interiorità, ma soprattutto perché l'assenza di quel poeta manca in modo veramente tragico.

Nell'opera narrativa di Mozzi, infatti, a differenza di Aldo Palazzeschi, non compare mai in modo chiaro ed esplicito un personaggio che manifesti una completa comprensione e consapevolezza del male, senza esserne toccato. E dunque, il raggiungimento della consapevolezza del bene del male, del legame naturalmente presente fra bene e male, è tutto a carico dello stesso protagonista.

È quasi un voler dire che solo chi possiede in sé il male naturale, può giungere a quel grado di consapevolezza. Non vi può essere alcun altro che, come in Palazzeschi vi è il poeta veggente, in

³⁴ Aldo Palazzeschi, *L'incendiario*, curato da Giuseppe Nicoletti, Mondadori, Milano 2021, pp. 5-6. La citazione nello specifico si trova nei versi de *L'incendiario*, opera considerata simbolo di Palazzeschi tanto che dà il nome all'intera raccolta.

Michelstaedter il saggio persuaso, o in Papini il saggio viaggiatore³⁵, possa acquisire pienamente una tale conoscenza.

Oltre al primario fatto che il male si cela con meticolosa abilità, questa potrebbe essere la ragione per la quale il Giulio di *Super Nivem* non riesce a farsi capire dagli altri, non riesce a far comprendere e mostrare la sua vera e maligna natura, in quanto l'alterità non presenta nemmeno le capacità adatte a percepire la presenza del male.

Occorre, però, dare delucidazioni proprio sul legame che sussiste fra il bene e il male, il che è, forse, la tematica nodale che si può evincere dagli scritti mozziani; si noti, infatti, che in assenza di questo legame non si sarebbe potuto stendere e sostenere il capitolo successivo con il suo relativo argomento. Affidiamoci ancora una volta dall'analisi di Paolin:

«La chiara ispirazione paolina è però da Mozzi portata all'estremo (è un procedimento tipico dello stile dello scrittore padovano prendere un brano della Scrittura alla lettera e portarlo alle estreme conseguenze logiche, morali): io non ho nessuna libertà di scelta, il mio essere è predeterminato, in un momento e luogo fuori dallo spazio e dal tempo, il mio essere è stato deciso; e io sono chiamato nella mia vita a essere ciò per cui sono nato. Quindi è bene che io faccia ciò per cui sono pre-destinato anche se debbo compiere il male. C'è qualcosa di profondamente buio e tragico in questa riflessione, che è un modo altro di dire "sia fatta la tua volontà". D'altronde ci sorprende un pensiero mentre leggiamo i racconti di Mozzi: se dio è così misterioso da decidere di sacrificare il proprio figlio, perché nel suo mistero non può decidere che alcuni di noi sono destinati a compiere il male, e che saranno salvi proprio perché compiono il male a cui sono destinati?»³⁶.

Dopo tutto quello che si è detto, non vi è alcun dubbio. Chi è destinato per natura a compiere il male, che compia il male; affinché si realizzi il suo bene e completi sé stesso. Certamente si tratta di un'affermazione tanto intensa quanto buia.

³⁵ In Giovanni Papini il tratteggio di una figura che si eleva fra gli esseri umani è molto più sfumato rispetto ad un Palazzeschi o ad un Michelstaedter. Tuttavia, trovo che nella figura del Gog papiniano si possa intravedere qualcosa di simile seppur in maniera molto più rarefatta.

³⁶ Dalla nota A proposito de *Il male naturale* di Demetrio Paolin. La nota è inserita in: Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 211.

Ma non possiamo ammettere l'ipocrisia di chi pretende un bene onnicomprensivo, totalizzante, nel momento in cui è chiaro come sul male l'umanità abbia costruito intere civiltà; d'altronde, a più riprese si è saputo lungo lo scorrere delle epoche che dopotutto lo stato civile è una necessità dell'uomo evidentemente, ma una necessità malevola. Lo stato è un male necessario.

Si può, dunque, affermare, con un certo grado di sicurezza, che, una qualsiasi nozione che non tenga conto di un'idea imponente del male, è una nozione che contribuisce a celare e a coadiuvare il male e, con tutta probabilità, intrisa di male, se non addirittura posta in essere dal male stesso.

«Per coloro che ricordano ancora di possedere un'anima, conta, innanzi tutto, l'amore di Dio. Ma, subito dopo, è necessaria la conoscenza di colui che per volere di Dio, ci possiede e ci domina: il Diavolo»³⁷.

Questo equivale a dire che, l'idea di bene non può fare a meno dell'idea di male. Ma non solo in senso oppositivo, cioè in assenza dell'idea del male non potremmo conoscere l'idea del bene in quanto l'uomo coglie l'Essere nella sua distinzione non essendo capace di conoscere nell'indistinzione; bensì anche nel senso costitutivo e continuativo, ossia che l'idea del male va propriamente a costituire, a strutturare, l'idea del bene e, addirittura, il male è forma protesica del bene.

Dunque, quando leggiamo in Mozzi queste parole: «[...] il male estende le sue metastasi proprio per opera di chi pretende di fare giustizia»³⁸. Vanno intese nella duplice interpretazione che abbiamo pocanzi sondato.

I) *In primis*, si fa riferimento alla ricerca e realizzazione del bene totalizzante come portatore di mali catastrofici ed estensore del male nel suo essere al mondo.

³⁷ Giovanni Papini, *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, GOG, Assago 2017, p. 17.

³⁸ Giulio Mozzi e Valter Binaghi, *10 buoni motivi per essere cattolici*, prefazione a cura di Tullio Avoledo, Laurana Editore, Milano 2011, p. 50.

II) *In secundis*, si vuole evidenziare la continuità che sussiste tra bene e male. Il male non è assenza di bene, non è un'interruzione della propagazione del bene, al contrario, ne è perverso continuatore e costitutivo testimone della presenza del bene nel divenire delle cose sul piano esistenziale.

In effetti, nell'opera di Giulio Mozzi, quest'ultimo senso pare avere una centralità maggiore rispetto all'altro, seppur indubitabilmente presente anch'esso. Ed è di importanza capitale evidenziare come tutto questo discutere di male non sia, in fondo, un annunciare la totale vittoria del bene sul mondo; quindi anche sul male. La Natura pone in essere un eterno divenire.

Facendo conciliare il bene dell'Essere con il realizzare la propria natura, consci del fatto che non è possibile realmente opporsi a questa natural trasformazione sempre in divenire poiché anche l'ostacolo si fa sentiero per la realizzazione ultima dell'essere della Natura (argomento sviluppato non a caso nel precedente capitolo), e naturalizzando il male, quindi sostenendo che questo male possa essere natura per alcune sostanze, allora si sta ponendo il bene (naturale) in una posizione di chiara superiorità rispetto al male (naturale).

Tre sono le affermazioni che si concatenano e si susseguono per dar sostegno a quanto detto:

I) La Natura è incontrastabile e trova sempre modo di dispiegarsi nell'Essere, cioè la Natura ha sempre piena realizzazione di sé.

II) Il realizzarsi della Natura non può che essere bene, poiché è in questo perenne realizzarsi che il piano esistenziale possa sempre darsi; e mai darsi il caso che non sia.

III) Il male è naturale e dunque fa parte della Natura. Pertanto, alcuni individui possono esibire come propria natura il male.

E dunque si può pervenire alla conclusione:

IV) Se il male è natura di un individuo, è bene che questo individuo compia il male, poiché la realizzazione del suo male coincide con la realizzazione della propria natura la quale non può che essere sempre un bene.

Una tale conclusione ci dice che, il male è continuazione del bene in quanto naturale; dunque, non si può descrivere il male né come oppositivo al bene, né come vuoto di bene, cioè come semplice assenza del bene.

Da un certo punto di vista, si può anche sostenere che il male sia mandato dal bene e, addirittura, esso sia giustificato dal bene; il male viene permesso dal bene. Questa verità, insieme rassicurante e tragica, poiché se da una parte accorda dominio e superiorità al bene, dall'altra giustifica le manifestazioni del male e ci nega ogni possibilità di estirpazione del male stesso, viene esplicitata da Giulio Mozzi nel testo allegato alla fine del racconto *La fede in Dio. Un testo incompiuto*.

Infatti, negli *Allegati a "La fede in Dio"*, ritroviamo il corposo testo *La vera storia di Giobbe* secondo don Mario, vittima protagonista del racconto di Mozzi. In questo mirabile testo si pongono in luce molte delle tematiche affrontate sin qui, soprattutto proprio quest'ultima che stiamo discutendo. Per tale ragione, è un testo che vale riportare in quasi la sua interezza.

«*La vera storia di Giobbe*

Miei cari, voi conoscete la storia di Giobbe? Sono sicuro che siete pronti a rispondermi di sì. Ebbene, io sono pronto a dire che vi ingannate. [...]: un uomo giusto fu messo alla prova da Dio, che gli tolse ogni bene – le ricchezze, i familiari – e lo ridusse a vivere sopra un mucchio di letame. Pur colpito nella disgrazia, Giobbe conservò la fede; per questo Dio lo premiò, ridandogli le ricchezze e consentendogli di formare una nuova famiglia. È così? Bene, dalle vostre facce vedo che è così.

Ora, miei cari, voi vi ingannate. Dio non colpì Giobbe per metterlo alla prova; anzi, Dio non lo colpì affatto. Semplicemente, lasciò mano libera a Satana. Lasciò che Satana facesse di Giobbe ciò che gli pareva, limitandosi a esigere che non lo ammazzasse. Testualmente Dio disse a Satana: "Eccolo nelle tue mani! Soltanto risparmia la sua vita". E perché, miei cari, Dio fece questo? Forse per mettere Giobbe alla prova? Eh no. Forse perché Giobbe non inorgogliesse del suo destino fortunato? Eh no. Lo fece, miei cari, semplicemente per vanità e per scommessa.

Non sto esagerando. Dio si era vantato con Satana della fedeltà di Giobbe: "Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, teme Dio ed è alieno dal male", così gli aveva detto. E Satana aveva avuto buon gioco a rispondergli: "Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non hai forse messo

una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quanto è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e il suo bestiame abbonda sulla terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia! Toccalo nell'osso e nella carne e vedrai come ti benedirà in faccia!". Possiamo supporre che le parole "benedire in faccia" fossero un eufemismo per "bestemmiare".

E così Dio, per vanità e per scommessa, mise Giobbe nelle mani di Satana. Tutto, poteva fargli Satana, fuorché ammazzarlo. E così fece. Giobbe resistette. Non attribuì a Dio nulla di ingiusto, non peccò con le sue labbra. Così dice il libro. Ma...

Non potendo maledire Dio, Giobbe maledice se stesso. Il grosso del libro riporta le discussioni tra Giobbe e tre suoi amici: Elifaz, Bildad e Zofar. Le discussioni sono a dir poco monotone. Giobbe maledice instancabilmente il giorno in cui è nato, il ventre che lo ha partorito. Invoca la morte: "Volesse Dio schiacciarmi, stendere la mano e sopprimermi!". E i tre amici, chi un modo chi nell'altro, gli ripetono sempre la stessa argomentazione: caro Giobbe, se tutta questa disgrazia ti è capitata addosso, sarà per punirti dei tuoi peccati. O se non hai peccato tu, avranno peccato i tuoi figli, tua moglie, i tuoi servi, i tuoi cammelli. Ma Giobbe non li ascolta nemmeno.

A un certo punto Giobbe libera la sua domanda. "Dirò a Dio: non condannarmi! Fammi sapere perché mi sei avversario. È forse bene per te opprimermi, disprezzare l'opera delle tue mani e favorire i progetti dei malvagi?". E i tre amici, più o meno: non ti azzardare a parlare così! Se ti ha colpito, vuol dire che non eri poi così giusto! Ci sarà qualche fallo, da qualche parte! Dio sa tutto, anche ciò che tu non sai: ci sarà qualche fallo che hai compiuto, che tu nella tua cecità umana non vedi, ma che lui vede benissimo!

[...]. Naturalmente, mentre Giobbe discute con i tre amici (che a noi risultano abbastanza antipatici: noi sappiamo infatti che Giobbe è *veramente* un uomo giusto), da qualche parte c'è Dio che ascolta. E a un certo punto, stufatosi di ascoltare questo continuo "Perché? Perché? Perché?" di Giobbe, e forse stufatosi di ascoltare le risposte inconcludenti dei tre amici, che fanno i sapientoni ma non vengono a capo nulla, finalmente Dio decide di parlare a Giobbe. Il libro dice: "Il Signore rispose a Giobbe di mezzo al turbine".

Che cosa dice Dio? Dio fa a Giobbe un cicchetto tremendo. Lo spella vivo a parole. Io sono Dio, gli dice, chi sei tu per chiedermi conto delle mie azioni? Io ho fatto il mondo e tutto quello che c'è nel mondo, io come ho fatto il mondo così posso disfarlo, e tu pianti questa grana solo perché ti ho tolto tutto quello che avevi? Ma che cos'era, tutto quello che avevi, in confronto a me?

Dio dice questo con molta enfasi, e va avanti anche per un bel po'. È proprio una sfuriata. "Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza!". Si fa beffe

di Giobbe, il buon Dio, si fa beffe dell'umanità (della limitatezza, della mortalità ecc.) di Giobbe. Lo prende crudelmente in giro: "Cingiti i fianchi come un prode: io ti interrogherò e tu mi istruirai". Finge di umiliarsi, lo deride. Una furia!

E perché tutto questo? Forse che Giobbe aveva rinunciato alla sua fede? Nossignori. Forse che Giobbe aveva bestemmiato? Nossignori. Forse che Giobbe aveva protestato? Nossignori: Giobbe non protestava, soltanto chiedeva una spiegazione, una ragione. Ciò che tutti noi chiederemmo. E Dio gli dice solo: io sono Dio, e faccio quello che voglio *perché io sono Dio, e tu no!*

Faccio notare che Dio è del tutto insensibile, poiché non accenna a rispondervi, a una importante argomentazione espressa da Giobbe nei precedenti discorsi: "Le tue mani mi hanno plasmato e mi hanno fatto integro in ogni parte; vorresti ora distruggermi? Ricordati che come argilla mi hai plasmato e in polvere mi farai tornare". Cioè, Giobbe sa benissimo di essere creatura di Dio, e perciò nelle mani di Dio; tuttavia cerca di recuperare per sé un minimo di dignità non in quanto persona, ma *almeno* in quanto creatura di Dio. Se sono una tua creatura, sembrava dire Giobbe a Dio, se sono l'opera delle tue mani, avrò un po' di dignità, no?

Dio proprio ci passa sopra, a questa argomentazione. Non la nomina mai, nel suo discorso finale. La usa solo nell'altro senso: tu sei mia creatura, quindi io faccio di te ciò che voglio. È come se dicesse, implicitamente: il fatto che io ti abbia fatto con le mie mani, impastando l'argilla e inalandoti lo spirito, ciò non ti dà comunque nessun valore. Non esiste, per così dire, una proprietà transitiva del valore: Dio è tutto, e tutto ciò che Dio ha creato, benché creato da Dio, vale niente.

E Giobbe?

Giobbe sta lì, sotto quella gragnuola di parole. E quando finalmente Dio tace, umilmente dice: "Comprendo che puoi tutto e che nessuna cosa è impossibile per te". Dice insomma: è vero, tu sei Dio e io no, e perciò la questione – attenti a questo punto, miei cari – la questione se ciò che tu fai sia giusto o no, non si pone nemmeno. Non esiste. [...].

Il libro finisce con la riabilitazione di Giobbe, che da Dio riceve quanto ha perduto; anzi, Dio gli dà il doppio, gli fa avere solidarietà da tutti i parenti, gli fa generare figlie bellissime e così via. Ma, ormai è evidente, anche questi doni Dio li dà semplicemente perché vuole darli, perché darli è la sua volontà, e per nessun'altra ragione. Giobbe è di nuovo ricco e attorniato di persone che lo amano: ma niente di tutto ciò è sicuro.

Un'osservazione per finire: a colpire Giobbe, è Satana; con il permesso di Dio. [...]. Satana ha agito, Dio si prende la responsabilità – per affermare, peraltro, di non dover rispondere a nessuno.

A questo punto, non c'è distinzione tra l'azione di Dio e l'azione di Satana. Se Dio prima consente (per scommessa!) l'azione di Satana, poi addirittura la prende su di sé come una propria azione. La domanda quindi è: se Satana sia distinguibile da Dio»³⁹.

Abbiamo qui l'inutilità dell'essere umano, la sua costitutiva inferiorità dinanzi all'universale, la vacuità del suo agire, l'impotenza della sua volontà dinanzi all'esistenza, nonché l'insensatezza di ciò che accade, del bene e del male.

Ma soprattutto, come si diceva, abbiamo l'idea per la quale Dio, rappresentate del bene, consente al male di agire, ed anzi, il bene promuove l'esercizio del male; e all'uomo non è concesso dipanarne le fondamenta misteriose. D'altronde, del male ne possiamo solo saggiare e constatare il dolore che provoca nelle nostre carni, che percepisce il nostro corpo, e tutt'al più intuirne la provenienza, l'origine, appurarne l'esistenza e la realtà naturale, ma del perché ultimo di questa provenienza, di questa appartenenza alla Natura, rimane un mistero irriducibile per l'essere umano.

Il copioso testo citato si conclude esplicitando un dubbio di entità enorme. Dubbio, a cui si tenterà di consegnare qualche spunto di riflessione al riguardo, per avviarci alla conclusione di questo capitolo e per meglio legare con il successivo argomento principe del prossimo capitolo.

Se vero che il male è una forma protesica del bene, in quanto rappresentante una realtà della Natura, il male eredita dalla Natura spirito⁴⁰. Lo spirito, all'interno di una visione tutta orientata alla naturalizzazione, conferisce un certo carattere di superiorità. La Natura, si diceva in *Della visione del corpo*, è superiore all'uomo, in virtù del suo possedere corpo pur non essendo posseduta da alcun corpo, poiché eternamente orientata verso l'unità universale, e, in virtù di ciò, piena di spirito; solo in questo immanentizzante senso è possibile affermare che l'Essere, la Natura, trascendono la mondanità, pur rimanendo ancorato al piano dell'esistenzialità, di cui nondimeno è geloso custode e creatore.

Il male, inerendo intimamente alla Natura, acquisisce inevitabilmente alcuni stessi tratti propri dell'Essere. Pertanto, anche il male è naturalmente spiritualizzato, poiché, anch'esso, possiede sempre un corpo ma non è possibile mai individuarlo entro un corpo specifico.

³⁹ Giulio Mozzi, *Fiction 2.0*, Laurana Editore, Milano 2014, pp. 36-39.

⁴⁰ Sempre intendendo con il termine 'spirito' il significato che si viene a declinare entro il paradigma immanentistico a cui si fa riferimento in questa sede, che si è meglio presentato nel capitolo precedente.

Prima di procedere, occorre però riformulare, con termini più pertinenti al paradigma corporal-naturale posto in luce lungo tutta la dissertazione, il sopraddetto dubbio di don Mario, riferitoci da Giulio Mozzi. Entro codesta concezione, per Dio non si può che riferirsi a ciò che, nel piano dell'immanenza, esibisce una totalizzante superiorità. Pertanto, Dio equivale a dire Natura; e il realizzarsi della Natura, in tutte le sue molteplici forme, rappresenta il bene. Per Satana, chiaramente, si può intendere semplicemente il male.

Se, quindi, operiamo queste sostituzioni terminologiche e manteniamo fede alle riflessioni poste in luce, non si può che rispondere a quella perplessità che tra Dio (Natura-bene) e Satana (male) vi sia distinguibilità, poiché è stato detto a più riprese che il male è parte integrante della Natura ed estensione del bene; questo, per utilizzare le stesse parole di don Mario, vorrebbe dire che Satana è parte integrante di Dio e sua estensione in terra. Tuttavia, pur negando l'indistinguibilità, si può affermare, in un certo senso, che intercorra invece una relazione di subordinazione sinonimica.

Per relazione di subordinazione sinonimica si deve intendere una relazione che lega due sostanze l'una subordinata all'altra, le quali presentificandosi entrambe si manifestano come coincidenti pur mantenendo caratteristiche e valori propri e distinti.

Il bene e il male presentano una relazione di subordinazione sinonimica. Il male è subordinato al bene e, quando il male è natura di un individuo, il compimento del male coincide con la realizzazione del suo bene in quanto attuazione della propria natura; ma anche accettando questa coincidenza, il bene e il male conservano tratti, caratteristiche e valori sempre distinti.

Detto ciò, la superiorità che abbiamo accordato nel capitolo precedente alla Natura e che, ora, stiamo accordando al male, in virtù della spiritualità che manifestano nella loro estrema immanentizzazione, ritaglia uno spazio sacro proprio sul piano dell'assoluta immanenza.

La Natura, cioè, si fa divina dinanzi agli occhi dell'uomo, poiché gli è naturalmente superiore. Allo stesso modo e nello stesso senso, il male si fa divino rispetto all'umano, in quanto inerendo alla Natura e coincidendo con il bene anch'esso gli è naturalmente superiore.

«Anche il diavolo, l'antico demone, vuole una spiritualità; il demone è un'originaria divinità»⁴¹.

⁴¹ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 138.

E giunti sin qui, è possibile avanzare un'osservazione al vetriolo. L'uomo che compie il male poiché il male è sua natura, compie sé stesso e, nel compire sé stesso, inerisce a quella superiorità che caratterizza il male naturale, partecipando in questo all'essere divino.

L'uomo che vive lasciandosi vivere dal male, che si sostenta lasciandosi bruciare, delinea un tratteggio di sé stesso del tutto originale rispetto a quello dedotto in *Della visione del Corpo*; ossia l'uomo duplicemente inteso come sostanza che si nutre dell'universo (quando è in vita) e come sostanza nutrimento per l'universo (quando muore).

Il tratteggio originale dell'uomo che si alimenta lasciandosi consumare dal male quindi è la manifestazione nel presente, cioè in vita, di entrambe le declinazioni suddette, manifestando in sé una superiorità d'essere che lo fa partecipare allo spazio divino della naturale immanenza.

Egli è divino poiché anticipa nella sua interiorità l'essere nutrimento per l'universo, per mezzo dell'azione di consunzione del male naturale dispiegato con accettazione, quando normalmente si pone in essere solo alla morte dell'individuo; si potrebbe anche dire, quindi, che si tratta di un'anticipazione della morte in vita.

Tra il divorare e l'essere divorati di mozziana memoria, pare poter esserci anche una terza via, un terzo termine: divorare sé stessi. Colui che divora gode, gode dei piaceri finiti del corpo e della vita individuale.

Colui che è divorato soffre poiché gli è sottratto il corpo e può solo consolarsi nella consapevolezza che dal suo corpo si genererà nuova vita, dunque nuovi corpi, contribuendo al divenire della Natura.

Ma colui che divora sé stesso, gode e soffre di entrambi i piaceri e quando il piacere finito del divorarsi si confonderà con il dolore di essere divorato, egli giungerà a toccare la sfera del pieno spirito potendo in vita assistere al meraviglioso contributo che il suo essere dona al divenire della Natura. Sarà spettacolo per sé stesso. Imitazione del divenire universale.

«Quando tu bruci

tu non sei più l'uomo,

il Dio tu sei!

Mi sento correr per le vene un brivido.

Ti vorrei vedere quando abbruci,

quando guardi le tue fiamme;

tutte quelle bocche,

tutte quelle labbra,

tutte quelle lingue,

non vengono a baciarti tutte?

Non sono le tue spose

voluttuose?

Bello, bello, bello.... e Santo!

Santo! Santo!

Santo quando pensi di bruciare,

Santo quando abbruci,

Santo quando le guardi

le tue fiamme sante!»⁴².

Quando l'incendiario brucia, diviene il Dio, poiché compiendo la sua natura diviene espressione autentica e vivida dell'Essere. Le fiamme del male si fanno sante, se perpetrate con naturale accettazione. È meglio bruciare che svanire lentamente; se svanisci sei perso, se bruci trovi te stesso. In questo trovare sé stessi, in questo aprirsi allo spirito, in questo ricavarci un'adesione al divino eterno divenire natura, si concreta un'idea di redenzione.

«Da quando ho accettata la condizione di essere nel male, ho deciso che per me la redenzione è: sapere a che cosa ho rinunciato. Ho rinunciato al bene, ho deciso di accettare il male come fatto naturale. Non credo che un perdono potrà salvarmi, né credo che potranno salvarmi una terapia o il pensiero razionale o tanto meno la letteratura. C'è in me un male attivo, produttivo: non un male

⁴² Aldo Palazzeschi, *L'incendiario*, curato da Giuseppe Nicoletti, Mondadori, Milano 2021, pp. 7-8. La citazione nello specifico si trova nei versi de *L'incendiario*, opera considerata simbolo di Palazzeschi tanto che dà il nome all'intera raccolta.

sedimentato, non una pietra interiore, ma un male che agisce, vivifica, mi fa alzare la mattina e mi manda in giro per il mondo.

Hey hey, my my, rock'n roll will never die»⁴³.

Ma parliamo sempre di male. Non vi è nulla di glorioso, niente di illustre, nel male. Il male è; il male c'è. È una verità corrosiva, che ci danneggia dall'interno. L'uomo ha sempre parlato di male, eppure sembra sempre che manchi qualcosa nella definizione che noi esseri umani possiamo dare del male.

Il finale dell'opera *Le ripetizioni* porta a compimento l'indicibile, al consueto diabolico rituale nella vasca, si giunge alla terribile sostituzione della creatura sacrificata al male per il male: dal bastardo si passa ad una bambina...

Costretta a subire gli stessi orribili soprusi, il male procede con una naturalezza e naturalezza allarmante. Tanto che nemmeno lo scrittore riesce a continuare il racconto di un male così vivo, concludendo il romanzo con un liberatorio:

«Adesso, basta»⁴⁴.

È possibile il darsi di una redenzione dopo tutto questo? Ed il male non è ancor definito.

⁴³ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, p. 180.

⁴⁴ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, p. 355.

Capitolo quinto

L'impaziente decostruzione di una redenzione

«Den lieb ich, der Unmogliches begehrt»

(Goethe, Faust)

«La follia è la matrice della sapienza»

(Giorgio Colli)

In questo capitolo si introdurrà l'ultima macro tematica che emerge fortemente negli scritti mozziani, una tematica apparentemente lontana rispetto ai litorali argomentativi su cui siamo approdati: la redenzione.

Infatti, Giulio Mozzi presenta un evidente interesse per il concetto di redenzione che, esattamente come le nozioni di spirito e sacro, è piegato sotto l'imponente processo di naturalizzazione e corporalizzazione posto in essere sino ad ora.

In realtà, se ci si riflette sopra con più attenzione, non è affatto strano che un paradigma corpori-naturale, come questo, in cui, non solo si afferma l'esistenza e la presenza concreta del male, ma si dichiara la sua perfetta e armoniosa naturalità d'essere, conduca, in ultima istanza, a pensare una redenzione possibile; nonostante non vi sia alcuna trascendenza concepibile o piano ulteriore a cui far riferimento.

Difatti, l'uomo sente l'esigenza di redimersi poiché percepisce come reale il peccato. Questa sensazione, che caratterizza ontologicamente l'uomo, produce la volontà di mettere in moto un processo salvifico. La corsa verso un percorso di salvezza, si rende tanto più affannosa quanto più sentita come necessità, all'aumentare della percezione della prossimità del male.

Sostanzialmente, in altri termini, più il male è concepito come lontano dall'essere dell'uomo, meno si sente l'esigenza di tratteggiare un percorso salvifico; al contrario, più il male è concepito come prossimo all'essere dell'uomo, più è forte la volontà di aprirsi una via di salvezza.

Si pensi alle, disastrose, visioni fisicaliste e scientiste. Entro questi paradigmi non vi è affatto l'esigenza di una redenzione, poiché il male viene percepito come una sostanza completamente

espulsa dall'essere dell'uomo; tanto che viene tratteggiato come un qualcosa semplicemente da curare e da sopprimere/soffocare attraverso l'intervento della tecnica e il crescere del progresso.

Quindi l'essere del male viene totalmente esteriorizzato dall'essere dell'uomo, in quanto componente ritenuta eliminabile. Inutile, qui, evidenziare l'ingenuità di tali visioni e il loro triste fallimento in quanto, spesso, generatrici di mali ben peggiori rispetto a quelli combattuti.

Detto ciò, tornando più propriamente a noi. in un paradigma in cui il male è naturale, la prossimità del male all'essere umano è tale da compenetrarsi in una coincidenza d'essere. Ne consegue che, entro questa visione, la vicinanza del male addirittura diviene concomitanza.

Pertanto, verosimilmente, non esiste uomo che senta maggiormente l'esigenza di riflettere la possibilità del darsi un sentiero redentivo. La volontà di liberarsi da un male che è naturale, dunque onnipresente nell'essere di tutte le cose, ed anche nell'uomo, permea, ultimamente, l'agire e l'essere stesso dell'uomo. Ecco perché parlare di redenzione, in assenza di trascendenza, non è poi un'assurdità, bensì la più naturale delle conseguenze di questo pensiero.

Ma, in un contesto come quello che si è definito in questa sede e tenendo conto della nostra contemporaneità che par aver perduto ogni vocazione e capacità di speculazione ed astrazione, come è metodologicamente possibile il tratteggio di una via di salvezione? Con quale coscienza possiamo muoverci in direzione di una redenzione?

L'atteggiamento da tenere, dunque, ci è suggerito, da una parte, dalla constatazione che deriva dall'enciclopedismo contemporaneo saviniano, dall'altra parte, dal nullismo emiano. Più nello specifico, dall'enciclopedismo saviniano ricaviamo il contesto in cui si deve operare la costruzione di un percorso salvifico, dal nullismo emiano otteniamo le coordinate della nostra redenzione.

Alberto Savinio, dunque, osserva il "funzionamento" dell'enciclopedismo classico, ossia quello rigorosamente degli enciclopedisti francesi, per i quali l'enciclopedia veniva a strutturarsi come una vera e propria scienza: la scienza di tutte le cognizioni.

Questa autentica disciplina edificava dei veri e propri ponti fra le varie scienze, regolamentava le relazioni che intercorrevano fra le varie altre discipline, era, per così dire, il documento-trattato che doveva stabilire degli standard comuni internazionali per il trattamento di tutte le cognizioni; e, facendo ciò, cementificava un sapere che si presentava come un singolo forte e unito blocco, ossia dava vita ad un sapere universalmente umano.

Questo però, nota Savinio, era possibile in quanto tutte le cognizioni erano «spiritualmente omogenee». Oggi, continua il de Chirico ateniese, non è più possibile fare enciclopedia nello stesso

senso appena detto. L'uomo si nega a priori la possibilità di sapere tutto, l'accesso ad un sapere universale.

Certamente i tempi sono cambiati! Si è perduta l'omogeneità di cognizioni d'un tempo. Una scienza circolare, una scienza conchiusa, è poco più di un detto oramai, ma nessuno è più impegnato realmente alla realizzazione di una scienza in tal senso.

Ogni affinità spirituale tra le cognizioni è sfumata. Dunque, l'enciclopedismo di Savinio è la negazione dell'enciclopedismo. È l'affermazione di un profondo squilibrio tra le conoscenze che circolano fra l'uomo.

Questa per Savinio è la spiegazione di quella crisi della civiltà di cui tanto parlavano Sengler e poi Huizinga. Senza questa costitutiva omogeneità non può esservi alcuna civiltà, alcuno equilibrio. D'altronde egli si chiede come mai si potrebbe raggiungere un equilibrio nello spazio delle *póleis*, se, all'interno della stessa *agorà*, vi sono uomini che credono al modello tolemaico dell'universo e altri credono al sesso dei metalli e al modello relativistico einsteiniano? Impossibile.

Idee così lontane non potranno mai conciliarsi in un omogeneo equilibrio aprendo uno spazio realmente civile. Pertanto, la conclusione a cui perviene Savinio è che, conviene arrendersi alla crisi perpetua dell'umanità. Questo equivale a rinunciare all'unità delle idee e al ritorno, o ristrutturazione, di un tipo di civiltà passata, quantunque questa fosse d'Oro.

La proposta saviniana è, perciò, quella di adoperarci a «[...] far convivere nella maniera meno cruenta le idee più disparate, ivi comprese le idee più disperate»¹. Ecco il contesto in cui deve essere calata l'idea di una redenzione.

Dall'altra parte, dicevamo, il nullismo emiano ci consegna delle preziose coordinate e un primo delineamento di salvezza. Anche Andrea Emo prende le mosse dallo squilibrio constatato da Savinio pocanzi.

Dunque, se deve avvenire qualcosa di grandioso, questo non può che realizzarsi in un qualche squilibrio tragico, «[...] qualche scoscendimento che si produca in noi»². Nella filosofia di Emo il Nulla è fondativo di tutto l'essere e si afferma che l'uomo stesso è fondato sul nulla, la sua stessa

¹ Alberto Savinio, *Nuova Enciclopedia*, Adelphi, Milano 2011, p. 133.

² Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 180.

essenza è abisso. Motivo per cui, magneticamente, siamo portati verso la morte e il Nulla universale, che si palesa all'occhio umano come sua ultima e unica meta.

L'intero esistente si permea, così, di una scandalosa (per l'uomo) gratuità, la quale conduce proprio al sopradetto squilibrio; o meglio la gratuità universale è lo squilibrio assoluto. Quando l'essere attuale, l'uomo, consapevolizza tale gratuità, quindi, allo stesso tempo, prende coscienza di essere, in realtà, attualità del nulla. E conclude così, Andrea Emo, la riflessione: «La conoscenza della attualità è la massima ispirazione. La salvezza è nella gratuità?»³.

Dunque, ecco palesate le coordinate del nullismo emiano. Il Nulla è il processo salvifico nella redenzione. Abbiamo il contesto, abbiamo la direzione. Evidentemente, in una umanità non più in grado di concepire un pensiero unitario e fondata sul nulla, la concezione di redenzione non può che essere definita nei termini più asimmetrici possibili, sino ad abbracciare anche idee disperate, sino a produrre una beatitudine ch'è stadio preparatorio all'annientamento.

Calato entro questo clima concettuale, il male naturale illumina lo stigma immedicabile che abbiamo incisi dentro di noi in qualità di essere umani. Un'ombra che proietta un'inequivocabile figura dimensionale dell'io, affogata da inconfessati impulsi libidici. In questo narrare mozziano, per la prima volta, concretamente, tangibilmente, sfiora l'idea che, dopo un primo moto di netto rifiuto e di orrore, quest'ombra celata in noi, o almeno in alcuni di noi, possa essere accolta, accettata; addirittura si fa vivo lo straniante pensiero che si possa (si debba) dare ascolto a questo male naturale.

Lentamente cresce, dentro, un'insensata voglia di squilibrio che ricerchi e conduca verso una maggiore familiarità, confidenza, una connessione intima, col male. Quest'oscura attrazione porta ad avviare un rapporto dialogico al vetriolo con quella sostanza maligna che pare serpeggiare tra le carni dei corpi e conquistare i meandri psichici più reconditi delle regioni di Freud.

Nell'opera narrativa di Giulio Mozzi pare emergere, tra i fumi di un nichilismo ben sedimentato, una ragion d'essere, di intensa valenza filosofica, per cui non è mai intermesso l'impegno e l'aspro sforzo di offrire alla pirica immagine del male la possibilità di presentificarsi per quello che realmente è, nella totalità della sua spoglia crudezza e naturalezza, e di conferirle l'opportunità di manifestare tutto lo scandalo, tutto l'indicibile e tutto l'orrido dell'essenza propria del male naturale, al fine di una sua sorta di legittimazione esistenziale.

³ Ivi, p. 181.

Al fine, cioè, di un riconoscimento della sua vitale e fondamentale, seppur largamente e anzi universalmente osteggiata con timore e tremore, necessità: la radura redentiva che si apre nell'incedere del male naturale.

Ecco, dunque, l'idea (disperata e disparata): il percorso salvifico (la radura redentiva) si manifesta percorribile (si apre) solo quando il canto del caos intona la sua remota nenia caustica, solo quando il male naturale coglie i marcescenti frutti dai corpi putrefatti dal suo stesso marchio, quando l'Averno non solo è, ma arde vivo nel clangore dell'essere stesso, ossia quando le cose si palesano mostruosamente all'uomo per quello che costitutivamente e nitidamente sono.

Prima di procedere e descrivere un po' più nel dettaglio in che modo il male possa assolvere la funzione redentiva nell'uomo, conviene soffermarsi un momento su come il percorso salvifico che si traccia venga piegato sotto il pesante influsso dell'imperio vigente dell'immanenza, cioè osservarne la completa naturalizzazione e corporalizzazione, e in che modo il male possa entrare debitamente nella logica della redenzione in qualità di strumento utile, ossia darne la giusta collocazione. E per far ciò, occorre (re-)dimensionare due figure immaginifiche di una potenza concettuale mai superate in espressione: Dio e Satana.

In primis, per una redenzione naturalizzata e per il tratteggio di un percorso salvifico immanente, non si può cedere alla "semplice" teoria dei contrasti; che seppur ben presente in questa dissertazione non è infatti bastante. D'altro canto, se si postulasse l'unicità di Dio, ossia se si affermasse l'esistenza di un unico principio, il bene sarebbe coincidente con la figura di Dio e il male sarebbe necessariamente un suo prodotto.

Si giungerebbe, cioè, ad un principio assolutamente unico in continua lotta contro sé stesso, tendendo ad una distruzione eterna. Eppure, abbiamo ampiamente visto, che il principio più "alto" dell'immanenza, la Natura, promuove la continuazione, la prosecuzione, del suo essere, cioè sostiene e sostiene la vita, seppur non quella individuale e intesa dal singolo uomo.

La Natura, dunque, non potrebbe mai essere eterno moto di distruzione, poiché la marcescenza, la continua rovina, che l'uomo prova e a cui assiste inesorabilmente, è un processo tutto orientato alla vita universale; la putrefazione è il respiro cosmico dell'eterno divenire della Natura. Con l'ammissione dell'unicità assoluta di Dio, positivamente intesa, si sta dichiarando che Egli è l'armonioso fautore della vita e, al medesimo tempo, padre del male e arconte delle tenebre.

Dunque, per non giungere ad ammettere che anche nel luminoso Dio vi è del diabolico, si deve ricorrere al classico dualismo, separando così sostanzialmente il Bene dal Male; due principi diversi e contrapposti. Si ammette l'esistenza di un Dio delle tenebre, in cui è racchiuso tutto il buio

e non vi è traccia della più fioca illuminazione, e un Dio della luce, in cui non risiede altro che luminosità e senza alcuna tenebra esistente.

Tuttavia, il dualismo classicamente inteso non si accorderebbe con la lettura che qui si fa emergere dalla letteratura mozziana. Non si intenderebbe né con il concetto di Natura, principio superiore, né con l'idea di un male che possa giocare un ruolo fondante nella logica della redenzione umana, un male che salva e che illumina una via di salvezza.

Non potendo arrenderci, né al dualismo più classico, né al Dio unico, solo amore per molti, per raggiungere un accordo, uno speculativo filo conduttore, si necessita dell'aiuto di tutti quegli autori che si sono palesati nel corso della tesi e, grazie al quale è possibile pensare un orizzonte filosofico univoco nel suo vitale tragicismo.

E dunque: Dio (il principio superiore Natura) è assolutamente Uno e per cui, sì, egli è padre del Male e arconte delle tenebre. Tuttavia, non lo è per via diretta, ma per via permissiva. Dio crea il Male, egli è colui che plasma Lucifero, e permette (come abbiamo esposto, soprattutto grazie alle riflessioni del don Mario comparso nella mozziana *Fiction 2.0*) a Lucifero di cadere e di agire sul mondo in qualità di Angelo abbandonato, ma Dio non compie mai il Male. Ricordiamo in Isaia, 45,7:

«Emano la Luce

E creo la Tenebra

Modello il Bene

E creo il Male»

La paternità del Male spetta solo al Dio luminoso. Allo stesso modo, però, si deve ammettere una certa dose di dualismo, poiché Lucifero, dotato della licenza permissiva da Dio stesso, opera sul mondo come un principio a tutti gli effetti.

Il principio del Male (naturale) dunque è un processo equivalente, su di un ipotetico piano gerarchico dei principi, al principio del Bene (naturale), pertanto uno dei principi più vicini e somiglianti a Dio (al Principio superiore, la Natura).

Il principio del Male e quello del Bene si contrappongono per somiglianza negativa, si eguagliano nel loro essere principio (poiché Lucifero rimane figlio di Dio esattamente come i

luminosi Serafini e nelle braccia del Dio tornerà), tuttavia non coincidono tout court (poiché la somiglianza non implica l'identità, tantomeno quella stretta).

In certo senso siamo, entro questo paradigma di riflessione, portati a pensare ad una sorta di dualismo debole, indebolito proprio dallo stesso essere unicamente Uno di Dio che porta il germe del male nel mondo; dobbiamo essere capaci di pensare all'insanabile contraddizione di un dualismo sfumato, che sfuma verso il ritorno all'Uno-Nulla come unica predestinazione possibile per l'intero esistente, senza che questo sacro processo di nullificazione sia inteso come distruzione dello stesso piano esistenziale bensì come eterno continuatore e innovatore dell'esistente.

Pertanto, Dio non sta al di là del bene e del male.

«Dio è dentro al bene e al male e li copre, come l'eternità sta dentro al passato e al futuro e li copre, e non al di là del tempo»⁴.

Come l'eternità sta dentro passato e futuro, e non al di là del tempo, Dio allo stesso modo, è coperta che avvolge tanto il bene quanto il male, porta in seno la totalità dei suoi componenti fondanti per risolverli a sua funzione altra dai singoli uffici del bene e del male: ossia sostanziare perennemente la vita. Se infatti, il bene e il male, presi singolarmente potrebbero pure ricadere sotto le fauci della giustizia ed entrare nell'infinita digestione della morale, Dio ne sfugge senza possibilità di rientrarvi.

Dio, la Natura come sino adesso si è detta e declinata, non persegue nessuna etica, nessuna morale, e non mira la realizzazione né di una qualsivoglia giustizia né di una ingiustizia.

Così, quando il bene naturale e il male naturale sono mossi dall'eterno divenire della Natura, perdono ogni tratto morale e non hanno più nulla a che vedere con la giustizia, ma semplicemente sono, come semplicemente è la Natura. Dio non è giusto e buono, ma nemmeno ingiusto e diabolico.

Ecco come il percorso salvifico deve essere naturalizzato, scevro di retorica morale e giustizia; ed ecco anche in che senso l'uomo può redimersi dal male, seppur naturale, entrando cioè nello stato quietativo e imponentemente neutro della Natura, nonché partecipando ai suoi processi di continuazione della vita (universale non individuale).

⁴ Miguel de Unamuno, *L'agonia del Cristianesimo*, curato da Carlo Bo, SE, Milano 2021, p. 42.

Si ha una doppia sensazione, quella che il Dio delle trascendenze non solo sia stato tradito e ucciso, dall'invincibile Corpo (Natura ha voluto) dell'uomo, bensì anche che si tratti di un Dio totalmente sconfitto.

Il Dio delle trascendenze non ha potuto fare altro che rendersi corpo, consegnarsi all'uomo Pilato, e lasciarsi morire come tutto in natura, scegliendo il suicidio della Croce. Un Dio che sceglie di morire nel corpo, non è un Dio che può permettersi di mantenere la sua eterna promessa, non ha le forze di consegnare all'uomo un corpo perpetuo in un edenico luogo ultraterreno. L'uomo è ora tenuto a promettersi da sé la vita eterna, che è promessa di fedeltà alla realtà terrena nel suo imperituro ritorno ad essa.

Per quanto detto, alla domanda emiana...:

«Gli spiriti della notte sono i figli delle tenebre e dell'abisso, sono gli arcangeli della disperazione, oppure sono i sogni della salvezza?»⁵.

...si deve rispondere, che sono indifferenti e, nell'indifferenza, nell'indistinzione forse meglio direbbe Michelstaedter, sono coincidenti.

E con questo pungolo, giungiamo alla seconda osservazione, quella secondo cui, entro questa visione, si realizza una ricollocazione, che è anche una vera e propria riconsiderazione, della figura di Satana, del male.

Dobbiamo pensare che il male, e ci avviciniamo così anche al cuore dell'idea mozziana, si fa partecipazione del bene. Il male quindi non è definibile solo ed esclusivamente come il contrapposto del bene, come negazione del bene. Sarebbe una definizione di male insufficiente nel momento in cui si è osservato ben più di una volta e addirittura pocanzi che tutto il creato, tutto l'esistente, tendi alla creazione, ossia alla generazione.

L'atto del creare, del generare, occorre aggiungere notare, non può che essere atto di puro bene. In quanto, la generazione è componente fondamentale per il proseguo della vita, che è anche continua dell'essere della Natura.

⁵ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 52.

Indubbiamente, l'atto più straordinario che un Demiurgo possa compiere è proprio la generazione *ex nihilo*, atto tanto bramato dall'uomo ma sempre intimamente negato. Infatti, Dio è tale, non tanto per i supremi poteri che la limitata mente umana gli vuole concedere, ma piuttosto poiché Egli è Creatore Primo; questa è la fonda qualità dell'essere unicamente divino, ossia l'essere generatore. Papini pone in essere alcune riflessioni che hanno il palese intento di consegnare nuova luce a Satana, offrendoci degli interessanti appunti per una essenziale diabolologia futura.

«[...] la colpa di Satana non fu propriamente l'orgoglio, la pretesa di pareggiarsi a Dio, ma il dolore di non essere designato dal Padre come strumento dell'Incarnazione del Verbo, cioè come futuro Cristo. [...]. Lucifero, che a buon diritto stimava di essere la creatura più alta e perfetta, provò rammarico e sdegno all'annunzio [...], che avrebbe magnificato l'uomo, a lui tanto inferiore. Il dolore suscitò in lui il risentimento, il risentimento si tramutò in odio e dall'odio nacque l'idea della ribellione. [...] il vero principio della caduta fu il desiderio di potersi unire all'essenza divina, al Verbo, non per sostituirsi a lui, come molti pensarono, ma per apportare, mediante quella mirabile unione, un beneficio all'umanità. Egli avrebbe voluto essere Cristo, cioè il Salvatore, [...]. Non voleva esser Dio ma unito a Dio in quel mistero d'amore che noi abbiamo conosciuto nell'Incarnazione. Satana, perciò, sarebbe precipitato dal cielo non solamente per la sua protervia ma soprattutto per il suo amore per Dio e per gli uomini, cioè per il disappunto di non essere stato scelto a unirsi ipostaticamente al Verbo nell'opera redentrice»⁶.

Abbiamo così il tratteggio di un Satana non tutto in opposizione con il suo Creatore, Dio. In questo stralcio, Papini, afferma che Satana avrebbe invece voluto essere il Salvatore dell'umanità, prendere il posto di Cristo, in virtù della sua eccellente posizione.

Infatti, Satana era il l'angelo serafico più vicino a Dio, primo fra i *Seraphim*. Satana, che non voleva essere Dio ma unito a Dio, rifiutato provò una afflizione indicibile e sdegno, al momento della scoperta che Incarnazione del Verbo sarebbe stato un infimo uomo; un essere così spregevole in confronto a lui, il più rispettabile e alto in grado essere celeste, secondo solo al Dio.

Nacque dallo sdegno, il Male, come un processo di natural reazione. Il miglior bene, partorì il male, sotto lo sguardo attento di Dio che non lo fermò, anzi...

⁶ Giovanni Papini, *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, GOG, Assago 2017, pp. 34-35.

Quindi, non basta la contrarietà per definire il male, piuttosto va riconosciuto il male come bene decaduto. Posto in questi termini, il male compartecipa al bene sia perché ne faceva parte anticamente e anteriormente, sia perché il male facendo parte dell'esistente, e non ad un esistente qualsiasi, ma quello più autenticamente vicino a Dio, alla Natura, tende anche esso per natura alla generazione e quindi alla promozione finale del bene; un male assoluto nel senso di male che fa solo male, non sarebbe possibile, poiché il male è desiderio impellente di unirsi all'essenza del bene e che decade in virtù del suo forzato agire prima del tempo. Il male è un frutto del bene (de)caduto per acerbità.

«Una redenzione in cui si insinua una nuova colpa. Ogni Eden ha il suo serpente»⁷.

In un paradigma in cui è l'immanenza della Natura ad essere la sola sovrana indiscussa, l'uomo non ha molta voce in capitolo. L'uomo non può cambiare certo molto, né intraprendere strade che non siano ammesse dalla propria natura o consentite dalla Natura.

L'uomo, sì, è destinato solo a finire male, purtuttavia leviamo la nostra flebile e futile voce per constatare che al finire del finire male, vi si trova ancora vita, generazione, creazione; qui l'uomo può immaginarsi uno spazio oltre-umano, in cui consapevole della propria attualità, tutto presentificato, si può proiettare entro un tempo eternamente futuro, il quale si configura in qualità di essere eternamente in promessa, in divenire vita; si dà luogo alla vita eterna, eternamente terrena.

Solo dall'uomo, è questa la tesi forte, può provenire la salvezza e solo dall'uomo la redenzione.

«L'al di là dantesco è costituito da tre sistemi di cerchi concentrici abitati da ombre antropomorfe; e le ombre abitano mondi diversi in cui si riflettono le loro azioni; sono le loro azioni che vivono eternamente. Come si può conciliare l'antropomorfismo delle ombre con la necessità predestinata del diabolico cerchio, che trasporta anche gli inferi in paradiso? Soltanto la figura umana può alla fine redimerci dal cerchio»⁸.

⁷ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 98.

⁸ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 179.

Sulla stessa frequenza d'onda emiana, si colloca la riflessione michelstaedteriana sul concetto di salvezza. Il giovane Carlo Michelstaedter parte da quello che lui ritiene essere il più grave e colpevole errore dei cristiani: una scadente interpretazione del messaggio di Cristo. Fra chi lo commise con fanciullesca ingenuità e chi lo alimentò per inalberare un potere costituito in Terra, dei primi cristiani, Michelstaedter si esprime nel seguente modo:

«I primi Cristiani facevano il segno del pesce e si credevano salvi; avessero fatto più pesci e sarebbero stati salvi davvero, che in ciò avrebbero riconosciuto che Cristo ha salvato sé stesso poiché della sua vita mortale ha saputo creare il dio: l'individuo; ma nessuno è salvato da lui che non segua la sua vita: ma seguire non è imitare [...]»⁹.

Insomma, *si duo idem faciunt non est idem!* Cristo, per il filosofo di Gorizia, è un persuaso, perché ebbe la forza di portare la sua croce, il suo dolore profondo, e affermare: “io sono la Via, la Verità, la Vita”¹⁰. Gli uomini, illusi di aver compreso la buona novella, ci edificarono la Chiesa e innalzarono il percorso della loro salvezza con il sacrificio di qualcun altro, Cristo, e non con il proprio.

Cristo fatto divenir istituzione lo si è reso organo della retorica, promotore primo degli illusi. Michelstaedter, quando scrive «I primi Cristiani facevano il segno del pesce [...] avessero fatto più pesci sarebbero stati salvi davvero [...]», si riferisce ad un enorme fraintendimento concettuale che si è tramandato nei secoli, ossia un'errata rappresentazione di chi fu realmente Cristo, e conseguentemente un travisamento dei suoi insegnamenti.

La proposizione che diede il via alla cattiva interpretazione e raffigurazione di Cristo è *Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ* (Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore); se si prendono in considerazione unicamente le lettere iniziali di ogni parola dell'asserzione appena mostrata, si ottiene la formazione del seguente termine: *ΙΧΘΥΣ* (Pesce). Ecco perché gli antichi cristiani si erano convinti che il pesce fosse il simbolo soteriologico di Cristo (e d'altronde ancor oggi la mitra papale è simbolo e raffigurazione della testa di un pesce).

⁹ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1982, pp. 102-103.

¹⁰ *Vangelo di Giovanni*, XIV, 6.

Nella visione michelstaedteriana, dunque, la raffigurazione e interpretazione di Cristo si sarebbe dovuta immortalare nella seguente forma: *Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Ἐαυτοῦ Σωτήρ* (Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore di Sé stesso); operando esattamente come pocanzi, quindi prendendo in considerazione solamente le prime lettere di ogni parola, si viene a formare il seguente termine: *ΙΧΘΥΕΣ* (Pesci). Pertanto, è convertendo il plurale nel singolare, come spiegato da Michelstaedter, che si perpetuò e realizzò il grande fraintendimento.

Un fraintendimento che forse già alcuni discepoli cercarono a suo tempo di smentire sul nascere; in effetti, tutti e quattro gli evangelisti (Matteo, Luca, Marco e Giovanni) raccontarono il noto miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci ad opera di Cristo e, forse, il miracolo non consisterebbe nella moltiplicazione dei cibi, ma consisterebbe invece nella moltiplicazione dei Figli di Dio, nell'affermazione che ognuno di noi può essere un Cristo in terra se si manifestasse il coraggio di portar da sé la propria croce e la forza di ottenere la salvezza da sé stessi e non da altri.

«E allora, se un segno c'è, quello siamo noi»¹¹.

Cristo moltiplicando il pane dimostrò metaforicamente che ognuno di noi può cibarsi di Dio e moltiplicando i pesci sostenne che ogni uomo non solo è Figlio di Dio, ma anche Salvatore. Aspettarsi la salvezza da qualcun altro è troppo comodo e conveniente, attendere di essere redenti e lavati da ogni nostro peccato da un qualsiasi altro non è possibile, nemmeno se quest'altro si chiama Cristo!

«Invero, la Verità salvatrice non è mai stata predicata dal Buddha, poiché la si deve realizzare dentro se stessi»¹².

La redenzione la si ottiene da sé, la Croce deve essere nostra e (sop)-portata da noi, il Dolore deve essere il nostro, la Salvezza la si trova in noi. E ritroviamo nella letteratura mozziana un passo che si potrebbe essere una sorta di descrizione di questa salvezza tutta corpi umani:

¹¹ Giulio Mozzi, *Il mondo vivente*, LietoColle, Varese 2020, p. 85.

¹² Aldous Huxley, *La filosofia perenne*, a cura di Giulio de Angelis, Adelphi, Milano 2019, p. 280. Di Sūtrālamkāra.

«Di fallimento in fallimento mi sono trovato a non essere più nulla. Non mi ricordo nemmeno più che cosa sono stato, né cosa volessi essere o diventare. Sul niente che sono sto cercando ora di edificare la mia felicità e la mia salvezza. Sono pieno di gratitudine verso chi mi ha colpito, piegato, espropriato, asservito, abbattuto, scartato. Rotolando nella polvere mi sono sentito felice»¹³.

Appare come una punizione, questa salvezza, o, forse, sarebbe più opportuno dire, come una Croce: lo è. Per ogni dono che l'uomo dispone, hanno ragione Leopardi ed Emo, vi è una corrispondente ricompensa tragica. La facoltà di redimersi e di intentare una possibile via salvifica non è il dono più grande e alto che l'uomo ha sempre percepito come proprio, come definitorio la stessa umanità, ma la corrispondente ricompensa è una tragica e beffarda felicità.

Approdiamo così alla esplicazione del male redentivo, così come emerge nella produzione letteraria di Giulio Mozzi. Nel male naturale si scorge un'energia pirica cui l'umanità deve appropriarsi e servirsene per scrollarsi di dosso il peso della sua secolare esclusione dal mondo, scontando il peccato della propria illusoria diversità dalla natura che per molti secoli ha abitato con una certa tracotanza. Satana diviene paradossalmente redentore dell'umanità.

Ultimando, di fatto, la ricollocazione del male di cui si diceva la necessità, ordinandolo entro il suo posto naturale, nonché, per via immaginifica, operando quella riconsiderazione del Demonio che gli consegna il posto che merita e gli spetta di diritto.

Il racconto papiniano illumina questo nuovo tratteggio del diabolico, che a noi interessa perché esprime il fondamento mitico che esige ogni nozione, in particolar modo se questa vuole disegnare per l'umanità una redenzione, una salvezza. Il Diavolo che fra le strade di Firenze legge un libricino rilegato in nero, la Bibbia, ridendo fra sé e sé, ci rivela:

«Un giorno o l'altro, se avrò tempo, farò certamente un'edizione corretta della Bibbia, e non solo corretta ma accresciuta, perché i santi e i pii scrittori hanno avuto ribrezzo a scrivere troppo spesso il mio nome e hanno lasciato nell'oscurità alcune delle mie imprese migliori.

¹³ Giulio Mozzi, *La felicità terrena*, Laurana Editore, Milano 2012, p. 17.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, p. 64.

«Tornando alla tentazione, ripeto, mio caro amico, che il racconto biblico è sfrontatamente falsato. [...]. Vi confesserò dunque che non fui, nel vero senso della parola, un tentatore o un ingannatore. Quando mi rivolsi a Eva per spingerla mangiare il frutto proibito, non avevo nessuna intenzione di far cadere gli uomini in disgrazia. Il mio solo proposito era quello di vendicarmi di Jehovah, [...]. Volevo, cioè, creargli dei rivali in potenza e perciò non ero affatto bugiardo quando dicevo ad Eva: mangiate di questi frutti e *sarete simili a Dei*.

«Io dicevo, ve l'assicuro, la pura e schietta verità. Infatti l'albero proibito era quello della sapienza, l'albero della scienza, non solo del bene e del male, [...], ma del vero e del falso, del visibile e dell'invisibile, del cielo e della terra, degli animali e degli spiriti. Perciò non volevo affatto truffare gli uomini [...]. Il mio interesse era che riuscissero, perché speravo nel loro aiuto per riconquistare il Cielo. [...]. Se Adamo ed Eva avessero mangiati tutti i frutti del meraviglioso albero, il Gran Vecchio non avrebbe avuto più il potere di scacciarli fuori dal Paradiso. Sarebbero stati Dei contro Dio, e nessun angelo, per quanto fornito di spade fiammeggianti, li avrebbe messi in fuga»¹⁴.

Ma nonostante ciò Dio non relegò il Demonio nella sotterranea prigione del Tartaro, dalla quale non è possibile influire sul mondo, «Invece Dio fu generosamente clemente a mio riguardo», dice il Diavolo papiniano, «e mi dette modo di seguire la carriera per la quale ero più adatto»¹⁵.

Se si scruta con attenzione i passi citati pocanzi, si possono ritrovare praticamente tutti gli elementi mozziani che abbiamo ricavato in questo e nel precedente capitolo riguardo al male. In particolar modo, il potere conoscitivo del male, la possibilità di aprire uno spazio sacro all'uomo mediante il male, il consenso di Dio nel permettere che il male sia ancora e per sempre, dunque la giustificazione del diabolico. E un'altra cosa, fondamentale, il Demonio suggerisce all'umanità.

«Ma io credo, eccellente amico, e ve lo dico per quanto voi altri uomini non prestate molto credito ai consigli del Demonio, [...]. Voi non ricordate più il cammino del Paradiso Terrestre ma io so [...]»¹⁶.

¹⁴ Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022, pp. 60-61. La citazione nello specifico si trova nel racconto *Il Tragico Quotidiano. Il Demonio mi disse*.

¹⁵ Ivi. p. 58.

¹⁶ Ivi. p. 60.

Il Demonio conosce proprio quel cammino che l'uomo brama più di tutti intraprendere, il male sa come procedere verso la condizione edenica. Per tale essenziale ragione, il dialogo col male risulta salvifico. Le conversazioni che si intrattengono con il Demonio sono «[...] di quelle che fanno capire il mondo, e soprattutto il mondo ch'è in noi, [...]. Egli conosce così perfettamente le nequizie, le ribalderie, le sporcizie e bestialità umane, che niente lo meraviglia e lo sdegnano. È pacifico e sorridente come un savio antico, e a volte mi sembra più cristiano di tutti i cristiani che sono al mondo. Ha perdonato perfino a Colui che l'ha condannato e cacciato da sé»¹⁷.

Sino a giungere alla terrificata ammissione per la quale «Satana ha dunque un suo ufficio insostituibile, una sua missione provvidenziale. E in questo senso si può affermare che il Diavolo, per divina volontà, è un coadiutore di Dio»¹⁸.

E dunque si aggiunga che Dio lascia che il male compia la natura che gli è propria, in realtà, per un motivo. Dio vuole il male in questo mondo, è Dio che ha deciso che l'Angelo caduto proseguisse la carriera che gli è più adatta, indubbiamente. Cosicché il bene giustifichi sempre il male e lo esorti nella perpetuazione del suo essere male. Avanzo un parallelismo, il letterato mozziano pare proseguire la carriera che gli è più adatta proprio nello stesso identico modo del Lucifero a cui stiamo dando volto, in forza della licenza concessagli nel perseguirla.

Ma, se il bene giustifica sempre il male, il male, dal caotico canto suo, perdona sempre il bene che lascia fare il male, redime il male del bene; in altri termini il male salva il bene. Si apre così la redenzione, la via salvifica, che l'uomo tanto ricerca: con un dialogo, non con una caccia.

Allora «[...] per salvarci dobbiamo credere alla chimera, dobbiamo credere alla nostra perdizione, dobbiamo credere al nulla che è una fede assoluta, [...]»¹⁹; «Si può entrare nel regno di Dio anche dal nero portale del peccato»²⁰, in quanto, è vero che la salvezza del bene è edificante, ma quella del male essenziale.

¹⁷ Ivi, p. 58.

¹⁸ Giovanni Papini, *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, GOG, Assago 2017, p. 191.

¹⁹ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 10.

²⁰ Giovanni Papini, *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, GOG, Assago 2017, p. 7.

Il male naturale è chiamato a svolgere una missione salvifica. I fautori di questa missione salvifica, coloro che si dannano e danno al male, sono angeli del nulla che macchiandosi di tutto l'immondo presentano la possibilità di redimere, mai loro stessi, ma gli altri. Si tratta di una vera e propria immolazione, un'offerta per placare il male. Poiché di questo l'umanità ha bisogno: di un sacrificio.

Da quando l'umanità è rimasta creatura orfana di un Cristo mai più risorto, si necessitano persone messianiche che assolvano, come possono, il compito di una crocifissione ritualizzata, di modo che essa venga ripetuta nella sua funzione redentiva. Sono necessari, dunque, uomini che caricano su di sé tutti quei mali indicibili, affinché si offra la possibilità di redenzione alla comunità circostante, aprendo una possibile via salvifica.

Tuttavia, le persone messianiche si confondono camaleonticamente da "casi" semplicemente umani, in un mondo atrofizzato dalle inibizioni e piegato dal terrore per la più lieve irregolarità della imposta normalità sociale e per la più semplice manifestazione del caos; un *horror flammae*. Si arriva così alle lucide, ma dolorose, parole mozziane:

«Così io con le ultime risorse d'amore che ho verso le persone che ho cercato di amare devo dire: allontanatevi da me, interrompete il vostro amore per me, lasciate che io cada completamente in preda del mio male, solo in questo modo sarete salve mentre io precipiterò e avrò così, secondo la giustizia, una punizione adeguata. Per uscire dal mio male devo essere punito, e la punizione più grande è l'essere abbandonato al male, essere liberato da qualunque tentativo di salvezza: se rinuncerò a salvarmi mi salverò, se precipiterò nel male ne potrò risalire, se diventerò completamente male potrò forse, così spero, attraversare lo specchio e diventare bene. So che questo è un sogno e che l'attraversamento dello specchio è una favola, tuttavia non ho altro sogno che questa favola, questa favola è tutto ciò che mi tiene in vita, il desiderio di precipitare è l'unico desiderio che mi tenga vivo, se desidero di restare vivo è perché, da vivo, finalmente precipiterò, e morirò, e poi potrò risorgere»²¹.

L'uomo, colui porta in seno il seme del male naturale, deve calarsi totalmente nel male, cioè rinunciare alla salvezza propria, affinché egli divenga il mezzo di redenzione dell'alterità; in solo

²¹ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 111-112.

questo senso e modo, il dannato che si lascia divorare dal male diviene salvatore, nella declinazione di donare possibilità salvifica all'altro.

Il letterato mozziano²², nell'esprimere con naturalezza il suo male, che a questo punto si è capito essere la sua stessa natura, perpetua una vera e propria missione per l'umanità. Una missione, quella del letterato di Mozzi, che pare essere acquisita *in toto* dal mefistofelico testo papiniano nel quale, il volto delle riviste fiorentine, esprime quello che deve essere il suo ufficio in terra. Una funzione convergente, dice velenoso Papini, con la mansione del Diavolo.

«Credo che la mia missione — se mi permettono parlare di missione e di missione *mia* — abbia da esser quella medesima del diavolo nel grande universo del Signor Iddio. Negare, risvegliare, pungere e tentare. Ribellarsi, spingere al male (in teoria = falso, assurdo), additare gli abissi, condurre per la mano attraverso le tenebre, [...]. Vi son pure queste altre faccie dell'essere e pochi hanno la curiosità e la temerità di accostarvisi. Io vi sobillerò, io vi forzerò. C'è pur bisogno del nulla di Mefistofele perché un Faust possa trovarci il suo tutto. Io mi sobbarco a far questa parte: sono una vittima, una specie di Cristo espiatorio. Sto nel no, nel cattivo no, perché altri possa scoprire, salendomi addosso, nuovi sì. Sono il Giuda del pensiero vero e accetto l'obbrobrio con simpatia, — direi quasi, bassamente, con vanità»²³.

Tenere per mano l'umanità nell'attraversare gli abissi più oscuri e spingere al male, ossia le funzioni principale di chi sente naturale il proprio male. E a coincidere vi è anche la finalità, intenzionale o meno che sia non ha importanza, per la quale si giustifica la presenza di questo male: poiché vi è pur bisogno di un Mefistofele affinché un Faust possa compiersi.

²² Si mantiene volutamente una certa genericità con l'etichetta 'letterato mozziano', in quanto non ci si vuole riferire ad un protagonista nello specifico, di un specifico racconto. Piuttosto, per 'letterato mozziano' s'intende quel tratteggio antropologico che fuoriesce in risalto adottando uno sguardo d'insieme di tutte le opere di Giulio Mozzi. Il letterato mozziano si riferisce astrattamente, per esempio, tanto al Mario del romanzo *Le ripetizioni* quanto al Giulio del racconto *Super Nivem* raccolto ne *Il male naturale*. Pertanto, il letterato mozziano rappresenta una persona che esibisce una collezione di tratti significativi e significanti per l'umano, la sua storia e l'evoluzione del suo essere, esattamente come potrebbero esserlo, in riferimento ai rispettivi e altri autori, il persuaso michelstaedteriano, il poeta palazzeschiiano, il viandante o viaggiatore papiniano. Da notare infatti, che in una primissima stesura della presente tesi, compare la bozza di un capitolo che aveva il presupposto e l'intento di mettere a confronto proprio queste figure, sottolineandone le differenze ma, soprattutto, le incredibili somiglianze, portando a far emergere una nebulosa corrente di pensiero oscuramente unitaria.

²³ Giovanni Papini, *L'altra Metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, curato da Fabio Pastorelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, p. 12.

Così anche il letterato mozziano traccia questa finalità, anch'egli sta nella perfidia del no, perché l'alterità possano scoprire, calpestandolo e ributtandolo, i nuovi sì di cui ha bisogno per farsi altro da sé, cioè per sentirsi uno nel tutto e sentire tutto nell'uno; unico percorso salvifico concesso all'umanità.

Ed ecco che Giulio Mozzi ad un tratteggio terribile e terrifico, ma, allo stesso tempo, magnifico e sinuoso nella sua fascinazione e attrattività:

«Io mi pentirò, io mi immergerò nel male a rischio di non risalirne più, e l'altra persona sarà redenta, perché io avrò portato con me, nel fondo del mare del male, tutte le colpe, mie e sue: e non ne riemergerò più, oppure ne riemergerò così pienamente e divinamente redento da non costituire più un pericolo. [...]? Che cosa sono queste persone, sono forse esseri santi o addirittura divini che il contatto con un irredento quale io sono considerano il più grande male? E se sono veramente santi e divini, che pericolo posso essere per loro, io, non santo e non divino, semplicemente irredento? Una persona santa e divina può temere solo il diavolo in persona: ecco quindi chi sono io: io sono il diavolo in persona. E se sono il diavolo, è stupido che mi redima. Lucifero non fu redento: fu condannato. Non gli fu data scelta: così è scritto. Non fu nemmeno giudicato: la persona divina mosse un dito, e Lucifero precipitò. Ora io sono Lucifero, porto su di me tutti i segni di Lucifero: sono indubbiamente un angelo, eppure porto il male in me, eppure sono il male. Io sono indubbiamente un angelo e di questa angelica natura porto i segni: il primo segno è l'ingenuità, il secondo segno è l'indistruttibilità, il terzo segno è la bellezza, il quarto segno sono le grandi ali bianche, il quinto segno è la sterilità, il sesto segno è la mia obbedienza, il settimo e ultimo segno è la mia fede nella persona divina. Poiché io sono Lucifero, ovvero un angelo precipitato, i sette segni sono diventati ciascuno il suo contrario: l'ingenuità è diventata inconsapevolezza, l'indistruttibilità è diventata ossessione, la bellezza è diventata arte, le grandi ali bianche sono diventate saliva, la sterilità è diventata passione di morte, l'obbedienza è diventata tradimento, la fede nella persona divina è rimasta fede nella persona divina: fede con odio, ora non più fede con amore. Nessuno crede nella persona divina con tanta forza quanto Lucifero: perché nessuno, nemmeno il più santo dei santi, ha finora provata la forza della persona divina. Non puoi non credere in chi ti ha condannato, precipitato, obbligato al fuoco eterno»²⁴.

²⁴ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 118-119.

È cristallino, è chiaro, come l'attraversare il male, il fare missione del male naturale, precipitare nei fondali più scuri dell'insensata esistenza, conduce nell'inaspettato risultato di apertura, per l'uomo, di una reale via redentiva.

Chi si immola al male naturale, dunque, va fatto precipitare, va aiutato nella sua dannazione, va bruciato nel suo inferno, ma allo stesso questo atto di solenne coscienza sembra assumere le vesti di atto rituale.

Allora il mostro, calatosi nelle sue piene vesti luciferine, è da venerare in virtù del fatto che solo attraverso la sua carne e il suo agire, l'alterità può godere di una tragica salvezza.

«Non v'è altro lavacro che il male; null'altra cresima che la punizione; e gli strazi cercati e sostenuti animosamente son doglie di parti fecondi: le ali spuntan fuor dalla carne e quel sangue che spiccia dalla ferita le colora di rosso perché sian più belle nella scia dorata de' soli»²⁵.

Come direbbe Palazzeschi, probabilmente, questi individui tumultuosi e febbrili, ebbri d'ardore, di tanto in tanto, imprimono segni sul loro cammino che sono radure, piccoli vuoti che gli altri possono colmare al momento giusto.

L'uomo dannato, marchiato dal male naturale, lascia un vuoto attorno che va riempito attraverso il coglimento della possibilità di redenzione degli altri. L'azione di questi uomini febbrili è un'azione proibita, un agire non ammesso e, di più, inammissibile, ma necessario per aprire all'alterità la radura salvifica.

I marchiati fanno ciò che non può essere fatto affinché l'inammissibile rimanga intollerabile, il proibito resti divieto e lo stomachevole continui ad essere vomitevole. Tanto raccapricciante e da condannare il loro essere e il loro agire, quanto necessaria la loro funzione disturbante e perturbante.

Il dono del male naturale è una radura redentiva.

Occorre, giunti sin qui, porsi un quesito. È veramente possibile che si dia questa eventualità? O meglio, vista l'innegabilità del male che percorre con naturale agire il nostro mondo e si fonde

²⁵ Giovanni Papini, *L'altra Metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, curato da Fabio Pastorelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, p. 156.

nelle nostre carni con armonioso incastro, bisognerebbe chiedersi piuttosto se è veramente necessario spingersi nel male sino a questo punto, sino alla perfetta identificazione con il male stesso, sino alla personificazione in terra del Demonio.

Ebbene, la risposta è tragicamente sì. Uno strumento filosofico per sostenere tale posizione può essere il tagliente principio di identificazione e diversificazione emiano.

«[...] il nostro organismo, il nostro pensiero sono il tentativo di captare, di conoscere la diversità assoluta mediante la negazione, cioè mediante la identificazione. Vi è questa antitesi nella coscienza; essa deve essere negativa per creare, deve aggiungere la identità con sé per conoscere la sua differenza da sé»²⁶.

Qui abbiamo lo strumento, misconosciuto, per cui solo nell'identificazione del male puro, possiamo conoscere la diversità di questo male naturale; la diversità del male naturale è un bene naturale, una redenzione luminosa generata dagli abissi più profondi.

Ma, qualcuno potrebbe avanzare, se vero che è possibile conoscere solo mediante il gioco emiano dell'identificazione-diversificazione, e se vero che l'uomo vuole tendere al bene, perché non identificarsi direttamente nel bene più radioso? Perché passare dal male più insensato ed efferato?

Si deve aggiungere che la conoscenza avviene solo per mezzo della negazione, cioè per contrasto. Noi conosciamo mediante un'opposizione duale. Pertanto è necessario cominciare il nostro percorso conoscitivo da ciò che ci è più semplice apprendere, codificare, manipolare, sentire, manifestare ed esibire. Le cose più semplici in assoluto son le percezioni dei sensi. Quindi, per esempio, se io voglio conoscere la sordità, devo poter sentire perfettamente.

In base teorica sarebbe vero anche il contrario, ossia, se voglio conoscere la sonorità, devo essere perfettamente sordo. Tuttavia, e qui ci viene in soccorso il celebre rasoio di Occam, è più semplice, per l'essere umano, sentire e dopo comprendere la sordità, poiché per natura l'uomo considerato sano o integro che sia, cioè la maggior parte degli uomini, sente, e non il contrario. Detto ciò, è necessario passare dal male per conoscere il bene per due motivi sostanziali:

²⁶ Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998, p. 7.

I) *In primis*, il male si palesa a noi come una conoscenza più semplice da percepire. L'essere umano percepisce in modo più naturale e cristallino quando sta subendo un male, ma meno chiaramente quando sta fruttando un bene. Inoltre, il male risulta anche più semplice da esibire e manifestare.

Spesso, l'uomo deve mettere in campo forze maggiori per fare bene o realizzare del bene, ma con molta più facilità si realizza il male. Probabilmente poiché il male, il più delle volte, richiama a comportamenti primordiali insoffocabili, naturali per l'appunto, la cui voce sirenetica si rende irresistibile.

Al contrario, il bene dell'uomo contemporaneo è, più frequentemente, manifesto in comportamenti sociali, ossia comportamenti costrutti che richiedono costante manutenzione e un attivo impegno nel conservarli. Quindi, in un certo senso, operando una rasoziata occamiana, l'essere umano deve passare dal male.

II) *In secundis*, se la meta ultima di approdo dell'umanità è un bene puro, tanto da tratteggiare una via salvifica per l'uomo stesso, identificarsi, ammesso che sia possibile, direttamente col bene assoluto, significherebbe, infine e per mezzo della logica conoscitiva della diversificazione emiana, tratteggiare la dannazione dell'umanità.

Motivo per cui, l'uomo deve identificarsi primariamente nel male più assoluto di modo che, mediante la gnoseologia dell'alterità, l'uomo si crei uno spazio redentivo, approdando ad un bene finale.

Ecco perché solo l'Angelo caduto, Lucifero, può conoscere realmente Dio; ecco perché solo i caduti, i marchiati dal male naturale, possono aprire una via di redenzione agli altri. Essendo che Lucifero si è fatto identificazione perfetta del male più assoluto, nonché figura di contrapposizione ineccepibile di Dio, mediante un processo di conoscenza negativa che porta alla comprensione autentica della diversità del proprio identico, si deve concludere che solo Lucifero può concretamente avere conoscenza totale di Dio; e noi esseri umani, pertanto, non possiamo che giungere a Dio se non attraverso una mediazione diabolica. L'uomo solo attraverso l'esercizio consapevole del male ha la possibilità di esercitare il bene.

«Forse anche per Dio, paradiso, cioè Eden universale, Satana rappresentava la coscienza – la coscienza che è sempre insieme cattiva e buona, la coscienza che è la fine di ogni Eden. L'Eden che

fu paradossalmente ritrovato nel sacrificio, nella stessa coscienza che lo aveva distrutto; quando la coscienza ha coscienza di essere distruzione di sé, di essere affermazione mediante la negazione»²⁷.

Ci siamo chiesti se concretamente necessario divenire coincidenza col male in un processo di completa identificazione. Si è risposto affermativamente, facendo leva sul principio conoscitivo emiano dell'identificazione e della diversificazione. Questo porta alla conoscenza della Natura, o Dio se si vuole, tuttavia il percorso salvifico presuppone non solo conoscenza, ma anche liberazione.

Liberazione da questo male naturale che ci affligge. Dunque, il secondo punto critico e quesito da districare è, nell'esercizio dell'identificazione del male, il male si leva realmente? Realizzando il male con questa consapevolezza, l'uomo si libera dal male naturale? A tale domanda, di fatto, si è già data risposta, sin dal secondo capitolo *Della visione del Corpo*.

Difatti, a livello individuale, tramite la triplice facoltà che l'uomo possiede ontologicamente (consapevolizzazione, riso e gioia), ci si può sentire affrancati dal proprio corpo individuale nella coscienza di essere parte di un'unità superiore alla nostra singolarità, parte di un Corpo universale, e nella emancipazione della propria corporeità individuale, si ottiene la liberazione dal male naturale; liberazione che non elimina il male, non lo sopprime, ma soffoca la percezione del male come solo un ostile avversario, illuminando la sua funzione naturale ossia la sua missione redentiva e salvifica.

Tuttavia, questo stesso quesito, se riferito, non tanto alla sfera individuale, piuttosto alla sfera sociale, ritrova un rinnovato interesse per la presente dissertazione, la quale non ha mai fornito, sino ad ora, alcuna riflessione in merito. Ci si deve chiedere, cioè, se l'esercizio dell'identificazione del male, possa favorire il sentimento di affrancamento anche a livello sociale; non solo nell'interiorità del Io, ma anche nell'esteriorità del Sé.

Si pensi alla violenza calata nel contesto sociale e a come veniva trattata in culture o epoche diverse. L'ipotesi di fondo era di sfogare la violenza mediante precisi atti rituali per non dare modo al violento (che noi dobbiamo qui definire un'espressione del male naturale) non ecceda in esternazioni altamente lesive la compattezza, l'unità, della comunità; in altri termini, appagare la natura violenta dell'uomo, per deviare il carattere venefico della violenza. Per far ciò, le comunità operavano sacrifici rituali violenti.

²⁷ Ivi, p. 86.

A ben vedere, quest'idea è residua anche nelle nostre società. Dopotutto, cosa non sono le feste odierne se non proprio il pallido fantasma di quelli che erano i sacrifici rituali, che nella loro permanenza temporale e attenta ripetitività costituivano il culturale.

Nelle feste odierne l'elemento violento è ancora ben presente: la carica sessuale che nelle feste viene stimolata, il cibo offerto in onore di..., l'alcol disinibente traghettatore della ragione all'impulsività (dalla civiltà all'animalità), il temporaneo venir meno delle attività regolari in favore di attività eccezionali che generalmente nel consueto agire sociale sarebbero taciute e tacciate.

Ciò che però viene meno è proprio l'elemento rituale e il momento culturale, perduto, o meglio fatto decadere, dall'iper-razionalismo e psicologismo imperante. Cosicché, ciò che possediamo oggi, è solo una carcassa vuota e stuprata della sua parte più intima da un certo fare categorizzante di tutto il Reale; una tomba profanata, depredata.

La festa perde l'autentico elemento celebrativo: la sacralizzazione della violenza. perdendo l'elemento sacrale della violenza, essa colpisce le fondamenta stesse della società, ossia la sua unità definitoria. Il rito sacrificale violento, dunque, ha lo scopo, non di soffocare la violenza, ma di reindirizzarla verso bersagli che la comunità ritiene "sacrificabili".

Si noti come sia in ambito antropologico che in ambito ontologico, ossia sia nell'esteriorità del Sé e della società che nell'interiorità dell'Io e della natura, si vengono ad esporre metodi e termini del tutto simili e sostituibili gli uni agli altri.

Per esempio, affinché la violenza ritualizzata liberi dalla violenza la comunità, si fa elemento fondamentale l'immedesimazione con la violenza; tanto che il rito sacrificale violento deve essere imitazione perfetta del violento.

Questa immedesimazione è l'equivalente sociale, dell'identificazione di cui abbiamo parlato in ambito ontologico, affermando quanto sia necessario identificarsi con il male per pervenire alla conoscenza del bene e alla stessa liberazione dal male naturale.

Ma il parallelismo è continuo. A prova che il principio, il meccanismo, l'agire, individuato entro l'orizzonte di un'ontologia tragica, è riferibile e attuabile anche in un piano antropologico; ergo non mera speculazione, ma gravida riflessione teoretica.

Infatti, quando si dice che la società reindirizza la violenza in direzione di una vittima relativamente indifferente, una vittima sacrificabile, è praticamente lo stesso agire del letterato mozziano e dell'ambiente filosofico di cui l'abbiamo circondato; il male viene catalizzato da un unico

individuo, che si caratterizza come sacrificabile, poiché oramai consumato dal male naturale, redendo l'alterità.

La violenza, ancora vi è grande affinità, nelle società pre-moderne la violenza non era vissuta solo come disposizione esibita da un individuo, ma veniva interpretata come una vera e propria entità fluida che si riversava su tutto ciò che circondava l'atto violento manifesto.

La violenza impregnava gli oggetti, i quali andavano distrutti o ritualizzati per estromettere il violento dall'oggetto interessato; la violenza si radicava anche nei terreni e si insediava nelle case; ma soprattutto, cosa forse per noi ben più interessante, la violenza contagiava gli esseri viventi che entravano in contatto²⁸ col violento.

La violenza quindi si viene qui a definire come una malattia fluida in grado di contagiare il tessuto stesso dell'intera realtà, obbedendo a delle precise leggi tanto quanto un classico elemento naturale, poniamo l'acqua, obbedisce alle meticolose leggi fisiche. E il male naturale di cui abbiamo parlato pare configurarsi esattamente allo stesso modo, ossia come un'entità fluida che si muove come una malattia entro i corpi e l'intera realtà.

La violenza dunque si ricava, come già detto per il male naturale, uno spazio sacro entro il piano dell'immanenza. Per sacro, occorre notare, va inteso tutto ciò che domina l'uomo, che sfugge al controllo dell'uomo e che si sottrae dalla piena comprensione di questo, calando un manto di mistero imperscrutabile sulla natura. In questo senso, e solo in questo, possiamo definire debitamente sacro un qualsiasi ente che presenta tali caratteri.

Da questo carattere sacrale presente in alcuni enti dell'esistente, si deriva la necessità di vere e proprie pratiche culturali, che non abbiano la pretesa di illuminare l'illuminabile, ma che si assumano il compito di rispettare con profonda riverenza la componente misterica dell'ente trattato e che ne praticino la devozione (devozione nel senso più letterario di dare voto al sacrificio)²⁹.

²⁸ Il contatto che conduceva al contagio si declina diversamente in base alla società/comunità a cui ci riferiamo.

²⁹ In questa nota si consegna la definizione utilizzata per i tre termini nodali per le pagine che si stanno sviluppando in questo specifico frangente.

I) Sacro: tutto ciò che va oltre l'uomo, che sfugge alla sua comprensione e, anche se l'umanità crede di poter dominare, ne è anzi sempre dominato e non potrà nemmeno mai porre un controllo, se non parziale, a tutti gli enti sacri.

II) Rituale: tutto ciò che presenta una serie di gestualità che si susseguono con estrema attenzione e precisione con intento devozionale in direzione del sacro, cioè verso tutti quegli enti in ultima istanza inintelligibili.

III) Culto: un istituto che si prefigge di praticare costantemente nel tempo un rito (o più riti) con estrema e profonda dedizione, con lo scopo di preservare di dare sfogo alla superiorità della Natura nella mondanità dell'uomo.

Ma vi è un altro elemento di grandissima attinenza, ossia la dualità venefica-benefica che si palesa nella violenza come anche nel male, tematica ampiamente sviluppato nell'intero corso della dissertazione. La violenza, infatti, è la valvola di sfogo degli istinti più primordiali di una società, o comunità, composta da uomini.

Purtroppo, infatti, l'uomo è un animale che trae vantaggi e benefici sempre ed esclusivamente a spese di un terzo. Se andassimo ad analizzare tutte le soluzioni, soprattutto in ambito sociale, noteremmo che esse sono definite tali, non perché effettivamente risolutive, ma perché a subirne gli effetti negativi sono solo una parte della società che viene ritenuta o più debole o sacrificabile (giusto per rimanere in tema).

Allora, occorre mostrare coerenza intellettuale e non nascondere sotto un moralismo spesso spicciolo quello che pare essere un dato di fatto, ma riflettere che dato questo fatto è plausibile, tenendo conto anche proprio dei limiti del plausibile, contenere il venefico, il quale non si potrà mai sopprimere totalmente, al numero più ridotto di persone (animali o cose) possibile.

La figura manifesta che meglio concreta la violenza in qualità di ente sacro è Dionisio; quindi il dionisiaco. Se, accogliendo il suggerimento di René Girard, non ci limitiamo al dionisiaco nietzschiano, possiamo meglio evidenziare il carattere duale della violenza dionisiaca.

In effetti Nietzsche pare che ci dia del dionisiaco una sola manifestazione, la valvola di sfogo violenta che potenzia l'interiorità dell'uomo. Tuttavia, spostandoci su litorali italiani, è forse Giorgio Colli che fissa meglio il dionisiaco (nel limite delle possibilità dello scibile umano chiaramente).

Colli, molto stringatamente, rimprovera Nietzsche di aver catturato solo la manifestazione più esteriore del dionisiaco, il potenziamento dell'interiorità mediante l'espressione totale dell'essere umano, che è anche eccesso selvaggio e non solo civile *ratio*. Colli non perdona Nietzsche perché, ponendo in risalto solo questo aspetto di Dionisio, di fatto si imprigiona il dionisiaco fra le limitanti catene di un fenomenico manipolabile dall'uomo.

Per Colli, invece, vi è almeno un aspetto ulteriore che caratterizza il dionisiaco, slegandolo da quelle catene così infime dell'essere, ossia l'espressione dell'individuo eroico, nel quale si rende possibile un'azione bonifica nei confronti della violenza, dissipandola completamente. Al di là del valore teoretico delle tesi colliane, quello che a noi adesso è il fatto che Colli intravede un'evidente dualità nel dionisiaco: la violenza delle primitive pulsioni, da una parte, la violenza eroica redentiva, dall'altra.

D'altronde l'espressione di Colli pare esserci confermata dalla tragedia *Le Baccanti* di Euripide. In questa tragedia assistiamo alla diffusione del culto bacchico. Il dio Dionisio si fa uomo e, dopo avere diffuso il suo culto nell'Asia, giunge nella città di Tebe sotto le spoglie di un irresistibile giovane seguace dello stesso culto. Così, Dionisio, sotto le mentite spoglie dell'aitante ragazzo, seduce tutte le donne tebane tra cui sua cugina Agave, nonché madre del re di Tebe, Penteo.

Tutte le donne, pertanto, possedute dall'infrenabile impulso dionisiaco, cominciano a vagare sul monte Citerone celebrando il primo baccanale. La gaia festa precipita presto in un atroce incubo e le donne aggrediscono indistintamente uomini e animali, cosicché anche gli uomini si prostrano a Dionisio. L'unico che resiste e non ha intenzione di riconoscere la divinità del cugino Dionisio, è proprio il re Penteo. È interessante notare come la violenza abbatta ogni differenza sociale.

Non vi è differenza alcuna fra uomini e donne (anche animali), fra vecchi e giovani, e persino tra l'uomo e il dio. La violenza dionisiaca fa decadere ogni distinzione. In particolare, è l'ultima distinzione pocanzi detta che ci illumina e ci dà conferma del carattere duale del Dionisio colliano. Infatti, come anche rilevato da Girard, pare che Dionisio e Penteo non abbiano alcun carattere che li distingua fra loro, facendo decadere l'apparente insormontabile differenza fra il dio immortale e l'uomo mortale.

In effetti, Dionisio è sicuramente il dio dell'eccesso pulsionale arcaico, della frenesia estatica; ma è anche il Dionisio raccontatoci dalle Menadi, ossia un Dionisio custode e difensore della legalità umana e divina. Questa è la dualità presentata da Dionisio, ma, seppur si è già così tratteggiato l'essere anche dio conoscitivo e non solo impulsivo, ancora non siamo giunti alla chiara manifestazione dell'eroico nel dionisiaco di cui parla Colli.

Dobbiamo ancora evidenziare come Penteo possenga le stesse caratteristiche. Il re di Tebe ci è infatti descritto come un attento legislatore e conservatore dell'ordine sociale, ma, al medesimo tempo, il coro ci fa notare come Penteo fosse un trasgressore incallito, un miscredente fervente, che pertanto attira su Tebe l'ira divina e la violenza onnipotente.

Addirittura le azioni di Dionisio e quelle di Penteo, hanno una differenza contestuale, ma si presentano come essenzialmente eguali:

I) Penteo, in qualità di difensore dell'ordine sociale di Tebe, fa imprigionare Dionisio; Dionisio, nell'atto finale della tragedia, in qualità di baluardo della legalità sacra, cattura prigioniero Penteo, che poi verrà sacrificato al dio.

II) Entrambi sono le guide della stessa comunità, Penteo è re di Tebe e al medesimo tempo Dionisio regna su Tebe.

III) E ancora, Dionisio esplora la civiltà umana facendosi uomo; Penteo, e qui abbiamo una mera differenza contestuale ma non essenziale, esplora la frenesia estatica divina travestendosi da baccante.

Insomma, se non si conoscesse la tragedia euripidea, si potrebbe insinuare che Dionisio e Penteo in realtà siano la stessa persona presa da un chissà quale delirio! E, in un certo senso, pare che le cose stiano proprio così.

Domandiamoci: chi, in questa tragedia, rappresenta il mostro? Mostro è sicuramente Dionisio, poiché cala su Tebe come la notte e getta l'ombra dell'insensatezza e della trasgressione su ogni tebano. Ma mostro è anche Penteo, poiché egli non si discosta dalla violenza dionisiaca, anzi se ne fa partigiano nascosto dietro vesti bacchiche.

Penteo non si oppone a Dionisio come la negazione del dio, non si palesa come l'eroe che trionfa sull'antagonista con atteggiamenti positivi contrari al mostro da abbattere, e anzi esercita la stessa violenza dionisiaca; una violenza cieca ma intima, efferata ma estatica. Vi è quindi la coincidenza del mostro tanto nella divinità di Dionisio quanto nella persona umana di Penteo.

E domandiamoci ancora: chi, in questa tragedia, è l'eroe? Ovviamente, a questo punto, si è capito che si tratta di una domanda retorica. Eroe è tanto Dioniso quanto Penteo. Dionisio è eroe poiché è colui grazie al quale si dà il via al sacrificio violento rituale che riporterà a Tebe la pace sociale, espellendo la violenza dalla città e potendo far tornare tutti i tebani alla loro consueta vita comunitaria.

Tuttavia, anche Penteo è individuabile come eroe. Infatti, egli è il prescelto, la vittima sacrificale, attraverso cui Dioniso sazierà la sua fame violenta e placherà la sua sete di sangue. Quindi, spostando il nostro punto visuale, possiamo certo affermare che è attraverso il corpo di Penteo che Tebe ritrova la pace e dissipa la violenza bacchica. Dionisio indica la salvezza spirituale, sacra, di Tebe con l'introduzione del sacrificio violento cultuale; Penteo rappresenta la salvezza fisica, materiale, poiché è tramite la sua carne che è possibile ritrovare l'ordine perduto in seguito al proprio sacrificio corporale nel rito violento.

Questo ci serva per comprendere in che modo, anche in ambito sociale, è possibile, nell'esercizio del male, liberarsi del male. Dunque, la violenza presenta una palpabile duplicità: il carattere della sfrenatezza e il carattere dell'eroico.

In altri termini il carattere dell'impulsività e quello della ponderatezza; del disordine istintuale e dell'ordine sociale; il che ci riporta alla dualità da cui inizialmente siamo partiti di venefico-benefico.

Oltre ad aver evidenziato la natura duale che la violenza possiede, si è anche mostrato proprio come per frenare la violenza esplosa a Tebe si è fatto ricorso ad un sacrificio violento rituale; ossia si è realizzato un esercizio di identificazione della violenza per porre fine alla violenza. negli stessi termini, va letta la completa immedesimazione che si attua in Mozzi parlando del male e ben si comprende il meccanismo che porta l'alterità alla redenzione per mezzo delle carni del marchiato dal male naturale.

E d'altronde si è anche detto come, in un certo senso, colui che si identifica in tutto e per tutto nelle vesti di Lucifero, realizza proprio una sorta di sacrificio. Si tratta certamente di una parola demodé agli occhi di questa contemporaneità.

Tuttavia non bisogna pensare affatto che il sacrificio non sia più adatto alla nostra epoca in virtù di uno sviluppo umano più luminoso, bensì a causa dell'inefficienza e del disfacimento della contemporaneità³⁰, soprattutto in senso morale.

Il male naturale andrebbe perpetrato con la stessa meticolosità dei rituali sacrificali violenti, realizzando istituti adibiti proprio allo scopo di rendere culto un determinato ente, il male in questo caso, nel riconoscimento del suo carattere sacrale, ossia nel suo essere superiore al singolo essere dell'uomo.

In effetti, la solennità con la quale Giulio Mozzi scrive del male, della sua immedesimazione, del divenire coincidenti con Lucifero, del sacrificarsi per un'alterità cara, della radura redentiva e delle porte salvifiche che si aprono fra le carni corrotte dal male naturale, porta a pensare che il male sia culto da venerare.

Una società che guarda al male, che attua dei veri e propri sacrifici rituali per il male, con tanto di designazione, non intenzionale ma naturale, di una vittima sacrificale, e che, in tale procedere cultuale del male, si perviene ad una liberazione da esso; ben inteso che per liberazione non vuol mai

³⁰ Queste sono le parole, parafrasate da me, del mitico legislatore dell'India Manu, il quale aggiunge che la nostra era è la quarta nonché peggiore della storia dell'umanità.

affermarne la completa eliminazione o repressione, ma soltanto la possibilità di metter in moto un processo redentivo a partire dall'innegabilità e ineluttabilità del male naturale. Società che viene, forse non casualmente, tratteggiata dal viaggiatore papiniano.

«Ma una tal maniera di governo, benché strana, è superata dalla stranezza della religione dominante ad Ascenzia. Quasi tutti i suoi abitanti seguono, a un dipresso, l'antica dottrina di Zarathustra, e credono perciò, a una divinità creatrice e ottima in lotta con una divinità distruttrice e pessima. Da questa dottrina, però, i fedeli traggono una conseguenza impensata e incredibile. Il loro culto – preghiere, riti, sacrifici – s'indirizza unicamente alla divinità malvagia, cioè al Diavolo. Tutti i loro santuari son consacrati al Demonio, tutti i loro sacerdoti sono al servizio di Satana. Le ragioni ch'essi adducono per giustificare questa diabolica adorazione, meritano di esser riferite, benché abbiano sapore di paradossi infernali. Il Dio buono, affermano i loro teologi, è un padre amoroso e non può fare a meno, per natura sua eterna, di amare e perdonare. Egli non ha bisogno di offerte né di preghiere: sa meglio di noi quello che occorre ogni giorno e non può fare a meno di proteggere i suoi figlioli. Il Dio cattivo, al contrario, ha bisogno di esser propiziato, adulato, implorato, perché non infierisca troppo contro di noi. Si danno offerte e tributi ai mostri, con la speranza d'esser risparmiati dalla loro ferocia. E questo facciamo noi col demonio. Il maggior peccato del Diavolo è la superbia e perciò il nostro culto esclusivo per lui, le nostre lodi della sua potenza, la nostra perenne ed umile venerazione, lo lusingano, lo addolciscono, lo ammoliscono, [...]. Il Dio buono, nella sua infinita bontà, ha compassione della nostra paura e della nostra debolezza: sa benissimo che se il culto esterno è per il Diavolo il nostro interno amore è per Lui»³¹.

Ancora una volta si deve notare l'affinità di quanto detto in precedenza. Esattamente come la violenza deve essere ingannata, veicolata, anche il male, mediante un opportuno culto, può essere in un certo senso ingannato, veicolato.

Ovviamente, questo è l'atteggiamento che deve tenere l'alterità nei confronti del male, non certo può essere l'atteggiamento di chi è colpito dal male, poiché in quanto naturale non sopprimibile e non manipolabile per mezzo di un atto autenticamente volontario. Tuttavia, questo passo, ci consegna in modo chiaro quale debba essere la nostra condotta rispetto al male.

³¹ Giovanni Papini, *Il Libro Nero. Nuovo diario di GOG*, introduzione di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2021, pp. 151-152.

Evidentemente, non si tratta di una posizione di belligeranza contro il male, bensì un gesto dialogico proteso verso il male, affinché si possa esprimere tutto il suo potenziale nella dualità venefica e benefica di cui si diceva anche per la violenza.

Un atteggiamento solo oppositivo nei confronti del male, ne risalta invece solo i caratteri nocivi e vista la sua ineliminabilità costitutiva, tanto vale subire e beneficiare, piuttosto che subire combattendo sempre dal lato dello sconfitto.

Addirittura, Giovanni Papini, conscio dell'essenzialità del male e della sua funzione redentiva, scrive di un istituto che conduca alla demenza volontaria, cioè un istituto che porti all'immedesimazione e all'identificazione del male naturale, in modo da assicurare perpetuamente all'uomo una via di possibile salvezza.

«Io sto percorrendo l'Europa per raccogliere il denaro che mi permetterà di fondare il primo "Istituto di Demenza Volontaria", dal quale dovranno uscire i pionieri della Filomania. I programmi sono pronti ed io m'impegno, in tre anni, di trasformare l'animale più ragionevole, appestato di logica, in un pazzo miracoloso, profetico e demiurgico»³².

Si sostanzia proprio l'idea che il male, la follia dei riflessi diabolici, debba divenire una scelta consapevole, seppur scelta strozzata da una necessità forzata dalla propria evoluzione naturale; la volontà, cioè, di perpetuare i canti del caos nel mondo per giungere al paradiso del vero e far giungere il paradiso dell'edenico (della gioia e della felicità) nel mondo dell'alterità. Il tutto può essere magistralmente sintetizzato così:

«— per far cessare una cosa renderla compiuta, condurla al suo massimo. *Rendi perfetto ciò che vuoi uccidere!*»³³.

³² Giovanni Papini, *GOG*, curato da Fabio Pastorelli, introduzione a cura di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2017, pp. 198-199.

³³ Giovanni Papini, *L'altra Metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, curato da Fabio Pastorelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, p. 24.

In questo tragitto attraverso il male alla ricerca di una redenzione, di una possibile salvezza, però, conviene sottolineare come sia negata la salvezza di chi il male lo respira. L'atto amoroso di chi si nientifica, di chi si nullifica nella totale identificazione con il male, è vita che si afferma nella negazione del Sé e dell'Io per l'affermazione divina dell'altro; l'affermazione della divinità dell'altro, cioè della possibilità redentiva dell'uomo, questo unico modo di "trascendere", se di trascendenza è ancora lecito parlare, non può che avvenire esclusivamente mediante l'intonazione dei canti del caos.

Abbiamo quindi che la rinuncia della salvezza conferisce salvezza (non a sé stesi ma all'altro). Calarsi nel male naturale, seguire il sirenetico canto del caos, è «Inimitabile ascetismo che finisce nel silenzio»³⁴.

Un silenzio che dona Verbo agli altri, la cui divina parola può redimere. Dobbiamo avere fede nel silenzio dell'abisso che si apre dal ventre squartato della divinità in putrefazione, affinché si dia parola alla verità giaciuta in perenne perdizione.

E nella continua persecuzione del male, ereditiamo la designazione, da parte del male persecutore, dei suoi successori, i quali si faranno carico dell'abissale fardello di continuatori luciferini; una tragica ma solenne trasmissione di poteri... e, per mezzo di tale trasmissione dell'essere diabolico, nell'umana alterità arderà sempre viva l'imponente immagine di redenzione che porta in seno il male naturale.

Dall'opera narrativa di Giulio Mozzi è quindi possibile così estrarre la teoretica valenza irrazionalistica e tragica per cui solo attraversando le carni corrotte di chi è stato dannato dal male naturale, per mezzo dell'agire e della morte di un angelo caduto fra noi, si crea dal nulla dell'immanenza un *lucus a non lucendo* salvifico per cui si dà la concreta possibilità di riscaldare la gelida carcassa di questo vecchio mondo e fuoriuscire dalle sue viscere finalmente redenti.

«Questa mi pare una nascita. Una nascita dal buio. [...]. È una nascita dal buio. C'è un buio, e da questo buio viene fuori questa creatura luminosa. È come la nascita di Venere.» «[...]», questa Venere che nasce da acque nere e buie, e viene fuori non in piedi sulla conchiglia, come su un monopattino, ma seduta, un po' curva, anche, quasi, pare, come se fosse su una carrozzella... è una Venere forse menomata, deforme, una Venere in carrozzella, una Venere storpia, non so, adesso sto delirando, ma è sempre una Venere, dea luminosa, che emerge... [...], è un quadro che dice che c'è un mare di

³⁴ Andrea Emo, *La voce incomparabile del silenzio*, curato da Massimo Donà e Raffaella Toffolo, Gallucci, Roma 2017, p. 107.

petrolio, un mare mortale, abissale, un mare che inghiotte tutto, eppure da questo mare, almeno una volta, almeno questa volta, è uscita una creatura d'amore»³⁵.

Dalle profondità più buie abbiamo una nascita. Una creatura luminosa, addirittura una creatura d'amore, afferma Mozzi. La Dea menomata, ma pur sempre Dea, che irradia la sua chiaroscurale novella salvifica. L'esercizio del male, occorre evidenziare, non una promozione del male fine a sé stessa. La pratica del male che emerge in queste sulfuree riflessioni è tutta piegata al bene, in direzione di quel qualcosa che percepiamo come superiore a noi stessi.

Bisogna entrare nell'ordine delle idee, in quell'abissale orizzonte riflessivo, per il quale la lotta più efficace al male che l'uomo può porre in atto, non è la punizione di ogni singolo male, l'estirpazione completa, bensì l'amore, la cura, ma soprattutto il perdono. Si deve considerare che il male, essendo naturale, viene permesso dalla stessa Natura, dall'unico principio autenticamente superiore, di sbocciare, di fiorire. I fiori del male non vanno calpestati. Ciò equivale a calpestare la stessa natura delle cose, persino l'essere dell'uomo ne esce mortificato.

È la comprensione e il perdono del male commesso ad essere l'atteggiamento da tenersi nei confronti del male e nel rispetto della natura che pur sempre rappresenta ed è. D'altronde, a favorire quel clima che portò la Germania ad intraprendere una delle guerre più terribili di tutti i tempi, non furono forse le eccessive sanzioni che le altre nazioni comminarono ai tedeschi?

E queste richieste folli da parte dei vincitori da dove provengono? Derivano dall'esercizio sconsiderato del bene nel punire il male. Furono sanzioni che si originarono a causa della tremenda incapacità degli uomini perbene di saper perdonare e comprendere il male commesso, conducendo l'intera umanità ad una insensata cecità.

«Il giusto è tutto giusto solo in quanto accetta di pagare anche lui per il colpevole»³⁶.

Ma anche nel rivisitato tratteggio mitico che si è fatto in queste pagine, la tematica del perdono diviene essenziale, per non dire protagonista per la redenzione dell'uomo. Infatti, si è detto a più riprese che, è Dio a concedere al male di proliferare, di manifestarsi. Lo stesso Dio che potrebbe far

³⁵ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, pp. 351-353.

³⁶ Giovanni Papini, *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, GOG, Assago 2017, p. 50.

cessare ogni attività a Satana, invece lo sguinzaglia nel mondo come una sorta di suo portavoce, in quanto suo coadiutore.

Quando il Dio condanna Lucifero a precipitare, fa precipitare anche una sua stessa parte. Dio porta sopra di sé la stessa pena che sentenziò ai danni di Lucifero.

«Nemmeno Dio può sfuggire a una legge da Lui stesso resa immanente in ogni giustizia: nessun giudice può infliggere una pena senza prendere sopra di sé una pena equivalente a quella comminata dalla sua sentenza»³⁷.

Una legge che non si può spezzare. Tristemente, infatti, esattamente come le nazioni vincitrici il primo conflitto mondiale fecero provare le morse della fame e lo scialbore della miseria, con tutto ciò che ne consegue, alla Germania, allo stesso modo la Germania fece subire, per mezzo di mali indicibile, le medesime esecrabili condizioni a quelle stesse nazioni giudicatrici. Nulla di cui stupirsi, dunque. Sopra di loro pendeva una spada di Damocle prodotta dalla loro stessa sentenza...

Ma ritornando all'immagine del mito, Dio parte della sua condanna, poiché l'universo sarà redento quando tutti, o meglio tutto, tornerà fra le braccia di Dio; persino il male, persino Lucifero pertanto dovranno fare ritorno. Ecco come il «Il castigo di Lucifero divenne subito, in altra forma, il castigo di Dio»³⁸.

Il perdono e la comprensione si fanno sempre più elementi fondativi per il raggiungimento dell'armonia cosmica e per la redenzione finale dell'uomo, sino a tutto l'essere delle cose. Il precetto evangelico che recita «Ama quelli che ti odiano», deve essere meglio espresso in funzione del nuovo racconto che ha preso forma, perfezionandolo in «Ama l'odio». Ama l'odio sempre inteso, non nel promuovi l'odio e il male. Piuttosto, questa neo-precetto, va declinato nel duplice senso di avvertimento e monito rivelatorio la via salvifica:

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

I) Nel senso di avvertimento, il precetto che recita «Ama l'odio», si deve tradurre in «Stai attento uomo, poiché nell'essere giudice persecutore, fervente oppressore, del male, si diviene perseguitati direttamente dal male, lo si alimenta e ci si trasforma in fonte inintenzionale di un male esponenziale».

II) Nel senso di monito salvifico, il precetto «Ama l'odio», si deve invece tradurre in «Perdona, comprendi e abbi misericordia del male, poiché anch'esso è elemento di Dio, anch'esso va redento in vista della redenzione universale. Quindi affinché tu, uomo, possa redimerti devi perdonare e comprendere il male. Solo così si ha la direzione per intraprendere un percorso salvifico».

Ed ecco come, dopo molto parlare del male e dell'atteggiamento dell'uomo diabolico, si tratteggia anche il comportamento dell'uomo altro dal male, di quell'alterità che gode del bene del male spesso fatta presente nello scorrer delle pagine.

Il dubbio che si è sollevato, infatti, ci porta a non pensare un'umanità che passivamente si vede consumare dal male, al contrario si richiede un agire attivo in risposta ad un male che non è eliminabile. Un agire che, però, non è mai volto all'estinzione o alla sconfitta del male, poiché consapevole del legame indissolubile che intrattiene con la Natura.

Nell'impossibilità di eliminarlo e nella constatazione che la soffocazione del male risulta più venefica che benefica, l'agire dell'alterità che vuole salvarsi deve essere un agire nel perdono del male manifesto, ossia una comprensione del male naturale che dissipa gli effetti venefici nell'accoglimento di quest'ultimo nell'essere umano non giudicante, ma perdonante.

L'uomo, ovviamente, non deve adorare nel luciferino il suo male e il suo peccato, ma deve forzarsi ad andare oltre la coltre dell'efferatezza che rende tutto cieco, tanto il male quanto il bene. E andando oltre, sprofondando totalmente nell'abisso, intravediamo nel male l'essere tremendamente più infelice di tutto l'esistente.

L'Angelo caduto è la creatura più triste di tutto il creato, poiché rappresentante l'essere più vicino a Dio, quello che più gli assomiglia, che più si avvicina e gli è simile; ma allo stesso tempo il più lontano poiché oramai decaduto. È questo quello che l'uomo deve amare del male. Il fatto che vi era un giorno in cui questo male sedeva alla destra del Padre. Amare Lucifero nella consapevolezza che una volta era il più perfetto degli spiriti celesti.

L'uomo deve amare l'essere del male naturale poiché una volta era parte inscindibile di quel tutto uno, di quel Nulla in eterno movimento, che generò l'intero esistente; e amare il fatto che questo

male naturale, come tutte le sostanze di questo universo, dovranno fare ritorno a quel Nulla primordiale, ritorno all'unità suprema della Natura essente, affinché un nuovo esistente possa sorgere.

Ma questo agire delinea anche una sorta di missione che l'alterità deve assolvere. L'accoglimento, la comprensione, il perdono del male, non è affatto fine a sé stesso e dettato semplicemente dall'ineluttabilità del male stesso, in quanto naturale. Questo perdono è funzionale rispetto:

I) *In primis*, alla possibilità di concretare un contenimento del male, o meglio una dissipazione degli effetti venefici prodotti dalla naturalità del male stesso.

II) *In secundis*, alla possibilità di tracciare un percorso salvifico per l'umanità.

Entrambe le possibilità sono da ricondurre alla conoscenza del male. Più si conosce il male e più è facile curarne le ferite. Allo stesso modo, più si conosce il male e più ci si avvicina al principio superiore che è la Natura, in virtù di quanto detto in precedenza e dunque si dà la possibilità giungere ad un processo salvifico.

Ma ci si potrebbe chiedere, a questo punto, che cosa ha a che fare la conoscenza con il perdono del male?

«*Nihil volitum quin praecognitum* mia ha insegnato il padre Saramillo; però io sono giunto alla conclusione contraria, ossia che *nihil cognitum quin praevolitum*. Conoscere è perdonare, dicono. No, perdonare è conoscere; prima l'amore e poi conoscere»³⁹.

Evidentemente, per conoscere autenticamente qualcosa, qualsiasi cosa, la si deve amare prima. L'atto dell'amare precede l'atto conoscitivo e nell'atto di amare è contenuto il perdono; non si può amare, se non si ha la disposizione a perdonare l'oggetto amato.

³⁹ Miguel de Unamuno, *Nebbia*, introduzione a cura di Antonio Castronuovo, traduzione a cura di Flaviarosa Rossini, postfazione a cura di Sara Poledrelli, Rizzoli, Milano 2020, p. 61.

Più è intenso il perdono che dobbiamo porre in atto per continuare a relazionarci con l'oggetto interessato, maggiore e più profonda sarà la conoscenza che otterremo di questo stesso oggetto.

Allora, diviene abbastanza chiaro, come il male naturale sia la sostanza più difficile da perdonare, poiché ci sommuove dall'interno e ribalta ogni nostra convinzione. Ma se lo perdonassimo, l'uomo perviene alla conoscenza più alta che gli è concessa.

Ed è paradossale, perché ciò significa che l'umanità può giungere all'estremo dell'altezza consentita solo per mezzo dell'estremo suo abbassamento; è la ricerca dell'imo dell'abisso a condurre l'uomo verso il pieno inabissamento nel sommo. Si delinea così la missione dell'alterità:

«[...] conoscere l'Avversario nella sua verità perché la verità sia preparazione alla sua e nostra redenzione»⁴⁰.

Una schiacciante tolleranza del male è pertanto l'atteggiamento più alto, divino, che l'uomo possa tenere; è, a tutti gli effetti, qualità divina, è degno di un Dio perdonare l'indicibile del male naturale. L'uomo a imitazione e somiglianza del Dio può, quindi, fare del perdono strumento di redenzione.

L'*imprimatur* ai demoni è approvato e permesso da chiunque abbia una certa autorità su di loro. La vita umana, tanto quella individuale quanto quella sociale, è sorretta da questa sorta di sistema di tacito *placet*. Per tale motivo il perdono del male non è solo qualità divina, è, forse, anche il fondo della stessa essenza del divino.

«Ecco perché il perdono non è semplicemente una forma di sublime ascetismo individuale, ma l'unica terapia per gli orrori della storia: solo in questo modo il male che si alimenta da rabbia, paura e diffidenza non viene amplificato ma assorbito»⁴¹.

Non ci rimane, quindi, che esporre, cercando di ricavarne degli spunti di riflessione filosofica, l'ultimo focale argomento che emerge nell'opera narrativa di Giulio Mozzi; con tale ultimo

⁴⁰ Giovanni Papini, *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, GOG, Assago 2017, p. 13.

⁴¹ Giulio Mozzi e Valter Binaghi, *10 buoni motivi per essere cattolici*, prefazione a cura di Tullio Avoledo, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 50-51.

argomento, certamente, si chiude il capitolo *L'impaziente decostruzione di una redenzione* e ci si avvia alla consueta conclusione, ma è doveroso evidenziare come quest'ultima tematica si ricollega e ci riporta a quel capitolo-premessa, *Vita apparente*, che probabilmente acquista maggiore rilievo proprio con la presentazione di questa tematica conclusiva.

La redenzione, per come si è dispiegata sinora, necessita di due elementi fondativi, i quali sono soggiaciuti sempre implicitamente nelle riflessioni poste in essere e qui si vogliono esplicitare proprio per la palese importanza.

Questi due elementi sono l'immaginazione e il racconto (rappresentante l'importanza della scrittura); elementi individuabili dietro al tentativo di decostruzione e rivalutazione della figura immaginifica di Satana, soprattutto.

Giulio Mozzi, per pervenire ai sopradetti elementi costitutivi la redenzione, inizia una riflessione che nientemeno coinvolge il libro dei libri: la Bibbia. Nello specifico è la lettura del libro della *Rivelazione ultima* a principiare alcuni dubbi, che poi saranno sviluppati in una feconda riflessione speculativa e teoretica.

«*L'ultima pagina è bianca*

Successe una sera. Una sera qualunque, come si usa dire. Da qualche giorno stavo leggendo il libro della *Rivelazione ultima*, e quella sera appunto ne giunsi alla fine. Lessi e rilessi le ultime parole di quell'ultimo libro: *Colui che attesta queste cose dice: "Sì, verrò presto!". Amen. Vieni, signore. La grazia del signore sia con tutti voi. Amen!* Il volume non terminava lì: seguivano le parti aggiunte dai commentatori, l'indice delle cose notevoli, la cronologia, le cartine geografiche. Sfogliai tutto fino alla fine, e arrivai a pagina duemilasettecentodiciannove. Seguiva una facciata, la duemilasettecentoventi, bianca, non scritta. Poi c'era il cartoncino della rilegatura. La pagina bianca era una soglia, oltrepassando dal quale si usciva dal libro dei libri. Mi persi nella contemplazione di quella pagina bianca; ma forse non era contemplazione: era una semplice sospensione del pensiero. Mentre osservavo la pagina, con il pensiero sospeso, la gioia si dissolveva. Qui cominciò a nascere il pensiero che umilmente tento di dire.

[...].

L'interruzione e la promessa

Eppure, pensavo mentre il cuore mi si riempiva di spavento, dopo duemilasettecentodiciannove pagine la storia finisce. Quella storia è *finita*. Il libro dei libri è

interrotto. Si interrompe con le parole di un annuncio, con la promessa di un avvenimento imminente: “Sì, verrò presto!”»⁴².

L'ultima pagina è bianca! Quell'ultima pagina bianca possiede un valore speculativo immane. Quella pagina bianca pone fine al libro dei libri, al libro più importante dell'umanità poiché racconto della stessa essenza dell'umanità. Quella pagina bianca pone fine al racconto dell'uomo, rappresenta l'interruzione della promessa; ergo una promessa che viene percepita dall'uomo come largamente infranta...

Sulla tradita promessa che Dio fece millenni fa all'uomo, rimanendo entro un orizzonte tragico-filosofico, sicuramente è Sergio Quinzio a darne una esplicitazione di originale interesse. Il filosofo di Alassio parte dall'assunzione jonassiana dell'inaccettabilità dei tre attributi classici, tradizionali, che si suole conferire a Dio: ossia, unitamente, buono, onnipotente e comprensibile.

Hans Jonas, infatti, ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*⁴³, esprime l'idea secondo la quale, dopo Auschwitz per l'appunto, siamo obbligati a pensare ad un Dio depotenziato, riducendo a due gli usuali e tradizionali attributi. Per cui le possibilità che si darebbero, sarebbero queste:

I) O si considera Dio infinitamente buono e onnipotente, ma non comprensibile. In quanto noi esseri umani non ci potremmo mai dare nessuna spiegazione e ragione del male manifestato durante il secondo conflitto mondiale.

Non potremmo mai comprendere i fini ultimi per il quale avrebbe consentito un tale inabissamento dell'essere umano, un tale sprofondamento nel male puro. Il concetto di Dio entrerebbe in una insanabile e inguaribile contraddizione che ne provocherebbe la dissoluzione.

Se Dio è buono, infatti, non può volere il male, tantomeno delle sue creature predilette, a sua immagine e somiglianza. Se, in più, è onnipotente, vuol dire che Egli possiede tutte le capacità di frenare ogni possibile male che si manifesta al mondo.

⁴² Giulio Mozzi, *Fiction 2.0*, Laurana Editore, Milano 2014, pp. 149-150.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 229-231.

⁴³ L'opera ha questi riferimenti: Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, traduzione a cura di Carlo Angelino e Maurizio Vento, Il Melangolo, Genova 2004.

Pertanto, non si comprende realmente perché Dio, avendone la disposizione (infinità bontà) e la possibilità (assoluta onnipotenza) non abbia fermato quel bagno di sangue nero. Dunque, Dio manca dell'attributo di comprensibilità.

II) Oppure, si potrebbe considerare Dio comprensibile ed onnipotente, ma non buono. In quanto un Dio che permette un tale male di abbattersi sull'umanità e nel mondo, certamente non si può dire buono.

Soprattutto, se si considera il suo carattere di assoluta onnipotenza, ossia la sua capacità di soffocare ogni possibile male. L'attributo di comprensione, in questo caso, rimarrebbe intatto, poiché presupponendo la non bontà di Dio, l'uomo può comprendere che Egli, in alcune circostanze, voglia che il male infuri sulla terra. Quindi, a decadere è l'attributo di bontà.

III) In ultimo, si potrebbe pensare al concetto di Dio come comprensibile e buono, ma non onnipotente. In quest'ultimo caso, Dio avrebbe permesso il dilagare della crudeltà del secolo ventesimo, non tanto per volontà o incomprendibilità, bensì per impotenza ad opporsi ad un male così smisurato.

Di certo, rimarrebbe un Dio buono, perché, verosimilmente si oppone ad ogni forza diabolica, e, con altrettanta sicurezza, rimarrebbe anche comprensibile, poiché ne cogliamo ogni ragione nella strenua resistenza al demonico.

Tuttavia, così stando le cose, essendo che il conflitto mondiale ha espresso un volto di male puro e violenza cieca, significa che Dio non ha potuto, pur volendo, forse anche tentando, fermare questa forza luciferina manifestatasi come troppo anche per Dio stesso. Pertanto, a decadere è chiaramente l'attributo di onnipotenza.

Sergio Quinzio afferma che Dio è manchevole proprio di quest'ultimo carattere detto, cioè non presenta l'attributo di onnipotenza. Questo, per Quinzio, ben giustificherebbe la patente inadempienza di Dio in relazione alle promesse fatte all'umanità. Dio non mantiene la promessa millenaria poiché incapace di mantenerla, poiché impotente.

Con Quinzio si ha, di fatto, un Dio che non è in grado di mantenere la promessa squisitamente cristiana della redenzione. Ora, in questa sede non si vuole ripercorrere tutto il lavoro di Quinzio, il che sarebbe un compito alquanto arduo, richiedendo probabilmente ben più di una trattazione a sé

stante e molta capacità. Tuttavia, evidenziamo solo quelle che sono, in estrema sintesi, le conclusioni a cui perviene il filosofo di Alassio.

La lettura quinziana del cristianesimo in chiave tragica, pare consentire di parlare debitamente di un cristianesimo senza salvezza e decretare ufficialmente la sconfitta della redenzione. Proprio quest'ultima constatazione che è interessante da confrontare con la riflessione, di matrice mozziana, a seguire.

Infatti, di notevole interesse è notare come la riflessione sulla possibilità di una redenzione, calata entro il paradigma esteso ed espresso nella presente tesi, possa strutturarsi sia come convergente alla conclusione quinziana, sia come divergente rispetto quest'ultima. Ma conviene proseguire per gradi e a piccoli passi. Lo scrittore camisanese prosegue così la sua riflessione:

«Il tempo del dio e il tempo degli uomini

Ma il tempo di un dio, si dice, è tutt'altra cosa dal tempo degli uomini e delle donne. Il suo batter di ciglia è un secolo, per noi; così si dice. Ma se così si dice, pensai, non si dirà solo per sprofondare la promessa del ritorno in un futuro così lontano da non poter essere nemmeno pensato? Quando avverrà, il ritorno promesso?

Le risposte dei sacerdoti e la soglia che non si varca mai

Si presentavano alla mente le risposte dei sacerdoti: “Avverrà presto, senz'altro, non si può sapere quando avverrà, avverrà di qui a poco, fra non molto, sta già avvenendo, in un certo senso è già avvenuto, in un altro senso avviene continuamente, è *già e non ancora*”. Noi siamo come ospiti con un piede sulla soglia, pensai, e l'altro piede già levato: ma non compiamo mai il passo, il piede levato non si posa, il piede sulla soglia non si solleva, non varchiamo mai la soglia»⁴⁴.

⁴⁴ Giulio Mozzi, *Fiction 2.0*, Laurana Editore, Milano 2014, pp. 150-151.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, p. 231.

Ho corretto e non riportato un sicuro errore ortografico presente nel brano. Nello specifico, ne *Le risposte dei sacerdoti e la soglia che non si varca mai*, il secondo 'avverrà' nel testo originale si presenta erroneamente nel seguente modo: avverrà. Mi sono permesso di correggere l'errore ortografico dal testo poiché tale svista è presente nel brano riportato originariamente in *Fiction 2.0*, ma lo stesso brano re-pubblicato nella raccolta *Un mucchio di bugie*, l'errore viene corretto.

Dopo quella che pare una brusca interruzione, poiché a distanza di millenni l'arrivo imminente non par più così imminente, si tenta di dare una spiegazione a questo colossale ritardo. La prima idea, per giustificare il non arrivo annunciato in così *pompa magna* e raccontatoci in duemilasettecentodiciannove sentite pagine, è la constatazione del fatto che il tempo di Dio non è equiparabile al tempo degli uomini.

Intanto, è lecito osservare che, la salvezza si riferisce agli uomini, o comunque alle creature viventi. Dunque, perché mai non si dovrebbero allineare i tempi? Che senso avrebbe? Se Dio consegna la facoltà di salvarsi e redimersi all'uomo, questa facoltà deve essere realizzabile con tempistiche umane, non divine. Perché prendersi beffa dell'uomo in questo modo così palese e grossolano? Addirittura sottolineando che la venuta è imminente! Quantomeno avrebbe potuto avvisarci delle tempistiche non particolarmente sollecite, qualcuno avrebbe pure potuto lasciarci una postilla del tipo:

«P.s.

Imminente con tempistiche divine, non umane, quindi, mettetevi pure comodi!».

Avrebbe reso meglio e sarebbe stato più onesto nei nostri confronti, seppur suona più come una presa in giro. Ma d'altronde, dal sublime al ridicolo è un passo; e viceversa. Mozzi, dinanzi tale affermazione, sembra pure disposto a concordare con il fatto che un solo batter di ciglio del Dio, equivale addirittura ad un secolo per noi creature inferiori... eppure il dubbio di inadempienza della promessa rimane.

Non è forse che si dice così, solo per prendere tempo? Ancora tempo. Tempo per far stare buoni i dubbiosi e i perplessi, sperando che nel frattempo la promessa venga mantenuta e l'arrivo annunciato si realizzi.

Anche le risposte dei sacerdoti appaiono molto insoddisfacenti, molto circostanziali e più di carattere contenitivo il dubbio sollevato più che risolutivo. Pertanto, l'uomo rimane con il passo incompiuto, lì sulla soglia, il piede levato non si posa e noi rimaniamo sempre lì a non varcare quella soglia.

Questo descrivere il momento d'attesa dell'uomo è ben diverso rispetto a quello che un Quinzio ci descriverebbe, ossia come un totale fallimento dell'impotente Dio. Non si è ancora giunti alla sconfitta di Dio.

Il momento di attesa dell'uomo non è dominato dalla speranza. E ben sappiamo che fine fa la speranza nelle riflessioni più pregnanti e originali del panorama italiano. Giusto per citarne uno su tutti, Elémire Zolla stronca radicalmente il valore di verità della speranza.

Per Zolla, infatti, essa nasconde la consapevolezza che le cose non vanno nella direzione auspicata, cela la sconfitta imminente (realmente imminente in questo caso). Egli dirà:

«Chi spera fischia nel buio e invoca i genitori, si spera sempre per disperazione».

La speranza è letteralmente di chi sa già di avere perso. Il momento di attesa è ancora descritto da Mozzi come permeato per lo più da una sorta di sospensione. Una sospensione che si sostanzia proprio da quella vergine pagina, la quale segna l'interruzione di un racconto; è la fine dell'immaginazione del racconto mitico che ha sempre trainato la storia dell'uomo.

Dunque, questa sospensione non è propriamente una fine. Se accettassimo quella pagina bianca come fine del racconto del libro dei libri, allora avremmo la sconfitta di Dio di cui tanto si esprime Quinzio. Ed ecco la convergenza ipotetica a cui ci si riferiva in precedenza. Se ammettiamo la fine della storia, allora per l'umanità è negata ogni possibilità di redenzione e di salvezza.

Ma, come fatto notare, la sospensione del racconto non implica la fine del racconto; non vi intercorre un legame d'identità stretta, ma solo un legame di possibilità ipotetica, per l'appunto.

Pertanto, è vero che si può dare il caos che quella sospensione equivalga ad una fine, ma è altrettanto vero che quella sospensione possa equivalere a qualcosa d'altro. Questo altro caratterizza l'ipotetica divergenza tra il tratteggio del destino della redenzione entro una riflessione quinziana e quello possibile entro una riflessione mozziana.

Domandiamoci: se questa sospensione millenaria non pone una fine alla possibilità di salvezza dell'uomo, allora cosa potrebbe mai indicare alternativamente?

L'incompiutezza.

Per giungere ad una tale risposta, come detto conviene attuare piccoli passi, ci si deve prima chiedere se il Dio si è fatto Verbo muto, dopo quella ormai nota e "incriminata" pagina bianca. E Mozzi si esprime così:

«Il dio si è forse zittito?»

Il dio dice e scrive nel libro dei libri. Conosciamo i detti e gli scritti del dio: ma solo a pagina duemilasettecentodiciannove. E poi? E dopo? Poi ha forse taciuto, il dio? Si è zittito, lasciandoci lì, nell'eterna attesa, il volto perennemente proteso verso, un piede sulla soglia e l'altro piede levato? E noi troviamo soddisfacente questa condizione? Non dovremmo invece disperarcene? Non temiamo di dover dire un giorno: *Ho aperto allora al mio diletto, ma il mio diletto già se n'era andato, era scomparso. Io venni meno, per la sua scomparsa.*

Le risposte contraddittorie dei sacerdoti

I sacerdoti mi hanno detto: no, il dio ha parlato ancora, e ci sono le lettere e i libri scritti dai santi, e i documenti redatti dai capi della grande comunione. Tuttavia, quando ho domandato se le lettere e i libri scritti dai santi o i documenti redatti dai capi della grande comunione abbiano la stessa dignità dei libri che compongono il libro dei libri, o se possano essere considerati parti aggiunte o continuazioni dello stesso libro dei libri, mi è sempre stato risposto: "No".

I sacerdoti fanno sprofondare la storia

Nel modo che ha detto e scritto nel libro dei libri, il dio, secondo i sacerdoti, non ha più né detto né scritto. Quindi la storia che si racconta nel libro dei libri – la grande storia d'amore tra un dio e un popolo – a pagina duemilasettecentodiciannove legittimamente si interrompe, spalancando questo smisurato indugio nel quale mille e novecento e cinque anni di storia e milioni di vite di uomini e di donne sono sprofondati. Per loro rimane quella pagina bianca, la duemilasettecentoventi, e neanche tutta intera, perché già il bordo interno s'incolla alla rilegatura. E su quella pagina non si può scrivere. È vietato, dicono i sacerdoti. Sarebbe follia, dicono. Il libro dei libri è quel che è, non si può cambiare.

Che cosa dico ai sacerdoti: difesa della storia

Ma come potete, dico ai sacerdoti, come potete anche solo pensare, anche solo immaginare, che per diciannove secoli e cinque anni l'amato dio e il suo popolo amato non si siano più parlati? Che non sia accaduto più nulla fra di loro? Che il loro amore sia sprofondato anch'esso in questo

intollerabile indugio? In attesa di nient'altro che del passo successivo, che del poggiare del piede già levato e del levarsi del piede già posato sulla soglia? Perché, perché non questo passo? Perché nulla più viene raccontato, nulla più viene ritenuto degno di racconto, così che letteralmente nulla più avviene, poiché nulla si racconta?»⁴⁵.

Infatti pensare che un Dio manifesto, tutto ad un tratto, abbia smesso di palesarsi è follia. È completamente senza senso pensare che, lo stesso Dio che ha consentito agli uomini di conoscerlo, relativamente, in lungo in largo, per circa duemila anni non abbia più proferito parola.

O si crede che il libro dei libri, in realtà non sia altro che un libro tra i libri, oppure se gli si vuole concedere credito, allora è necessario pensare che quella duemilasettecentodicesima pagina non sia la fine della storia, del racconto dell'umanità, bensì un punto da cui continuare quella stessa storia.

Il libro dei libri, se possiede valore, allora non può essere inteso come libro compiuto. Da un certo punto di vista, il monologo-dialogo mozziano porta in luce una diatriba che ricorreva anche proprio fra l'appena citato Sergio Quinzio e il filosofo ignoto Guido Ceronetti.

Nell'intenso scambio epistolare fra i due, pubblicato presso Adelphi dal titolo *Un tentativo di colmare l'abisso*⁴⁶, emerge un punto di insanabile frizione nel quale, da una parte, Sergio Quinzio è stato sino all'ultimo strenuo sostenitore della Bibbia come unico testo sacro, inimitabile e inestensibile nella sua sacralità, di tutta la produzione letteraria che è stata scritta e che, di più, sarà possibile scrivere; in altri termini, la Bibbia è l'unico libro che racconta storia sacra.

Dall'altra parte, Guido Ceronetti che conferma la sacralità del testo biblico, ma sostiene che nel corso della storia di tutta la letteratura umana si siano prodotti testi pari alla Bibbia per dignità e sacralità, dunque la Bibbia non è l'unico testo sacro; in altri e opposti termini rispetto Quinzio, la

⁴⁵ Ivi, pp. 153-154.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 233-235.

Occorre chiarire che Giulio Mozzi in *Un mucchio di bugie* afferma: «A chi mi domandasse – e mi è stato domandato spesso – se condivido le opinioni espresse dal personaggio che qui parla, direi che piuttosto il personaggio parlante sembra condividere alcune opinioni mie». Ritrovabile nelle seguenti coordinate bibliografiche: Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, p. 223.

⁴⁶ Riporto i riferimenti bibliografici dell'opera qui menzionata: Guido Ceronetti e Sergio Quinzio, *Un tentativo di colmare l'abisso. Lettere 1968-1996*, curato da Giovanni Marinangeli, prefazione di Guido Ceronetti, Adelphi, Milano 2014.

Bibbia racconta una storia sacra che deve e può essere continuata, l'uomo può e deve scrivere e raccontare storia sacra.

Come si nota dall'ampio testo citato pocanzi, in Mozzi ritroviamo una simile, se non eguale, tensione fra i sacerdoti e il protagonista parlante. Laddove i sacerdoti sostengono l'inesistibilità della Bibbia, mentre il protagonista sostiene una posizione contraria che verrà meglio chiarita nello proseguo di queste pagine, ma che anticipiamo essere in linea con il pensiero ceronettiano appena esposto di continuazione ed estensione della storia sacra, cioè del testo biblico.

In effetti, tornando più propriamente a noi e seguendo le tracce mozziane, pare più corretto affermare che il Dio sia stato tacitato da chi si è fatto istituto e predicatore. I sacerdoti, nel dire che il libro dei libri non si può cambiare (nel senso di continuare ed estendere rispetto a quello che è), fanno sprofondare la storia di tutte quelle generazioni che vengono dopo la pagina duemilasettecentodiciannove. Questo equivale a sostenere che le storie di milioni e milioni di vite non più degna di essere raccontata. A questo punto, bisognerebbe domandare a questi sacerdoti, per quale motivo non sarebbe degna?

La sospensione, pertanto, è un sospendimento volontario posto in atto, probabilmente, dalla decrepitezza delle menti umane e dalla comodità delle posizioni acquisite. Si è detto più volte, già Nietzsche se ne accorse, che l'uomo è divenuto incapace di fare storia oramai.

Questa incapacità si principia proprio dal fatto che l'uomo stesso non si ritiene più degno di racconto. L'impotenza di fare nuova storia è data dall'assenza di immaginare mitico e sacro il racconto della propria storia.

Ed è proprio vero che, se nulla più si racconta, nulla più avviene.

Ma come si è intenzionalmente voluto sospendere il racconto dell'uomo, tappandosi le orecchie dinanzi alle parole pronunciate dai successivi testi sacri estensori dell'opera biblico, è possibile volontariamente sospendere la sospensione e tornare a raccontarSi.

La sospensione, dunque, non essendo una fine decretata, porta ad affermare che il libro dei libri non presenta un'interruzione, ma piuttosto una incompiutezza. Proprio di questo si accorge, nel continuar il suo narrare, Giulio Mozzi:

«Il libro dei libri non è interrotto ma incompiuto

Il libro dei libri, dunque, non è *interrotto*, bensì *incompiuto*. Questa incompiutezza è la nostra speranza: se il libro dei libri è incompiuto, noi siamo tolti dal nostro carcerario indugio e possiamo liberamente camminare, perché il nostro compito è: continuare il libro dei libri. Possiamo poggiare il piede, levare il piede, oltrepassare la soglia; anzi l'abbiamo già oltrepassata, secoli fa; ma è come se non lo sapessimo, perché il libro dei libri, così com'è oggi, termina giusto un istante prima dell'oltrepassamento. Ma noi ora cammineremo con il dio, proseguiremo ciò che è iniziato nella creazione, abbandoneremo l'attesa e produrremo la storia.

Il desiderio di compiere è desiderio di morte

Non so se il libro dei libri dovrà essere compiuto; non so se, in un ultimo giorno, la storia terminerà; ma dico: il nostro compito non è *compiere* il libro dei libri, bensì *continuarlo*. Già abbiamo ritenuto, per diciannove secoli e cinque anni, che il libro fosse compiuto così com'è; già per diciannove secoli e cinque anni siamo stati immobili nella trappola dell'indugio. Il desiderio di compimento è un desiderio di morte: desideriamo forse la morte di questa grande storia d'amore? Desideriamo la morte del popolo, del dio, del loro grande amore? No certo!»⁴⁷.

Questa incompiutezza apre la possibilità all'uomo di strappare questo velo di sospensione sotto la quale si è impaludato, continuare a fare storia proseguendo libero il suo cammino e, soprattutto, immaginarsi una redenzione, raccontarsi una via salvifica.

Da notare come il tratto dell'incompiutezza che caratterizza la storia sacra non implica una sua futura compiutezza; in altre parole, non è detto che la storia sacra debba essere chiusa, si debba concludere, anzi forse si tratta di storia sacra proprio perché inconcludente e inconcludibile. Il compito che l'incompiutezza della storia sacra consegna all'uomo, non il compiere, il concludere l'opera, bensì il suo semplice continuare l'opera.

È nell'esercizio dell'opera sacra, scritta e raccontata, che l'uomo trova l'atto divino.

⁴⁷ Giulio Mozzi, *Fiction 2.0*, Laurana Editore, Milano 2014, p. 157.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 237-238.

Anche perché, osserva Mozzi, compiere significa andare verso la morte. Ciò è in perfetta armonia e coerenza quanto detto sinora d'altronde per mezzo dei molteplici autori interpellati. Giusto qualche esempio, per Carlo Michelstaedter la realizzazione dell'uomo equivale alla nientificazione dell'essere umano, per Andrea Emo la risoluzione dell'attualità che è l'uomo equivale alla negazione della propria attualità che è morte dell'uomo e ritorno al Nulla generatore, o, ancora per Giovanni Papini la piena realizzazione di sé equivale alla realizzazione della propria morte, e così si potrebbe andare avanti per tutti gli autori interpolati nella presente tesi.

Pertanto, concludere, compiere, realizzare, risolvere, la storia sacra equivale per l'uomo negarsi ogni immagine di salvezza; conduce, cioè, l'uomo a quella convergenza quinziana di cui si è detto, la totale sconfitta di Dio e il naufragio della fallita promessa di redenzione.

L'uomo non deve desiderare il compimento della storia sacra, il compimento è la fine. Può essere che il Cristianesimo sia finito in un declino che par perenne, perché ha deciso di non raccontarsi più? Può essere che lo spirito del Cristianesimo sia sepolto sotto due millenni di silenzio tombale? Ma su questo, scaglio la pietra, ritiro la mano.

Il protagonista di Narratology, il racconto alla quale ci stiamo ampiamente soffermando in quest'ultima fase della tesi, ci mostra anche come sia lo stesso libro dei libri a suggerirci che il racconto non deve fermarsi ma si deve fare proseguo.

«Lo stesso libro dei libri chiede di essere continuato

Eppure il libro dei libri: *Vi sono ancora molte altre cose che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere. Il libro dei libri dice dunque di se stesso: io sono solo una parte di ciò che poteva essere scritto, quindi molto altro può essere scritto. Ma una convinzione che è durata mille e novecento e cinque anni – la convinzione che il libro dei libri, così com'è, sia compiuto – non si scalza in breve tempo»⁴⁸.*

Sono parole rivelatorie. Molto deve essere ancora scritto, molto può essere ancora scritto. Si deve solo ascoltare più attentamente la voce di chi ha in sé la melodia del giovane divino. Ed ecco che il protagonista del racconto si tratteggia così un proprio compito, quello di leggere tutte le opere

⁴⁸ Ivi, p. 163.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, p. 243.

pensando se il libro che ha sotto gli occhi e tra le mani è o non è un potenziale prosecutore del libro dei libri.

«Il mio compito presente e futuro

Io d'ora in poi – come peraltro già faccio da anni – leggerò tutti i libri con un solo pensiero nella testa: questo libro, è un libro che può essere aggiunto al libro dei libri? Questo libro, racconta – magari attraverso enigmi e immagini deformate – un episodio della storia d'amore tra il popolo e il dio? Questo libro, mi dice che cosa sono io, che cos'è la storia nella storia che sono io? Nient'altro mi interesserà, dei libri che leggerò. Niente che non parli del dio e del popolo, e del loro grande e duro amore, io considererò degno di lettura»⁴⁹.

E ancora:

«No, io non sono un uomo che scrive, io sono un uomo che legge: ho letto i libri, ho letto il libro dei libri, e voglio leggere la continuazione del libro dei libri»⁵⁰.

Evidentemente, occorre notare per filare il discorso intessuto, per creare una storia che si possa dire sacra, o mitica, occorrono proprio quei due elementi che, mi rendo conto abbiamo tralasciato per un po', dicevamo essere costitutivi e fondanti affinché si possa ergere una redenzione e tracciare un percorso di salvezza. Questi elementi, in realtà mai accantonati, sono l'immaginazione e il racconto, nel quale soggiace l'importanza della scrittura.

L'azione salvifica necessita di immaginazione poiché solo la forza immaginativa è in grado di produrre e principiare una storia che sia sacra; e l'immaginazione necessita di una scrittura poiché solo quest'ultima storicizza.

⁴⁹ Ivi, p. 164.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, pp. 244-245.

⁵⁰ Ivi, p. 156.

Il testo citato è anche trovabile nell'opera, sempre di Giulio Mozzi, *Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017*, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020, p. 236.

Ed è proprio la scrittura ad essere il luogo grazie alla quale l'immagine di redenzione e salvezza si tramanda di generazione in generazione, si sposta unitamente all'uomo senza rimanere tumultata da millenni di storia profana e, peggio, muta.

Dagli stimoli mozziani perveniamo, dunque, alla concreta idea secondo la quale la scrittura è mezzo di redenzione.

Tuttavia, va ricordato sempre, non salvazione di sé stessi. A redimersi è sempre l'altro da sé, sono gli altri che godono della salvezza. L'alterità è redenta nella dannazione di chi ha il potere di redimere.

E il potere di redimere lo hanno coloro che possiedono la forza di storicizzare il racconto; e, come è stato fatto notare prima, chi possiede il potenziale della scrittura, ha in sé anche il potenziale di storicizzare, di imprimere sulla pietra spirituale della storia un racconto, ergo di redimere.

In effetti, non basta colui capace di fare semplicemente storia, per creare una storia sacra, ma si necessita anche di colui che ha la capacità di scritturare quella storia; e se le gesta si devono a chi fa storia, il percorso salvifico lo si deve a chi fa letteratura. Pensiamo a questi ai seguenti esempi:

Cristo per redimere muore in croce, Socrate beve la cicuta per salvare l'unità democratica della sua amata pòlis, il popolo di Tebe (per usare un racconto inserito propriamente nella tesi) si salva dalla violenza dionisiaca solamente passando attraverso le carni date in sacrificio del proprio re Penteo...

Quello che è possibile osservare da queste mitiche, eroiche e sacre gesta sono due asserzioni che risultano essere le due coronarie che donano sangue vitale al cuore di questa dissertazione:

I) La salvezza è ottenuta sempre per mezzo di un sacrificio; che si tratti della redenzione dell'intera umanità, una salvezza quindi universale (la croce di Cristo); che si tratti della salvezza politica, quindi di ordine sociale (la cicuta di Socrate o l'immolazione di Penteo); si è sempre consumato il male di qualcuno, per il bene di molti.

Gli uomini non sono tragicamente capaci, e nemmeno ne avranno mai le facoltà, di riconciliarsi, di salvarsi, di redimersi, se non a spese di terzi.

II) Le gesta degli uomini grandi, degli uomini che fanno storia, non avrebbero alcuna influenza su quell'alterità che aspetta la salvezza, se non vi fossero uomini che storicizzano il racconto mediante scrittura.

Senza un Platone che scrivesse del nobile suicidio di Socrate, Socrate si sarebbe innalzato a maestro esemplare e cittadino archetipico? Tramandando ai posteri l'immagine di una salvezza politica? Senza i discepoli che scrissero di Cristo, Cristo si sarebbe elevato a figlio di Dio e Redentore universale? Trasmettendo alla posterità l'immagine di un percorso salvifico?

Socrate sarebbe morto in una fredda cella, completamente abbandonato e dimenticato dalla memoria, come una delle molte vittime della democrazia; Cristo solo un uomo perduto fra i tanti chiodi e le tante croci che furono innalzate per bagnare di sangue la terra, non certo per toccar l'universale.

Immediatamente la letteratura acquista un valore inestimabile per l'intero genere umano.

«Io l'ho sempre detto, che la letteratura non vale niente, ma naturalmente l'ho sempre detto per facciata, intendendo dire l'esatto contrario: la letteratura non vale niente, intendevo dire, *in quanto letteratura*, in quanto arte, in quanto oggetto di commercio da parte dell'industria editoriale, e così via; la letteratura vale come cosa umana, intendevo dire, il raccontare storie vale per la sua capacità di redimere le persone e le cose, di raccattare ciò che è stato buttato sul margine della strada, di trasformare in testata d'angolo la persona più miserabile. Purtroppo, ho constatato, la letteratura non serve a salvare *me*. Io forse posso salvare un'altra persona ma non posso fare nulla per me. Ciascuno di noi può essere salvato, ma nessuno può salvarsi da sé. La letteratura non è un cattivo mezzo di salvezza: anche la persona divina ha scritto un libro, la fede nella quale sono stato allevato è la fede in una storia passata, presente e futura: e la storia non esiste se non viene raccontata. Tutto ciò che io scrivo è scrittura sacra in quanto racconto solo le storie della redenzione, le persone vere o immaginarie delle quali io racconto la storia non vogliono altro che la salvezza: essere salvate, questo è l'unico desiderio delle persone delle quali io racconto la storia. Tuttavia io, che ho il potere di salvare un'altra persona, non sono in grado di salvare me stesso. Io per gli altri sono il Salvatore, sono per me Lucifero. [...]. Se una persona mi perdonerà, io sarò salvo; ma nessuno mi perdonerà, perché io sono il perdonatore. Io, l'autore del libro, sono destinato a perdermi»⁵¹.

⁵¹ Giulio Mozzi, *Il male naturale*, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011, pp. 126-127.

Si ha quindi esemplificata, qui in questo passo, l'idea per cui la scrittura è il mezzo di salvezza per gli altri ma non per sé stessi, l'idea secondo il quale il racconto sacro debba essere continuato, in quanto si esplicita di la volontà di scrivere produrre solo letteratura sacra e raccontare storie della redenzione, e, in ultimo ritroviamo l'idea del sacrificio, l'idea secondo il quale per giungere redimere, senza essere redenti, si deve passare attraverso il male.

Il perdonatore è colui destinato alla perdizione...

La salvezza è un'immagine imponente, grandiosa, che l'uomo può immaginarsi. Soprattutto, quando ci si ricorda che, in sin dei conti, una reale consolazione luminosa a questo mondo non pare proprio esserci. La salvezza assume vesti ancora più straordinarie.

L'uomo è un essere che non ha altro da fare che morire e morire non è altro che un finire. La vita dell'uomo è caratterizzata da un male assolutamente naturale della quale fare a meno è letteralmente impossibile.

Siamo destinati alla nullificazione, arriverà il giorno che il Nulla richiamerà a sé ogni sua molteplice forma protesica, per dare inizio, chissà, ad un nuovo ciclo di molteplicità.

Purtuttavia, l'uomo non smette di dare immagine alla salvezza, non smette di creare immaginazione redentiva, che percepiamo come vivificatrice e risolutiva nella nostra effimera esistenza. Un'immaginazione che neppure un male naturale, tanto radicato in noi quanto raccapricciante, può strapparci di dosso.

«Io lo so che il mondo è avvolto da una nuvola di fumo e forse tra breve sarà in fiamme (in questa frase sto usando le parole che un grande scrittore austriaco scriveva nel 1938), io credo che il mondo fra breve sarà in fiamme, ma io che altro posso salvare, che cosa posso salvare io, e non solo per me ma per la coscienza di tutti e per la lingua nella quale questa coscienza si può dire e si può fare *parola di salvezza*, che cosa posso salvare io se non questa lingua appunto che mi è stata data, io che non ho quasi niente da dire e che già mi accorgo, a trentacinque anni che ho, che forse ho una sola cosa da dire, e tutte le storie che racconto e tutti i pezzi che scrivo forse sono solo come un'esecuzione appena appena variata in ciascuna storia o in ciascun pezzo di quell'unica cosa che ho da dire, e le persone e le cose delle quali parlo sono solo dei pretesti, delle occasioni, *opportunità* vorrei dire, e la cosa ho

da dire, forse, è semplicemente che tutto questo finisce e che la fine è prossima e che tutti i rimedi che abbiamo sono rimedi falsi ma possiamo trasformarli in mezzi veri per la lotta contro i rimedi falsi; questo è tutto quello che mi interessa dire e non mi interessa *fare della letteratura* e tanto meno fare della *buona letteratura* e vorrei dire che quando uso la parola *letteratura* io la uso per indicare una cosa non buona, una cosa che non serve a niente; a me interessa raccontare delle storie di redenzione parlando della redenzione come di una cosa vera, cosa che non fa nessuno perché io credo che veramente non ci creda quasi più nessuno, alla redenzione, alla sopravvivenza delle anime e alla resurrezione dei corpi, alla sopravvivenza di queste anime e alla resurrezione di questi corpi, secondo me moltissimi fedeli e moltissimi preti non ci credono, non perché siano cattivi fedeli o cattivi preti, per carità, ma perché non ne sono capaci, e così quasi tutti non ne sono capaci, io ne sono capace invece e il mio dono è questo, esserne capace: verrà la fine di tutto e di ciascuno di noi, si riapriranno i forni di Auschwitz e tutti noi andremo in fumo; avremo una paura enorme ma saremo felici perché la fine di tutte queste cose è un nuovo inizio che sarà bellissimo; questo io credo e il mio dono è questo e *io mi glorio di dirlo*: perché non è possibile negare che la redenzione è la più giusta e la più buona delle immagini che la nostra persona produce insieme a tutte le altre persone e non è possibile negare che non è possibile produrre la felicità sulla terra se non per mezzo dell'immagine della redenzione, affermo, che arriverà»⁵².

E allora che Dio non ci doni la pace, ma la gloria.

La gloria di una redenzione.

⁵² Ivi, pp. 170-171

Conclusione

«Svuotare la mente,
riempirsi di pietà,
essere altrove.
Quello che scrivi, vedilo»

(Guido Ceronetti)

Si è giunti, dunque, alla conclusione di questa dissertazione mostrando, o almeno tentando di mostrare, come si possa estrarre un vero e proprio orizzonte filosofico dall'opera narrativa di Giulio Mozzi, continuando a seguire le orme tracciate da quel nostro primo Novecento tragico e irrazionalistico.

Di fatti, non si nasconde, ed è evidente anche da come è stata stesa la disquisizione, che nella presente tesi risieda vivida l'idea per la quale si possa tracciare e intravedere un vero e proprio *fil rouge* che si tesse a partire dal pensiero filosofico irrazionalista e tragico tracciato dalla crepuscolare Trinità ottocentesca (Schopenhauer, Nietzsche, Leopardi), che passa tra i pensieri nitroglicerini del primo Novecento italiano, giungendo sino a noi attraverso la rielaborazione e le riflessioni di alcuni autori tra i quali Giulio Mozzi.

Inoltre, l'importanza di dare continuità, oggi più che latro sotterranea, a questo orizzonte di pensiero, è dettata dalla ferma convinzione che solo in tale paradigma si trovi il più autentico e possibile tentativo di ritorno al sacro.

Giulio Mozzi qualora, in qualità di figlio innovativo e trasformatore dell'incendiario irrazionalismo italiano del primo Novecento, esibisce un fare letteratura che diviene termometro sensibile del tormento redentivo, sismografo dei turbamenti che mulinano nel profondo della propria anima, nonché lo strumento per conoscere sé stessi tanto da salvare le altrui persone.

Nella letteratura mozziana, si può ritrovare un (esa)sperato luminoso ritorno al sacro e una ferrea volontà di salvezza; resta da vedere se tale (esa)speranza e tragica volontà sia un grido soffocato dell'uomo eternamente sconfitto dal mondo nel mondo (approdando a quella che abbiamo detto essere la convergenza quinziana), oppure un profetico annuncio che canta gioia fra gli incubi dell'Essere, nonché la salvezza per l'uomo che ausculta il caos come nenia esistenziale (piegando la riflessione verso la divergenza).

Dopotutto, si è visto come la figura del letterato mozziano che emerge nei suoi racconti è sempre coinvolto corporalmente, ma, per così dire, idealmente sempre *super partes* nel suo essere proteso al compimento di quel male naturale con chiaro intento redentivo.

Il luogo in cui si colloca il letterato mozziano è costantemente uno spazio pubblico o uno spazio della quotidianità, un luogo routinario, in cui però il male naturale getta una luce oscura che dilacera, nella consuetudine dello spazio abituale, un interstizio pregno di infrazioni colpevoli e immorali.

La forma letteraria, qui, dando voce all'indicibile, rappresenta un vero e proprio attentato alle convenzioni logiche e sociali; velivolo carico d'ermetico esplosivo che cancella l'innocente candore dell'illuminata costumanza convenzionata dalla ragione e dalla morale grettamente borghese, arcano vento divino che smaschera il decoroso pudore dell'auto-compiaciuto costume indetto dal raziocinio e dall'ortodossia sociale abitudinaria.

L'essere, emergente nella narrativa di Giulio Mozzi, è così dilaniato, strappato lungo i bordi. Perde la sua definizione, perde il contorno che lo definisce, la cornice che lo inquadra. La sua esistenza, l'esistenza dell'essere, si tramuta in un labile e insistito deambulare lungo i margini di ogni istituto umano, sino a larvare oltre i limiti concessi da ogni codice; ed infine, solo penosamente alla fine, approdare alla più lucida messa a fuoco della colpa.

D'altronde, l'opera di Giulio Mozzi pare essere tutta opera anatemica. La sua scrittura pone in essere un racconto che narra l'anatema stesso dell'essere; anatema inteso unitamente tanto nel suo significato di maledizione, condanna, ostracizzazione, quanto nel suo più antico significato di sacrificio volto alla divinità a titolo di espiazione, fare offerta votiva al Dio, donarsi, offrirsi, al divino.

«Ma perché mi chiamate il Gas?»

«Perché sei un uomo di fumo. Un Perelà.»

«Un Perelà?»

«è un romanzo di Palazzeschi.»

Il Gas si è documentato.

«è un romanzo cristologico.»

«Secondo alcuni interpreti, sì.»

«Davvero tu pensi che io sia un Cristo?»

«Siamo tutti dei poveri cristi, Gas»¹.

Qui, Mario, il protagonista che si rivolge a Gas, ammette di essere anche lui un Perelà; e forse lo siamo proprio un po' tutti. Ma in questa ammissione si ha la dichiarazione del suo intimo essere anatemico.

Perelà è il protagonista di un romanzo di Palazzeschi dal titolo *Il Codice di Perelà*. Il suo nome è il risultato della composizione delle tre vecchine che lo hanno originato Pena, Rete e Lama: Pe(na)re(te)la(ma), Perelà. E così è l'inizio del romanzo:

«Pena! Rete! Lama! Pena! Rete! Lama! Pe ... Re ... La ...»².

Giocando un po' con le lettere al mo' di Palazzeschi, anagrammando i nomi di Pena, Rete e Lama, si può notare come sia ricavabile la parola 'anatema': Pena! Rete! Lama! Pena! Rete! Lama!

Potrebbe pure essere una semplice illazione, ma l'importante è che vi sia. La relazione che unisce l'uomo di fumo Perelà al letterato mozziano Mario è rappresentata primariamente dal suddetto anatema.

L'essere del letterato mozziano è anatemico sia per il suo presentarsi come dannato e maledetto dal male naturale, che per il suo donarsi in sacrificio per la salvezza dell'alterità e la sua manifestazione di offerta votiva di redenzione.

In Giulio Mozzi si manifesta perciò la lucida consapevolezza della condanna in cui l'uomo è gettato a causa dell'ineliminabile seme del male che risiede naturalmente in lui; e, internamente a questa consapevolezza riposa, a sua volta, la coscienza per la quale il male, essendo parte del tutto, dunque non il tutto, può essere machete immaginifico dell'uomo per aprirsi il racconto di una radura redentiva, ricavando infine un nuovo vitale spazio sacro nel contemporaneo deserto già avanzato.

E noi, testimoni della materia che muore, che danziamo in cerchio la gaia scienza, affidiamo a Clio, Musa del Mito e della Storia, l'infinito compito di trasmutare gli orrori dell'umanità in

¹ Giulio Mozzi, *Le ripetizioni*, Marsilio, Venezia 2021, p. 71.

² Aldo Palazzeschi, *Il Codice di Perelà. Romanzo futurista*, a cura di Marco Marchi, Mondadori, Milano 2018, p. 7.

magnifico e divino poema; forse così ritrovando il surreale e simbolico clima dell'antica e perduta *Joie de vivre*.

La Verità non è come un sole, è un Manto stellato. Racchiuse nell'unicità di un manto, le stelle sono pressoché infinite e lo splendore di ognuna, offusca quello delle altre; generando zone buie, che pur compongono quel manto grazie al quale esistono.

Bibliografia e Sitografia

I. Scritti di Giulio Mozzi

Questo è il giardino. Otto racconti, Theoria, Roma-Napoli 1993.

Fantasmì e fughe. Un libro di storie, Einaudi, Torino 1999.

Corpo morto e corpo vivo. Eluana Englaro e Silvio Berlusconi, nota a cura di Demetrio Paolin, Transeuropa, Massa 2009.

Sono l'ultimo a scendere. E altre storie credibili, Mondadori, Milano 2009.

La stanza degli uomini, :duepunti edizioni, Palermo 2010.

10 buoni motivi per essere cattolici, co-scritto con Valter Binaghi, prefazione a cura di Tullio Avoledo, Laurana Editore, Milano 2011.

Il male naturale, postfazione di Giulio Mozzi, nota di Demetrio Paolin, Laurana Editore, Milano 2011.

La felicità terrena, Laurana Editore, Milano 2012.

Fiction 2.0, Laurana Editore, Milano 2014.

Favole del morire, postfazione a cura di Lorenzo Marchese, Laurana Editore, Milano 2015.

Il culto dei morti nell'Italia contemporanea, prefazione a cura di Giovanna Frene, Nino Aragno Editore, Torino 2018.

Estremi amori, postume querele, pubblicato fittiziamente a nome di Mariella Prestante, a cura di Giulio Mozzi, 'round midnight edizioni, Napoli-Campobasso 2019.

Il mondo vivente, LietoColle, Varese 2020.

Un mucchio di bugie. Racconti scelti 1993-2017, nota di Gilda Policastro, Laurana Editore, Milano 2020.

Le ripetizioni, Marsilio, Venezia 2021.

II. Altri Scritti

Guido Ceronetti, *Il Silenzio Del Corpo. Materiali per studio di medicina*, Adelphi, Milano 1979.

Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1982.

Guido Ceronetti, *La vita apparente*, Adelphi, Milano 1982.

Karl Popper, *Società aperta, Universo aperto*, a cura di D. Antiseri, Borla, Roma 1984.

Carlo Michelstaedter, *Poesie*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1987.

Carlo Michelstaedter, *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1988.

Guido Ceronetti, *L'occhiale malinconico*, Adelphi, Milano 1988.

Maria Adelaide Raschini, *Michelstaedter. La disperata devozione*, Cappelli, Bologna 1988.

Giacomo Leopardi, *Leopardi. Tutte le opere. Canti, Operette morali, Scritti minori*, a cura di Walter Binni e Enrico Ghidetti, Sansoni, Firenze 1989.

Guido Ceronetti, *La pazienza dell'arrostito*, Adelphi, Milano 1990.

Giuseppe Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991.

Carlo Michelstaedter, *Epistolario*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1993.

Aldo Marroni, *Filosofie dell'intensità. Quattro maestri occulti del pensiero italiano contemporaneo*, Mimesis, Milano 1997.

Andrea Emo, *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, curato da Massimo Donà e Romano Gasparotti, Cortina, Milano 1998.

Laura Lepri, *Il funambolo incosciente. Aldo Palazzeschi 1905-1914*, Leo S. Olschki, Firenze 1999.

Maria Adelaide Raschini, *Michelstaedter*, Marsilio, Venezia 2000.

Paul K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, a cura di Giulio Giorello e Libero Sosio, Feltrinelli, Milano 2002.

Miguel de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, traduzione a cura di Maurizio Donati, SE, Milano 2003.

Autori Vari, *Carlo Michelstaedter. Un'introduzione*, a cura di Luca Perego, Erasmo S. Storace e Roberta Visone, Albo Versorio, Milano 2005.

Giuseppe A. Camerino, *La persuasione e i simboli. Michelstaedter e Slataper*, Liguori, Napoli 2005.

Giovanni Papini, *Le felicità dell'infelice. Le ultime «schegge»*, nota a cura di Andrea Aveto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

Italo Calvino, *Il cavaliere inesistente*, Mondadori, Verona 2007.

Marina Sbisà, *Lezioni sull'indicalità. Filosofia del linguaggio*, 2007-08.

Saul Kripke, *Frege's Theory of Sense and Reference*, Blackwell Publishing Ltd, New York, 2008

Scipio Slataper, *Il Mio Carso*, Il Litorale Libri, Trieste, 2008.

Alberto Savinio, *Palchetti romani*, a cura di Alessandro Tinterri, Adelphi, Milano 2009.

Carlo Michelstaedter, *La melodia del giovane divino*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 2010.

James Hillman, *Il suicidio e l'anima*, a cura di Adriana Bottini, Adelphi, Milano 2010.

Alberto Savinio, *Nuova Enciclopedia*, Adelphi, Milano 2011.

Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2011.

Giuseppe Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, a cura di Marco Fortunato, Orthotes, Napoli 2011.

Guido Ceronetti, *La lanterna del filosofo*, Adelphi, Milano 2011.

Autori Vari, *Un'altra società e la cultura contemporanea*, a cura di Sergio Campailla, Marsilio, Venezia 2012.

Rosalia Peluso, *Michelstaedter al futuro*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.

Aldo Palazzeschi, *Il Doge / Stefanino / Storia di un'amicizia*, curato da Anna Nozzoli, Mondadori, Milano 2014.

Guido Ceronetti e Sergio Quinzio, *Un tentativo di colmare l'abisso. Lettere 1968-1996*, curato da Giovanni Marinangeli, prefazione di Guido Ceronetti, Adelphi, Milano 2014.

Cristina Terrile, *Palazzeschi e la poetica del cospetto*, Guida Editori, Napoli 2016.

Giovanni Papini, *L'altra Metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, curato da Fabio Pastorelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2016.

Andrea Bianchi, *Nomi comuni*, Università di Parma, 2017.

Andrea Emo, *La voce incomparabile del silenzio*, curato da Massimo Donà e Raffaella Toffolo, Gallucci, Roma 2017.

Giovanni Papini, *GOG*, curato da Fabio Pastorelli, introduzione a cura di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2017.

Giovanni Papini, *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, GOG, Assago 2017.

Aldo Palazzeschi, *Il Codice di Perelà. Romanzo futurista*, a cura di Marco Marchi, Mondadori, Milano 2018.

Giuseppe Rensi, *Su Leopardi*, a cura di Raoul Bruni, Aragno, Torino 2018.

Aldous Huxley, *La Filosofia Perenne*, a cura di Giulio de Angelis, Adelphi, Milano 2019.

Luca Campana, *La stella che sorge dal mare. Un'interpretazione di Carlo Michelstaedter*, Il Poligrafo, Padova 2019.

Miguel de Unamuno, *La tragedia del vivere umano*, prefazione a cura di Giovanni Sessa, introduzione a cura di Adriano Tilgher, traduzione a cura di Piero Pillepich, Oaks editrice, Milano 2020.

Miguel de Unamuno, *Nebbia*, introduzione a cura di Antonio Castronuovo, traduzione a cura di Flaviarosa Rossini, postfazione a cura di Sara Poledrelli, Rizzoli, Milano 2020.

Aldo Palazzeschi, *L'incendiario*, curato da Giuseppe Nicoletti, Mondadori, Milano 2021.

Giovanni Papini, *Il Libro Nero. Nuovo diario di GOG*, introduzione di Anna Scarantino, La scuola di Pitagora, Napoli 2021.

Miguel de Unamuno, *L'agonia del Cristianesimo*, curato da Carlo Bo, SE, Milano 2021.

Robert Louis Stevenson, *Will del mulino*, traduzione a cura di Franca Cavagnoli, Adelphi, Milano 2021.

Aldo Palazzeschi, *Sorelle Materassi*, Mondadori, Milano 2022.

Giovanni Papini, *I racconti*, curato da Raoul Bruni, prefazione a cura di Vanni Santoni, postfazione a cura di Alessandro Raveggi, Edizioni Clichy, Firenze 2022.

III. Collegamenti di Giulio Mozzi

<https://www.lafeltrinelli.it/libri/autori/giulio-mozzi>, consultato a Genova il 30-11-2022, dalle 17:41 alle 18:45.

vibrisse, bollettino. di letture a cura di giulio mozzi, <https://vibrisse.wordpress.com/giulio-mozzi/>, consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 17:52 alle 18:00.

vibrisse, bollettino. di letture a cura di giulio mozzi, <https://vibrisse.wordpress.com/inventare-e-raccontare-storie/>, consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 18:01 alle 18:14.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 01. *Inventare: l'idea*, <https://www.youtube.com/watch?v=LEjljFLhzGU>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 18:20 alle 18:26.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 02. *Inventare: elaborare*, <https://www.youtube.com/watch?v=MTku-yz0be0>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 18:27 alle 18:36.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 03. *Inventare: sviluppare*, <https://www.youtube.com/watch?v=MTtVv9v7TRc>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 18:44 alle 18:49.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 04. *Inventare: dal vero*, <https://www.youtube.com/watch?v=swLEeSSbU6Y>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 18:50 alle 18:58.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 05. *Narrazione: narratori*, <https://www.youtube.com/watch?v=STGV85KIQsc>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 18:59 alle 19:07.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 06. *Narrazione: tempo*, <https://www.youtube.com/watch?v=Rrlhgb5F67Q>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 19:07 alle 19:14.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 07. *Narrazione: anticipazioni*, <https://www.youtube.com/watch?v=dd8v0Lm6KNU>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 19:21 alle 19:27.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 08. *Narrazione: montaggio*, <https://www.youtube.com/watch?v=8cSIQw5CWXM>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 19:27 alle 19:34.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 09. *Narrazione: punti di vista*, <https://www.youtube.com/watch?v=OCHDpL39rAU>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 19:36 alle 19:41.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 10. *Narrazione: mistero!*, <https://www.youtube.com/watch?v=JeV5kcoRY6Y>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 19:42 alle 19:48.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 11. *Narrazione: caso e destino*, <https://www.youtube.com/watch?v=mMCpzp5CE7o>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 20:20 alle 20:27.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 12. *Narrazione: leggere e scrivere*, <https://www.youtube.com/watch?v=vy-DEGurnk4>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 20:28 alle 20:34.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 13. *Personaggi: relazioni*, <https://www.youtube.com/watch?v=aXJ5WKmjCUc>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 20:35 alle 20:44.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 14. *Personaggi: situazioni*, <https://www.youtube.com/watch?v=odv7JSa0a7M>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 21:47 alle 21:55.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 15. *Personaggi: luoghi*, <https://www.youtube.com/watch?v=4R18KKGTTThs>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 21:57 alle 22:02.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 16. *Personaggi: gesti*, <https://www.youtube.com/watch?v=ztm5tqgpi6Q>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 22:03 alle 22:08.

Inventare e raccontare storie – Video-lezione 17. *Personaggi: sfondo*, <https://www.youtube.com/watch?v=m8Scf3cGaWY>, riprese di Marco Zuin, collegamento consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 22:10 alle 22:14.

IV. Altri Collegamenti

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera, https://it.wikipedia.org/wiki/Giulio_Mozzi, consultato a Genova il 29-11-2022 dalle 15:57 alle 17:28.

<https://www.ilgiornale.it/news/pubblico-libri-mostruosi-e-ve-li-do-gratis-rete.html>, 30-11-2022, dalle 21:20 alle 22:12.

Antonio Galetta, *Sull'opera narrativa (e dintorni). Conversazione con Giulio Mozzi*, https://www.treccani.it/magazine/chiasmo/extra/SSU_Intervista_Mozzi.html, consultato a Genova il 30-11-2022, dalle 22:15 alle 23:48.

Francesco Consiglio, *"Ho sempre sognato di essere uno scrittore minore"*. *Giulio Mozzi dialoga con Francesco Consiglio su: editoria, scrittura, oracoli, un romanzo che scrive da vent'anni*, <https://www.pangea.news/giulio-mozzi-intervista-francesco-consiglio/>, consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 17:03 alle 17:10.

Piero Melati, *Giulio Mozzi: da scrittore mi faccio davvero paura. Dopo una lunga esperienza di editor, a 60 anni debutta nel romanzo raccontando il male con scene di orrore estremo. E dice: "Incantare il lettore è un potere. Molto pericoloso"*, https://www.repubblica.it/venerdi/2021/01/14/news/giulio_mozzi_da_scrittore_mi_facciodavvero_paura-280971514/, consultato a Genova il 01-12-2022, dalle 17:12 alle 17:2

Ringraziamenti

Colgo l'occasione per ringraziare il relatore della presente tesi, il Professore Paolo de Lucia, per la guida che è stata in questo percorso formativo.

Un vivo ringraziamento va al Professore Daniele Rolando, nonché correlatore, per il tempo dedicato e i preziosi suggerimenti.

Inoltre, un doveroso grazie è rivolto a tutta la mia famiglia per il sostegno ricevuto e ai cari amici d'una vita; e più di un pensiero a te, Martina.