

Felice Accame

Una critica dubbiamente radicale

1.

Approvo e condivido il senso di ciò che dice Sandra Lucbert nel suo saggio, *Il ministero dei racconti pubblici* (Colibri, Milano 2026) – e per “senso” intendo essenzialmente le buone e anzi ottime intenzioni che muovono l’autrice: queste le riconosco -, ma non approvo e non condivido il modo con cui lo esprime – che mai è soltanto un “modo”. Qualcuno – lo so - potrebbe considerare la questione come “questione di stile”, ma non io, perché, a mio avviso, anche gli stili hanno una loro storia e i loro perché – e questa storia e questi perché sono attinenti a nodi ideologici tutti da sciogliere.

2.

Bersaglio critico della Lucbert sembrerebbe essere ciò che, impropriamente, viene chiamato “linguaggio” dei potenti di turno nell’epoca nostra, massmediatica, massmediologica, internettosa, socialosa e smartphonista. Lei ha l’impressione che quando parlano ministri, alti papaveri dello Stato e loro giornalisti appresso stiano prendendoci per il culo (la si consideri per quel che è: una citazione). E come darle torto ? L’unica sarebbe quello di sostenere che, poveretti, costoro, a forza di fare del condizionamento una scelta – di autocostrizione in autocostrizione -, hanno finito con il credere a ciò che dicono – a credere perfino che abbia un senso ciò che dicono, e magari a ritenerlo importante non solo per i propri porci comodi ma per una sorta di fantasmatica umanità intera. Perché no ? Tuttavia, il “dato” rimane: se uno mi dice che *i tagli sono necessari, che l’Europa lo vuole o che la Grecia si sta impegnando nella direzione giusta* (per citare un esempio ampiamente analizzato dalla Lucbert) è sicuramente o un idiota o un truffatore ed è ben possibile che sia al contempo un idiota e un truffatore. D’accordo, ma sia chiaro che qui non si tratta semplicemente della Lingua del Capitalismo Neoliberale – chiamata LCN sul modello di quella che Klemperer, riferendosi al nazismo, chiamò LTI ovvero la Lingua del Terzo Reich (Lingua Tertii Imperii) – ma di un pensiero – nella designazione più ampia del termine, ovvero di un modo di percepire, categorizzare e semantizzare e infine correlarne i risultati.

3.

La lingua designa l’attività mentale – è la sua controparte pubblica – e la parola è l’insieme di un designante e di un designato. Ciò che segue si basa su questi assunti; assunti diversi possono portare a riflessioni di tutt’altro senso. Che, allora, tra i compiti di una lingua – o di un linguaggio: qui la distinzione non mi interessa – ci sia quello di “descrivere la realtà” o, addirittura, di “contribuire a produrla”, è escluso. Messe così le cose, penso che l’idea non piacerebbe neppure a Whorf (non si “produce” realtà come si producono automobili). La Lucbert denuncia i “noti poteri ipnotici della parola” – paralizzerebbero la “volontà” e indurrebbero a “far fare e far accettare ogni cosa” -, ma non sembra offrire quelle alternative che, invece, un pensiero critico – e mettiamo pure che sia il suo – potrebbe offrire. Il privato resta tale, sia sotto un regime autoritario che sotto un regime democratico. Come ben sanno gli ipnotisti – tra i quali metterei anche il Freud prima maniera – qualsiasi cosa ripetuta fino a mettere in crisi i ritmi attenzionali comporta ipnosi: la punta di una matita in movimento o i pixel dello schermo televisivo, ciascuno a loro modo, ottengono un risultato in quella direzione.

4.

Chi decide ciò che è reale ? Sembrerebbe questa la domanda cruciale che rappresenta l’impianto accusatorio della Lucbert. Ma se non individuo la radice della truffa – la realtà come valore, come datità –

rischio di voler sostituire banalmente una “realtà” (la loro) con un’altra “realtà” (la mia). Pertanto, occorre andare in profondità, fino alla formulazione della teoria della conoscenza – e se non lo si fa si continua ad alimentare la filosofia che su quella teoria della conoscenza è nata e cresciuta fornendo servizi preziosi al potere. Se parlo di una “realtà” che verrebbe occultata (che starebbe “dietro”) da una *realtà-così-comè*, ovvero dal come è predicata dal potente intento a raffreddare i suoi polli (come direbbe Goffman) lo sto comunque accettando come esito di quello che Ceccato ha definito come il “raddoppio conoscitivo”. E allorché la Lucbert proverà a far ricorso a Lewis Carroll per spiegarsi meglio – complicandosi la vita, a mio parere – dicendo che Alice, nel paese delle meraviglie, scopre “l’arbitrarietà dei significati assegnati alla realtà” – a parte il problematico slittamento dal piano del linguaggio – implicitamente non fa che confermare l’ipotesi.

5.

La Lucbert sostiene che “ci è stata sottratta la nostra capacità politica”, ma evita di dirci da quando. Conseguentemente, legittima l’inquietante e tragica domanda che mette in dubbio il fatto che questa “nostra” capacità politica la si abbia mai avuta. Al momento di tirare le somme della propria argomentazione dichiara il suo sacrosanto scopo: “riprendere statura collettiva e porre fine al loro gioco”, ma aggiunge, ahinoi, che il mezzo per ottenerlo, questo scopo, “non sta in un libro”. Davvero? Me lo chiedo e, innanzitutto, mi dico: “ma siamo sicuri che questi “loro” non facciano parte di quella stessa collettività che dovrebbe “riprendere” statura? Questa contrapposizione tra i “nostri” e i “loro”, storia alla mano, non mi sembra poi così drastica come Lucbert vorrebbe. E mi dico anche: certo, non tutti i mezzi per raggiungere lo scopo staranno in un libro, ma a maggior ragione non stanno in *questo* libro anche per il modo in cui è scritto e per quanto questo modo tradisce.

Dopo aver detto di poter disporre di “parole pubbliche” come oggetto di analisi, la Lucbert specifica che si tratterebbe “di enunciati la cui logica e la cui forma si avvicinano (...) a quelle del sogno, dove non-contraddizione, cronologia, principio di realtà non sono ammessi” e che “in tal senso, nel neoliberalismo è notte ogni giorno”. Scrive parole come IlDebito, PerFareIlBorghese (acronimizzato prontamente in PFIB), IlDebitoPubblicoE’Male. Oppure raddoppia le consonanti manco fosse l’Arbasino che fa il verso ai “giovani” e ai “romani” (la “gggente”). Se ci aggiungo il ricorso sistematico a psicoanalisi più e meno lacaniana (il “sogno” di cui sopra, “il modo in cui si è parlati”) e a interpretazioni più e meno modellate sul letterario (Pascal, Flaubert, Lewis Carroll nella cui opera “il linguaggio si sgranchisce”) e ne tiro le somme, mi risulta un testo molto ambiguo causa metaforicità, troppi impliciti alle spalle e molta “intellettualità”, con il rischio e anzi la certezza di esprimere un ulteriore linguaggio perfettamente analogo a quello che si vuole criticare. Che, poi, questa “intellettualità” possa ritenersi affine al complesso di idee che, mettendola giù alla meno peggio, potrebbe essere ascritto ad una sorta di post-situazionismo, ai miei occhi non migliora certo le cose né le giustifica.

6.

Ciò detto, potrei anche accontentarmene, ma è la stessa Lucbert ad indurmi ad una digressione che potrebbe rivelarsi di una qualche utilità. Nella traduzione italiana a cura di Claire-Lise Vuadens compare più volte la nozione di “parola appendiabiti” venendo sempre ratificata senza sentire alcuna necessità di una postilla critica. A mio avviso, invece, questa postilla la merita.

Ne parla il Carroll di *Alice nello specchio* e ne parla tramite il personaggio di Humpty Dumpty (che, nelle versioni italiane, è stato anche Tombolo Dondolo e fin Coccobello). Si tratta di neologismi che si ottengono dall’ibridazione di due parole già codificate: potrei mettere assieme “cavallo” e “vassallo”, oppure “non voglio” ed “è un imbroglio” e potrei trovarmi di fronte al già compiuto: “vivacciosi”, per esempio, che approfitterebbe sia di “vivaci” che di “limacciosi”. La traduttrice, come dicevo, ha risolto il “portmanteau” con l’“appendiabiti”, mentre altri sono stati più propensi verso i sintagmi di “parole valigia” e “parole baule”, ma queste soluzioni dipendono chiaramente dalla definizione che ne viene data. Se ci si accontenta

di dire che, in queste parole, ci sono “due significati rinchiusi” sia la valigia che il baule, in quanto locazione, possono sembrare idonei; se, invece, si dice che queste parole “fondono” due parole diverse per crearne una nuova che racchiude il significato di entrambe, allora sembrerebbe andar bene un “appendiabiti” munito però di due ganci. Qualcuno ha fin parlato di due significati “imballati” dentro un’unica parola. Oppure di parole “a due usi” come un “temperino col cavatappi”. Ora, a parte il fatto che è sufficiente aprire un qualsiasi dizionario per apprendere che ogni parola ha più usi nel senso che può designare varie differenze di significato, resta il fatto che tutte queste soluzioni metaforiche implicano teorie semantiche insulse: i significati non si imballano come i vetri di Murano, non si rinchiodano come i detenuti nei penitenziari né si racchiudono come le dita di una mano e neppure si “fondono” come le medaglie d’argento. Ad ogni significato corrispondono operazioni mentali sue proprie. E, quando usufruisco di due segmenti morfemici di designanti pre-esistenti per formarne uno nuovo, è certamente presumibile che qualcosa del nucleo costitutivo rimanga, ma è anche certo che, tramite il nuovo conio, si venga a designare ciò che si vuole designare. Si pensi alla nota storia della parola “serendipity” il cui significato originario – quello voluto “a tavolino” da Horace Walpole nel 1754 – è ben distinguibile dai significati dei morfemi che la compongono. D’altronde, se così non fosse – ne converrà la Lucbert -, lei stessa non avrebbe avuto ragione alcuna nello scrivere “IlDebito” o l’acuminato “PFIB” così come li ha scritti se, grazie all’unione, non avesse mirato a raggiungere un significato diverso da quello che avrebbe ottenuto rispettando la distanza tra le parole che compongono i suoi sintagmi.

7.

Una glossetina a parte la merita, infine, la traduzione italiana del titolo del libro. In Francia - nel 2021, quando è uscito - era *Les ministère des contes publics* e poteva fare affidamento sugli arricchimenti di significato che potevano derivargli dall’ambiguità della pronuncia: “contes” e “comptes”. In italiano, dove si parla di “racconti” e di “conti” è ovvio che, almeno in parte, l’associazione si perda e, pertanto, sembrerebbe che al traduttore non rimanesse altra scelta se non quella di sacrificarne uno - i conti spariscono e rimangono i racconti. Ma perché non pensare a salvare capra e cavoli ? Non dico che *Il ministero dei rac-conti pubblici* sarebbe stata la soluzione ottimale, ma *Il ministero dei conti e dei racconti pubblici* sarebbe stato più rispettoso del contenuto del libro e, forse, più invitante.

Ernesto Arturi

Perseverare è diabolico (parte quinta)

59. È opportuno a questo punto, per poter proseguire nella nostra indagine, spiegare come, secondo me, nascono i **valori**. Se si parte dalla convinzione che gli atteggiamenti nascono da una **relazione logica di associazione**, cioè dalla relazione logica che si instaura tra tre significati (tre categorie dello stesso livello composte di due categorie in cui sono presenti le tre operazioni che propone Vaccarino: *metamorfizzazione*, *inserimento* e *combinazione*):

- un primo significato, quello di *metamorfizzazione* ($K_1 \wedge K_2$), che può essere la /fantasia/ ($SB \wedge OB$), arricchito di opportune categorie, è quello da cui nasce l'**atteggiamento** vero e proprio;

- un secondo significato, quello di *inserimento* ($K_1 \& K_2$), che può essere il /soggetto attivo/ ($SB \& OB$), che, a sua volta, può essere arricchito in tre modi ben precisi: come /legge/, che trova riscontro in un /fenomeno/ ben preciso; come /generale/ che trova attuazione in un caso /particolare/; o, infine, in una /classe/ di cui la particolare espressione è un /esemplare/; questo secondo significato serve a dare **espressione** all'atteggiamento. La frase "il cane abbaia" può essere interpretata: 1) come una **legge**, intendendo che l'abbaiare è una caratteristica fondamentale del cane; 2) oppure comprendere che, in **generale**, il cane abbaia; 3) capire, infine, che il cane appartiene alla **classe** degli animali che abbaiano. Di per sé, dice Vaccarino, la proposizione "i cani abbaiano" indica un semplice fatto fisico di cui stiamo facendo esperienza; renderla una legge, un fatto generale o una classe di esemplari sono tutte operazioni ulteriori;

- i due precedenti significati, cioè l'atteggiamento associato all'espressione, deve poi essere **applicato** ad una terza categoria di *combinazione* ($K_1 \times K_2$), che, nel nostro caso, corrisponde al significato di **esperienza** ($SB \times OB$), intesa come il /soggetto/ dell'atteggiamento che fa esperienza e quindi si fonde con l'/oggetto/ dell'atteggiamento che consiste nell'aver assunto un particolare punto di vista.

Quando la mente riesce ad associare atteggiamento ed espressione, e ad applicarla all'esperienza vissuta o che si sta vivendo, la mente prova sicuramente un **piacere** ($OB \& OP$). In caso contrario, la mancata associazione genera un **dispiacere**, che può essere anche un **dolore** ($OB \& CN$). Quindi, l'atteggiamento si può concludere in due modi: uno **positivo** ($QL \& OP$) ed uno **negativo** ($QL \& CN$) [che è, per la mente, un /risultato/ della /memoria/ che ricorda il /piacere/ o il /dolore/ /costituito/ come /espressione/ dell'atteggiamento].

Quando l'associazione riguarda gli atteggiamenti fondamentali della nostra vita sociale, come l'arte, la morale o la religione, la mente ha sentito il bisogno di dare al risultato della memoria, sia positivo che negativo, nomi particolari: nell'arte, "bello" e "brutto"; nell'etica, "bene" e "male"; nel religioso, "sacro" e "profano", ma anche "santo" e "diabolico", oppure, dogma" ed "eresia", o, infine, "avere fede" o "essere miscredente".

I **valori**, quindi, nascono dagli atteggiamenti. Il "valore", come operazione mentale, corrisponde alla categoria $AC \& CR$ (= $s \&$ "rapporto"). Il valore, quindi, è un "rapporto" (positivo o negativo) che diventa un "valore" quando è fatto oggetto di un secondo rapporto (un rapporto di un rapporto) che consiste nell'essere riferito ad un particolare atteggiamento.

Umberto Eco, nel suo *Trattato* (p. 359), fa questo esempio: “Egli segue Marx”. Se assumiamo nei suoi confronti un atteggiamento etico ci accorgiamo che la /legge/ che esprime l’atteggiamento (“seguire Marx è bene o male?”) può essere interpretata, sia da chi parla che da chi ascolta, in tre modi:

1) come un /concetto/, cioè cercando di esprimere come si è **svolta** l’esperienza vissuta di “seguire Marx” (“gli è bastato leggere *Il manifesto del partito comunista* per amarlo o odiarlo?). Notate che il titolo è già di per sé è un concetto che esprime la legge che svolge il libro, in conseguenza della sua lettura; legge che trova la sua più sintetica espressione nei due **concetti** di “bene” e di “male” (che è un metalinguaggio, cioè una metafora dell’atteggiamento etico riferito ad una formula);

2) ma si può esprimere anche come /idea/, cioè cercando di **separare** la legge che esprime l’atteggiamento dall’esperienza consistente nel “seguire Marx” (lo facciamo quando diciamo semplicemente: “ma è proprio un’idea fissa!”, oppure affermiamo che “seguire Marx è male” o, al contrario, “seguire Marx è bene”);

3) e, infine, come /paradigma/, cioè cercando di **congiungere** la legge che esprime l’atteggiamento con l’esperienza consistente nel “seguire Marx” (lo fa chi pensa che “Marx sia il più grande pensatore dell’Ottocento”, o, al contrario, che “Marx è il male assoluto”).

60. Come sappiamo la diversità con cui il soggetto interpreta l’affermazione “egli segue Marx” dipende, in parte, dall’**ideologia** di chi pronuncia la frase, ma soprattutto dall’ideologia di chi la ascolta. Cioè chi pronuncia la frase non può non avere un’ideologia, che consiste in una “visione del mondo” che però non viene espressa in dettaglio ma viene ridotta, come atteggiamento, ad un’“idea concepita dal soggetto”.

Esperienza vissuta	“stato psichico”^/esperienza (carica di emozioni)/&”oggetto fisico”
Atteggiamento ideologico	“ideologia”^/fantasia/&”idea”
Espressione	/legge/^/soggetto attivo/&/fenomeno/

Dobbiamo allora chiederci, ma come agisce l’ideologia in termini di operazioni mentali? Cioè, come agisce l’ideologia come espressione dell’atteggiamento nei confronti dell’esperienza? Ricordiamo che abbiamo definito il significato di “ideologia” come **un collettivo di idee concepito da un soggetto** (la sua visione del mondo).

/idea/ (AS^UN) => “ide-ologo” = /idea/^(AV^SB) => “ideolog-ia” = “ideologo”^PL
--

Di conseguenza non possiamo accettare la definizione di **ideologia** che ci dà, ad esempio, la **sociologia della conoscenza** che la riconduce alle relazioni sociali e, in particolare, agli **interessi di classe**. In questo caso, l’ideologia viene ricondotta ad un’espressione dell’atteggiamento politico che vede nel Voi, cioè in chi ha il potere politico, un “gruppo di potere” che ha bisogno di **legittimità**, cioè di manifestare i valori del gruppo (libertà, onestà, lealtà, uguaglianza legale, e così via) come **ideali** (/idea/^g), indipendentemente dall’interesse economico (vantaggi e svantaggi ottenuti), e dall’esercizio del potere (sancito dalla /sovranità/ e dall’/autorità/). Insomma, questi valori, per essere accettati, devono travestirsi, assumere la “maschera” del valore. Ma dove sono nati questi valori travestiti, se non da uno o più atteggiamenti che la mente pensa in modo gerarchico?

Come non possiamo accettare la definizione che ne danno quelli che seguono la cosiddetta **teoria strutturale-funzionale**. Costoro vedono nella società un organo che svolge le celebri quattro funzioni di cui si è detto: la conservazione del modello (l’istruzione soprattutto) e

il controllo delle tensioni (attraverso la giustizia); l'adattamento al suo ambiente sociale (la cosiddetta "socializzazione", dove prevale l'atteggiamento solidaristico) e non sociale (l'economia, dove prevale un atteggiamento non solidaristico), e, infine, il perseguimento dello scopo attraverso la politica (la tanto sbandierata sicurezza nazionale); l'integrazione, per cui, in una certa misura, i membri di un sistema sociale devono essere fedeli l'uno all'altro e al sistema nel suo insieme, che è una questione di atteggiamento morale ed altruistico.

Il cosiddetto "morale basso" è la mancata prevalenza di questo atteggiamento. Ma come si passa dal rapporto tra l'organo (= SBxv) – lo Stato – e la sua funzione (= sxOP) – il Governo -, e, quindi, dalla continua trasformazione dei "mezzi" – che non sono altro che i programmi politici di cui è emblema la Costituzione - che diventano "fini" – come lo è lo Stato -, nella continua dialettica di fini politici che diventano mezzi politici. Ma come fanno i mezzi e i fini a diventare valori se non attraverso uno o più atteggiamenti in una relazione gerarchica per cui alcuni valori diventano come si suol dire "non negoziabili"?

61. L'ideologia, secondo me, è la conseguenza di tutta una serie di atteggiamenti che vengono considerati secondo una relazione di **subordinazione** e vengono, quindi, selezionati e conseguentemente gerarchizzati, cioè subordinati l'uno all'altro, e quindi resi /eterogenei/.

E siccome questi atteggiamenti vengono espressi come un'idea, idea che ha la virtù di separare l'espressione dall'atteggiamento, ecco che l'atteggiamento viene dimenticato e resta solo l'espressione. La mente, quindi, compie una **selezione** di questi atteggiamenti e istituisce una gerarchia delle idee che li esprimono facendoli diventare dei "tipi secondo una modello (QL^UN)" dissociato dall'eventuale "grandezza misurativa" (UN&QN). Possiamo dire che la misura dell'atteggiamento è l'ideologia.

$/selezione/ = [/omogeneo/\diamond/eterogeneo/] = [QL\&/tipo/^QN] \Rightarrow \text{"tipi secondo una modello"}$
--

L'eterogeneità delle idee viene resa /omogenea/ dall'**ideologia**, cioè dal "collettivo delle idee concepito dal soggetto" che tende a /selezionare/ le idee che esprimono i singoli atteggiamenti. Solo che l'ideologia, privilegiando l'idea di un atteggiamento (questo è bene e questo è male) finisce col costituire una visione **parziale e sconnessa** dell'esperienza, visione con cui il soggetto concepisce il mondo in cui vive e le esperienze che vive. Il vantaggio? Il soggetto, grazie all'ideologia, supera le inevitabili contraddizioni nei valori che nascono dalla subordinazione degli atteggiamenti.

Un esempio ci aiuta a capire la funzione dell'ideologia sul nostro modo di pensare. Per chi, assumendo un atteggiamento religioso, crede nel valore dei Dieci Comandamenti, e, in particolare, nel "divieto di uccidere" qualora lo Stato in cui vive è in guerra con un altro Stato, nasce allora il problema di ubbidire al potere politico (e quindi al Governo) che lo obbliga ad andare in guerra. Pensare che tutti partano per la guerra solo per il timore delle conseguenze penali, è sicuramente un atteggiamento giuridico che non spiega da un lato, l'obiezione di coscienza (atteggiamento morale), e, dall'altro, quelli che partono volontariamente (e anche questo è un atteggiamento morale).

Sappiamo che la guerra è la più antica, la più nota e la più radicata delle istituzioni persecutive. Ora, come fa chi crede nel "non uccidere" per motivi religiosi o morali a uccidere in guerra? Sappiamo che la guerra riesce a "sanare" le nostre ambivalenze

(amore/odio) nei confronti dei nostri “paradigmi d’amore e identificazione”, (che, in questo caso può essere la Patria o la Nazione), con l’atteggiamento persecutivo (che è di tipo finalistico). Con questo atteggiamento il soggetto esprime tutta la sua aggressività (odio) nei confronti di un **nemico** ben determinato (l’Egli, l’estraneo, lo straniero, avversato con odio dal Noi inclusivo).

Sappiamo anche che, dalla “guerra dei trent’anni” (1618-1648) pretendiamo di fare la guerra dentro un quadro di “regole del gioco” che stabiliscono (sempre provvisoriamente) chi vince e chi perde essendo «la guerra un atto di violenza volto a costringere l’avversario ad ubbidire alla nostra volontà» (von Clausewitz, *Della guerra*, Oscar Mondadori, v. I, p. 51).

Ma come ha fatto il soggetto a superare le sue convinzioni morali? Grazie all’**ideologia** che, in quanto /idea/, applicata all’espressione di tutti e tre gli atteggiamenti (religioso, morale e politico) gli consente di classificare gli atteggiamenti privilegiando quello politico, e quindi considerando quello morale e quello religioso subordinato all’atteggiamento politico. Superando così la conseguente contraddizione dei valori (uccidere è male/uccidere è bene). La morale, quindi, resta subordinata all’atteggiamento religioso (all’insegna del “Dio lo vuole”, o del “Got mit uns”) che, a sua volta è subordinato a quello politico che definisce il “giusto e l’ingiusto”.

valori:	giusto / ingiusto		credere fideistico / dubbio		bene / male
	atteggiamento politico	-sub-l	atteggiamento religioso	-sub-l	atteggiamento morale
espressione	↓/idea/↓		↓/idea/↓		↓/idea/↓
l’ “ideologia”	=> che rende /omogenee/ le “idee” /selezionandole/ = [/omogeneo/◇/eterogeneo/] => “con un tipo di misura”				

Naturalmente, anche chi non crede riesce a superare l’atteggiamento morale subordinandolo all’atteggiamento sociale per cui l’Io si sente subordinato al Voi (il capo) e all’atteggiamento politico che quest’ultimo “incarna” come paradigma che **istituisce** la guerra come atteggiamento fondamentale del Noi inclusivo nei confronti di un nemico da cui si sente perseguitato. Interviene, in questo caso, anche l’atteggiamento giuridico che, con il concetto di legittima difesa (o con la disobbedienza civile) si sente un “diverso” che per chi partecipa di un Noi esclusivo è diventato invece un “anormale” (si pensi agli anarchici).

«Una analisi critica del discorso ideologico non elimina le motivazioni pratiche, materiali dell’interlocutore, e quindi non cambia il mondo (non cambia le basi materiali di vita)» Secondo Eco può solo contribuire a rendere esplicite le **contraddizioni**. (Eco, *Trattato*, p. 368) Noi dobbiamo aggiungere che solo l’analisi dell’ideologia, mettendone in luce le operazioni mentali, ci può far capire, in modo scientifico e non approssimativo, che la contraddizione riposa nel subordinare la morale, con i valori in cui noi crediamo, alla religione e alla politica.

62. A questo punto, sappiamo che gli atteggiamenti più importanti, sia quelli irripetibili, (come religione, etica ed estetica), sia quelli ripetibili, (come politica e diritto), riguardano, in senso lato, la nostra **esperienza sociale** che si concretizza nella contrapposizione del Noi inclusivo con l’Egli – il nemico sociale -; nella contrapposizione del Noi esclusivo con il Tu – il diverso che si contrappone al nostro modo di vivere -; e, infine, nella contrapposizione dell’Io al Voi (Tu+Egli), al capo, avvertito come un Tu diverso e come un Egli estraneo. Questi atteggiamenti, dicevamo, sono spesso accompagnati da **valori in contraddizione**

(bene e male, santo o diabolico, giusto o ingiusto, sacro o profano), contraddizione che l'ideologia, consapevolmente o meno, ci aiuta a superare.

Ma questo discorso sugli atteggiamenti non può però limitarsi solo a quegli atteggiamenti e a quelle espressioni sopra ricordate, ma riguardano anche l'intera nostra esperienza vissuta, anche quella vissuta nel cosiddetto **quotidiano**. Qui per "quotidiano" si intende il "villaggio" in cui viviamo, con le sue esperienze nell'ambito della famiglia, della parentela, dell'amicizia, della chiesa, della scuola, del tempo libero.

Ora, noi sappiamo che questa "quotidianità", non può essere altro che un complesso di atteggiamenti organizzato socialmente e culturalmente, e non è un dato "metafisico", cioè esistente "per conto suo" che non corre quindi mai il rischio di cessare di svolgere la sua funzione: non garantisce un universo stabile e ordinato e una società altrettanto ordinata (legge e ordine).

È quella che Ernesto de Martino (1908-1965) chiama nelle sue opere la "crisi della presenza", lo smarrimento che prende chi non si sente "appartenere" al tempo e al luogo in cui vive. E che noi possiamo tradurre con due operazioni mentali già esaminate: il sentirsi "estranei", il sentirsi improvvisamente un "Egli" di fronte ad un "Noi inclusivo", e nel sentirsi dei "diversi", cioè un "Tu" di fronte ad un "Noi esclusivo", crisi vissuta nel luogo e nel tempo in cui sta vivendo. Si pensi all'emigrante del Sud in città come Milano e Torino, emigranti che ho conosciuto molto bene.

È evidente che ogni aspetto di questa "quotidianità" può essere oggetto di un atteggiamento di tipo etico e religioso, politico e giuridico, ma anche legato alla ripetibilità, cioè scientifico come ce lo ha spiegato Vaccarino. Complesso di atteggiamenti che ha l'importante funzione di garantire la "permanenza" di ciò che osserviamo (la visione quotidiana del campanile) e lo "stato di fatto" di ciò di cui abbiamo coscienza (la certezza dei nostri paradigmi di amore e identificazione) e, quindi, in parole più semplici, la continuità dell'"esperienza vissuta" nel momento (nel tempo) e nel luogo (nello spazio) in cui stiamo vivendo.

Nella varietà di atteggiamenti che ne derivano, possiamo distinguere, in un discorso per sommi capi, due tipi di atteggiamento. Un complesso di atteggiamenti etici, religiosi, politici, economici, che coinvolge singoli aspetti della vita quotidiana, che presi isolatamente possiamo chiamare atteggiamenti di primo grado. E un altro tipo di atteggiamenti che si manifesta come compresenza subordinata degli atteggiamenti più semplici generalmente definito dagli antropologi come *ethos*, cioè sintesi di una pluralità di atteggiamenti "quotidiani" che sembrano integrarsi, almeno apparentemente, fra di loro.

63. Tenute presenti queste premesse, cerchiamo ora di definire questo atteggiamento, fatto, come abbiamo detto di una gerarchia di tanti piccoli atteggiamenti etici, religiosi, economici, scientifici, mitici, che fanno parte della nostra "quotidianità". Questo atteggiamento "domestico" è legato al **luogo** e al **tempo** in cui viviamo, cioè al **vissuto** (inteso, ripetiamolo, come arricchimento dell'esperienza nelle sue tre componenti: psichica e fisica, tenute insieme dall'esperienza carica di emozioni). Innanzitutto, lo spazio "quotidiano" incide sui nostri atteggiamenti in quanto si divide nelle due sfere dello **spazio profano**, in cui si realizzano le opere utili alla cosiddetta "vita materiale", e dello **spazio sacro** destinato alla celebrazione dei riti, delle feste, e al culto religioso. Penso che questa distinzione di luoghi sia caratteristica di ogni società, sia semplice che complessa,

come quelle in cui viviamo, anche se i confini di queste sfere spaziali subiscono continuamente delle modifiche.

Vediamo tutti che nelle nostre società, dove l'atteggiamento religioso ha "creato" uno spazio sacro, lo spazio secolarizzato dell'atteggiamento quotidiano tende sempre più a prevalere su quello sacro, senza tuttavia potersi sottrarre totalmente all'atteggiamento religioso, poiché lo stesso spazio secolarizzato è soggetto, a sua volta, ad essere oggetto di un atteggiamento che cerca la sicurezza, sicurezza garantita dalla costanza e dalla permanenza sia delle forme che delle strutture che distinguono il luogo in cui viviamo. Sappiamo tutti cosa vuol dire muoversi nel "natio borgo selvaggio" secondo itinerari che hanno per noi un profondo significato individuale e collettivo, e che costituiscono punti di riferimento che, quando vengono a mancare, ci turbano fino a farci sentire estranei e diversi.

Lo stesso si può dire per il tempo che non è mai astrattamente quantitativo, cioè misurato dall'orologio, ma è un atteggiamento, non solo carico di valori, ma spesso "ritmico". Insomma, se il tempo della fisica è un tempo lineare, un succedersi di momenti il cui ritmo è sempre uguale a sé stesso, noi sappiamo che l'esperienza vissuta è anche uno **stato d'animo**, cioè uno "stato psichico" che assume la forma di un'"esperienza" (come categoria mentale), ma carica di emozioni generate dall'arricchimento del /soggetto/ e dell'/oggetto/ di cui è composta.

È il tempo come "durata" (s&[("aver durato")^TE]), il tempo di Bergson e di Proust. È come il nostro polso che cambia continuamente in base alle emozioni che proviamo. Il tempo dell'orologio, il tempo misurato con lo spazio, si converte allora in un tempo ciclico, ritmato da eventi significativi che si ripetono (ad esempio, il Natale, la Pasqua, la festa del Santo patrono, il compleanno, e così via), ritmo che vale non solo per il singolo, ma per tutto il gruppo di cui ci sentiamo di far parte, di tutto il Noi (inclusivo ed esclusivo) a cui ci sentiamo di appartenere. "Noi" che ci fa sentire una comunità che comporta l'accettazione di un complesso di costumi a cui è molto difficile rinunciare in quanto conferisce un "senso" ai "simboli" che li rappresentano.

È un tempo ritmato da tempi sacri e da tempi profani accompagnati dai corrispondenti "stati d'animo". Circolarità che quando viene interrotta apre la porta a concepire un futuro ignoto e pericoloso che ci turba perché c'è il rischio di farci sentire "estranei e diversi".

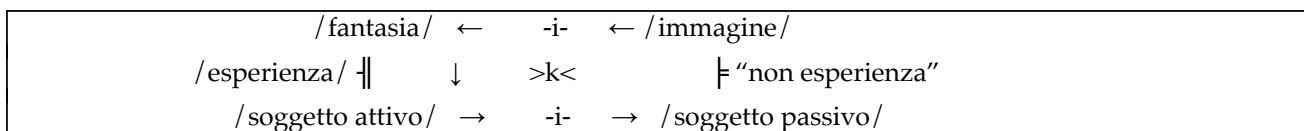
64. A questo pericolo il gruppo cerca di far fronte con l'atteggiamento **mitico**, cioè con un "racconto" che possiamo definire "fantastico", come atteggiamento, e "metaforico" come espressione. Questo, nel senso che anche il mito, come altri atteggiamenti, è un prodotto della /fantasia/ che si esprime con una "correlazione di immagini" legate da un racconto, immagini con cui i soggetti si identificano facendole diventare "paradigmi d'amore e di identificazione". Atteggiamento mitico che viene espresso attraverso i **riti** e le corrispondenti **formule** che vengono codificate e celebrate nelle festività.

L'atteggiamento mitico nasce da quella che Dorflès (*Nuovi riti, nuovi miti*, 1965, Einaudi, p. 72) chiama «la fantasia mitopoietica [che] rappresenta un processo ideativo creatore di **immagini simboliche** [meglio, metaforiche, cioè simboli con un senso aggiunto] relative a fenomeni essenziali per l'uomo, [ed] è peculiare dell'immagine l'indipendenza dal tempo e la possibilità di ripetersi in qualunque momento, ogni volta che, per una qualche causa, la ripetizione delle immagini sia sollecitata, allora non dovremo meravigliarci che il

contenuto del mito appaia come “eternamente esistente” in un “altrove” da cui si evoca. (...) Questo riattualizzare il mito, cioè questo farlo “presente”, è la funzione delle celebrazioni festive e dei riti.»

Anche l’atteggiamento mitico, a mio giudizio, nasce dalla /fantasia/ (SB^OB) che subordina la /rappresentazione/ (CNxOB) del mito alla sua /immagine/ (OB^SB) mentre, con il /soggetto attivo/ (SB&OB) la /generalizza/ (s^UN) rendendo così ogni rappresentazione del mito un caso /particolare/ (UN&s) che, come /esperienza/ viene vissuta nel /posto/ e nel /momento/ in cui viene rappresentata, definiti un posto ed un momento “sacro”.

Il mito viene così ad assumere una vita propria sancita dalla logica della esperienza vissuta. L’immagine, che presuppone in opera la fantasia, diventa esperienza espressa dal /soggetto attivo/ (che è il tema da cui nasce il verbo “allucinare”) che diventa alla fine /soggetto passivo/ (che è il tema da cui nasce il verbo “vivere”), soggetto che “vive” il mito nella sua “autonomia” (non dimentichiamo che la “non esperienza” dissocia l’ /immagine/ dal /soggetto passivo/, dal soggetto che “vive” l’esperienza del mito).



65. Questo atteggiamento etico quotidiano che viene anche definito “domestico”, trova un esempio nel celebre “Campanile di Marcellinara”. Ernesto de Martino, nel suo libro postumo *La fine del mondo* (Einaudi, 1977), ricorda un episodio delle sue ricerche nel Meridione d’Italia. Quello di un vecchio contadino di Marcellinara, in Provincia di Catanzaro, che accettò un passaggio sulla sua automobile, ma che, una volta perso di vista il campanile del villaggio, che costituiva il centro del suo mondo, la stella polare della comunità cui apparteneva, cominciò a diventare ansioso, fino a quando non venne accolta la richiesta di essere riportato nei confini del territorio di Marcellinara, ma soprattutto, nei confini da cui poteva vedere il **suo** campanile, che per **lui** era, come atteggiamento, espresso con una /legge/ inconsapevole, che si esprimeva contemporaneamente, come un inconsapevole “concetto concreto”, il campanile che sintetizza il paese, e, nello stesso tempo, come un’ inconsapevole “idea astratta”, che separa il campanile dalla Chiesa, e un’ inconsapevole “paradigma”, di amore e di identificazione, dello spazio a cui il contadino si “riferiva”, perché in quello spazio si svolgeva la sua vita e quella della sua comunità.

Ernesto de Martino racconta che, al di fuori del particolare spazio in cui il vecchio viveva, cioè il paese di Marcellinara, il contadino entrava in confusione perdendo, come si dice, il “senso della realtà”, o come dice de Martino stesso, il senso della sua “presenza” nello spazio della sua vita quotidiana. Per de Martino, il perdere di vista il Campanile aveva il senso di un “estremo naufragio psichico”, per cui il soggetto viene ad assumere un inconsapevole “atteggiamento persecutivo” che può sfociare in una forma, anche se semplice di “psicosi”.

Secondo Giovanni Jervis, (*La ricerca folklorica*, 1986, n. 13, p. 67, ripreso da Carlo Tullio Altan, *Soggetto, simbolo e valore*, Feltrinelli, 1992, p. 37), che ha spesso collaborato con de Martino, per quest’ultimo il “senso della presenza” è «il sentirsi esistere, cioè il sentimento

primario della presenza di sé a se stessi, o se si vuole il sentimento dell'unità dell'Io, o anche l'autocoscienza come certezza piena su cui si fondono l'esperienza e l'ordine del vivere quotidiano. (...) In termini più concreti, non si sa che si è, senza sapere chi si è; e non si sa chi si è senza un sistema di riferimenti – in parte simbolici e rituali – che danno orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo». Come si vede, alla fine Heidegger colpisce ancora.

Ma come si arriva a questo che possiamo considerare, da parte del contadino, un atteggiamento per cui si sente spaventato da tutto ciò che è "estraneo" e "diverso" dal luogo in cui vive? Insomma, occorre capire che il vecchio contadino vede nel campanile non solo un **simbolo** del suo villaggio, ma un simbolo con un **senso** ben preciso. E poiché dare un senso ad un simbolo vuol dire costituire una **metafora**, allora il campanile diventa una metafora della sicurezza, minacciata da tutto ciò che è "estraneo", al punto che la sua mancanza lo fa soffrire proprio perché senza rendersene conto lui pensa a questa metafora: "Marcellinara è il campanile", che è poi come dire che "Jacopo è un leone". E se Jacopo è "forte o coraggioso" come un leone, così Marcellinara è "sicura" come il suo campanile.

66. Ma come possiamo spiegare, con le operazioni mentali di Vaccarino, la "presenza" di de Martino, intesa come un atteggiamento che il citato Giovanni Jervis (nel suo *Presenza e identità*, Garzanti, 1984), definisce come il "non sapere chi si è senza un sistema di riferimenti simbolici e rituali", simboli e riti che ci consentono di dare un senso all'esperienza che stiamo vivendo?

Per spiegarlo, a mio giudizio, occorre rifarsi al sillogismo che, nel sistema di Vaccarino, ha come conclusione il /presente/.

/assenza/	/mai/
"aver patito \perp /posto/ -sub-1	/momento/ \perp "contrariare"
"spazializzare" \perp /presente/	\perp "aver temporalizzato"

Leggiamolo questo sillogismo. Il /presente/, quando è considerato come qualcosa di "spazializzato" allora viene definito come un /posto/ che "patisce" l'/assenza/ cioè richiede che qualcosa (il Campanile?) sia "sempre presente". Il /presente/, nello stesso tempo, se è considerato qualcosa di inserito nel "tempo" (cioè di "temporalizzato"), viene definito un /momento/ che, che è il "contrario" di /mai/, cioè che esclude che sia presente "in nessun tempo" e in "nessuna occasione".

È evidente che ci sentiamo a nostro agio quando ci sentiamo "presenti" nel posto e nel momento in cui stiamo vivendo le nostre esperienze. Quando, nel posto e nel momento in cui stiamo vivendo le nostre esperienze quotidiane, ci sentiamo, a causa di eventi imprevisti degli "estranei" (o degli stranieri in casa nostra) o dei "diversi" (e spesso ci sentiamo considerati "anormali"), e quindi corriamo il rischio di non sentirci presenti a noi stessi, allora il /presente/ è qualcosa che si "patisce", e genera ansia. E l'/ansia/ è un "sentimento di forte dolore".

A porre un riparo, e un rimedio, alla possibilità che venga a mancare la /normalità/, e quindi che venga a mancare il **senso** della nostra "presenza" nel /posto/ e nel /momento/ in cui stiamo vivendo le nostre esperienze quotidiane, e cercare un sollievo all'ansia, ci pensano il **mito** e il **rito**. Come si vede la "presenza", come la intende de

Martino, è indispensabile per non “patire l’assenza di senso” che sentiamo come qualcosa che ci “contraria” proprio nel posto e nel momento in cui stiamo facendo esperienza, facendoci sentire “estranei” e quindi un Egli che non fa parte del Noi inclusivo, e magari anche “diversi”, e quindi un Tu non può partecipare nemmeno del Noi esclusivo.

La **presenza** quindi, secondo me, è un atteggiamento più semplice (dal punto di vista operativo) che si associa a quello **etico** e si presenta con due aspetti uno legato al /presente/ (=v^SP) come /posto/ ed uno al /presente/ (=TE&v) come /momento/ (misurate la grandezza di Vaccarino nel definire il /presente/ come contemporaneamente /tempo/ e /spazio/).

Esperienza della “presenza”	(/momento/^”stato psichico”)/esperienza (emotiva)/”&”(“oggetto fisico”/posto/)
Atteggiamento	/presente/ (come TE&v)^/fantasia/&/presente/ (come v^SP) => “mito”
Espressione	/sancire/^/soggetto attivo/&/regola/ => “rito”

Possiamo ora capire cosa vuol dire che il mito si identifica, naturalmente come **simbolo**, con il “campanile di Marcellinara”, che ha come **senso** la “sicurezza” e l’“integrazione” del soggetto nel modello della comunità di Marcellinara, che si presenta anche come uno spazio e come un tempo “sacro”, identificato nel campanile della Chiesa di San Nicola, chiesa consacrata e destinata quindi alla celebrazione del rito religioso della messa.

Miti e riti che servono a garantire e confermare, attraverso gli schemi della consapevolezza, lo “stato di fatto” dell’esperienza vissuta nel suo aspetto psichico. Miti e riti che servono a garantire e confermare, attraverso gli schemi della rappresentazione, la “permanenza” dell’esperienza vissuta nel suo aspetto “fisico”. Esperienze entrambe, naturalmente, corredate da emozioni.

Miti e riti legati innanzitutto alla vita “naturale” dell’essere umano come il nutrimento, che costituisce un problema fondamentale dalla cui soluzione dipende la sopravvivenza dei singoli e della collettività in cui si vive. Pensate alla mitizzazione e alla ritualizzazione del cibo nelle famiglie italiane che ancora, fortunatamente, cercano di assumere (purtroppo con sempre maggiori difficoltà) il cibo in comune. Altri due problemi che vengono assunti come atteggiamento quotidiano sono il sesso, che garantisce la riproduzione della specie, e la salute, cioè la cura delle malattie e della loro origine.

I valori legati a questi aspetti della vita naturale, nel venire mitizzati, cioè nel momento che diventano un racconto metaforico, vengono imputati all’azione di forze magiche e demoniache, viste come cause che **provocano** sia gli effetti positivi che quelli negativi, e dove il male fisico si confonde con il male morale.

67. Siamo ora in grado di capire cosa volesse dire, per il vecchio contadino, la metafora: “Marcellinara è il campanile”. Questa metafora è necessaria all’individuo che non vuole perdere il **senso** della propria “presenza” nel “posto” e nel “momento” in cui “vive”, ed ecco che cerca dei **simboli** che gli diano questo **senso**. Quindi è la “presenza”, nello spazio e nel tempo in cui sta vivendo le sue esperienze, che dà un senso alle esperienze che il contadino sta vivendo.

A tutela di questa “presenza” nascono nella mente due immagini “metafisiche” (nel senso del raddoppio conoscitivo) paradigmatiche: una è l’**anima** come risultato della memoria che condensa la “pluralità” degli Io che “siamo stati” e che “siamo ora”; l’altra è l’**essere**

che ci dà il “senso della realtà”, senso che ci rassicura sul buon esito delle azioni che si devono compiere. L’anima e l’essere sono due immagini “magico-mitiche” figlie del raddoppio conoscitivo la prima garantisce la nostra immortalità, la seconda la nostra esistenza. Sono questi i due paradigmi con cui il contadino si difende dal pericolo che vengano a mancare le relazioni con le persone che danno un **senso** alla sua vita, in quanto funzionano da “paradigmi di amore e identificazione” e gli forniscono un’identità.

L’anima, in particolare, è un concetto che gli è stato spiegato da figure di fiducia, come la madre o il prete, e che oltre a garantirgli l’immortalità, lo difende dalla precarietà dell’esistenza. È evidente che, in realtà, l’anima è una “maschera” dietro la quale si cela un fragile equilibrio psichico. Il **corpo**, invece, che gli dà il “senso della realtà”, lo rassicura, come abbiamo detto, sul buon esito delle azioni che deve compiere in rapporto alle necessità presenti e future.

Queste due componenti vengono costantemente messe alla prova nelle situazioni che continuano a mutare e, di fronte alle quali, il contadino deve trovare un equilibrio adattandosi. Se questo equilibrio viene meno l’intera sua esperienza diventa una sofferenza, non solo nella sua componente psichica e fisica, ma soprattutto nella componente emotiva. L’intera personalità rischia di **disintegrarsi**.

Di fronte a questo rischio radicale il contadino può reagire con un atteggiamento “innovativo”, facendo, ad esempio, l’emigrante e quindi facendo nuove conoscenze e assumendo nuovi comportamenti, oppure può assumere un atteggiamento “conservativo” e rifugiarsi nel mito e nel rito. Questo atteggiamento, probabilmente, spiega la mitizzazione del Campanile di Marcellinara.

68. Ho amato i lavori di Ernesto de Martino sin da quando ero ragazzo, e un maestro del paese di Marcellinara, amico di mio padre, mi fece leggere *Sud e magia* (del 1959), amico per il semplice motivo che mio padre è nato a Marcellinara nel 1910 e morto a Milano nel 1954. Era figlio di generazioni di contadini costretti ad emigrare negli Stati Uniti dove ho una marea di parenti figli dei figli dei fratelli e delle sorelle di mio nonno e delle sorelle di mio padre. Il mio bisnonno, Giuseppe Arturi, è presente in una delle prime righe della prima pagina del primo registro di Ellis Island nel 1892. Successivamente non passò più da Ellis Island in quanto divenuto cittadino americano. Cose analoghe sono avvenute a mio nonno Costantino Arturi.

Mio padre, invece, perito meccanico, avendo potuto studiare grazie alle rimesse del padre, nel 1935 emigrò, a sua volta, a Milano per lavorare alla fabbrica Caproni di aeroplani dove si occupava dei motori che la fabbrica costruiva. I capannoni della Caproni, al capolinea del tram 24 (in fondo a via Mecenate), erano a ridosso dell’idroscalo, lago artificiale che serviva per l’atterraggio degli idrovolanti e in cui da bambini facevamo il bagno percorrendo a piedi, dal centro di Milano, più di sette chilometri.

Conosco quindi molto bene Marcellinara dove fino a pochi anni fa ho posseduto la stupenda casa dei miei avi. Dalla cucina in cima alla casa in cui si affumicavano i prodotti della campagna, si vedevano sia il mar Ionio (Golfo di Squillace) che il mar Tirreno (mare davanti a Lametia Terme, allora privo dell’aeroporto). Alla sera, al tramonto si vedeva comparire la sagoma dello Stromboli con il suo pennacchio. Poi l’abusivismo ha fatto scomparire tutto.

La prima volta che vidi il paese di mio padre è stato a sei anni, nel 1948, dopo un viaggio lunghissimo con un treno che si fermava in quasi tutte le stazioni. A Piacenza scendemmo dal treno per attraversare il Po su un ponte di barche per ricominciare il viaggio sull'altra sponda: il ponte sul Po era stato distrutto dai tedeschi in ritirata. Da allora per trent'anni ho fatto quasi sempre le vacanze anche a Marcellinara e il mare in località come Soverato sullo Ionio, con la sua spiaggia bianca essendo la sabbia mescolato con il talco che si estraeva dalle rocce retrostanti, e come Pizzo Calabro sul Tirreno, con il castello dove è stato fucilato Gioacchino Murat, che allora stava lentamente franando verso il mare.

Ecco perché posso presumere come sia avvenuto l'incontro tra de Martino e il contadino, di cui parla nel suo libro postumo intitolato: *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (Einaudi, 1977). De Martino racconta di aver chiesto, attraversando il paese di Marcellinara, ad un contadino di accompagnarlo fino ad un bivio. Mentre la macchina si allontanava da Marcellinara il contadino si mostrava sempre più agitato fino a voler scendere. De Martino ne deduce che l'ansia era dovuta al fatto che il contadino non vedeva più il Campanile di Marcellinara.

Conoscendo Marcellinara penso che il bivio a cui si riferisce de Martino sia quello che porta da Marcellinara verso la Sila (la romana via Popilia che passa davanti alla casa dei miei antenati) da cui si vede, oltre ai due mari, per un certo tragitto il Campanile della Chiesa di San Nicola, di cui mio padre, pittore dilettante, ha fatto un ritratto a china che ho donato a un mio cugino americano il giorno in cui è stato nominato vescovo (cattolico) della diocesi di Bayonne, nel New Jersey.

A Marcellinara le chiese sono due: la Chiesa Madre di fronte al Palazzo baronale, (che con un contributo statale del sottosegretario Sgarbi, è stato restaurato, pur restando privato e quindi nell'impossibilità di essere visitato), dove un vecchissimo prete, negli anni 50/60, l'arciprete Don Ernesto, diceva messa anche con 30 o 40 minuti di ritardo perché doveva aspettare che arrivasse la vecchia baronessa che aveva naturalmente un posto riservato con tanto di "poltrona baronale", molto più grande di quella su cui si sedeva il prete. L'altra chiesa è quella di san Nicola nella parte più antica del paese, ma il cui campanile si può vedere solo salendo verso la Sila.

Quando ero ragazzo della chiesa di San Nicola si occupava un prete giovane, un bell'uomo con tratti simili a Marcello Mastroianni. Mia madre, in prima media (estate 1953), rimandato a ottobre in latino, mi mandò a lezione dal prete di San Nicola. Facevo lezione assieme ad un giovane di circa venti anni che però mi accorsi faceva sia latino che greco. Vedevo inoltre spesso una bella bambina, di quattro o cinque anni, correre per la casa. Vidi anche un altro bambino gattonare qua e là. Una giovane donna, una specie di Claudia Cardinale, si aggirava per la casa e accudiva i bambini. Pensavo fosse la perpetua e scoprii dai mormorii con cui ne parlavano in casa che conviveva con il prete da cui aveva avuto i due figli.

Scoprii che il giovane che trovavo sempre nella casa del prete si stava preparando alla maturità classica, perché rimandato in tre materie a ottobre. Conobbi una storia che fu una delle prime esperienze che mi indignò. Mi spiegarono che il prete preparava per la maturità classica alcuni giovani poveri considerati meritevoli di tentare quella strada scolastica. Quell'anno, alla maturità, il giovane in questione era stato promosso, ma siccome aveva fatto la maturità anche uno dei figli di una delle persone più ricche del

paese, imparentata, guarda caso, con il barone, che era stato rimandato a ottobre in tre materie, costrinsero la commissione giudicatrice a rivedere il suo giudizio e rimandare a ottobre anche il giovane povero perché era disdicevole o meglio, offensivo, che il figlio di un povero contadino fosse promosso mentre il figlio del ricco era stato rimandato.

69. Fatte queste premesse, per affrontare il significato simbolico del “Campanile di Marcellinara”, bisogna pensare che tra gli atteggiamenti che possiamo assumere, ci sia anche quello “simbolico”. Noi sappiamo che il più importante atteggiamento simbolico è il “linguaggio” dove la /fantasia/ subordina la “parola” alle “operazioni mentali” compiute. Quindi, quando pensiamo ad un “campanile”, lo consideriamo un /significato/, e lo esprimiamo pronunciando la parola “campanile”, che consideriamo un /segno/.

Ma per il contadino il campanile è un /simbolo/ a cui lui dà un /senso/ ben preciso: e quindi è una /metafora/ della “sicurezza” che gli dà il “luogo” in cui vive in quel “momento”. Ma non vedere più il campanile fa mancare alla metafora il /simbolo/ e quindi viene a mancare anche il /senso/: la differenza di senso quindi deve essere spiegata.

Il contadino, secondo de Martino, vive, allontanandosi da Marcellinara la crisi (esistenziale) della “presenza di sé a sé stesso”, che si articola nei due atteggiamenti fondamentali, di cui siamo più o meno consapevoli, del ripetibile e dell'irripetibile. La cultura e la tradizione, non solo occidentale, hanno individuato come conseguenza del ripetibile l'**atteggiamento scientifico**, che sana il fenomeno diverso con la legge deterministica (nel sociale con l'atteggiamento giuridico) e quella finalistica (l'atteggiamento politico, nel sociale). Ma anche un **atteggiamento magico** che spiega il particolare diverso con una causa **naturale** che, siamo (quasi) sicuri, provochi certi effetti.

Per sanare, invece, la diversità, cioè il dubbio, che sorge nell'atteggiamento **irripetibile**, la cultura e la tradizione hanno assunto tre atteggiamenti fondamentali: quello estetico, quello etico e quello religioso. Questi atteggiamenti fondamentali possono avere come **espressione** delle “metafore”. Ad esempio, se diciamo che “Jacopo è un leone” abbiamo dato al simbolo “leone” (e quindi alla parola “leone”) il senso di “coraggioso”, “forte”, ecc. In parole semplici, con la /metafora/ il /senso/ spiega perché nel /simbolo/ il significato (forte coraggioso, ecc.) non corrisponde al segno (leone).

Gli spazi come la chiesa ed il campanile, per quanto secolarizzati, non riescono a sottrarsi all'atteggiamento magico-religioso (non so dire quale dei due subordini l'altro, ma nel caso del contadino penso che prevalga la magia) che li trasforma in oggetti sacri. Perché? Perché lo stesso spazio secolarizzato è soggetto, a sua volta, a essere visto come una metafora, cioè ad essere visto come un simbolo che acquista per la persona che vive in quello spazio, un senso, senso che garantisce all'individuo la costanza e la permanenza dello stesso con la sua garanzia di stabilità. Senso che si manifesta in forme ben precise ed in strutture che garantiscono al soggetto di potersi muovere nel “villaggio”, percorrendo itinerari che hanno “simboli” ritenuti essenziali per la nostra esistenza e che ci danno un senso di sicurezza.

Come si difende la mente dal pericolo di avvertire l'“assenza della presenza”? Di non sentirsi più in un “posto” e in un “momento” che gli dà sicurezza. Ma nello stesso modo come si difende quando vede nell'esperienza un “fenomeno diverso dalla legge stabilita”.

E lo fa, **sanando** la differenza con una /causa/ o un /programma/: effetto spiegato dalla causa (la lampadina si è fulminata), scopo spiegato dal programma (hanno tolto la corrente per fare dei lavori).

Ma la mente ha bisogno di difendersi anche dall'esperienza vista come un caso "particolare" diverso dal caso "generale". Ad esempio, perché quel bambino ancora non parla? E lo fa vedendo in una /causa/ ciò che **provoca** e spiega l' /effetto/. Ad esempio, non ha ancora l'età giusta per cominciare a parlare. Ma lo può fare anche vedendo nell'esperienza diversa un /segno/ che provoca la ricerca di un /significato/. Ad esempio, è una brutta tosse che fa pensare ad una bronchite.

Infine, c'è una terza possibilità di spiegare l'esperienza diversa, ed è quella di vedere nella stessa un "esemplare diverso dalla classe" a cui pensiamo appartenga. Ad esempio, in un paese straniero non capire la lingua parlata. E allora lo facciamo **adeguando** allo /scopo/ (capire ciò che dicono) con un /programma/ (studiare quella lingua). Ma può anche vedere nell'esperienza un /significato/ adeguato a quel /segno/. Ad esempio, le macchie che ha il bambino significano morbillo.

70. Qui però, per spiegare la "presenza" come la intende de Martino, bisogna prendere atto che parliamo di significati appartenenti all'ambito **aggettivale**, ambito che cerca di spiegare le differenze in modo analogo all'ambito **sostantivale**, dove l'esperienza diversa, lo abbiamo già detto, può essere vista come un "processo", e allora superare la differenza dobbiamo invocare la "natura" e la "regola"; ma può essere vista anche come una "cosa" e allora l'esperienza diversa può essere spiegata tirando in ballo il "determinismo" oppure vedendoci un "simbolo"; o, infine, cercare un "metodo" per superare la differenza come il "finalismo" o cercare di dargli un "senso".

Un procedimento analogo lo possiamo applicare all'ambito **aggettivale** cercando di spiegare la differenza vedendo l'esperienza in tre modi: nel "presente", e cercando così di spiegare la diversità con la **periodicità**, ad esempio, del rito; o con l'**attesa** e cioè con il tempo necessario per dare una /forma/ al /presente/ proprio come quando si aspetta qualcuno o qualcosa; ma possiamo spiegare la diversità anche rifacendoci ad un'esperienza "simile", vedendo nella diversità qualcosa che appartenga alla stessa **epoca**, oppure **classificandola** con altre esperienze, ad esempio, in base alla diversa qualità; o, infine, vedendo nell'esperienza diversa un "contenuto": è quello che facciamo quando **prevediamo** come l'esperienza si possa evolvere, un'altra spiegazione è **selezionarla**, cioè sceglierla, sempre in base al contenuto, perché ha qualcosa di migliore.

	Significati che spiegano la diversità cercando di determinare la "qualità" dell'esperienza		
Significati che spiegano la differenza↓	(come /presente/)	(come qualcosa di /simile/)	(come un /contenuto/)
tra /legge/ e /fenomeno/	XXX	/epoca/	/previsione/
tra /generale/ e /particolare/	/periodicità (nel tempo)/	XXX	/selezionare/
tra /classe/ ed /esemplare/	/attesa/	/classificare/	XXX

Quindi per analizzare il "presente" di de Martino, "presente" la cui assenza ci mette in crisi perché ci fa sentire "estranei", un Egli che non fa parte di un Noi inclusivo, e "diversi", un Tu che non fa parte del Noi esclusivo. Ci fa sentire in un posto estraneo, che ci fa "patire" l'ansia, e in un momento "diverso" che sentiamo in "contrasto" con la nostra

vita quotidiana. Per sanare queste differenze, dobbiamo rifarci a questo ambito aggettivale.

Sappiamo che ognuno di noi si sente a suo agio quando si trova in un territorio che conosce dall'infanzia, nel proprio luogo "domestico", che ognuno di noi vive come un'esperienza fondamentale e che ognuno di noi ama "ritrovare" nei suoi spostamenti, ad esempio, dopo un viaggio. Come, nello stesso tempo, ognuno di noi ha bisogno di una serie di riferimenti temporali (l'asilo, la scuola elementare, l'oratorio, il liceo, l'università) che diventano paradigmi simbolici che danno un **sens**o alla nostra esperienza nello svolgersi del tempo.

La mancanza di questi riferimenti determina, da un lato, quella che de Martino chiama l'"angoscia territoriale" e, dall'altro, quella che, sempre de Martino chiama "angoscia esistenziale", legata al tempo che stiamo vivendo. Ognuno di noi teme un cambiamento radicale delle sue condizioni di vita, cambiamento che ci colpisce, ad esempio, in occasione della morte di una persona cara, o di una calamità, o di un mutamento eccessivo delle condizioni di vita dovute, ad esempio, ad un evento bellico, ma anche dovute al cosiddetto "spaesamento sociale", il non sentirsi "presente" nel luogo in cui viviamo.

71. Per sanare l'angoscia, che si manifesta come ansia, dobbiamo dare un "senso" all'esperienza che stiamo vivendo, ma per farlo abbiamo bisogno di capire l'**epoca** in cui stiamo vivendo, nei limiti naturalmente in cui siamo capaci di "estenderci nel passato". In altre parole, cerca di ripristinare la "normalità" e lo fa "estendendosi nel passato". Come abbiamo detto, è essenziale capire l'**epoca** in cui si sta vivendo, epoca che, in genere, suggerisce una fedeltà alla tradizione, e ci spinge a trasmetterla come un'eredità. Con l'epoca i fatti avvenuti nel passato vengono considerati insieme grazie alla loro "somiglianza".

Capire l'epoca/ in cui si sta vivendo non solo ci aiuta condurre una vita /normale/, ma ci aiuta a spiegare la differenza riscontrata nei /fenomeni/ come qualcosa avvenuta nel "passato" in cui è necessario "estendersi" per capirlo. Ma per estendersi nel passato occorre conoscerlo!

$/epoca/ = [/esteso/\diamond/passato/] = [DI\&/normale/^\wedge AE]$

Possiamo dire che l'epoca è l'equivalente **aggettivale** della /legge deterministica/, dove al posto della /causa/ c'è l' /estensione/, che sana una "diversità spaziale" e al posto dell' /effetto/ c'è il /passato/, cioè "qualcosa che resta uguale nel tempo". L'equivalente, invece, della /legge finalistica/ è la **previsione** dove, per sanare la diversità, cerchiamo di dare una /forma/, cioè una "qualità spaziale", al /futuro/ e quindi ad un "tempo" di cui si pensa di stabilire la /quantità/, cioè fra "quanto" tempo avverrà ciò che abbiamo previsto. Se l'epoca considera le esperienze passate per la loro "somiglianza" (diverse e uguali nello stesso tempo), la previsione considera le esperienze future per il loro contenuto (considerate nello stesso tempo per la qualità e la quantità)

$/previsione/ = [/forma/\diamond/futuro/] = [QL\&/normale/^\wedge QN]$
--

Siamo tutti convinti che sia necessario, per chi vuole vivere consapevolmente le proprie esperienze, determinare quale sia l'epoca in cui sta vivendo. L'interrogativo semmai è chiedersi: fin dove siamo capaci di "estenderci nel passato" per cercare di capire i problemi

del presente? Quale può essere la “spiegazione” della diversità, quando l’estensione è minima come nel caso del contadino di Marcellinara? Nello stesso tempo, per sanare la differenza, sentiamo la necessità di capire quale /forma/ assumeranno, gli avvenimenti che stiamo vivendo, nel /futuro/ e quindi sentiamo il bisogno di /prevederlo/.

Ma l’esperienza vissuta può essere anche vista come un fatto /particolare/ che non corrispondeva a quello /generale/ della vita condotta tutti giorni tra casa e campagna. Tale, ad esempio, poteva essere considerato dal contadino il viaggio in automobile con de Martino. Qui per spiegare la differenza la mente ha le solite due spiegazioni: la **periodicità** e il **senso**. La periodicità è l’inverso dell’epoca. Qui è il /passato/ che **provoca** l’/estensione/, che cerca, in altre parole, di estendersi diventando un’esperienza che viene sì dal passato ma che si manifesta e cerca di estenderlo nel presente.

/periodicità/ = [/passato/◇/esteso/] = [TE&/tipo/^SP]

Con il /senso/, invece, vediamo nell’esperienza un /segno/ a cui diamo un /significato/. Il /senso/ ci dà il mezzo di spiegare il significato di un di una parola o di un testo. Quando parliamo dei cinque “sensi”, senza una consapevolezza operativa, intendiamo la capacità di alcuni organi del corpo (gli occhi, le orecchie, ecc.) da cui riceviamo degli stimoli che sono considerati dei /segni/ a cui siamo in grado di dare un /significato/ (vedere, udire, ecc.)

/senso/ = [/segno/◇/significato/] = [IS&/tipo/^MO]
--

72. Questi significati aggettivali ci consentono di capire perché dall’“estendersi nel passato”, assumendo l’“estensione” come paradigma, e cercando, quindi, di comprendere la propria epoca, e dal “prevedere”, cioè dal dare “una forma al futuro”, due modi di sanare la diversità, ripristinando la “normalità”, nascono i **miti**. E perché dall’“estendersi nel passato”, con una “periodicità”, assumendo, come abbiamo detto, il “passato” come paradigma, si generi il **rito**.

Ma per capirlo dobbiamo però prendere atto, seguendo Alberoni, che i miti sono di due tipi. (*Genesi*, 1989, pp. 102-103) Ci sono i miti «dell’**origine** che raccontano come è nato il mondo così com’è. Un mondo che non viene discusso, ma accettato nella sua interezza.» E questi nascono dall’“estendersi nel passato”. Ma ci sono anche i miti «plasmati» dai movimenti dove i componenti vivono un’esperienza che ha come soggetto un Noi collettivo. «In questi viene, prima di tutto, spiegato perché il mondo **va male**, perché il mondo è malvagio e viene indicato il modo in cui sarà **rinnovato** redento. La creazione del mondo, nella Bibbia, è un mito del primo tipo. La storia del paradiso terrestre e quella del diluvio, invece, sono miti del secondo tipo». E questi nascono dalla “previsione”, cioè dal dare una “forma al futuro”.

Possiamo ora dare una definizione operativa dei due tipi di mito. Premesso che il mito, come abbiamo detto, è l’atteggiamento con cui un gruppo sociale esprime, da un lato, la propria visione del mondo e, dall’altro, il modo per risolvere il problema della sua esistenza nei momenti di crisi. Il mito, quindi, è una /figura/ “sancita”, nel primo caso dall’/epoca/, cioè dalla capacità del gruppo di “estendersi nel passato” e, nel secondo caso dalla capacità di /prevedere/. Ricordo che il “sancire” è il modo di definire un “processo sociale”.

/figura/ ^"sancire"&/epoca/ = "il mito come figura delle origini"

/figura/ ^"sancire"&/previsione/ = "il mito come figura del rinnovamento"

Da questo punto di vista il mito non viene definito come una determinata forma dello "spirito" (*mythos*), ad esempio dell'intelletto o del sentimento, diventando una forma attenuata di ragionamento logico (*logos*). Secondo questa teoria il mito è una verità imperfetta o diminuita a cui va attribuito una validità morale o religiosa. Di questo tipo sono i cosiddetti miti "escatologici". In questo senso si considera mitico ciò che è irraggiungibile o contrario ai criteri del comune buon senso.

Ma non viene definito nemmeno come una forma autonoma di pensiero e di vita. Ne è un esempio Ernest Cassirer secondo il quale la caratteristica del pensiero mitico è la mancata o imperfetta distinzione tra il simbolo e l'esperienza a cui il simbolo dà un significato, e cioè nella mancata o imperfetta consapevolezza del significato del "simbolo" come tale. «Sorge, dice Cassirer, spiritualmente al di sopra del mondo delle cose, ma nelle **figure** e nelle immagini con le quali esso sostituisce questo mondo.» (*Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, vol. I, 1987, p. 24). In quanto /figura/ subordinata ad un /ritmo/, il mito diventa anche poesia.

Un altro esempio è il considerare il mito un prodotto di una mentalità **pre-logica**, indifferente, per Levy-Bruhl al principio di contraddizione e fondata sulla **partecipazione** (che può essere definita come l'espressione di un atteggiamento empatico), concetto abbandonato in seguito dall'autore e ridotta ad una mentalità mistica più o meno accentuata e quindi presente anche nelle nostre società e quindi presente in tutto lo spirito umano. Questa è stata anche la tesi del sociologo francese Durkheim che affermava che il vero modello del mito non è la natura, ma la società e che esso è in ogni caso la proiezione della vita sociale dell'uomo, una proiezione che ne riflette le caratteristiche fondamentali. (Alberoni, *Genesi*, p. 48)

Ma possiamo dare anche una definizione operativa del **rito** come il modo di "sancire" le /figure/ del mito con una /periodicità/ dove ci si "estende nel passato" come vuole il mito, ma dove è il /passato/ che **provoca** questo /estendersi/. L'equivalente sostantivale della /periodicità/ è la /natura/, dove la /causa/ provoca l'effetto/. Da qui la convinzione di controllare, con il rito, le "forze naturali" o quantomeno di riuscire ad ottenere dal controllo di queste forze una garanzia di salvezza.

/figura/ ^"sancire"&/periodicità/ = "il rito come espressione del mito"

Premesso che il mito, come abbiamo detto, è l'atteggiamento con cui un gruppo sociale esprime, da un lato, la propria visione del mondo e, dall'altro, il modo per risolvere il problema della sua esistenza nei momenti di crisi. Il mito, quindi, è una /figura/ "sancita", nel primo caso dall'epoca/, cioè dalla capacità del gruppo di "estendersi nel passato" e, nel secondo caso dalla capacità di /prevedere/. Ricordo che il "sancire" è il modo di definire un "processo sociale".

/figura/ ^"sancire"&/epoca/ = "il mito come figura delle origini"

/figura/ ^"sancire"&/previsione/ = "il mito come figura del rinnovamento"

(continua)

Appunto sul distacco fisico della prole dalla madre.

Francesco Ranci

Non mi e' tutto chiaro nelle proposte di Beltrame (WP 422) relativamente alla configurazione di un modello della mente. Ad esempio, sono perplesso sulla "neuromodulazione", che ci costringerebbe ad aggiornamenti (e non ho capito quali). Cercando di configurare un modello di funzione non vedo come ulteriori risultati - ogni giorno ne vengono conseguiti - sul versante del funzionamento possano vincolare in maniera tassativa quanto finora proposto, peraltro senza che si sia arrivati a una modellizzazione condivisa della funzione, a partire dal come denominarla. Ma concordo con Beltrame sul paradigmare che, dopo la nascita, la madre "non e' piu' sempre a contatto" con la sua prole e che le funzioni che svolgeva al fine di mantenerla in vita possano anche essere svolte da altri - il che consente di interagire con questi altri e costringe a comunicare a distanza. Sicuramente i processi "mentali" si svolgeranno in modo diverso, dal punto di vista dei funzionamenti organici, dato che le interazioni tra organismi si svolgono adesso in maniera normale: la prole, dopo la nascita, sopravvive anche autonomamente, rispetto alla madre - anche se non sopravvive ancora senza che queste funzioni da qualcuno siano svolte. Reciso il cordone ombelicale, bisogna imparare a nutrirsi con la bocca, anche se a questa bocca deve pur arrivare perlomeno il capezzolo di un seno femminile, o qualcosa di simile, convogliante un liquido commestibile. Se questo nutrimento non arrivasse allo stomaco, agitarsi non basta: bisogna dire qualcosa utilizzando anche le corde vocali, i polmoni e via discorrendo. Come afferma Beltrame, il problema del rapporto con altri organismi, o individui, diventa un problema di sopravvivenza propria, su cui intervenire "a distanza", emettendo suoni, il che comporta uno iato temporale decisivo per l'istituzione dei rapporti semantici costitutivi del linguaggio verbale. A latere: considerare madre e prole come un solo "organismo" può essere un uso metaforico utile in certi casi e riducibile a una "simbiosi temporanea", necessaria tanto quanto la "fecondazione" e non sostituibile con strumentazioni di laboratorio (a meno che qualcuno abbia provveduto in segreto a trasformare letteratura fantascientifica in pratica scientifica), mentre, dopo la nascita, la metafora diventa - o rischia di diventare, in mancanza di ulteriori ed esaurienti specificazioni in merito a funzioni e funzionamenti presi in considerazione - irriducibile, contraddicendo la categoria di "organismo" (insieme di organi posti in rapporto al fine di modellizzare il "vivente" - che possa nascere e svilupparsi, e, ahinoi, che infine debba morire). Gli innumerevoli Menenio Agrippa hanno sempre il problema di come ricondurre questa metaforizzazione agli impegni semantici da cui la ricavano (Fleck contraddice se stesso in quanto parlante, attribuendo il "pensiero" al "collettivo", ma intende lo "stile di pensiero"), come li incontra chi compone/scompono in "agenti" o personaggi del tipo "Io e Me", o "Io, Es e Super-Io", la "mente", contraddicendo l'operare costitutivo delle categorie.

Notizie

- * Nella sezione "Testi" è disponibile la tesi di laurea di Paolo Russo conseguita presso l'Università dell'Insubria il 25 marzo 2026. Paolo Russo si è laureato in Storia e Storie del mondo contemporaneo discutendo una tesi dedicata a **Le tre anime della Scuola Operativa Italiana**. Relatore: professor Fabio Minazzi.
- * Con una prefazione di Felice Accame, presso le edizioni de Il Sextante (www.ilsextante.net/info@ilsextante.net), è uscito "La rivoluzione scollacciata" di Manlio Truscia.

