

angelo semeraro  
**regine cannibali, passioni scomunicanti**

... il disfacimento delle istituzioni sociali (...) lascia gli individui soli con i loro desideri di trasgressione, le loro smanie di potere, l'infinita brama di consumo, il tutto orientato da un modello di soddisfazione immediata.

M.CASTELLS, 2000 (2003), p.182.

*trailer*

Pentesilea, regina delle Amazzoni, è figlia di Ares, dio della guerra (figlio a sua volta di Zeus e di Era) e di Otrera. Dopo la morte di Ettore va in soccorso di Priamo sotto le mura troiane. Si distingue in battaglia uccidendo molti greci. Più di una volta respinse Achille, ma dopo molti assalti l'eroe greco la trafisse al seno destro (particolare riportato solo da Pierre Grimal nel *Dizionario di Mitologia*, Garzanti 1990). Per Robert Graves invece Achille afferrò per i capelli Pentesilea e la tirò giù di sella, e mentre quella giaceva a terra morente, i soldati greci gridavano: "Getta in pasto ai cani quella virago affinché sia punita per aver forzato la natura femminile!" (Graves 1963, p.634). Achille si innamorò del suo corpo e si macchiò di necrofilia (*Ivi*, p.627). Avrebbe poi ucciso Tersite ("il più brutto"), che aveva schernito la sua passione *smisurata*.

Heinrich von Kleist (1808) capovolse gli esiti di quell'attrazione fatale che fulminò sotto le mura di Troia i due guerrieri, esaltando, nella tensione romantica del suo secolo, i diritti della passione femminile. La regina venuta dalla Tracia in soccorso di Priamo prese ad amare Achille, ma *fraintendendo* le sue intenzioni -una distorsione propria di ogni *asimmetria* comunicativa che solo Proust seppe apprezzare come *vantaggio-*, lo uccise e fece scempio del suo corpo a gara con i cani: i baci si fecero morsi e il corpo venne voracemente divorato. Parola per parola (*Wort für Wort*), ella fece ciò che gli amanti di

ogni tempo, nel culmine della dismisura erotica, dicono di voler fare: *mangiarsi!*

Pentesilea divoratrice porta avanti con Kleist il destino della *non rassegnazione*, pagando tutto ciò che c'era da pagare per una comunicazione esclusiva, che tuttavia la *scomunicava* per sempre dal suo popolo. Il feroce pasto del corpo abbattuto di Achille non è un temporaneo offuscarsi della ragione, ma uno stadio di cosciente delirio generato dalla passione della *identificazione totale*. Vi è una connotazione moderna nella passione di Pentesilea, scrisse Ferruccio Masini. Nella sua *via passionis* sta infatti la via moderna di accesso alla conoscenza, che non può più sottrarsi alla colpa originaria di aver escluso e di essersi esclusi dalla comunione (Masini 1986, p.24).

Pentesilea continua a vivere in molte narrazioni: nel teatro di Peter Steiner (Urbisaglia, 2003) e nel più recente adattamento di Jean-Marie Chevret, in cartello al Théâtre Rive Gauche di Parigi; nel film *La marchesa d'O...* di Eric Rohmer (1976) e nella collezione di moda presentata a Parigi da Jean Paul Gaultier, stilista tra i più geniali e creativi. La donna della nuova collezione Hermes è un'amazzone.

Perché questa *amazonics renaissance*, che evoca uno dei più potenti miti di passione, nel tempo del desiderio negato?

Nella stessa pagina con cui "La Repubblica" del 7 marzo 2004 commenta l'evento parigino di Gaultier, l'Eurispes annuncia i funerali del desiderio femminile: le italiane si dichiarano al 64% insoddisfatte della loro vita sessuale. Più di mille donne tra i 18 e i 40 anni, intervistate da 105 psicologi in 95 città italiane, mostrano di avere con il loro corpo un rapporto ambivalente. L'attenzione al loro fisico è solo esteriore, pilotata dai supercorpi dell'industria pubblicitaria. Hanno scarso interesse per il sesso, che diventa strumentale al buon funzionamento della vita di coppia. Nell'assoluta ignoranza-indifferenza di Achille, occupato in faccende militari.

### 1. *impatti*

La comunicazione è dono di rivalità, *desiderio di impossibile*, perché è quanto meno difficile, se non impossibile, incontrarsi in significati coincidenti. Il mittente spera sempre in una consonanza col destinatario, ma quest'ultimo ha bisogno di guadagnare *fiducia* per farsi raggiungere da quella speranza. È solo la tua adesione, il tuo *sì* che consente di attivare comunicazione, che fa venire *altro*. Accoglierlo è possibile solo se è attivo il desiderio trasformativo, che consente alla forma di deragliare per altre possibilità.

Il desiderio trasformativo è trattenuto dalle chiusure di sicurezza dell'io-forma che si avverte ogni volta minacciato e indifeso rispetto all'ignoto-informe. C'è chi spende i suoi giorni nel costruirsi corazze di difesa; chi ha perso fiducia nell'improbabile, e si nega all'impossibile. Anche l'impossibile tuttavia reca con sé un nucleo attivo di possibilità; nessuna materia è del tutto invulnerabile in natura, meno che mai *l'homo contaminatus*, e l'imprevedibile può sempre raggiungerti, con grazia o con furia devastatrice, dove, quando e come vuole, con o contro di te. *Halb Furie, Halb Grazie*, metà furia, metà grazia, così Achille *sente* Penthesilea, che irrompe inattesa nella sua vita di guerriero inviolato (violabile solo in un punto segreto e fuorisguardo): qualcosa di temibile nella sua doppia movenza.

Le armi sono prerogativa maschile e Achille, nel mattatoio di quella lunga guerra subita, attende riluttante al quotidiano lavoro di macelleria militare. Lei, ragione-Furia di desiderio, imprevedibile e imprevedibile sotto le mura troiane, ha preso ad amare a distanza il suo nemico forte e bello, e il suo amore le cresce incontrollato nell'ammirazione del coraggio dell'eroe invitto. Non saprebbe esprimergli quell'ammirazione con seduzioni di pace.

Achille, nell'originario mito odisseo, ha preso ad ammirare la coraggiosa e luminosa regina amazzone strana e straniera, una donna diversa, così lontana dal *malakòs* delle donne di Grecia, e il suo amore per lei è cresciuto nel racconto delle sue gesta e della sua bellezza. Ma saprà prenderla soltanto nel *rigor mortis*, violandola.

Destini di guerra, d'ogni tempo.

Dovrebbe dirci qualcosa questo amore che si strazia nel *non più*. Capace di resuscitare ombre dopo aver annientato presenze. Allude

a una abituale condizione della vita di comunicazione che è stupore e paura dell'altro; che si distanzia *in presentia* e vorrebbe trattene-  
re l'assente; a una incapacità di stabilirsi nel *qui* e *ora*, e inseguirla  
nell'evanescenza del *non più*. Una incapacità, insomma, a gestire il  
presente di ogni relazione, opponendo alla preferenza per un pos-  
sibile, la deferenza del distacco.

Tornano i discorsi sul desiderio in quest'ora. L'essere di deside-  
rio è *eccesso* e nondimeno *accesso*, tensione a raggiungere e farsi  
raggiungere. Chiede compiutezza nell'*Umbildung* trasformativo  
della comunione, che esprime l'infinita disponibilità ad esserci *per*  
altro, ma assume anche il volto devastante di Dioniso; tramutando-  
si in eccesso laddove trovi ostacoli all'appagamento. C'è un qualco-  
sa di erotico -avverte Bataille- nel movimento duale della rivalità,  
che la rende appassionata e dolente (Bataille 1976). Eros non è  
*medium*: ciò che in esso si comunica è la stessa comunicazione di  
una comunione; il suo puro *aver luogo*. Il suo desiderio è innesco  
continuo di *altro* desiderio, proprio come il dono innesca la spirale  
infinita dell'obbligo. Eros è squilibrio. Solo l'unione stabile, forma  
*maggiore* di comunicazione per Bataille, mette fine al circuito folle  
e perverso del desiderio. Ma l'interruzione dello stupore che si dà  
nella stabilità stanziale rende faticosa la comunicazione, la riduce a  
ordine di servizio, consegnandola a una tonalità minore, standard;  
una comunicazione senza più intrigo, priva di *discrezione*.

Non si danno eventi nella stabilità; fuori dall'esperienza del  
*rischio*, di/dell'Altro; senza la condivisione di un luogo agonistico.

Un'etica e un'educazione del/al desiderio vanno prendendo il  
posto delle etiche e delle pedagogie del dovere e dell'utile.  
*Desiderare il desiderio* è l'indicazione di una pedagogia che gioca le  
sue carte sull'*insight*, affrancandosi dai giochi degli ammaestratori  
libertini, quelli che si spendono per la doverosità (altrui) con l'arbi-  
trio della (propria) licenziosità (sul libertinaggio degli intellettuali-  
pedagoghi, sul loro *lorianismo*, scrisse parole di fuoco Antonio  
Gramsci nell'esilio di un carcere).

Ma è possibile un'etica e una Bildung di desiderio? Seguirlo -il  
desiderio senza riserve nel suo andante ondulante non significa  
rinunciare a ogni controllo sulla *hybris*, rifiutare i principi morali e  
le regole dell'in-comune?

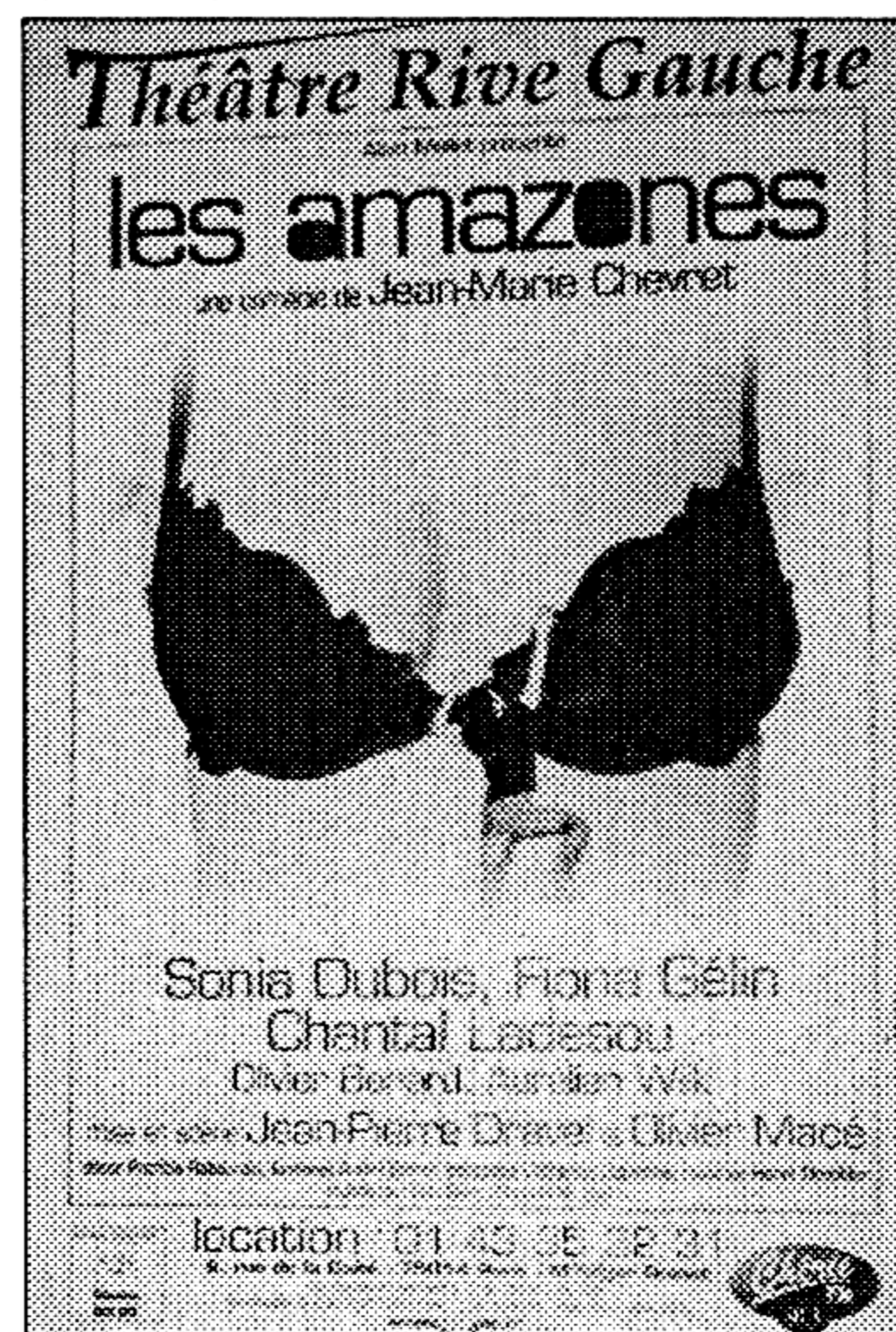
Trionfano tutt'attorno comportamenti di *immunitas* smaniosa e guerriera: forme di comunicazione incomunicanti e scomunicanti; l'*homo novus* del *post* sembra rinascere dalla capacità di andare oltre, *ignorare i limiti*; di condonare e condonarsi per ogni violazione, piccola o grande che sia. Il paradosso di quest'etica (e di questa Bildung) sta nell'adottare come criterio l'*assenza* d'ogni criterio, svincolando la libertà dagli obblighi dell'in-comune (Esposito 2002).

Così il desiderio si trova a navigare tra banalizzazioni e illusorietà: da quelle di mercato (lo *shopping* del consumatore accompagnato con mano sapiente nei supermercati dell'accessibile) alla soddisfazione effimera del virtuale, luogo di semiotiche applicate. Ciò che guida le scelte è una *imago* plasmata dalla seduzione, instabilmente e volubilmente rivolta a un benessere effimero e merceologico, volatile ed evasivo, avulso dal bisogno: il desiderio del *consumatore*.

Ma esso è certamente qualcosa di più serio e profondo.

Educare/educarsi al desiderio è esercizio che allena ad attribuire un valore e una gerarchia alle scelte; *tensione* verso qualcosa; sopportazione della distanza che ce ne separa; *conatus*. Per perdurare nel godimento si richiede una *dimensione progettuale*; la tensione a un fine; un percorso da *penia*-mancanza a *poros*-pienezza. Non è facile sapere esattamente ciò che desideriamo. Bandito dal presente, lo ricerchiamo nel passato, nella felicità delle prime favole, nelle emozioni dell'arcaico, del primordiale e del tribale (Maffesoli 1997).

Il *revival* del mito deve pur significare qualcosa. Nessuno può aiutarci a conoscere qual è il vero oggetto delle nostre domande, nascoste dietro il mascheramento delle forme banali che il desiderio assume, inducendoci a risposte che ci lasciano ogni volta delusi. Il fondo oscuro dell'insoddisfazione è inevitabile, e viene dalla coscienza dello scarto esistente tra potenzialità e realizzazione; poteri dell'uomo e suoi limiti oggettivi. La conoscenza, via via che si incrementa, nient'altro ci aggiunge che maggiore consapevolezza del limite. L'esperienza più comune è perciò quella della *incompiutezza*. La impossibilità del compimento che si dà nell'incompiutezza



può spiegare la mobilità del desiderio; la sua instabilità; può spiegarne il suo *rilancio infinito*; la sua *inafferrabilità* e l'incessante slittamento, dal momento che la realtà s'imbeve di possibilità che non ci sono, ma potrebbero realizzarsi (Volli, *Ibid.*, p.11). Lacan aveva già osservato che il desiderio non lo si afferra facilmente in una definizione: vuol dire sempre *altro* da ciò che si esplicita nella domanda. Ma l'alterità pone sempre in essere una irriducibilità: qualcosa insomma che non si lascia facilmente trattenere. La messa in scena dell'altro acuisce l'*assenza di soluzione*. Scrive ora Graziella Berto:

Se desiderare è sentire una mancanza, è davvero così ovvio che questo significhi doverla riempire? E se si trattasse invece di intensificare questa sensazione o questo ascolto, di lasciare spazio all'alterità che lì si affaccia, nella sua resistenza all'identificazione e all'assimilazione? (Berto 2003, p.46).

Berto suggerisce uno snodo alla questione educativa. Nell'educarsi al desiderio il premio è l'alterità che ogni *altro* annuncia, ossia le nostre altre possibilità. Da qui la necessità di non ridurre il sogno a calcolo, a uso e abuso dell'altro. È la *cancellazione* dell'altro *la colpa* che la modernità si trova ancora a dover saldare con la Storia (Severino 2003).

Decostruire il terrorismo, come cercano ora Habermas e Derrida (Borradori 2003) ci porta sul ciglio di una comunicazione nutrita di desiderio *per la conoscenza*, ma è una conoscenza povera di interessi per il simile umano. L'appagamento fu inscindibile dalla distruzione-genocidio dell'altro-diverso, sorpreso, preso e distrutto. La storia dell'occidente ha un suo *incipit* cannibalico, di distruzione-assimilazione che continua ad agire come coazione-pulsione a ripetere. Certo, è possibile leggerlo in altro modo l'*incipit* del Moderno, come suggerisce L.A. Armando, che in questo stesso fascicolo ci richiama la presenza di Leonardo e Machiavelli (Armando 2004) e l'apologo aristotelico dell'arciere. Pagine acribiche, che se da una parte dislocano il *suo* desiderio su un'altra fenditura del Moderno, ricca di trans-formazioni per la conoscenza e la sua scienza, dall'altra lo costringono ad operare un lavoro di rimozione-annullamento su ampie arcate della modernità matura, da Heidegger a Lacan, da Nietzsche a Foucault, Marcuse e Deleuze Guattari; forse anche Marx, e sicuramente Freud. Innanzi a tanto scempio gli restano ben pochi dardi nella faretra, ed è difficile pensare che con un solo passaggio dell'Aristotele *perduto*, si possa far

centro. Una freccia sola sul bersaglio mobile del desiderio è un difficile azzardo, e verrebbe perfino da assolvere l'innocente desiderio meridiano di Volli, chiamato in causa, indifferentemente orientato tra femmine e pastasciutta. In realtà è l'*oggetto* del desiderio a dare forza al desiderio. È il fuori, l'altro, nell'intensità delle diverse sue modulazioni, a renderci possibili, e a rendere possibile lo stesso desiderio di conoscenza. Senza altro, un Altro, *si può, si potrebbe*, ma l'io si contrae in un ripiegamento difensivo. Non sarebbe mai un io protagonista, capace di rischiare, sfidare, e dunque affermarsi a se stesso.

Se agli occhi di Gaultier la donna di questo inizio di millennio è amazzone, è perché ne legge lo spirito di determinazione spregiudicata, di volitività aggressiva. L'amazzone si è disfatta di tutta la ricchezza onerosa dell'ordine simbolico: prende senza comprendere e vince senza convincere. Non più la donna-potere di unire (Pulcini 2003), il *glutinium mundi* che ha tenuto insieme il maschile antagonista dell'*oikos* domestico a prezzo del proprio diniego, ma quella che va all'assalto e disarciona l'achille occidentale dalle funzioni sue proprie di combattente coatto (per ragioni che non conosce e non ha mai scelto). Vuole assegnare alla lotta un'*altra* ragione e c'è solo da preoccuparsi che voglia farlo con le stesse armature che Vulcano forgia per i soldati d'ogni guerra nella fucina degli inferi. La qual cosa la destinerebbe a una ineluttabile fine pentesileica. Una tortura gestita per mano femminile è un sintomo certo di degrado simbolico del femminile. La soldatessa Lynndie è un pugno nello stomaco dell'occidente. Il britannico *Independent* ha commentato la foto del prigioniero iracheno al guinzaglio dell'amazzone americana con un titolo senza scampo: "La distruzione della morale".

Il problema che Armando pone nelle pagine che seguono è quello che pone ogni ricerca di *identità* nel momento in cui la bella forma assiale di aristotelica dignità e la bella paideia jaegeriana è assediata e assaltata dal *post*. Ha ancora un senso insistere sull'identità nell'età del desiderio negato e stravolto? Il "disegno loro", machiavelliano, che Armando traduce in una "immagine



interna", capace di stabilire un rapporto esatto con la realtà, è davvero possibile? Cos'è un "rapporto esatto" con la realtà, oltre a una suggestiva ambizione di *mathesis* della mente? E che pedagogia è in grado di suggerire, oltre il *deja vu* cognitivo (che tanta confusione ha generato nella riforma della "formazione"); oltre il fatale "errore di Cartesio" che ancora ipotoca ogni possibilità di rimuovere e superare la scissione?

Non potremmo insomma infrangere questo specchio deformato della forma-fissità di aristotelica autorità, il vero ostacolo forse a impedirci di "porre la mira assai più alta", a gettare *oltre* lo sguardo? Non sarebbe tempo di affacciarsi sulla realtà, la nostra realtà policroma, velocizzata dai tempi della comunicazione, come una *intensità* che nessuna "immagine interna" è più capace di fissare? Se fosse proprio nello *scarto* tra il desiderio e la sua (im)possibile soddisfazione il nostro più vero *idem*?

L'ossessione identitaria si rafforza disperatamente nella crisi del pensiero universalistico, e quando insiste sul primato dell'"immagine interna", ossia su un primato dell'io giudicante è qualcosa di strettamente connesso alla *violenza*, con la variante che al vecchio paradigma razzistico ne subentra uno più *civile*, culturalistico, come quello che Armando suggerisce, in aperta opposizione-rifiuto al del tutto nuovo del *post*.

La domanda di una nuova dislocazione della *metis* occidentale-universalistica rispetto alle sfide del *tragico* non implica affatto l'abdicazione della *metis*, ma andrebbe abbassata ogni sua pretesa a porsi, spoglia di ogni desiderio che non sia bramosia distruttiva, come capace a guidarci e orientarci. Ci attende –forse– il compito di una educazione estrattiva della ragione *sensibile* (Maffesoli 1996), quella che si forma nell'incontro, nell'investimento affettivo, nell'amicizia, nel sottile –*sub-tilis*– di ogni contatto di pelle.

L'identità invece tende a trasformare il *noi* in un *io* imperiale e imperialistico e gli *altri*, tutti gli altri, in soggetti-nemici, che costituiscono una minaccia per il solo essere *altri*. Al più se ne potrebbe ricavare quell'*orgia* maffesoliana di *passioni condivise* in micro-comunità neo tribali, o quella comunità "guardaroba" della "modernità" liquida che costruisce una (fittizia) empatia sociale attorno agli eventi che promuove (Bauman 2000).

Torna perciò la domanda: abbiamo proprio bisogno di questo *Totem* identitario? Chi lo sta riproponendo e perché accettarlo?



## 2. *stragismi*

Che farne insomma di questa forza che è il desiderio che continua ad alimentare tanto la “coscienza individuale” che le compulsioni neotribali? Lasciarlo attivo o soffocarlo, perché non ci procuri conseguenze imprevedibili? Se lo chiede con insistenza una crescente letteratura (Girard 1976, Vigna, 1990, Nussbaum 2001, Volli 2003, e altri).

Soffocarlo, negarlo, sarebbe una risposta avara dell'io. Scacciato da una parte, rispunterebbe sempre da un'altra. Tanto vale prenderselo in carico, provare a orientarlo in una *Umbildung* trasformativa; lasciarsi agire da quel movimento che non comprendo e non controllo; lasciare attivo uno spazio di attesa; consentire che *quel qualcosa* di estraneo mi attraversi, evitando di scambiare il *vuoto* dell'*assenza* come privazione senza rimedio.

In culture lontane-vicine dalla nostra (la Cina è vicina!) il *vuoto* è un non-luogo che consente alle cose di manifestarsi, uno spazio di attesa in un processo che va dall'invisibile al visibile, dove l'invisibile è ciò che ancora non ha avuto luogo. Il saggio in quelle culture è colui che non prende posizione rispetto alle forme già date, ma si lascia docilmente sedurre da quelle in *trans-formazione* (cfr. ora Jullien 2004).

Se seguiamo per un attimo Lacan cogliamo –del desiderio– la sua attitudine a girare *intorno*, più che accedere immediatamente all'altro. L'etica e l'educazione del desiderio non possono che essere un'etica e un'educazione *attorno* a ciò che ancora si sottrae e sfugge al significato; non vuole afferrarlo e controllarlo a tutti i costi. Il desiderio perciò *non* è tendenza all'appropriazione, ma *apertura alle possibilità*. Proprio perché ha a che fare con una distanza, con una differenza o un'estraneità, con una inconoscibilità dell'altro-che-viene, non si lascia assorbire in un solo sapere. Non negarne le pretese ci aiuta a non rinunciare alla singolarità tutta-intera che ci costituisce; a quel tratto indefinibile di noi stessi che è tutt'altro dall'identità, e si connota piuttosto come *qualcosa* che sfugge all'identificazione. La pienezza del godimento a cui pure il desiderio dà luogo è



uno spazio liminare in cui l'altro, nella sua fragilità, *si lascia incontrare*, introducendoci nel suo mistero. Le parole non servono. Serve semmai un orecchio (e un occhio interiore).

Il viandante stava in ascolto e il cuore gli si gonfiava di tenerezza.  
(Kleist, *Pentesilea*, scena XXIII).

Il desiderio occultato o represso degenera in *stragismo*, come in *Pentesilea*, metafora dell'antropofagia del desiderio negato, i cui baci diventano morsi divoranti.

MEROE (Scena XXIII). Con il dardo gli trapassa la gola Egli cade...E piomba, piomba addosso a lui, o Diana! con tutta la canea. L'afferra per il cimiero, come una cagna in mezzo al branco... Lui, voltolandosi nel proprio sangue purpureo, tocca il dolce viso e le dice: Che mi fai? Sarebbe questa la festa delle rose che mi promettevi? Ma lei... gli strappa la corazza, affonda i denti in quel petto bianco, a gara con la muta, Tigri e Sfinge a destra, lei a sinistra. Quando arrivai, il sangue le sgocciolava dalla bocca e dalle mani.  
Ora è là silenziosa, presso la salma che la muta annusa, e, l'arco vittorioso sulle spalle, guarda fisso nel vuoto e tace. Le chiediamo, con i capelli irti dal terrore, che cosa abbia fatto. Tace.

Il feroce scempio che la regina amazzone consuma, a gara con i cani, sul corpo abbattuto di Achille, non è lo smarrimento temporaneo del lume di ragione; un'irruzione di barbarie estranea al sentimento amoroso. Ella non si è limitata ad assecondare la passione, ma si trasfigura in passione stessa: umano e ferino si mescolano al punto da scolpirla come evento fuori norma. L'*assoluto* della passione *esige* questo trascendimento: smarrimento nell'amato e smarrimento di sé, dice l'età romantica, e nella tragedia di von Kleist, *Pentesilea* non si ucciderà, dopo aver sbranato Achille, per punirsi o per sfuggire all'insostenibilità della propria abiezione; si lascerà cadere in se stessa e nella profondità del sé, perché lì è l'amato, e lì può ricongiungersi a lui (Masini 1986, p.19 e *passim*).

Una scomunicazione dal mondo (ella "tace"), per una comunione esclusiva del *due* che vuol essere restituito all'*uno principiale*, che Platone affida, nel *Fedro*, al racconto di Aristofane sui primi androgini. L'altro, accesso alla gioia, è pure morte, perché solo questa costituisce la rivendicazione di assoluto del desiderio e può consentire il ricongiungimento senza minaccia di separazione.

Nel breve sonetto 147 di Shakespeare, tradotto da Edoardo

Sanguineti in un bel volume manniano di recente pubblicato, c'è questa anticipazione del clima romantico: l'eros febbrile del poeta inglese (*My love is a fever*) si drammatizza all'improvviso in un solo verso "Desire is Death", desiderio è morte (Sanguineti 2004).

La morte appartiene alle determinazioni antropologiche della vita e se i personaggi secondari di ogni storia muoiono nella indifferenza perché abbattuti, i protagonisti debbono morire *interiormente*, maturarsi in solitudine il proprio destino; consumare in se stessi la maturazione della loro morte (Simmel 1918, p.103).

La passione ha reso possibile a Penthesilea la cancellazione del confine tra vita e morte nello scempio perpetrato sulle spoglie dell'amato straziato. Scambio fatale dei baci coi morsi (*Küsse-Bisse*), ossia rottura del principio di realtà, irruzione della dismisura della passione che si combina col tragico.

Nel cammino dell'anima romantica lo sterminio stragista è la premessa di nuove nascite, di nuova Bildung: "attraverso l'amore e la coscienza dell'amore l'uomo *diventa* uomo" (Schlegel 1970, p.98). E sarebbero molte le considerazioni su questa Bildung occidentale dell'anima romantica, di cui Kleist nutre la sua eroina e la stessa *Welthanschauung* del secolo dell'incontrastata ascesa della borghesia. Andrebbe anzitutto rilevata quella esaltazione della *scomunicazione*, che sembrerebbe un pedaggio obbligato per accedere a una più autentica comunicazione (Jacobelli 2003). Un paradosso, tra tanti, comune al desiderio come alla comunicazione, e a maggior ragione a una comunicazione di desiderio. È in gioco infatti la comunità, che per Penthesilea, mossa da passione, diventa ostacolo a una comunicazione più esclusiva. Kleist sottolinea il fastidio che lentamente s'insinua nella regina per la sua gente, le principesse e le sacerdotesse amazzoni che sono al seguito e le guerriere al suo comando. Perde progressivamente interesse per loro, per il suo *incomune*, man mano che la passione la divora.

Il secondo passaggio, marcato nella tragedia di Kleist, è il crollo dell'identità. Comunità e identità intrattengono un rapporto complesso e controverso, incerto e compromissorio nella dialettica comunicativa. Questo sintomo febbrile la borghesia europea in ascesa l'avverte nel secolo di Kleist non meno di quanto oggi non l'avvertano gli abitanti della comunicazione-mondo, irretiti dalla potenza dell'infocom che lusinga e minaccia, dischiude e include. Ma esclude pure, con immateriale insolenza.

### 3. risentimenti

Ma per ottenere il possibile è proprio necessario dover passare attraverso l'impossibile? Così pare: almeno nel reame del desiderio, l'impossibile sembra la condizione stessa di ogni possibilità, forma sformata dall'intravedere, che prepara il disvelamento e dunque l'apertura all'irrompere di forme altre, liberate. C'è uno scatto creativo della forma, del resto, ogniqualvolta l'impossibile ci lusinga; un'impennata della volontà: *voluntas ipsa voluptas*. Ma non è nella stasi dello *stand by* che le cose accadono, quanto in tutto il vitale che attende solo una nostra determinazione di volontà per agire nelle movenze dell'essere. Quand'anche volessimo escluderci dalla comunicazione, ossia *scomunicarci* nel silenzio provvisorio –o anche definitivo, come nelle *voci di dentro* di Edoardo, dove il saggio parla ormai solo con segni sonori e luminosi, petardi e stelle filanti–, essa può sempre nuovamente riaccendersi, in ogni momento, lacerando col suo imprevisto risveglio la tela del silenzio-nascondimento.

C'è un qualcosa che impedisce le aperture, ma anche le chiusure definitive, e quel qualcosa ha spesso a che vedere col *risentimento* che Renè Girard definisce "lo scacco del desiderio". Per spiegarlo, Girard ha messo in campo la triangolarità di ogni relazione di desiderio: il soggetto, il modello, e l'oggetto che gli dà forma, dove l'oggetto può essere cosa o persona, simbolo o status; il *terzo* –insomma– che ai miei occhi acquista valore perché desiderato da chi ho eletto a mio modello. *In quanto modello*, l'altro è anche il mio maggiore rivale, perché "sta sempre dove vorremmo essere noi". Si chiama effetto di mimesi, o *desiderio mimetico* (ossia di essere per Altro) questa imitazione che diventa principio attivo; "danza creativa" delle relazioni umane.

Nel desiderio imitativo Girard ha posto le radici della violenza, che rito e mito imbrigliano e disciplinano. Lì stanno le cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Nel mito, la violenza sulla vittima sacrificale limita sempre una violenza maggiore: attraverso il suo sacrificio la vittima viene iscritta nella sfera del sacro. Tutto funziona nell'ordine simbolico, almeno fino a quando un dio non si fa carne: Cristo non accetta il sacrificio, ma proclama la sua innocenza e insieme l'innocenza di ogni vittima sacrificale. Il suo messaggio fa uscire di scena il vecchio Testamento e avvia un processo di secolarizzazione: liberato dalla schiavitù dei miti e dei riti sacrificali, l'uomo moderno si ritrova *attore* delle proprie relazioni.

Privo dei divieti del rito, il desiderio si apre, e con esso la scelta illimitata, anche se proprio in questa illimitatezza scattano trappole di illusorietà e frustrazioni. L'ampiezza del desiderio, i suoi sconfini, dilatano il campo di proiezione del possibile, che fissa méte sempre più vaghe e lontane. La caduta delle differenze giuridico-formali delle democrazie liberali abbatte oggi ogni discriminazione tra chi può e chi non può, e ci consegna docilmente al mercato, che amplifica a dismisura gli oggetti di desiderio, offrendo insieme la possibilità di soddisfarli. Desiderare e realizzare i propri desideri diventa anzi il criterio su cui in generale si basa la valutazione del successo personale, il modello etico dominante. I sistemi democratici che volessero prendere sul serio il principio di uguaglianza si troverebbero a dover gestire le conseguenze di una perdita delle differenze, in cui ciascuno si costituisce come modello e rivale al contempo; campo perciò di infiniti risentimenti, di una "disposizione attiva e mimetica" che per Girard può assumere forme diverse.

Del *risentimento* Girard fa una chiave d'interpretazione della modernità, descrivendone tre tipologie: l'individuo solipsista, l'anticonformista e il minimalista. Nel primo il risentimento è rivolto verso la società, accusata di non accogliere le legittime ambizioni individuali: il non-riconoscimento del mio ruolo, valore, status, ecc.

Entra in scena *lo sguardo*: la vista, perché sempre il desiderio è connesso al vedere qualcosa. Il solipsista sceglie la solitudine, ma ciò che davvero gli preme è *esser visto*. Nell'anticonformista invece, il risentimento nasce dal vedere gli altri come rivali che ci umiliano e offendono. Trasformando l'altro in *ostacolo*, alimentiamo in lui il *rivale* e in noi il *risentimento*. Nel terzo caso –il mimetismo– il tentativo di negazione dell'altro approda all'autodistruzione, nella disperata anoressia, un disturbo tragicamente diffuso. Una tendenza che ha contaminato l'estetica e la cultura della modernità (Girard 1976). Nell'arte, come nella scrittura, il minimalismo si esprime nella ricerca del 'sempre meno' (Tomelleri, in Girard 1999, p.16).

In ognuna delle tre tipologie in cui Girard analizza il dispiegarsi di questo virus dell'anima che è il risentimento, si nasconde una volontà negata di comunicare il proprio *desiderio di essere desiderati*. E altre tipologie si potrebbero introdurre: ognuno potrebbe interrogarsi sul proprio tallone d'Achille, ma ciò che è certo è che il

*ressentiment* non è fenomeno circoscritto, ma un rivelatore della condizione delle nostre società dello sguardo.

La soversività del desiderio si spunta così in una vasta tipologia di comunicazione *risentita*, che va dalla scomunicazione alla comunicazione *fatica* che è anche un po' o *afasica* del dire cioè senza dir niente.

Una comunicazione priva di desiderio è sempre una comunicazione aggressiva. Contiene sempre un fondo di bramosia cannibalica pronta a emergere e aggredire.

Nella comunicazione *fatica* (da *phatizo* = affermato, detto, ma senza prove) si danno parole che non sono segno se non di se stesse, del proprio evento. È un prolungamento della chiacchiera, che rappresenta bene la condizione di *estraneità* del Moderno. Una comunicazione fine a se stessa (*glossolalia*) insignificante, di pura abitudine o convenienza, dove non si comunica nulla oltre al fatto che c'è un contatto. Il contenuto degli scambi di parole importa poco. Lévinas la definisce "intrigo della prossimità". Eppure, a ben pensarci, nelle condizioni in cui la vita di relazione si svolge, nei suoi minimalismi terminali, ciò che conta è che almeno una parola abbia luogo, perché essa comunque ci offre un *luogo comune*, che se anche effimero, è pur sempre uno spazio di convivialità.

La comunicazione, nei suoi più pieni obiettivi, esigerebbe altro. Non si accontenta di un parlare qualunque, minimalista e dissipativo; aspira a quella reciprocità obbligante che si viene a instaurare nella relazione umana, dove la parola si caratterizza nel circuito del dono, scandito dal tempo dell'offerta, del debito di gratitudine e del contro dono. In prima istanza si riferisce a una preliminare *esposizione all'altro* che ci vincola in una "comunione". Tutto quello che la comunicazione comunica, si svolge sul presupposto di un "intrigo etico". Diamo importanza alla capacità del comunicare, ma ci sfiora poco il dubbio che scarseggiano le idee da comunicare (Bosetti 2003, Perniola 2004). Siamo purtroppo avvezzi a un tipo di comunicazione dissipativa e *fatica* che invece di comunicare qualcosa, comunica *se stessa*.

Questo tipo di comunicazione tuttavia è rivalutato dall'antropologia al pari del dono. Per Malinowski la funzione *fatica* appartiene all'ordine delle origini: si dà tra gli animali (gli uccelli parlanti); tra i primitivi; nel bambino. Lo stesso dono del resto che avrebbe un

*ressentiment* non è fenomeno circoscritto, ma un rivelatore della condizione delle nostre società dello sguardo.

La soversività del desiderio si spunta così in una vasta tipologia di comunicazione *risentita*, che va dalla scomunicazione alla comunicazione *fatica* che è anche un po' o *afasica* del dire cioè senza dir niente.

Una comunicazione priva di desiderio è sempre una comunicazione aggressiva. Contiene sempre un fondo di bramosia cannibalica pronta a emergere e aggredire.

Nella comunicazione *fatica* (da *phatizo* = affermato, detto, ma senza prove) si danno parole che non sono segno se non di se stesse, del proprio evento. È un prolungamento della chiacchiera, che rappresenta bene la condizione di *estraneità* del Moderno. Una comunicazione fine a se stessa (*glossolalia*) insignificante, di pura abitudine o convenienza, dove non si comunica nulla oltre al fatto che c'è un contatto. Il contenuto degli scambi di parole importa poco. Lévinas la definisce "intrigo della prossimità". Eppure, a ben pensarci, nelle condizioni in cui la vita di relazione si svolge, nei suoi minimalismi terminali, ciò che conta è che almeno una parola abbia luogo, perché essa comunque ci offre un *luogo comune*, che se anche effimero, è pur sempre uno spazio di convivialità.

La comunicazione, nei suoi più pieni obiettivi, esigerebbe altro. Non si accontenta di un parlare qualunque, minimalista e dissipativo; aspira a quella reciprocità obbligante che si viene a instaurare nella relazione umana, dove la parola si caratterizza nel circuito del dono, scandito dal tempo dell'offerta, del debito di gratitudine e del contro dono. In prima istanza si riferisce a una preliminare *esposizione all'altro* che ci vincola in una "comunione". Tutto quello che la comunicazione comunica, si svolge sul presupposto di un "intrigo etico". Diamo importanza alla capacità del comunicare, ma ci sfiora poco il dubbio che scarseggiano le idee da comunicare (Bosetti 2003, Perniola 2004). Siamo purtroppo avvezzi a un tipo di comunicazione dissipativa e *fatica* che invece di comunicare qualcosa, comunica *se stessa*.

Questo tipo di comunicazione tuttavia è rivalutato dall'antropologia al pari del dono. Per Malinowski la funzione *fatica* appartiene all'ordine delle origini: si dà tra gli animali (gli uccelli parlanti); tra i primitivi; nel bambino. Lo stesso dono del resto che avrebbe un

valore eminentemente fatico, orientato al contatto, rafforzerebbe l'intrigo che mi lega all'altro, innescando un contro dono ancora dono e nuovo debito, che per Godbout è una tensione di debito reciproco; un moto sociale perpetuo Dono/Evento; Dono/legame sociale; Dono/dispendio (Godbout 1996).

La contestazione radicale del principio del dono ha fatto emergere nella modernità una nuova figura di soggettività non più definita dal debito della gratitudine, non più caratterizzata dalla passività, ma libera e autonoma, *ab-soluta* dal legame. Il *munus* di ogni comunicazione, relegato ai margini della vita economica in forme di sopravvivenza insignificante, è ciò che rimane affidato alla megamacchina del mercato. La scomparsa dei comportamenti donativi rende la comunicazione vuota, effimera, barocca; posizionale e promozionale del sé, in una extraterritorialità desertificata del desiderio, muto di pathos, diseducato al sentire; educato a prendere senza richiesta e senza attesa. Ignara del valore della discrezione.

Trionfo del fatico. fi Morte del desiderio. fi Indifferenza fi Cinismo stragista.

#### 4. antropofagie

Il cannibalismo è in primo luogo un ricordo d'infanzia, sostiene Augé,

di quell'infanzia culturale su cui si esercita il fascino delle fiabe e dei racconti per bambini, straordinariamente crudeli e mostruosi (Augé 1977, p.535).

Doppio ricordo (e doppio uso) dell'infanzia: quella dell'umanità e quella dell'individuo, a conferma –semmai ve ne fosse bisogno– che quando parliamo d'infanzia riusciamo sempre a collocarla *oltre* se stessa.





Fuori dal mito, la letteratura psicanalitica e quella antropologica assegnano il cannibalismo a una preistoria collettiva e alla prima storia individuale. Nella psicanalisi è insieme desiderio di conservare e timore di distruggere, e Freud in *Totem e tabù* avanzò l'ipotesi dell'"orda primitiva" interpretando il parricidio cannibalico nella pulsione identificativa col modello paterno.

Ma anche Cronos divora i suoi figli per conservare il potere. Il cannibalismo originario insomma attesta una doppia realtà ed un solo principio: ogni civiltà, ogni storia nasce dalla violenza. L'uccisione del padre o dei figli e il loro consumo sono il punto di partenza, e il rimorso dell'umanità. Questo rimorso tuttavia è anche motore della storia: il pasto totemico continua in un eterno movimento di rovesciamento, e di restaurazione insieme, di sempre nuovi re-padri.

Nel noto saggio sui cannibali, Montaigne andò ad indagare proprio sulle funzioni rituali connesse al cannibalismo degli indi dell'Amazzonia (Montaigne 1579): l'integrazione-adozione del prigioniero nella comunità, in sostituzione di membri del clan caduti in battaglia; il differimento nel tempo del rito cannibalico; la ripartizione minuziosa dei pezzi di corpo pattuita per tempo dalla comunità; la mutilazione delle membra, offerti pezzo per pezzo rispettando le gerarchie del clan (cervello e lingua agli adolescenti e organi genitali alle donne): una strategia lucida della vendetta consumata sui prigionieri che ritenevano a loro volta infamante e vergognosa l'idea di fuggire e attendevano agli obblighi legati al loro stato di cattività in attesa dell'ora in cui sarebbero stati bolliti o arrostiti (il bollito per la famiglia, l'arrosto per le occasioni di convivialità), e si trattava di attese, a volte, di anni.

Morte differita che diventa morte reale in un simbolismo che annulla o quanto meno ne attenua l'atrocità. Nel villaggio tupinambà R.Girard colse, in un suo studio del 1972, la logica più ampia della rappresentazione cannibalica: quella di una ideologia d'ordine (Girard 1972). Ristabilire un ordine dopo il disordine della violenza; riprendersi la forza che consente al prigioniero di sopraffare un membro del proprio clan.

Il gesto di Penthesilea sfugge alle dinamiche del risarcimento simbolico, pur conservando -del simbolico- l'elemento più archetipico, ossia la introiezione delle qualità dell'eroe sopraffatto, il suo *kaloskagatòs*. Così, con l'incorporazione, la regina cannibale salva

dalla distruzione *ciò che è degno* del suo amore. Esalta la sua passione nel momento stesso in cui si consustanzia con l'eroe che non avrebbe mai potuto trattenere tutto per sé.

Una serie di considerazioni si aprono su questa traccia cannibalica, ossessivamente presente nei fatti di acculturazione non esclusivo delle condizioni tribali (Arens 1979). Di atti di cannibalismo vi sono tracce ancora più recenti. Croce e Venturi sono fonti attendibili sui comportamenti delle plebi napoletane tra Masaniello e la rivoluzione del '99, e il Mozzillo ci riferisce dei comportamenti delle plebi sanfediste, capeggiate dal cardinale Ruffo, dedite alla vendita al minuto di parti del corpo dei patrizi illuminati e della esposizione dei loro corpi semicotti nelle piazze e per le vie di Napoli. Ma questa è altra storia, a cui qui si accenna per dire solo della persistenza del fenomeno cannibalico fino ad epoca recentissima (La Capria 1999). Nella rete delle reti del resto l'attività cannibalica naviga indisturbata: è possibile incontrare messaggi di persone disposte a farsi mangiare. La trasmissione *L'alieno*, condotta da Giordano su una rete *Mediaset*, ha di recente dedicato largo spazio alla riemersione del fenomeno. Nel processo che si è svolto nel dicembre del 2003 a Rotenburg, un paese dell'Assia centrale, l'imputato Melwes, un quarantenne accusato di aver ucciso e divorato un uomo, dichiara: "Fin da bambino sognavo di mangiare un altro essere umano, e il mio desiderio iniziò ad avverarsi quando scoprii che migliaia di persone sono in linea con il mio irresistibile istinto: divorare i nostri simili o essere da loro divorati". Tutto parte da un annuncio su Internet. "Rispose un uomo che si diceva felice di essere mangiato da me. Io l'ho accontentato regalandogli un piacere enorme, che anche io non ho potuto fare a meno di provare" (Tosti 2003).

Siamo qui ben lontani tanto dall'eros socratico, un'attività inconsapevolmente cannibalica che si dà ogni volta che il discepolo s'impossessa e fa proprio il sapere (la *virtus*) del suo maestro (nessun progresso nella conoscenza sarebbe del resto possibile senza una



continua attività assimilativa-imitativa), che dalla *bramosia* di cui Fagioli chiarisce gli aspetti degenerativi rispetto al desiderio; l'esito –anzi– di una frustrazione del desiderio. (Fagioli 1974, p.97). La critica corrosiva dell'Autore a Freud (e ai freudiani) gli offre altri spazi di riflessione. "L'uomo esibizionista –afferma– si costituisce come annullamento del desiderio in quanto è realtà senza contenuto che possa essere preso. Il desiderio diventa pazzia, delirio, allucinazione" (*Ibid.*, passim). La dimensione cannibalica si configura in Fagioli come una verità che ne nasconde un'altra: ossia "la dimensione umana di avidità della sostanza e di investimento sessuale della realtà" e "la ricerca del perché si formi e si costituisca la dimensione umana cannibalica nel rapporto dell'uomo con la realtà". A quelle pagine, che pongono in campo altri aspetti connessi al desiderio frustrato, si rimanda per cogliere tutta l'immensa sciagura del desiderio represso.

Il bambino e l'allievo diventano aggressivi, invidiosi e rabbiosi allorché vengano respinti e lasciati nell'inedia, allorché il senomaestro pretenda un guardare senza soddisfazione del desiderio (*Ibid.*, p.99).

Più avanti Fagioli ha spiegato come il desiderio altrui possa anche spaventare; come la materialità del desiderio, "la cecità di esso" imponga "una lotta contro i fantasmi dell'essere succhiato o di succhiare il pene-seno del desiderante".

Il desiderio, tolto dalla sua morte, rende l'uomo desideroso di soddisfazione che, frustrato, diventa violento. Riportare il desiderio nell'uomo e l'uomo al desiderio significa risuscitare il selvaggio. L'uomo del desiderio è l'uomo che soddisfa il desiderio senza la "ragione", il selvaggio della libertà sessuale che se non è soddisfatto, uccide e divora. La società si illude di fermare, con le sue leggi, l'omicidio e il cannibalismo; in verità è la bramosia, l'identificazione, l'odio trasformato in invidia che rendono l'uomo civilizzato (*Ibid.*, p.162).

La conclusione di questa pista d'indagine è che al desiderio-avidità, invidia, bramosia, investimento, annullamento, non è ancora stata data una più certa fisionomia, "essendo sempre stati mascherati l'uno con l'altro e mistificati alla nostra osservazione e comprensione" (*Ibid.*, p.163).

Il disvelamento, in chiave analitica, passa attraverso l'ammisione del piacere introiettivo di sostanza fisica del partner, sublimato –nel rapporto col sapere– dal desiderio della sostanza psichica di chi ci apre allo stupore intellettuale. Occorre guadagnare uno scatto, ci suggerisce Fagioli, nell'*ordine simbolico*. L'ammirazione, che in greco antico si esprimeva col termine *agalma*, include apprezzamento, sorpresa ma anche invidia. *Agamai* (che dà nome a un altro eroe omerico, Agamennone) ha tre significati: meravigliarsi-stupirsi, ammirare e portare invidia-rancore. L'ammirazione che accende il desiderio ha giocato e gioca un ruolo importante nell'economia della cultura. Solo l'estetica, in quanto teoria generale dei valori simbolici, può prendere forse in carico anche gli aspetti negativi connessi all'ammirazione-stupore, ossia l'invidia (che sempre è un voler impedire il desiderio dell'altro), elaborandoli non solo nelle arti, ma anche in tutte le attività che implicano per definizione libertà e autonomia, ossia quei rapporti che includono relazionalità: familiari, educativi, di amicizia e di amore, considerati da sempre come indipendenti da contrattazioni controllate (Perniola 2004, p. 96).

### 5. *chiaroveggenze*

Latouche ha denunciato con più coraggio di quanto non abbiano mostrato molti pedagogisti che "la critica utilitaristica ha compiuto e compie troppi danni ai nostri sistemi educativi" (Latouche 1999, p.15).

Il *logos*, la ragione, divenendo esclusivo dell'*agòn*, la propensione alla rivalità, e della *métis*, l'astuzia, fa trionfare la razionalità occidentale puramente strumentale. Questa svaluta la saggezza del ragionevole, la *phrònesis*, per istituire l'impero del razionale (che diventa poi ragione calcolistica) (*Ibid.*, p.50).

La strada che egli batte è diversa, ma si congiunge a quella del desiderio *educato*, laddove ci invita a costruire una nuova prudenza (il *Caute!* spinoziano) sulla codificazione millenaria del *ragionevole*, presente-assente alla tradizione mediterranea: la *finezza* cinese del ragionevole, la *palabre* africana del compatibile, la *phrònesis* femminile: una saggezza non falloocratica, coinvolta nel debito che la *misura* deve ogni volta recuperare dalla *dismisura* donativa.

Dirà Proteo rivolgendosi ad Achille:

Un cuore femminile custodisce infinite cose che non sono fatte per la luce del giorno (scena XVIII).

Un'occasione insomma per riconsiderare il disvalore di ogni *hybristés* narcisa, che ha condannato l'occidente dis-misurato all'esilio della bellezza (che è poi capacità a saper vedere *prevedendo* e saper pensare con *pre-sentimento*). "Al sentimento, che nulla ha a che fare con l'effusione emozionale e patetica, appartiene una sorta di rigorosa, muta, assoluta chiaroveggenza" (Masini 1986, p.25).

Propongo insomma una via *dulcis* alla riappropriazione, e all'addomesticamento della *hybris* favorita da una pedagogia capace di incoraggiare quel cammino della conoscenza che ci disvela i *falsi bisogni*; una *eduazione* che non rifiuta né asseconda lo spazio del desiderio, ma aiuta ad affrancarci dalle sue servitù, tenendoci tuttavia aperti al suo *insight*. Desiderare è richiesta di divenire e di futuro. In questo senso si annuncia sempre con un volto guerriero: "sovversivo, antiprovidenziale, ateistico" (Volli 2002, p.43): il volto di Penthesilea, regina delle amazzoni. Non si tratta di una pedagogia pacifica; di un addolcitore di contraddizioni, ma di quell'*engagement* mondano che si affida al compatimento, nel significato suo proprio di un *patire-con* partecipativo per le prove che ci riserva l'arena sociale. Desiderio di rialzarsi dopo ogni caduta e riprendere con più determinazione il proprio posto di combattimento. La pedagogia della "montagna di Pestalozzi", la montagna desolata di Stans, in Svizzera (Hartmann 1989), dove l'eroe sanguigno della emancipazione popolare (Gian Maria Volonté in un film omonimo di Peter von Gunten, mai distribuito in Italia) apre alla speranza, attraverso l'alfabeto, una folla di bambini senza futuro. Desiderio di spendersi espandendo il desiderio, senza compenso di ri-conoscimento.

La sofferenza e il dolore rappresentano *l'educazione del genere umano*, la sua autoeducazione, in quanto attribuiscono valore a ciò che viene vissuto. Questa è l'autoeducazione o 'eduazione' di cui parlo e a cui invito.

Il tempo che ci è stato assegnato esalta la bellezza dei corpi. Eppure la bellezza non ha mai vissuto la sua deriva come la vive oggi, nell'incertezza estetica che segna questo gran finale di partita affidata esclusivamente allo sguardo. Bellezza come *bisogno*, per la nostra rigenerazione continua; bellezza come fuoco del-

l'emotivo, perché quando essa non risplende, quando si spegne tra rovine e macerie, la vita diventa intollerabile e le nostre forme si immobilizzano e sclerotizzano, imprimendo nel nostro stesso sguardo i segni della sua mancanza. Bellezza infine che "distræ e governa la società" (Abruzzese 1998, p.16 e *passim*).

Non avremmo i marmi di Prassitele senza Frine che posò per lui, e di recente la ragazza con l'orecchino di perla si è materializzata nelle pagine di Tracy Chevalier, raggiungendo il grande schermo, dove oltre a dare sembianze all'innocenza di una serva che ispirò i pennelli di Vermeer, ci rammenta che bellezza non ha condizione, fiorisce dove vuole, e gode di una speciale sua *immunitas* statutaria, socialmente riconosciuta. Quando Frine viene condotta in tribunale, accusata di prostituzione, il suo avvocato la disvela innanzi alla corte e i giudici l'assolvono, riconoscendo nella bellezza una virtù.

Le modelle escono dagli *atelier* e vanno in passerella: raccontano gli strazi di corpi oggettivati nella serialità della finzione mediatica. Le emozioni del turbamento (si veda *La belle noiseuse* di Rivette è del 1991) si patina nella *pop art* dei calendari, dei fumetti (di cui Milo Manara è stato l'ultimo *arbiter elegantiarum*) e dispensano erotismo satellitare a bassa definizione.

La passione della bellezza che ha scatenato guerre mitiche, ma ha anche riappacificato eroi e popoli, ha il potere di distogliere dal bisogno e dalla necessità: La Semiramide di Abruzzese è *pin-up*, velina, amazzone infibulata dalla genialità stilistica di Gaultier. Consegnata alla globalizzazione tecnica, la bellezza vive come simulacro nella geografia del consumo a distanza; scalda corpi separati nell'onanismo percettivo diffuso, al sicuro dalle emozioni e le compromissioni di ogni contatto. Nella sua irraggiungibilità, si dissolve in stereotipi seriali; si consegna all'industria modellatrice, alla chirurgia estetica, al teriomorfismo, alla cosmesi, al contagio virtuale.

Ci salverà l'estetica dagli effetti perversi di una comunicazione bramosa e fagocitante? Ci prova ora Perniola, che reagisce alla violenza massmediatica con un pamphlet *contro* la comunicazione, responsabile di condurci a una "catastrofe dell'ordine simbolico". Ai suoi effetti perversi -ci suggerisce- si sfugge cercando un'alternativa nel "sentimento estetico" delle cose, non troppo distante dai bisogni e dalle aspettative reali degli individui, ma neppure vittima dell'idolatria del successo ad ogni costo. La sfera estetica è un

unguento salutare per guarire dalla *sensologia*, una dilatazione nell'oscuro dello sguardo opaco e seriale. Qualità come il disinteresse, la discrezione, la moderazione sono le cornici della sobrietà, il buon gusto, la riservatezza: qualità che appartengono alle civiltà estetiche, del tutto estranee alla comunicazione che conosciamo.

È proprio la *trasparenza*, che invano cerchiamo in un ordine etico della comunicazione e siamo costretti a dislocare tra le utopie, a richiederci *discrezione*. Anche nelle relazioni più coinvolgenti dell'amicizia e dell'amore si richiedono moderazione e discrezione, perché la loro corruzione – come già fu ben chiaro a Simmel – sta proprio nell'esaurirsi delle risorse dell'incanto, della sorpresa e dello stupore. Discrezione è discernimento, capacità di cogliere le differenze; moderazione nel fare e nel chiedere. Nella comunicazione invece si agita, dispotica, la *hy*, con le sue dimisure. Il bisogno di vincere *comunque*, senza curarsi di aver convinto.

Per via estetica guadagniamo la dimensione di un *interesse disinteressato* delle cose, tipica delle economie di dono; quella consapevolezza che se da una parte ci guarisce dal *risentimento*, vincolato al desiderio di riconoscimento, dall'altra produce benefici effetti sulla sfera cognitiva col dislocarci sui beni simbolici che sono beni "durevoli". Nella sfera estetica ritroviamo quegli stessi *valori* in disuso dell'etica kantiana: grazia e dignità, magnificenza, discrezione; lotta per il riconoscimento, come diritto al rispetto e alla considerazione, alla dignità, alla stima sociale.

Da dove trarre le forze per rigenerare le forme, e come rinvigorirle per un cammino eduttivo che si affida essenzialmente al precetto del *prendersi cura*? Non v'è dubbio che la bellezza sia un forte generatore di energia. Semiramide "che libito fè licito in sua legge", precipitata nell'*Inferno* dantesco tra i lussuriosi in compagnia vorticoso di Didone, Cleopatra, Elena e Francesca, è riabilitata in virtù della sua bellezza, e Abruzzese la vede trionfare ancora nelle sale cinematografiche; reincarnarsi nella riproducibilità dell'opera d'arte, nella cura degli spazi pubblici, dei luoghi di transito, nella spazialità ben ordinata delle piazze, dei musei all'aperto; la insegue nella geografia estetica della vita quotidiana. Nel cinema – e nella poesia, scrittura di immagini al pari del pennello o dello scalpello – Semiramide si riproduce ogni volta, esercitando sulle folle il suo fascino indiscusso col suo solo apparire, in virtù della sola sua radiosità spoglia di orna-

menti. Un rovesciamento –ogni volta– del giudizio etico (il Villani nelle sue *Cronache* giudicò lapidariamente la regina “la più crudele e dissoluta femmina del mondo”) in favore e a vantaggio dell’arte, officina del bello, e della sua più diretta e immediata capacità di smuoverci, placarci, risarcirci, guarirci, avvicinarsi allo splendore della verità, al sinolo unitario del *kalokagathòs*; suggeritore di una paideia attiva, di una ricerca volta al giusto e al bello, *kalon* e *agathon*.

Il bello suscita ammirazione e l’ammirazione è la passione per eccellenza, perché nasce dall’apprezzamento di ciò che è raro, straordinario, e dalla consapevolezza della propria distanza. Prodigio e timore insieme. Connessa all’ammirazione è la problematica del riconoscimento, e la lotta per ottenerlo. Su questo punto cruciale, su questa incapacità di reciproco riconoscimento si svolge l’attrazione luttuosa di Pentesilea e Achille.

L’eroe soldato è abbagliato, ma ha paura di quel corpo amazzone e maschera la paura nell’indifferenza. Anche la morale giudeo-cristiana ha odiato corpi di donna, sublimando il desiderio nella colpa, e il piacere nella sofferenza. Il corpo è sfida continua, fin dal pensiero delle origini, che ne colse il gioco delle ambivalenze negli aspetti simbolici, nella stessa semiologia dei suoi segni (Galimberti 1983). Corpi esposti o nascosti; opachi o trasparenti, desiderabili, inospitali, innocenti, sfidanti; scrutati, mutilati, violati, *desaparecidos*. Il corpo è costruzione culturale che sempre contiene una concezione particolare del pudore, del dolore, della paura (nell’attesa che un’etica del desiderio e un *diritto* alla gioia ne liberino la bellezza).

In un pretenzioso film inglese del Sessantotto, Karel Reisz mette in scena *Isadora*, la vita della grande ballerina americana Isadora Duncan (protagonista il corpo





scultoreo di Vanessa Redgrave) che rivoluzionò la danza ispirandosi alla Grecia classica, e la cui arte è alla base della danza moderna. “Il mio corpo è libero, è meraviglioso” grida Vanessa al pubblico americano che si allontana dalla sala, spaventato da quella danza che annulla in nome dell’arte le distanze con il suo nemico di turno, l’Unione sovietica (il film è ambientato negli anni Venti). Nel finale la tragedia di una morte assurda, ma in dissolvenza vi sono corpi danzanti di un paese puritano, a cui il corpo di Vanessa è riuscito a imprimere il ritmo di movimenti liberi.

Achille ha paura di Penthesilea. La desidera ma non sa dirlo, né chiederlo. Non può ammetterlo neppure a se stesso. Da tempo ha seppellito il panico per l’universo femminile nell’indifferenza e nella *philia* di Patroclo. L’imprevisto di quel corpo regale spoglio dalla corazza di guerra, lo coglie alla sprovvista e fuori tempo massimo. Il resto, lo stupro su un corpo oramai inerte nel *rigor mortis*, dopo averne cavato gli occhi con punta di lancia (non trascurabile particolare di accanimento contro il veicolo dello sguardo) –sta a dirci la tragedia dell’impotenza, la devastazione maschile innanzi a ciò che *si* preclude.

Non sempre amiamo chi ci ammira o chi ammiriamo. Penthesilea ammira Achille. Ne eccita il desiderio col suo stesso linguaggio di guerra. Vuole dimostrargli di saper combattere con più coraggio; di non essergli da meno nella capacità di sterminio. Ma i suoi successi, se per un verso suscitano ammirazione, per un altro spaventano il *miles* invitto. Non è concesso a un corpo di donna, educato alla grazia e alla cura dell’*oikos*, maggiore ardimento di un corpo soldato, addestrato nel duro esercizio delle palestre militari. La passività emotiva di Achille è tuttavia una sfida per la regina amazzone. Non la scoraggia, semmai la provoca ed eccita. Entrambi agiscono nello stesso teatro di guerra: i loro sguardi sono costretti ad incontrarsi, incrociarsi, ed è lo sguardo a decidere del desiderio.

Ma il sentimento, che dà colore e compimento alle emozioni, è pronto a volgersi in *risentimento* impotente quando non incontri corrispondenza. Il desiderio di Penthesilea si muove ora tra le ombre delle sue fantasie; non è riuscita ad accendere un desiderio simmetrico nell’eroe greco, e per questo ne pagherà il prezzo. Nel secolo dello *Sturm und Drang*, Kleist non sa, né può vederla diversamente che in sembianze di Furia che trovando chiusa e preclusa la strada

alla soddisfazione abatterà e devasterà quel corpo che non si è mai acceso di vero desiderio per lei. Vedendo sbarrato l'accesso alla soddisfazione a lei non resta che *portarselo dentro*, assumerne l'energia, succhiarne il flusso vitale; straziarlo nelle membra per farlo rivivere tutto intero dentro di lei.

Una cosa un po' diversa dalla realizzazione (romantica) dell'lo-passione e un po' più vicina alla nostra condizione neotribale. La Furia delle amazzoni, cresciuta sulla passiva distrazione del maschile, è rivolta contro i corpi inerti dell'*homo oeconomicus* e *technologicus*. Inerzia panica che spinge a lidi di desideri lontani e sconosciuti, da soddisfare con simulacri femminili virtuali, dopo aver modellato per secoli un femminile docile, intimo e privato, altruista e pacificante.

Questo (e altro) ci suggerisce la collezione *Hermes* di Gaultier, la messa in scena della *sensologia* bellicista amazzone, *Halb Furie*, *Halb Grazie!*. Rivincita di corpi in movimento sulle immagini in dissolvimento per rarefazione-assuefazione. Ma la rivincita della *fashion* sui media elettrici sarà sufficiente a salvarci dalla distruzione del desiderio? Nuovi prodotti multimediali dilateranno ancora oltre ogni eccesso la *libido videndi*, e il digitale è pronto a *rimediare* e rimodulare i media, dilatando le offerte del vecchio schermo (Ferri 2004). *Rimodulati* su nuove piattaforme mobili e pervasive, i media non potranno tuttavia sfuggire alla domanda di una loro profonda trasformazione, dopo la saturazione-uccisione del desiderio, di cui portano in qualche misura la loro parte di responsabilità.

### *riferimenti bibliografici*

- Abruzzese, A., 1998, *La bellezza per te e per me*, Milano, Bompiani.  
 Adorno, T.W., 1951, *Minima moralia*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, tr.it. 1954, Torino, Einaudi.  
 Arens, W.E., 1979, *The Man-Eating Myth. Anthropology & Anthropophagy*, New York, University Press, tr.it. *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1980 (n.ed. 2001).  
 Armando, L.A., 2004, *Principi senza padri. Una lettura di Machiavelli*, Lecce, Manni  
 Augé, M., 1977, voce *Cannibalismo*, in "Enciclopedia", vol. II, Torino, Einaudi, pp.535-547.

- Id., 2003, *Le temps en ruines*, Paris, Ed.Galilées, tr.it., *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- Barthes, R., 1977, *Fragments d'un discours amoureux*, tr.it. *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 1979.
- Bataille, G., 1976, *La limite de l'utile*, Paris, tr.it. Milano, 2000.
- Bauman, Z., 2000, *Liquid Modernity*, Polity Oxford, tr.it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Bender, A., 2001, in AA.VV., *Burned Children of America*, Roma, Edizioni minimumfax.
- Berardi, F. (Bifo), 2004, *Il sapiente, il mercante, il guerriero*, DeriveApprodi, Roma 2004, p.175.
- Berto, G., 2003, *Per un'etica del desiderio*, in "Aut-aut" n.315, Milano, Rcs, La Nuova Italia.
- Bloch, E., 1959 *Il principio di speranza*, tr. it. 1994, Milano, Garzanti.
- Borradori, G., 2003, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J.Habermas e J.Derrida*, Roma-Bari, Laterza.
- Bosetti, 2003, Conversazione con A. Giddens, in "Reset" n.80, p.11
- Castells, M., 2000, *End of Millennium*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford; tr.it. *Volgere di millennio*, Egea S.p.A., Università Bocconi, Milano, 2003
- Castells, M., 2001, *Internet Galaxy*, Oxford University Press; tr.it. *Galassia Internet*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Dalai Lama, Goleman D., 2003 *Emozioni distruttive*, Milano, Mondadori.
- Debord, G., 1992, *La Société du Spectacle*, tr.it. 1997, Baldini&Castoldi s.r.l., Milano.
- Deleuze, G., Guattari, F. 1972, *L'anti Œdipe*, Paris, Led Editions de Minuit, tr.it. Torino, Einaudi, 1975.
- Deleuze, G., Guattari, F. 1980, *Milles plateaux*, tr.it. *Mille piani*, 2 vv. Roma, 1987
- De Monticelli, 2003, *L'ordine del cuore*, Garzanti, Milano.
- Esposito, R., 2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.
- Fagioli, M., 1974, *La marionetta e il burattino*, Roma, Armando.
- Ferri, P., 2004, *Fine dei mass media. Le nuove tecnologie della comunicazione e le trasformazioni dell'industria culturale*, Guerini e Associati, Milano.
- Fistetti, F., 2003, *Comunità*, Bologna, Il Mulino.
- Foucault, M., 1984, *L'usage des plaisirs*, tr.it. Milano, Feltrinelli, 1984.
- Foucault, M., 1972, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, tr.it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1976
- Freud, S., 1899, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, tr.it. 1966, vol.3, Torino, Boringhieri.

- Galimberti, U., 1983, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli.
- Galimberti, U., 2000, *Orme del sacro Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Milano, Feltrinelli.
- Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- Girard, R., 1976, *Pour un nouveau procès de l'étranger. Systeme du déliré*, tr.it., *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, con *Introduzione* di S.Tomelleri, Milano, R.Cortina, 1999.
- Godbout, J.T., 1996, *Le Langage du don*, Montreal, tr.it. *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- Graves, R., *Greek Myths*, 1963, tr.it. *I miti greci*, Milano, Longanesi.
- Hartmann, L., 19(), *Pestalozzis Berg*, Verlag Nagel & Kimche AG, Zürich/Frauenfeld; tr.it., *La montagna di Pestalozzi*, Torino, Acholé Futuro, 1992.
- Hildebrand von, D., 1971, *Das Wesen der Liebe*, tr.it. *Essenza dell'amore*, Milano, Bompiani, 2003.
- Hirschman, A.O., 1977, *The Passion and the Interests, Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, by Princeton University Press, New Jersey; tr.it.. Milano, Feltrinelli, 1979.
- Jacobelli, G.P., 2003, *Scomunicare. Il quarto escluso della comunicazione alienante*, Roma, Meltemi.
- Jullien, F., 2004, *Il nudo impossibile*, tr.it. Roma, Luca Sossella.
- Kamper, D., 2002, *Desiderio*, in Wulf, Ch. (a cura), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Belz Verlag-Weinheim un Basel, tr.it. *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, pp.1021-1030.
- Lacan, J., 1966, *Ecrits*, tr.it. *Scritti*, 2 vv., Torino, Boringhieri 1974.
- La Capria, R., *L'armonia perduta*, Rizzoli, Milano.
- Latouche, S., 1999, *Le Defi de Minerve. Rationalité occidentale et raison méditerranéenne*, tr.it., *La sfida di Minerva*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- Longo, G.O., 2003, *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Roma, Meltemi.
- Maffesoli, M., 1996, *Eloge de la raison sensible*, Grasset & Fasquelle, Paris, tr.it. *Elogio della ragione sensibile*, SEAM, Roma, 2000.
- Maffesoli, M., 2000, *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Denoël, tr.it. *L'istante eterno. Ritorno del tragico nel postmoderno*, Roma, Sossella, 2003.
- Masini, F., 1986, *La via eccentrica, Figure e miti dell'anima tedesca da Kleist a Kafka*, Casale Monferrato, Marietti.
- Montaigne, M., 1579, *Des Cannibales*, in *Essais*, Paris, L'Angelier, 1598; tr.it. Milano, Adelphi, 1966.

- Morin, E., 2001, *L'identité humaine*, Paris, Seuil, tr.it. *L'identità umana*, Cortina, 2002.
- Nozick, R., 1989, *The examined life. Philosophical Meditations*, New York, Rouchstone.
- Nussbaum, M.C., 2001 *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press; tr.it. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Perniola, M., 1983, *La società dei simulacri*, Cappelli, Bologna.
- Id., 2004, *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi.
- Pulcini, E., 2001, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Pulcini, E., 2003, *Il potere di unire*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Resta, C., 2003, *L'evento dell'altro. Etica e politica in J.Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Rolando, S.,(a cura), 2001, *Teorie e tecniche della comunicazione pubblica*, Milano, Rcs libri S.p.A.
- Ronchi, R., 2003 *Teoria critica della comunicazione*, Milano, Paravia-B.Mondadori.
- Sanguineti, E., 2004, *Omaggio a Shakespeare. Nove sonetti*, Manni, Lecce.
- Schlegel, F., 1970, *Ideen*, in *Kritische Schroffenstein*, München.
- Semerano, G., 2001, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Milano, B.Mondadori.
- Severino, E., 2003, *Dall'Islam a Prometeo*, Milano, Rizzoli.
- Simmel, G., 1918, *Lebensanschauung*, München und Leipzig.
- Solov'ëv, S., 2003, *Il significato dell'amore*, tr.it. Edilibri, Milano.
- Taylor, Ch., 1989, *Sources of the Self*, University Press, Mass. Cambridge, *Le radici dell'io*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Tosti, G., 2003, *Diceva: uccidimi e mangiami*, in "Gente", n.52, 24 dic., pp.117-118
- Veca, S., 2003, *Il filosofo e l'amore*, "Reset" n.80, dic.2003, pp.67-76
- Vigna, C., 1990, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale.*, in Berti, E. (a cura), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti* Padova, Gregoriana, pp.69-135.
- Volli, U., 2002, *Figure di desiderio. Corpo, testo, mancanza*, Cortina, Milano.