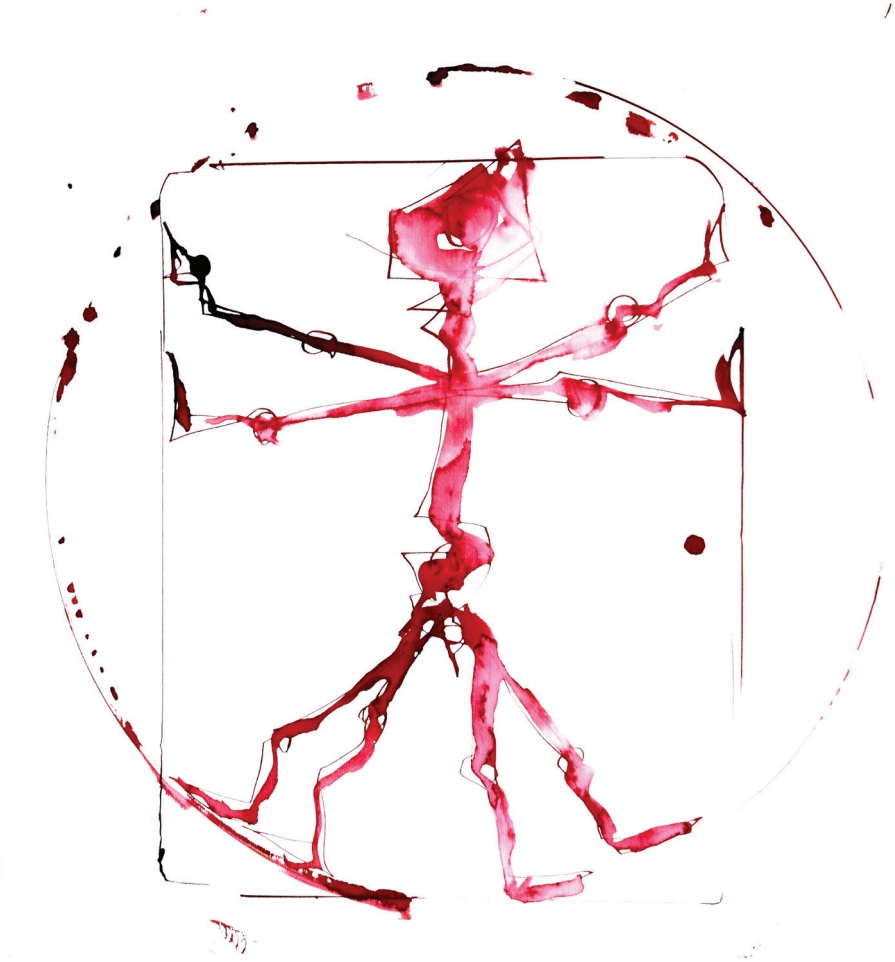
ANTHROPOS

PENSIERI, PAROLE E VIRTÙ PER RESTARE UOMINI

A CURA DI ALBERTO CAMEROTTO E FILIPPOMARIA PONTANI



MIMESIS / CLASSICI CONTRO

MIMESIS / CLASSICI CONTRO

N. 16

Collana diretta da *Alberto Camerotto* e *Filippomaria Pontani*

COMITATO SCIENTIFICO

Gerard Boter (Vrije Universiteit Amsterdam)
Carmine Catenacci (Università G. d'Annunzio Chieti-Pescara)
Joy Connolly (American Council of Learned Societies)
Andrea Cozzo (Università di Palermo)
Carlo Franco (Venezia)
Barbara Graziosi (Princeton University)
Francesca Mestre (Universitat de Barcelona)
Nikos G. Moschonàs (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών-Κέντρο Μελετών Ιονίου)
Laurent Pernot (Université de Strasbourg)
Luigi Spina (Antropologia e Mondo Antico Siena)

ANTHROPOS

Pensieri, parole e virtù per restare uomini

a cura di
Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani

MIMESIS

Il volume è pubblicato col contributo dell'Università Ca' Foscari, del Dipartimento di Studi Umanistici, del Comune di Vicenza, delle Gallerie d'Italia – Palazzo Leoni Montanari e dell'Associazione Italiana di Cultura Classica Venezia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Classici contro*, n. 16
Isbn: 9788857563893

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

Premessa 7

Il diritto alla felicità politica: da Platone a Di Maio
Salvatore Nicosia 11

Anthropos: la somiglianza con Dio e i diritti sulla natura
Francesco Remotti 49

Leonardo e gli "antropofagi" (note su riscoperte, revivals, posizionamenti)
Nico Stringa 67

Dissoi logoi, ovvero la filosofia della parola
Stefano Maso 81

Parlare ad animale perché uomo intenda
Luigi Spina 97

Il senso delle parole tra il manoscritto e la biblioteca
Angelo Floramo 107

Che non le prenda il vento
Filippomaria Pontani 127

Come le foglie. In retaggi di idee o di sangue
Luciano Cecchinel 137

Uomo greco, cittadino italiano: Luigi Settembrini, lo studio del passato e la costruzione del futuro
Barbara Graziosi 141

Enea e gli altri. Storie di profughi alle origini di Roma
Mario Lentano 167

Giobbe tra disperazione e speranza
Mario Iodice 181

L'orgoglio di Sisifo, ovvero della resistenza
Alberto Camerotto 195

Diritti del malato e doveri del medico di fronte alla sofferenza
Roberto Magarotto 215

L'uomo, predatore compassionevole
Giuseppe Goisis 225

PREMESSA

«L'uomo come "misura di tutte le cose", l'uomo come "la cosa più tremenda", l'uomo come centro saliente di ogni pensiero e di ogni arte; ma anche l'uomo travolto dalla *moira*, dalle decisioni degli dèi, dalle proprie passioni». Con queste parole abbiamo aperto le azioni di *Anthropos*.[1] Sono fatte per essere messe in discussione. I dubbi sono molti.

Ancora qualche anno fa c'era una vaga ombra di fiducia. O almeno di speranza. Il pensiero cercava qualche appiglio, magari nella *metis* degli uomini tra il Prometeo di Eschilo e quello di Leopardi. Ma quando si fissa l'attenzione sui problemi del nostro *anthropos* quotidiano, guardando al presente e alle prospettive sul futuro non si può cancellare quello che si vede. È un pensiero antico, già l'Odisseo di Plutarco si sentiva rispondere che lupi, leoni, cinghiali sono migliori di noi…

Allora, come farebbero Glauco e Sarpedone, seguendo i loro discorsi dell'*Iliade* aggiungiamo qui, uno dopo l'altro, qualche pensiero per noi stessi, per noi uomini in difficoltà: sulle tracce dei percorsi nei teatri, nei licei, nelle biblioteche, nei tribunali, nelle carceri, nelle abbazie. Non vogliamo tirarci indietro e cominciamo con quello che abbiamo sempre cercato, la felicità. Ma non ci interessa una felicità che sia solo indivi-

---

1 *Anthropos. Diritti e doveri dell'uomo* è andato in scena, come sviluppo di *Dike*, in 27 azioni (o forse più) dal 1 febbraio al 1 giugno 2019, in una teoria infinita di luoghi e di città: Teatro Lorenzo Da Ponte di Vittorio Veneto, Auditorium Fonato di Thiene, Teatro Sociale di Cittadella, Teatro Verdi di Gorizia, Teatro Santa Margherita di Venezia, Gallerie d'Italia-Palazzo Leoni Montanari e Teatro Olimpico di Vicenza, Biblioteca Civica di Bassano del Grappa, Cantieri alla Zisa di Palermo, Auditorium Wegil di Roma (all'ultimo momento, al posto del Carcere di Rebibbia), Villa Pisani di Montebelluna, Liceo Saluzzo Plana di Alessandria, Teatro Civico di Schio, Teatro Ristori di Cividale del Friuli, Teatro Metropolitano Astra di San Donà di Piave, Abbazia al Goleto di Sant'Angelo dei Lombardi, Liceo Ruggero Settimo e Tribunale di Caltanissetta, Sala Montanari di Varese, Abbazia di Santa Maria in Silvis di Sesto al Reghena. Un pensiero grato va a tutti gli amici che hanno collaborato con passione e generosità al progetto. Un ricordo speciale è per Sandro Colussa, professore e archeologo del Liceo Paolo Diacono di Cividale del Friuli.

duale, abbiamo bisogno di ragionare su una felicità collettiva, anzi una felicità politica. Che forse non basta più. Noi guardiamo solo a noi stessi, ci costruiamo le teologie e i miti per legittimare il nostro egoismo, la cecità degli umani: ma se guardiamo a com'è fatta la nostra antropopoiesi, ai poteri che ci siamo attribuiti, allora può nascere una diversa coscienza, che potrebbe permetterci di sopravvivere ai disastri di cui siamo gli unici responsabili. Uno sguardo all'*Uomo vitruviano* e alle nostre rielaborazioni o corruzioni moderne, con l'ultima che sta nella copertina, ci può aiutare a capire quello che ci sta accadendo.

Dalle immagini passiamo ai *logoi*, perché probabilmente le parole sono la cosa migliore che abbiamo, con tutte le ambiguità, i difetti, le contaminazioni. Lo impariamo dai ragionamenti della filosofia e della retorica, ne facciamo tesoro e ce ne prendiamo cura tra i manoscritti e le biblioteche. Diventano manifesto civile attraverso i suoni della poesia, per ricordare anche le azioni più feroci della storia, tra i boschi di faggi più drammatici. Con le parole, con i racconti possiamo resistere alle prigioni, alle torture, possiamo conquistare giorno dopo giorno una speranza, anche da poco, ma che ci fa vivere. Possiamo peregrinare profughi per il mondo alla ricerca di un qualche futuro: con il racconto, condividendo le nostre sofferenze, proviamo a ricominciare la storia.

Non c'è violenza, piaga, malattia, disperazione che possiamo evitare. È la sopportazione, la resistenza che in qualche modo ci salva, il coraggio di non venir meno all'ultimo desiderio, di trovare un significato un po' diverso, consapevoli di quello che siamo, dei nostri vizi, della superbia, dell'avidità, della crudeltà della nostra lotta inutile.

Mentre mettiamo insieme questo libro, abbiamo preparato le lezioni online per i nostri studenti. L'abbiamo fatto tutti, anche se crediamo alla vita, alla parola nel tempo e nello spazio, alla lezione che guarda negli occhi gli studenti e che si fa con la loro tensione. È un corso sull'utopia e, dopo i discorsi sui Feaci, abbiamo parlato della *Pace* di Aristofane. Se c'è la guerra, utopia significa inventare la pace. Se il mondo è ingiusto, si cerca un posto magari anche distopico, dove la legge è uguale per tutti, dove non ci sono più privilegi, dove più nessuno pretende di stare al di sopra degli altri. È così che funziona. Immaginare un bene comune, una liberazione dai nostri mali, quelli di tutti. All'inizio non abbiamo dato importanza nei nostri testi a uno degli elementi in gioco, le malattie (νοῦσοι), perché ci sentiamo troppo sicuri. Eppure abbiamo letto *Le opere e i giorni* di Esiodo, parlano della storia e della quotidianità degli uomini, anche di noi che viviamo nell'ultima età.

Ecco, i mali ci sono, mutano natura, mutano nomi, ma arrivano. Anche se ci crediamo felici, sprofondati nell'abbondanza, sommersi dalla ricchezza, gonfiati dalla tecnologia. E ovviamente siamo presi dalla nostra cecità, anzi vogliamo essere ciechi, non possiamo vedere. È come con la vecchiaia e la morte. Crediamo di rimuovere quello che è nella nostra vita, quello di cui siamo fatti (Hes. *Op*. 102-104):

> νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρῃ, αἳ δ' ἐπὶ νυκτί
> αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
> σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεύς.
> *I morbi tra gli uomini, alcuni di giorno, altri di notte*
> *da soli si aggirano, mali portando ai mortali*
> *in silenzio, perché della voce li privò il saggio Zeus*.

È così. Sembra che i problemi siano lontani, prima stanno in Cina, e ci pensiamo, ma restano lo stesso lontani. Poi il problema si avvicina, è a Codogno, sotto Lodi, e a Vo', sulla bella cornice dei colli Euganei, formidabili Vesèvi del passato. Il tutto sembra ancora lontano. Ancora non troppo, le prime isole rosse sembra debbano essere luoghi sicuri per la sicurezza di tutti quelli che ne stanno fuori. Il principio è buono, ma sono gli altri, non siamo noi.

Ecco, mentre prepariamo le lezioni sulla *Pace*, passiamo attraverso le *Supplici* di Euripide. Si parla di guerra e di pace, ma c'è qualcosa di notevole per le nostre macchine della democrazia, ovviamente imperfetta. Vale per la vita, per la testa di tutti. È il pensiero ingannevole che i mali tocchino sempre agli altri, e così ad Atene nell'assemblea tutti siamo pronti a votare per la guerra, perché la morte – questa la nostra illusione da poco – tocca sempre qualcun altro che non siamo noi (Eur. *Suppl*. 481-493):

> ὅταν γὰρ ἔλθῃ πόλεμος ἐς ψῆφον λεώ,
> οὐδεὶς ἔθ' αὑτοῦ θάνατον ἐκλογίζεται,
> τὸ δυστυχὲς δὲ τοῦτ' ἐς ἄλλον ἐκτρέπει.
> εἰ δ' ἦν παρ' ὄμμα θάνατος ἐν ψήφου φορᾷ,
> οὐκ ἄν ποθ' Ἑλλὰς δοριμανὴς ἀπώλλυτο.
> *Quando la guerra viene al voto del popolo,*
> *nessuno ancora fa conto della propria morte,*
> *ma questa disgrazia immagina che tocchi sempre a un altro*.
> *Se invece durante il voto la morte fosse davanti agli occhi,*
> *allora l'Ellade che smania per la guerra non andrebbe in rovina*.

Siamo entrati, allora, nella zona rossa, tutti: c'è un solo pensiero possibile, che significa il nostro *bene comune*, il *koinòn agathón* di cui par-

liamo spesso. La consapevolezza e la condivisione del problema, del pericolo. Saperlo guardare con occhi diversi, con occhi altri anche nei momenti della nostra quotidianità, nei gesti, nelle parole, nei comportamenti. La capacità, potremmo anche dire il dovere di andare più in là del nostro particolare. Potremmo chiamarla con la parola *Aidos*, che sta insieme con *Nemesis* in Esiodo (*Op*. 200 Αἰδὼς καὶ Νέμεσις) e con *dike* nel racconto di Protagora (Plat. *Prot*. 322c). Il significato non è facile, tra 'rispetto', 'pudore', 'riguardo' o altro, ma per capire cosa possiamo fare, come possiamo agire, ecco che *aidos* vuol dire, in ogni cosa che facciamo, la nostra preoccupazione, la nostra cura per gli altri prima che per noi stessi. Vuol dire che una società la si costruisce sulla fiducia e non sul controllo, sulla generosità e non sull'interesse, perché tutti ci curiamo di questo bene che mettiamo insieme, che non è mai mio, tuo, nostro, vostro o loro. È proprio la sofferenza che ce lo insegna. Dell'*Aidos*, di questa parola femminile, allora, non possiamo fare a meno. A qualsiasi costo, perché questo è il fondamento per stare insieme, anche per uscire dalla peste. Per rimuovere la nostra arroganza. Sicuramente è la via più bella che abbiamo per ritornare uomini. È la virtù migliore della specie *anthropos*.

Venezia, 1 settembre 2020

Luigi Spina*

PARLARE AD ANIMALE PERCHÉ UOMO INTENDA

Si dice: è stato un *esempio* per tutti. Più difficile sentir dire di uno: è stato un *paradigma*. Magari sentirete dire: quel fatto è paradigmatico, cioè esemplare. Paradigma ricorda forse, ai più, qualcosa di impegnativo, da mandare a memoria, un paradigma verbale. Esempio sembra parola più ricca, meno raffinata, più umana; paradigma sembra un po' snob, come quando, durante una conversazione, ci si vuol far notare.

Eppure si tratta dello stesso concetto, solo che, come spesso accade fra greco e latino, non cambiano solo la forma e l'identità dei segni, cambia il modo con cui un fatto, un concetto, viene visto, sentito e descritto in parola. Sto parlando dunque, la prendo un po' da lontano, di *paradeigma* (greco) e di *exemplum* (latino).

Come segnalo, cioè, qualcosa che può fare da modello e indicare una direzione da seguire e da imitare? Posso, come greco, mostrare (δείκνυμι) ponendo a fianco (παρά), in bella evidenza, qualcosa o qualcuno che, in quel campo, è davvero un modello, qualcosa o qualcuno che vale la pena aver sempre presente, tenendolo al proprio fianco in modo da imitarlo meglio: ecco il *paradeigma*.

Oppure posso, da latino, estrarre (*ex*) da un gruppo qualcosa che mi pare giusto segnalare, sempre come modello; magari, per essere sicuro, quel qualcosa lo compro (*emo*), separandolo, appunto, da un gruppo, e facendolo diventare, dunque, *eximius*, esimio, eccellente: ecco l'*exemplum*.

Come si vede, due operazioni un po' diverse, che però portano a un unico risultato: ho individuato, nella mia lingua, la possibilità di indicare, all'interno dell'umanità intera, o degli oggetti e della natura che mi circonda, qualcuno, qualcosa che vale la pena segnalare, qualcuno o qualcosa che, se riesco a imitarlo e riprodurla, mi darà la possibilità di migliorare me stesso e forse il mondo nel quale vivo.

---

* Antropologia e Mondo Antico Siena

E allora, quando sono impegnato in una discussione, quando devo accusare o difendere, proporre o dissuadere, elogiare o biasimare, ecco che ricordo questa parola e il modo in cui l'ho costruita, e allora la applico al mio discorso, al mio argomentare. E se devo dire che i classici vanno letti e continuamente valorizzati, difesi e divulgati – certo, voi direte, se sono greco o latino questo è facile, quasi istintivo, ma ricordate che finora ho parlato in italiano e quindi il problema devo pormelo come italiano, europeo, cittadino del mondo – dunque se devo dire, ripeto, che i classici devono continuare a dirci molto, posso farlo non solo argomentandolo con una serie di proposizioni causali, concessive, ipotetiche, insomma, attraverso concatenazioni logiche, ipotattiche o paratattiche, ma anche, e forse in maniera più efficace, perché colpisce di più, indicando un modello, qualcuno che ha già sperimentato un rapporto fecondo con i classici, e ha operato bene nella vita, uno che, quanto ad *anthropos* (sia detto senza nessuna qualificazione specifica di genere, anche per il mondo antico, volendo essere generosi) va sicuramente imitato; e così posso raccontarne la vita, entrando nei dettagli, nei dettagli esemplari e paradigmatici. Un Petrarca, insomma, o un Leopardi, o un Gramsci e non mi spingo più avanti perché, fra i contemporanei, come si sa, la gara a chi difende meglio i classici è aperta: non c'è premio, se non essere in pace con la propria coscienza professionale.

Voglio anche aggiungere che, proprio indicando e sapendo maneggiare questa duplice via, non in competizione interna, ma in potenziale cooperazione, cioè l'argomento e l'esempio, posso sentirmi *anthropos*, cioè uomo greco. Sì, perché come ci insegnano molti *anthropoi* che sono oggetto e soggetto dei nostri studi, l'uomo greco è sostanzialmente questo: chiacchiere e argomentativo (volendo parafrasare un famoso sintagma cinematografico). Privilegiarne solo un lato renderebbe la cultura greca più povera.

Ma – e ora entro nel tema che ho annunziato nel titolo – posso non solo indicare un modello realmente esistito; posso anche inventarne uno, posso raccontare qualcosa che serva al mio scopo argomentativo, posso uscire dall'ambito umano e far diventare protagonisti del mio esempio, e far parlare, gli animali, nonché far parlare fra loro uomini e animali. Con le parole posso tutto, posso porre sotto gli occhi dei miei ascoltatori qualsiasi mondo io sia capace di immaginare.

E allora meglio usare i precetti di Aristotele, ricorrendo alla *Retorica* (II 20, 1393a 28-31). Certo, troveremo solo *paradeigmata*, ma basterà consultare l'*Institutio oratoria* di Quintiliano e potremo leggere, sullo stesso argomento, di *exempla* (e forse ci imbatteremo anche nella traslitterazione latina di *paradeigmata*).

L'esempio, dunque, è uno dei due mezzi di persuasione comuni a tutti i tipi di discorso (anche a quelli che facciamo ogni giorno). L'altro è l'entimema, ma oggi lo dispensiamo dal raggiungerci.

Gli esempi sono di due tipi: uno consiste nel raccontare vicende già accadute (πράγματα προγενομένα), l'altro nel costruirsele autonomamente (τὸ αὐτὸν ποιεῖν). Questo secondo tipo si scinde in due: uno è la comparazione, la *parabolé* – torna l'idea del *pará*, del disporre a fianco –, tipica del modo di dialogare di Socrate (τὰ Σωκρατικά), l'altro è fatto di *logoi*, come quelli di Esopo e quelli Libici. Così Aristotele, nella *Retorica*.

Direi che, per rispetto del dramma libico odierno, lascerei da parte i *logoi* libici, ma vorrei far notare solo che Erodoto, lo storico Erodoto, nel II libro (161.3) promette di parlare meglio della fine del Faraone Aprie ἐν τοῖσι Λιβυκοῖσι λόγοισι, cosa che fa regolarmente nel IV libro. Ma certo non sono questi i Λιβυκοὶ λόγοι di cui parla Aristotele. Perché c'è sempre un problema a tradurre *logos*, soprattutto quando ci fissiamo che è usato in contrapposizione con *mythos* e pensiamo che uno è ragione, discorso, l'altro è racconto, favola, come fosse un dovere filologico da difendere fino alla morte. Quando si incontrano parole, frutti del *legein/legesthai*, ci sarà sempre il *logos*, che sia una favola o un racconto storico. Dovremo farcene una ragione e capire di conseguenza.

E dunque, messa da parte la favola libica, torniamo a Esopo e a Socrate, accomunati dall'arte di produrre e usare *paradeigmata*, sotto forma di comparazione e sotto forma di favola. Non proprio belli entrambi, Esopo e Socrate, tendenti entrambi all'understatement o sottovalutazione di se stessi, figure di sapienti/ingenui o finti ingenui che in una *polis* finiscono per farsi notare per forza. Dando, però, un forte contributo al senso politico/civico e alla coscienza dei propri concittadini.

Uno dei primi animali che entra nella storia della parola – se vogliamo escludere il serpente dell'Eden, ma quello è meglio non ricordarlo – è lo sparviero dell'*ainos* (ecco un discorso che non è né *logos* né *mythos*), che Esiodo intende proporre, comunicare ai *basileis* che pure hanno capacità di pensiero. Tutto questo ne *Le opere e i giorni* (202-212). Lo sparviero parla a un usignolo che sta portando fra gli artigli mentre vola in alto fra le nuvole, incurante dei suoi lamenti. Gli dice sprezzantemente: «Che strilli a fare? Io sono il più forte e ti porto dove voglio, anche se hai una bella voce. Se mi va ti mangerò, altrimenti ti lascerò andare. Pazzo chi vuole opporsi ai più forti, non vincerà mai e

sommerà vergogna a dolore»[1]. Esiodo, si sa, ha in mente la lite col fratello Perse per l'eredità, ha conosciuto dei giudici ingiusti, è cantore ispirato dalle Muse e si trova in un mondo che forse non riesce a comprendere: per questo dà voce solo allo sparviero, crudele e cinico quanto basta. Toccherà invece a Esopo dare la parola a entrambi gli animali, per metterli in connessione, esplicitamente, con gli *anthropoi*.

Dunque, si potrebbe dire, la favola di Esiodo ha un prequel: è avvenuto qualcosa prima, e anche dopo, ed Esopo è capace di metterlo in scena. Provo a raccontarla così: c'era una volta un usignolo, ottimo cantore, posato su un'alta quercia. Uno sparviero affamato lo avvista e gli piomba addosso. Mentre lo porta via in volo, fra gli artigli, ecco che l'usignolo gli parla, anche se Esopo sceglie il discorso indiretto (non credo per far dannare gli studenti liceali alle prese con una versione; e comunque ora, si spera, la seconda prova sarà meno "enigmistica"). Lo prega di lasciarlo andare, argomentando come farebbe un povero rispetto a un ladro che volesse derubarlo: non è con il corpo di un usignolo che lo sparviero potrà saziare la sua fame, il rapace dovrebbe rivolgersi a un animale più grande. E qui lo sparviero parla, in discorso diretto, un virgolettato, potremmo dire giornalisticamente: «Sarei proprio uno stupido se lasciassi andare un cibo stretto fra le mani per inseguire una preda che ancora non si vede neanche»[2]. Non, dunque, una sorta di dialogo dei Melii e degli Ateniesi *sub specie animalium*, con la rivendicazione del diritto del più forte cui il più debole non può opporsi. Più modestamente, la rivendicazione dell'accontentarsi di quello che si ha. E infatti, nella comparazione che costituisce la morale della favola, introdotta dal canonico avverbio οὕτως (così, allo stesso modo), gli animali servono a individuare un tipo di *anthropos*, quello privo di ragione, irrazionale, che in vista di un bene più grande si fa sfuggire quello che ha fra le mani.

Farei ora una piccola riflessione tra parentesi, perché il tema è delicato, ma sicuramente non periferico: se, parlando di diritti e doveri dell'uomo, *homo* e *anthropos*, ci venisse in mente l'espressione "uomini d'onore", sapremmo distinguere bene, sono sicuro, di quale onore si parla, e uomini di tal genere non sarebbero i nostri modelli. Oltretutto, ci verrebbe in mente che un'etimologia possibile del termine

1 Hes. *Op*. 207-211 δαιμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων· / τῇ δ' εἶς ᾗ σ' ἂν ἐγώ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν ἐοῦσαν· / δεῖπνον δ', αἴ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω. / ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν· / νίκης τε στέρεται πρός τ' αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει.

2 Aesop. 4 Hausrath (8 Chambry) ἀλλ' ἔγωγε ἄφρων ἂν εἴην, εἰ τὴν ἐν χερσὶν ἑτοίμην τροφὴν ἀφεὶς τὰ μὴ φαινόμενά πω διώκοιμι.

'ndrangheta fa riferimento ad *andragathia*, e saremmo contenti che l'*anthropos*, il punto medio e condiviso dell'umanità, rimane estraneo al malaffare, anche se può rimanerne coinvolto, proprio in quanto umanità. Ma se ci spostiamo nella nostra amata isola, la Sicilia (rivendico ascendenze palermitane), la lettura di una pagina di un recentissimo e fondamentale saggio di Salvatore Lupo sulla mafia[3] ci riporta ai nostri animali. Si parla di ceto medio e dei cosiddetti *stupagghieri* di Monreale: «Col termine *stupagghieri* erano indicati quelli che controllavano l'acqua che scendeva 'da sopra' (dal monte) e in quegli ambienti svolgeva di sicuro un ruolo rilevante. Mentre i loro avversari erano i proprietari 'di sotto', detti *giardinieri*, cui l'acqua veniva lesinata». Vi ricorda qualcosa? *Superior stabat lupus, longeque inferior agnus* (Fedro, la prima favola del primo libro). Con un dialogo "sociopolitico" fra i due animali, che si conclude con la ben nota didascalia di destinazione: *Haec propter illos scripta est homines fabula qui fictis causis innocentes opprimunt*. Pretesti per schiavizzare innocenti.

Animali parlanti. Letteratura, teatro, canzoni. Così si intitola un volume curato da Caterina Mordeglia[4], che raccoglie gli interventi di un convegno trentino: non solo animali antichi e classicisti, per così dire; gli ultimi interventi sono dedicati alla canzone: Renato Tortarolo, *"Sei proprio una bestia … per fortuna!" Animali e canzone italiana*, e infine Ivano Fossati, *Animali rumorosi (dal serpente nero del blues a Katy Perry)*.

Ma tutti sappiamo che non solo nella canzone e nelle favole gli animali parlano, o parlano fra loro e con gli uomini: i film di animazione stanno lì a testimoniarlo, e non solo a Natale con sequel che arriveranno sicuramente alle due cifre, e poi anche i film in cosiddetta tecnica mista, *live action and animation*.

Torniamo, allora, al nostro Esopo, che dobbiamo immaginare, con la sua ingenua capacità di dire il vero e il giusto, molto simile a Švejk, l'indimenticabile personaggio di Jaroslav Hašek[5], oltretutto esperto mondiale di esempi e aneddoti.

Come non riconoscere la maggior parte degli uomini democratici, convintamente democratici, per esempio, nell'asino che era al servizio di un ortolano (Esopo, 273) e pregava Zeus perché lo liberasse da quell'aguzzino, che lo faceva mangiare poco e lavorare molto. Solo che

3 Lupo 2018, 36.
4 Mordeglia 2017.
5 Hašek 2010. Il romanzo è del 1921-1922.

Zeus lo prese in parola e lo fece vendere a un vasaio; il quale, come si può immaginare, era ancora più esigente; e quindi l'asino pregò di nuovo di cambiare padrone e fu venduto a un conciapelli. Peggiore dei precedenti. Ecco di nuovo il virgolettato esopico, questa volta per l'asino: «Me tapino, me meschino[6], sarebbe stato meglio rimanere con i padroni di prima: questo qui, lo vedo già, concerà anche la mia pelle!»».

E il nostro saggio Esopo: la favola dimostra che i servitori rimpiangono sempre il padrone di prima quando hanno sperimentato il successivo.

Quanti elettori democratici, convintamente democratici, hanno nostalgia dei 'padroni' per i quali magari non hanno mai votato, una volta sperimentati quelli successivi, per i quali magari hanno pure votato?

Ma non vorrei appesantire con una polemica politica la leggerezza etica di una favola, di un *logos* esopico, anche se Aristotele, nella pagina della *Retorica* che citavo prima, mostra un Esopo impegnato pubblicamente in un contesa politica: a Samo stanno processando un demagogo, accusato di un delitto capitale. Interviene Esopo, che racconta di una volpe che si era trovata imprigionata in una cavità dalla quale non riusciva a liberarsi, e continuava a soffrire per i continui attacchi delle zecche. Passa un riccio che si offre di aiutarla togliendole di dosso le zecche. Ma la volpe rifiuta l'aiuto, e alla domanda stupita del riccio: perché?, ecco il virgolettato: «Perché queste si sono già saziate e ormai assorbono poco sangue, ma se le toglierai ne arriveranno altre, affamate, e si berranno quel che resta del mio sangue». Così conclude l'Esopo aristotelico: «Questo qui è già ricco, non potrebbe rubarvi più niente; se lo ucciderete, però, ne arriveranno altri, poveri, e vi ruberanno quello che vi resta delle vostre sostanze».

Un argomento non da poco, forse vicino a quello dell'asino, e ben dentro i quadri mentali della giustizia antica, cui l'esempio della saggezza animale offre una comparazione "sotto gli occhi".

E allora, per non appesantire ulteriormente, vorrei concludere con un animale e un *anthropos* (e che *anthropos*!) che si incrociano nella raccolta del *Philogelos*, il prontuario antico delle barzellette. Ancora una volta un asino e il suo padrone, questa volta dal punto di vista del padrone. Non sappiamo se fosse un ortolano, un vasaio o un conciapelli, di sicuro era uno *scholastikos* (un intellettuale, un cervellone, un professorone?), che voleva addestrare il suo asino a non mangiare. La soluzione migliore gli sembrò quella di privarlo del cibo. L'asino morì di fame e il padrone (anche qui virgolettato) si lamentava: «Che peccato! Proprio

6 Lo so, questo è Totò, ma quale traduzione migliore?

quando aveva imparato a non mangiare, è morto!». Mario Andreassi[7] ha sapientemente illustrato il carattere popolare e folclorico del motivo umoristico, che si intreccia, in ambiente turco, col tentativo di voler insegnare a parlare allo stesso animale, che all'inizio – sostiene l'istruttore imbroglione – capisce ma non parla ancora, perché è piccolo … quasi un bambino.

Non so se davvero si possa parlare ad animale perché l'uomo intenda. E non solo perché, al contrario dell'*a buon intenditor poche parole*, è anche vero che a chi non vuole intendere è spesso inutile parlare e sforzarsi di argomentare. Ma anche perché il proverbio su cui si modella questo titolo, parlare a nuora perché suocera intenda, è un vero *nonsense*, come ho dimostrato in un articolo di qualche anno fa[8], di cui sintetizzo le conclusioni.

Il mio disagio è sempre nato dal fatto che due delle tre persone della mia scena discorsiva, destinatario reale e destinatario interposto, fossero una nuora e una suocera. Chi era, allora – mi sono sempre chiesto, il terzo? Chi era a parlare? Domanda troppo logica, forse, come quella del pazzo (o ex-pazzo) Michele Murri, nell'amara ed esilarante commedia di Eduardo De Filippo *Ditegli sempre di sì* (1927). Quando il poeta futurista e anche un po' ermetico Luigi Strada recita: «Chi è, chi vedo?», Michele, ora implacabilmente lucido e razionale, dopo anni di manicomio, lo interrompe chiedendogli conto dell'ambientazione cimiteriale della poesia: «Ma chi è che dice "chi è, chi vedo"? E il poeta dov'è, anche lui nel cimitero?».

E perché, dunque, una suocera e una nuora? Si potrebbero ipotizzare un paio di scenari, tutti poco credibili: un figlio in collera con la moglie, ma timoroso di scontrarsi direttamente con lei, si rivolge alla propria madre per dirle che qualche cosa non va, ma in realtà vuole sia la moglie a capire che il rimprovero è destinato a lei (vale anche a parti invertite, questa volta, magari per una madre troppo invadente nella vita matrimoniale del figlio); variante: un marito, che per far giungere il proprio messaggio alla moglie lo rivolge alla nuora, che è anche nuora di sua moglie, s'intende. Oppure c'è qualcuno o qualcuna (non necessariamente parente), che vuol fare arrivare un messaggio a una suocera ma preferisce indirizzarlo alla nuora (o inversamente). Oppure, come mi è stato suggerito, due suocere che vogliono parlarsi tramite una nuora ecc. Difficile ipotizzare altri scenari: pensare, ad esempio che entrambe le figure fem-

7 Andreassi 2004, 85s.
8 Spina 2013-2014.

minili, nuora e suocera, siano tali per il locutore, non darebbe molto senso. Perché dovrei dire qualcosa a mia suocera per farlo intendere a mia nuora? Magari neanche si conoscono o si frequentano.

Ci illumina il commento di Francesco da Buti, XIV secolo, quasi a ridosso del testo commentato, la *Divina Commedia*. Il passo che ci interessa si riferisce ai versi 100-108 del canto XXX del Purgatorio: «io lo dico perché m'intenda colui che à fallito e riconosca lo fallo suo, secondo che dice lo proverbio de le femine: Io lo dico a te, filliuola, perché m'intenda la mia nuora». Il proverbio sembra nascere in una dimensione culturale di rapporti fra donne all'interno della famiglia, famiglia allargata nella quale accanto alle figlie prendono posto anche le nuore. La donna anziana si trova a essere madre e suocera a un tempo. Sfrutta questa possibilità di contiguità orizzontale (figlia-nuora) per proiettare sulla nuova arrivata i precetti e le direttive che di solito impartisce alla figlia. L'assimilazione figlia-nuora le permette di far arrivare di scorcio alla nuora un discorso che, rivolto alla figlia, è molto più diretto e meno cerimonioso. Chi parla, dunque, ha l'autorità e può consentirsi una strategia diversificata che ottenga un doppio scopo.

Possiamo concludere che si è passati, nel tempo, da una comprensibile e chiara dialettica triangolare fra una madre, sua figlia e sua nuora, a una dialettica in cui il terzo elemento, il locutore, quello che parla a nuora perché suocera intenda, è incerto e difficile da individuare. Quasi come se il semplice suono delle due parole, nuora e suocera, inserito in una struttura proverbiale già consolidata, non avesse fatto ostacolo alla comprensione, lasciando inalterato il senso, ormai allegorico e metaforico: parlare a uno/a per fare arrivare il messaggio a un altro/a, senza preoccuparsi della complicazione logica che tale spostamento sulla scacchiera comunicativa aveva e avrebbe comportato.

Il mio articolo si intitolava: *Una suocera invadente* ed era aperto da un impagabile esergo di Marcello Marchesi: «Nessuna nuora, buona nuora».

Ecco, non so se ho voluto quasi parlare all'asino, all'usignolo (o allo sparviero), magari a Esopo, perché gli strenui difensori dei classici e degli *anthropoi* antichi intendessero; per sostenere, cioè, che i classici vanno bene *contro* quando diritti e doveri dell'*anthropos* e diritti e doveri della parola vengono gestiti e vissuti con la consapevolezza della complessità, con l'understatement del saggio/buffone, dello stolto/sincero, cui non sfugge nessuna bassezza dell'uomo, perché è da quel livello che è partita e riparte ogni volta la sua altalenante ascesa.

Non so. Anzi lo so, e so che l'ho fatto proprio per questi motivi.

Riferimenti bibliografici

M. Andreassi, *Le facezie del Philogelos. Barzellette antiche e umorismo moderno*, Lecce 2004.
J. Hašek, *Le vicende del bravo soldato Švejk durante la guerra mondiale*, trad. it. a cura di G. Dierna con illustrazioni di J. Lada, Torino 2010.
S. Lupo, *La mafia. Centosessant'anni di storia*, Roma 2018.
C. Mordeglia, a cura di, *Animali parlanti. Letteratura, teatro, canzoni*, Firenze 2017.
L. Spina, *Una suocera invadente*, «QROon-line» 6, 2013-2014, 123-129 (http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Spina_Una_suocera_invadente.pdf).

CLASSICI CONTRO

Collana diretta da *Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani*

1. Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani, *Classici Contro*
2. Alberto Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*
3. Alberto Camerotto e Sandro Carniel (a cura di), *Hybris. I limiti dell'uomo tra acque, cieli e terre*
4. Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani (a cura di), *L'esilio della bellezza*
5. Alberto Camerotto e Filippomaria Pontani (a cura di), *Nuda veritas. Da Omero a Orson Welles*
6. Alice Bonandini, Elena Fabbro e Filippomaria Pontani, *Teatri di guerra. Da Omero agli ultimi giorni dell'umanità*
7. Alberto Camerotto, Marco Fucecchi e Giorgio Ieranò, *Uomini contro. Dall'*Iliade *alla Grande Guerra*
8. Alberto Camerotto, Stefano Maso (a cura di), *La satira del successo. La spettacolarizzazione della cultura nel mondo antico (tra retorica, filosofia, religione e potere)*
9. Dino Piovan, *Tucidide in Europa. Storici e storiografia greca nell'età dello storicismo*
10. Alberto Camerotto, Filippomaria Pontani (a cura di), *Xenia. Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente*
11. Andrea Cozzo, *Riso e sorriso e altri saggi sulla non violenza nella Grecia antica*
12. Alberto Camerotto, Filippomaria Pontani (a cura di), *Utopia (Europa). Ovvero del diventare cittadini europei*
13. Luciano Di Samosata, *Menippo o la Negromanzia*, a cura di Alberto Camerotto
14. Andrea Capra, Stefano Martinelli Tempesta, Cecilia Nobili (a cura di), *Philoxenia. Viaggi e viaggiatori nella Grecia di ieri e di oggi*
15. Alberto Camerotto, Filippomaria Pontani (a cura di), *Dike. Ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la Terra*

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2020
da Digital Team - Fano (Pu)