

Gianfranco Perriera  
**Le promesse perdute**

Dopo aver ben bene catechizzato tre degli attori della compagnia giunta ad Elsinore, nel III atto dell'Amleto, il malinconico principe di Danimarca è pronto a portare a compimento la sua trappola per i sovrani fedifraghi. È un'ambizione smodata e insieme una generosissima speranza etico/estetica quella che lo anima, lui così disanimato dall'obbligo di vendetta: rompere, cioè, la spirale della violenza, imponendo ai potenti di tener fisso lo sguardo allo specchio in cui si rifrange, con qualche deformazione, il reale della storia vissuta. Scopo della finzione è infatti “mostrare alla virtù il suo vero volto, al vizio (*scorn*, termine che contiene al suo interno anche l'idea di disprezzo e di umiliazione) la sua vera immagine, e alla stessa età (*age*) e costituzione (*body*, letteralmente il corpo) del tempo la sua forma e la sua impronta”<sup>i</sup>. La rappresentazione, dunque nelle aspirazioni di Amleto, è il luogo in cui i colpevoli vengono sbugiardati, costretti al disgusto di sé stessi, alla confessione e, magari, al pentimento. La coscienza viene chiamata in causa: anche se dedita al vizio, per cattiveria o perché prigioniera degli istinti più bassi, dallo specchio della finzione essa sarà richiamata alla propria responsabilità. “Ho sentito che creature colpevoli – può affermare il principe – assistendo a un dramma, sono state colpite fino in fondo all'anima dallo stesso inganno della scena (*the very cunning of the scene*, in cui si sottolinea l'astuzia della trama) [...] Il dramma è la cosa in cui catturerò (*wherein I'll catch*, termine che contiene il significato di serrare in una morsa) la coscienza del re”<sup>ii</sup>. La rappresentazione può trasformare, così, il malvagio in preda. Preda del rigurgito della sua stessa coscienza che, attraverso la finzione, non resiste al morso delle proprie colpe. Due temi antropologici, aveva scritto Vidal-Naquet, sostanziano la tragedia greca: la caccia e il sacrificio. La caccia, in particolare “è una delle espressioni del passaggio dallo stato di natura a quello di cultura”<sup>iii</sup>. Emblematica in tal senso la trasformazione delle Erinni in Eumenidi, che pur conservando il loro spirito notturno, sembravano, con l'intervento di Atena, rientrare in una dimensione meno feroce, più disciplinata. Sul finire della trilogia dell'Oresteia, “divinità del sangue e del selvaggio, esse si mutano in protettrici della vegetazione, della coltivazione e dell'allevamento”<sup>iv</sup>. La caccia, però, aveva statuto ambiguo, scivoloso, insiste Vidal-Naquet: poteva trasformare Oreste da cacciatore della madre in preda delle Erinni, poteva trasformare Agave in invasato animale feroce che sbrana il proprio figlio per punirlo di aver sfidato il dio dell'ebbrezza. Amleto, al contrario, immagina che la finzione ben orchestrata possa trasformarsi in cacciatore e che colui che nella vita è il cacciatore ingannevole, ossessionato dalla brama di potere, possa essere mutato in preda. Il malvagio avrà pure cuore e denti di lupo, ma di lepre è la sua coscienza, sempre in fuga da sé stessa. La finzione la mette in trappola esponendola, per interposte persone, al disprezzo di sé stessa.

Certo il potere dirige l'orchestra, può impadronirsi spudoratamente anche delle redini artistiche e bandire o distruggere quelle opere che si azzardassero a sbugiardarlo e a criticarlo. Ma Amleto è un principe, ha dalla sua comunque l'amore di sua madre, per quanto si sia venduta alla passione per il fratello del marito. Amleto può contare sul fatto che il potere, finché non sia assoluto, finché debba misurarsi con qualche contraltare, finché non si consegni al cinismo più disincantato *a la Sade*, ha la necessità di mostrarsi pubblicamente quale assertore del bene ed esecutore del male. Il potere costruisce un *noi* (i buoni e giusti) che si oppone a un *loro* (cattivi e impostori) e che sui *loro* può infierire a dismisura, ma racconterà che sempre per il bene dei *noi* esso regge il comando. Per quanto bramoso, avido, laido, egoista il potente, specie se usurpatore, deve mostrarsi degno di lode. Sarà quindi costretto a nascondere al cospetto dei *noi* le sue voglie fameliche. Fino a che l'epoca del trionfo borghese non lo persuase al parco grigiore di chi è tutto concentrato nel lavoro e non ha tempo per i fronzoli, il potente era destinato a mettersi in ghingheri, a dare spettacolo di sé. Agli spettacoli cui era invitato, il potente doveva partecipare, offrendosi contemporaneamente anch'esso allo sguardo, come oggetto da rimirare.

Al dramma, perciò, astutamente architettato dal principe di Danimarca - che come, ma assai più volte, dell'Oreste eschileo vedrà mutarsi il proprio ruolo da cacciatore in preda e viceversa - lo zio Claudio, che gli ha ucciso il padre e la madre Gertrude, che di Claudio è divenuta moglie, dovranno assistere. Ma che la coscienza del re sia spinta a esecrare le proprie colpe è più facile ad immaginarsi che a realizzarsi. In effetti sin dalle prime battute pronunciate dagli attori della pantomima (*the dumb show*, sarebbe forse stato meglio se gli attori non avessero parlato?) il meccanismo finzionale denuncia il suo punto debole. “Spesso noi infrangiamo quello che decidiamo. - risponde l'Attore Re all'Attrice Regina che si augura di essere dannata e si dice assassina qualora sposasse un secondo marito - Il buon proponimento della memoria è schiavo, di nascita violenta, di scarse fondamenta, [...] Inevitabile è che noi dimentichiamo di pagare a noi, quanto a noi dobbiamo. Ciò che ci proponiamo nella nostra passione, la passione finendo, smarrisce l'intenzione (*doth the purpose lose*)”<sup>vi</sup>. Quel che gli umani si ripropongono, dunque, si smarrisce in un batter d'occhio. Un proponimento è vincolato - schiavo, anzi - alla memoria, ma gli umani sono facili all'oblio. Non la rappresentazione, che per esseri sempre esposti al riconoscimento si può comunque cercare di rendere ingannevole, ma la memoria è allora la trappola dei mortali. I quali sono, inoltre, lo zimbello delle passioni. Passioni di cui quella erotica è l'emblema, perché trasformerebbe in una scelta di destino un incontro fortuito; perché sembrerebbe render l'amato più prezioso dall'amante, ma insieme si infervora nel piacere che ne ricava; perché di tutti è il più struggente paradosso, se, come suggeriva Sartre, è insieme possessivo ma obbligato a rigettare qualsiasi ipotesi di esser amati se non in piena libertà<sup>vi</sup>.

Le passioni, puntualizza Shakespeare, sono ondivaghe. Mai dire sempre, nel loro caso. Mutano al capriccio della fortuna. Così come avviene in amore, non c'è proponimento sulla cui durata si possa fare affidamento. O meglio, forse su una passione soltanto si può, al limite, contare: l'interesse proprio e la volontà di potenza, di sopraffare il prossimo. E a tale scopo essere dimentichi è assai più funzionale. Proponimenti e promesse sono da scartare o comunque non hanno durata. Se il proponimento rende la coscienza schiava di memoria, meglio affrancarla e affidarla alla simulazione. “La donna fa troppe promesse” (*doth protest too much*, come dire, fa troppe dichiarazioni accorate), commenta Gertrude nel vedersi interpretata da un'attrice. In un'epoca di grandi trasmutazioni dei valori, com'è quella in cui scrive Shakespeare, in cui i regni traballano e il marcio si annida nel loro cuore, in tragedie dove le passioni sono uragani che sconvolgono certezza e stabilità e il potere si affida ad ambizioni sfrenate e a continui tradimenti, la coscienza è un terreno assai poroso, friabile, persino evanescente. Se in qualcosa deve durare è nella cattiveria. Se di qualcosa deve avere memoria è degli inganni proferiti, perché gli inganni non vengano scoperti, traditi da contraddizioni. Che speranze ha dunque Amleto di trasformare Claudio e Gertrude in topi in trappola? Come chieder conto e ragione a una coscienza sempre più piena di buchi o corrosa dalla sua stessa cattiveria? E chi si provasse a porre uno specchio di fronte ai vizi, non rischia di ridursi a un inetto parolaio incapace di risolvere i problemi con il taglio netto della decisione; non rischia “come una puttana [di] scaricar[sì] il cuore a parole”<sup>vii</sup>? La coscienza, insomma, è evanescente nei viziosi - e in genere nella maggioranza degli umani - e un fardello pesante e attardante per chi volesse provarsi a interrompere il ciclo della violenza sbrigativa, un inganno per chi si volesse avventurare nei sentieri di un'etica del riconoscimento della colpa. “Così la coscienza ci fa codardi tutti - argomenta Amleto in conclusione di uno dei più famosi monologhi della storia del teatro - e così il colore naturale della risoluzione è contagiato dalla pallida cera del pensiero, e imprese di grande altezza e momento, per questa causa, deviano da loro corso e perdono il nome di azione”<sup>viii</sup>. Il pensare, argomenterà George Steiner, parecchi secoli dopo Amleto, porta con sé l'esperienza di una colpa e una malinconia profonda. Il pensare e la coscienza che ad esso infinitamente si dedica sono memoria e motivo della cacciata dall'Eden. “L'esistenza umana, la vita dell'intelletto, - scriveva Steiner - significa un'esperienza di questa melanconia e la capacità vitale di superarla. Siamo stati creati, per così dire, «rattristati». [...] In questa nozione c'è, quasi certamente, il «rumore di fondo» della Bibbia, [...] il bando della specie umana da ogni felicità innocente”<sup>ix</sup>. Amleto,

dunque, è lo sbocciare, immalinconito e inquieto, di una coscienza che avrebbe perduto, nel suo manifestarsi, l'innocente consistere, senza sé e senza ma, interamente nell'atto. Legata al senso di colpa e alla necessità di esserne responsabili – invenzione di animi deboli, avrebbe commentato Nietzsche – ma anche alla possibile gioia di superarla, getta il singolo in un iniziale sconforto. Gli mostra che il mondo in cui esiste è sottosopra, manchevole di giustizia e accoglienza. Morire o dormire, è questa l'ultima requie, e così “con un sonno dire fine alla stretta del cuore e ai mille tumulti naturali che eredita la carne”<sup>x</sup>? Di fronte alla paura dell'abbandono – il ritrovarsi a dover decidere sulla base di argomentazioni e non più seguendo pedissequamente istinto o codice tradizionale – soltanto una seconda paura ancora più grande e vigliacca, “il terrore di qualcosa dopo la morte, il paese inesplorato da cui nessun viaggiatore ritorna”<sup>xi</sup>” tratterrà dall'assopirsi in un sonno mortale?

Mai interamente sul pezzo, allora, la coscienza. Legata alla memoria – malgrado tutte le lacune, amnesie e falsificazioni cui è soggetta, non possiamo dar totalmente torto a Locke che sosteneva che un'identità dal punto di vista di un individuo si costituisce là fin dove arriva la consapevolezza dei ricordi – è sempre protesa al futuro. Si potrebbe dire che una coscienza è la promessa o il proponimento di una memoria, con il genitivo in accezione sia soggettiva che oggettiva. Una promessa in cui la memoria sia personale (non imposta da altri) e frutto di continua critica, se non si vuole essere la ripetizione del già detto e dell'Altro.

La coscienza è madre del dubbio infinito e figlia di una perdita, di una mancanza, di un abbandono, ci avvertiva Amleto. A tanti appare un ingombro. Per tanti altri rischia di condannare all'inettitudine. Nata dall'essersi lasciati alle spalle l'ingenuità, in una ingenuità ancora più madornale rischia di precipitare, quella cioè che una rappresentazione possa portare il male ad autodenunciarsi per aver provato disgusto di sé. Meglio dunque lasciarla evaporare? Meglio non arrovellarsi a proposito di futuri più gentili e volgere indietro lo sguardo, desiderosi di ritornare all'utero materno dove, in una sorta di indifferenziazione, si riposa in una beata soddisfazione? Dimenticarsi, dimenticare sé stessi, allora, è una costante tentazione degli umani, in una duplice forma, però: da una parte, amleticamente, perché ci si sente improvvisamente troppo soli, come estranei al resto delle pratiche del mondo, dall'altra parte, viziosamente, perché si è costretti a sfuggire al sapere di sé e alla simulazione ci si deve dedicare. E in mezzo, tra questi due estremi, stanno tutti quelli che al vento delle passioni vedono sbriciolarsi ogni loro proposito. Indubitabile resta il fatto che la coscienza è una promessa mantenuta della memoria: una promessa mantenuta a sé stessi e agli altri. Almeno se – acclarato che l'uomo è un essere sociale, né bestia né dio, che dunque *ek.siste* per sé ma anche fuori di sé insieme ad altri, e sempre in relazione al giudizio e al riconoscimento altrui – nell'orizzonte del bene vuole incamminarsi, almeno se, come aveva scritto Seneca a Lucilio, questo dobbiamo proporci: “mettiamo ogni bene a disposizione di tutti. Siamo nati per considerare una realtà comune”<sup>xii</sup>, e non, al contrario, per imbastire con l'altro rapporti basati sul mero interesse, o sulla sopraffazione, o sullo sfruttamento. Insomma se rendere più accogliente e generoso lo spazio e il tempo di vita degli umani è l'aspirazione, donare qualche coerenza alle promesse e ai proponimenti è necessario

Gli uomini che frequentano il male, invece, aveva detto Aristotele, sono in perenne fuga da sé stessi<sup>xiii</sup>. Se la coscienza è il risultato di un dialogo interiore, i malvagi sono assordati dal rumore cacofonico di “mille lingue diverse e ogni lingua racconta la sua storia, e ogni storia mi condanna come malvagio”<sup>xiv</sup>. Alla resa dei conti, i malvagi possono asserire, come Iago, “I am not what I am”, in una torsione linguistica per cui il loro essere si dà come non essere e in cui l'apparire – e con esso tutto ciò che nell'apparire si manifesta anche a parole – sarà sempre una smentita dell'essere. L'esatto contrario del Dio biblico, in effetti. Abbia pure un'infinità di nomi, sia pure *absconditus*, se ne attenda pure del figlio il ritorno alla fine dei tempi e con esso la resurrezione financo della carne, in tutto e da tutto tale Dio può essere *absolutus*, tranne che dal dire: “Io sono colui che è (e che sempre era e sempre sarà). Di tale affermazione, la promessa è il correlato necessario. Egli è colui che ha salvato il suo popolo e gli ha donato la terra promessa. In tempi successivi tale Dio – come *figlio dell'uomo* - ha redento l'intera

umanità e le ha promesso la vittoria sulla morte. C'è il rischio che pretenda (o gli si faccia pretendere) una sudditanza passiva e fanatica, si potrà pure dubitare, come fece Gioacchino da Fiore, che il primo stadio della sua rivelazione (*sub lege*) sia proprio quello dell'obbedienza servile, sarà pure geloso e vendicativo, ma di certo non può ingannare. Quel che si è proposto, quel che ha promesso, insomma, manterrà e sempre ha mantenuto. “Riconoscete dunque con tutto il vostro cuore – si legge a scanso di equivoci in Giosuè - e con tutta l'anima vostra che neppure una di tutte le buone parole che il Signore, il vostro Dio, ha pronunciate su voi è caduta a terra; tutte si sono compiute per voi; neppure una è caduta a terra.” (23,14).

I potenti della terra, invece – e Shakespeare lo sottolinea a più non posso – mentre cercano di mimare il Dio biblico, specialmente sul versante dell'assolutezza almeno sino al secolo XVIII della nostra era, sono assai più vicini nei comportamenti agli dei greci, per esempio. Soggetti, loro malgrado alla moira, in questo simili perciò ai comuni mortali, vincolati cioè a quella parte – di tempo e di realizzazioni – che il destino loro concede, cercano di trarre i più vibranti piaceri dalla loro esistenza. Come Crono, inoltre, aspirano a sottrarsi all'avvicendamento delle generazioni e come Zeus spesso si tolgono di mezzo il padre incomodo per accelerare il momento della loro ascesa al trono. Simulare e dissimulare sono le loro arti e non soltanto nelle corti del seicento. Se evidente è il loro potere di dare la morte (benché, a dire di Hobbes, era proprio per conservare la vita che gli uomini avevano rimesso nelle mani di uno soltanto il loro connaturato istinto di sopraffarsi), altrettanto notevole è quello di disfarsi di proponimenti e di promesse. Se tutte le coscienze sono fragili e terremotate, pare avvertire il bardo, quelle dei potenti o degli aspiranti tali lo sono *naturaliter*. Il potere, insomma, alligna nell'ombra. Il futuro, in certo qual modo, è il suo spauracchio. È obbligato ad esorcizzarlo, a manipolarlo, a ingannarlo. Ma non gli è possibile eluderlo totalmente. Il potente deve godere del riconoscimento pubblico (ammirazione o terrore, in fondo, poco importa), deve esibire ricchezza e conquiste per il suo regno e deve, seppur a malincuore, tener conto dell'eredità dinastica. Simulare e dissimulare sono perciò le sue armi. Non è mai stata una vita facile, insomma, e, in numerosi casi, nemmeno troppo retta. C'era il vantaggio, però, che fino a pochissimi secoli fa (forse a dire il vero, appena uno) una gran parte dell'umanità si contentava di poco e poteva dirsi soddisfatta se poteva campare senza eccessive sofferenze e privazioni. Non ci si aspettava poi troppo dal futuro, di sicuro in pochi credevano in trasformazioni davvero significative del loro stato. Affidavano i loro sogni più voluttuosi a fedi (l'aldilà) o a miti folclorici, come il paese di Cuccagna. La loro voluttà, in buona parte, era consolatoria e rivolta, paradossalmente, al passato. Con l'entrata sul palcoscenico della storia, a fine settecento, del popolo quale soggetto di diritti, le cose cominciano a cambiare. E con la borghesia che rivendica la produttività del lavoro assai più individui sono autorizzati a dir la loro sul governo della cosa pubblica. A distanza di quattrocento anni, però, dalle opere di Shakespeare, un'altra novità è ormai un dato di fatto. Il potere si è alquanto deterritorializzato. Gioca a nascondino e mentre, a discapito delle promesse di fine ottocento e in particolare di quelle del secondo dopoguerra novecentesco, torna a farsi brutale nell'escludere sempre più persone da una vita dignitosa, appare totalmente deresponsabilizzato. Gli stati che per secoli hanno monopolizzato, nel bene e nel male, la politica mondiale, sono ormai scavalcati da forze globali, benché in questi ultimi tempi, tornino, attraverso recrudescenze nazionaliste, a digrignare i denti come un truce Leviatano. Scaricano la loro prepotenza, però, essenzialmente sui marginali. In effetti, come ha scritto Bauman, “il Leviatano ha perso, in qualsiasi senso che non sia meramente formale, il presunto monopolio comunemente accettato sulla definizione della linea di demarcazione tra violenza legittima e illegittima. [...] lo Stato ha abbandonato nella pratica il proprio ruolo di paladino e custode della sicurezza, per diventare uno (il più efficace, forse) dei tanti fattori che cooperano nell'elevare al rango di condizioni permanenti l'insicurezza, l'incertezza e il rischio per l'incolumità”<sup>xv</sup>. Almeno nei paesi *à la page*, il potere invita al più disinvolto godimento nello stesso tempo in cui – in particolare le forze più retrive – fa dilagare paura, allarmismo e caccia alle streghe. Le vetrine, nei paesi *à la page*, sono piene zeppe e le offerte numerose, ma, nello stesso tempo, la miseria preme alle spalle di

sempre più persone. Come si fosse tornati ai tempi più antichi, gran parte degli individui sono stati privati di ogni speranza, sono stati cacciati un'altra volta dall'Eden, dalle aspettative cioè, che parevano ormai a un di presso, di un mondo dove equità e abbondanza (per tutti) avrebbero trionfato. Alla delusione, cocentissima, si unisce così il rancore e un fatalismo rassegnato ma rabbioso. Davvero in pochi – solo quelli che navigano nell'oro – si attendono un futuro migliore, una società diversa. Né i lupi pascoleranno con gli agnelli, né alcun individuo sarà trattato principalmente come fine piuttosto che come mezzo, né più i proletari si uniranno per marciare verso un radioso futuro. Non si crede più a nulla e non ci si fida più di nulla. Le speranze sociali, quelle in comune, sono morte e sepolte. Il potente si converte, sostanzialmente, all'incoscienza (quasi letteralmente al più dissennato infuriare dell'inconscio). Che ognuno s'industri e se la cavi da solo. Che ognuno sia abbastanza abile da non legarsi mai a nulla, ma altrettanto capace di adattarsi ai vincenti del momento. In effetti, se di speranze in comune non se ne danno più e se il mondo ha raggiunto il suo assetto economico definitivo, come nei tempi degli avi non resta che affidarsi alla famiglia, alla holding, alla multinazionale con più assi nella manica. *Aude sapere* aveva detto l'illuminismo; dell'esistenza di un soggetto chiamato popolo, a cui spetta giustizia e uguaglianza, si erano accorte le rivoluzioni di fine settecento; di dignità e diritti dell'uomo avevano parlato entrambe. Trascorsi poco più di due secoli, la civiltà si è sempre più disinibita e di massa può essere ormai definita. Nei gusti, nelle aspirazioni, nell'estetica, ovviamente. Non certo nelle possibilità. Anche se, a buon diritto, potrebbe affermare che la massa – di monadi in pena, ma in perenne desiderio d'imitazione reciproca (in particolare per quanto riguarda gli oggetti di consumo) – ingrossa a vista d'occhio.

*Aude emere*, invece, grida oggi la civiltà. Il paese di Cuccagna sembra ora divenuto realtà, i mercati grondano d'ogni ben di dio. Ma mentre lo sfrenato liberismo invita a consumare senza posa, miriadi di individui sono ricacciati nella miseria e nella vergogna di non poter partecipare agli acquisti. Come liberarsi di tutti questi miserabili dalle tasche vuote? Spingendoli alla guerra dell'uno contro l'altro.

Gli ultimi saranno i primi, avevano detto le vecchie parabole. Guai ai penultimi che si facessero acciuffare dagli ultimi, sembrano replicare i più recenti diktat. Mentre la solidarietà è poco più di una pia intenzione, si viene spinti a una paradossale rivalsea nei confronti dei più disperati.

Da tempo, ormai, studi e riflessioni antropologici e sociologici hanno reso chiaro che le ragioni che motivano le rivoluzioni o comunque le lotte per i diritti non si originano da un astratto concetto di giustizia, ma quando la quantità e l'intensità della sofferenza si rivelano troppo più alte di quanto si riterrebbe normale e soprattutto se esse attestano una evidente inferiorità rispetto ai contemporanei che fossero impegnati nello stesso settore. L'aver reso sempre più precario e sottopagato il lavoro e le campagne di attacco contro tutte quelle istituzioni che dovrebbero proteggere i lavoratori in gruppo piuttosto che come singoli impegnati in una sfida all'ultimo sangue, hanno prodotto il paradossale risultato che il nemico viene individuato nel più disperato. Sostanzialmente non per aumentare i propri diritti si protesta ma per evitare che siano equiparati a quelli degli ultimi.

Il potere, ci ha ricordato Amleto, è sempre coinvolto in oscure trame. Combatte contro chi vuole usurpare, combatte contro chi vuole scalzarlo. Ma in una cosa è fermo: darsi come forma definitiva, far ritenere improbabile un'alternativa al suo modo di organizzare governo e società. Crede sì - e se ne rammarica e cerca di rimuoverlo – in una sorta di ciclo biologico: nascita (eredità o conquista) crescita (in forza e ricchezza) decadenza (almeno finché quella megera della vecchiaia non sarà fatta sparire da elisir o dalla scienza). Sul finire delle forze, come insegna Re Lear, il potere si fa patetico, pretende un ultimo passionato ossequio, una colossale piaggeria: che gli eredi gli confessino il loro amore, che si riconoscano infinitamente grati. Ma così facendo il potente si espone alla più oscena delusione. Questo processo biologico, tutto sommato, riguarda soltanto la condizione del potente. Un numero esorbitante di persone si riprodurrà sempre nella medesima sorte. Qualche anno una festa e un chilo di carne in più, qualche anno una festa e un chilo di carne in meno. Sempre che non vengano

carestie o epidemie a peggiorare le cose. Come già detto, soltanto due secoli fa e in modo più netto dal secondo dopoguerra del novecento, si cominciò a supporre che il progresso nello status dovesse riguardare indistintamente tutti i cittadini. Un regno della libertà, aveva annunciato Marx, dove sarebbe cessato il lavoro determinato da necessità e da finalità esterna. Un mondo dove tutti i desideri, aveva promesso il liberismo capitalista, sarebbero stati soddisfatti, dove, come suggeriva Warhol, ricchi e poveri avrebbero bevuto la stessa bibita (la coca cola, beninteso). In quel lasso di tempo, insomma, si prometteva (forse troppo, come avrebbe detto Gertrude?) e si guardava al futuro come tempo e luogo a cui tendere con impeto. Il comunismo reale però si rivelò ottuso e assai più che grifagno. Il liberismo gettò la maschera, precipitando nell'abbandono tutti coloro che non fossero stati in grado di consumare. Siamo nell'epoca della disillusione, insomma. Proponenti e promesse sono assai meno che carta straccia? Il potere gioca a trasformarsi in simulacro di potere. Onnipresente, ma sfuggente. Fa spiare per qualche attimo il paese di Cuccagna in cui vive – attraverso uno spot pubblicitario, tramite qualche frame sul *web*, grazie a uno yacht attraccato non troppo al largo – ma richiude disinvolto la porta d'ingresso. Deterritorializzato, esalta l'ubiquità del denaro, davvero l'equivalente universale, giocando con il mondo come il fanciullo di Eraclito giocava col tempo. Dissolto e scapestrato il potere contemporaneo, ebbro di un pandemico nichilismo, forse, sembra infischiarne delle catastrofi (etiche e umanitarie, economiche, climatiche, e così via) verso cui si precipita. Come se una torsione avesse riportato il tempo indietro, all'epoca delle grandi guerre, il nostro tempo si esibisce come titanicamente perduto. “Il nostro tempo – almeno come esso ha potuto percepirsi durante la prima guerra mondiale – è il tempo che si sa capace di una «fine» del tempo che sarà il prodotto degli uomini”<sup>xvi</sup>, scrive Jean- Luc Nancy. Richiamandosi alle opere di Gunther Anders, si potrebbe dire che il potere globale spinge il mondo verso l'apocalisse, consapevole però che nessun disvelamento la seguirà, che dietro il dionisiaco trionfo del caos non sta alcuna redentrice verità. I potenti non promettono e, quasi sfrontatamente, non risolvono. Si arricchiscono e si chiudono in enclave. Fanno apparire in ogni dove i politici locali. A volte spaesati, a volte vanamente saccenti, a volte incartati, a volte truci (questi ultimi, malgrado siano i più contraddittori ed improbabili, riscuotono, di questi tempi, i maggiori successi). Ma anche loro, specialmente in Italia, spesso costretti a confessare la loro inettitudine: il *leitmotiv* dell’*“a mia insaputa”* non denuncia forse che essi non sanno più neppure cosa a loro personalmente accade? Una leggiadra e furfantasca impotenza sembra essere l'aura dei poteri attuali. Hannah Arendt aveva scritto che due sono i modi con cui gli umani cercano di non ridursi a stracci sbattuti dall'uragano della storia: la promessa e il pentimento. “Le due attività – scrive la Arendt – si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui «peccati» pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini”<sup>xvii</sup>. Ma la coscienza di per sé friabile e soggetta alle nevrotiche tentazioni delle passioni, come già aveva sperimentato Amleto, ancora più impalpabile diviene ai nostri tempi. Bombardata da un frastuono dodecafonico di informazioni – vere, false, mezzo vere, mezzo false – annaspa. Le vengono suggeriti esperti che spesso allargano le braccia. Da soli a nulla ci si può opporre, si ripete, ma alla soddisfazione singola bisogna mirare e delle associazioni a tutela degli interessi collettivi comunque diffidare. Sognare il primo premio in un *reality* e la fama che ne deriverebbe non si nega a nessuno, ma, intanto, gli umani in larga parte sono divenuti pleonastici persino come mezzi delle macchine delle quali, per citare ancora Anders, sono ormai sostituiti miserabili<sup>xviii</sup>. Disincanto e paura: sono queste le contraddittorie armi dei potenti. Il potere di minaccia insomma si è mantenuto secolare. È il disinvolto disincanto, la disinibita affermazione d'indifferenza rispetto al compito di dare un qualche ordine – che non sia l'arraffare a più non posso – all'esistenza che è davvero nuovo. Il futuro non merita alcuna fiducia. In effetti è visto come un pericolo imminente che condurrà la terra all'estinzione. Le distopie che sempre più si diffondono in letteratura e sugli schermi cinematografici tendono a dimostrarlo. Le loro trame, infatti, raccontano di

un ritorno ai tempi primordiali, gli umani si braccano e si uccidono per un tozzo di pane in un mondo divenuto un brullo deserto. I lindi, ultrafuturistici, iper razionali, asettici ambienti alla Huxley, per intenderci, sono sempre meno frequentati. Al limite, per evitare preoccupazioni, il futuro si evita di nominarlo. Ma una simile pratica difensiva ottiene pochi risultati. La sensazione più diffusa è quella di vivere come un Sisifo a cui da un momento all'altro rotolerà, questa volta addosso, il macigno che faticosamente spinge. “E anche se l'evento estremo non si dovesse mai compiere – ha scritto Anders, servendosi della bomba atomica come simbolo della consapevolezza di un'imminente fine del mondo da parte degli umani – anche se dovesse continuare a restare sospesa su di noi, senza mai scaricarsi, d'ora in poi siamo esseri condannati a vivere all'ombra di questa ineluttabile accompagnatrice: dunque senza speranza; dunque senza progetti; dunque in un mondo che non dipende più da noi”<sup>xix</sup>.

Uno svagato, ma insieme plumbeo e in(de)finito presente senza scampo è allora quello in cui si agitano i mortali. Del mito del progresso si sono raccontate le miserie e gli inganni. Ma il suo peccato maggiore è forse, adesso, quello di aver abdicato a sé stesso. Il presente inneggia al capitale, fluido e intraprendente, sempre più deregolamentato. Anche i nazionalisti, che gli ringhiano contro, finiscono impelagati in squallidi maneggi di denaro. Stato sociale e organizzazione sociale più equa sono, in genere, esecrati come la lebbra e – *repetita iuvant* – che ognuno se la cavi da solo è il messaggio più gettonato. Anche sulla propensione al bene degli umani in tanti fanno ormai poco affidamento. I dominatori del pianeta, coloro che la natura avevano soppiantato con la tecnica, non soltanto rischiano di divenir schiavi della tecnica, ma non concedono, ora sardonici, ora rabbiosi, nessuna speranza. Tornano in mente le parole di un breve romanzo di Jack London, che ambientò la sua non troppo complessa distopia, pubblicata nel 1912, negli anni duemila, dopo che nel 2013 una peste fulminante aveva ucciso milioni di esseri umani. “Noi che avevamo dominato il pianeta, la sua terra, il suo mare e il suo cielo – scrive London – noi che eravamo veri e propri dei, ora viviamo allo stato selvaggio, primitivo, lungo i corsi d'acqua di questa regione, la California”<sup>xxx</sup>. È l'età della pietra, dunque, quella che ci prospetta il futuro?

I potenti hanno dismesso le promesse. Fanno affari. Al massimo lasciano ai politici il compito di fare annunci. O, nel peggiore dei casi, quello di digrignare i denti ai più marginali. I potenti hanno sempre avuto la prerogativa di non farsi trovare. Essi possono non rispondere alle richieste, rimandare, non ricevere. Ma mai come in questa epoca si dilettono dell'irresponsabilità. Il modello aziendale è per la nostra epoca il modello di organizzazione. Con una serie di esempi tratti dal campo della finanza, delle industrie dell'elettricità, dell'insider trading, Albert Bandura poteva argomentare che “le pratiche aziendali che provocano danni diffusi vengono definite «reati dei colletti bianchi» e tipicamente vengono punite in modo impersonale con multe pagate da organizzazioni senza volto. Il più delle volte, quando i malfattori vengono identificati si riprendono velocemente dalla loro caduta e riacquisiscono lo status di cui godevano in precedenza. Alcuni diventano perfino celebrità mediatiche”<sup>xxxi</sup>. Il potere è deresponsabilizzato e consiglia a tutti il disimpegno morale. Non ha nemmeno più ragione di organizzare un buon futuro. Ha fatto in modo che sempre meno persone credano a un buon futuro. La sua terra promessa – rigorosamente materiale – in effetti i potenti suppongono di averla raggiunta: nei quartieri e nelle ville iperprotette che abitano e frequentano. Gli altri, in numero sempre maggiore, vengono respinti nella terra della caduta e della catastrofe. Il denaro è, al momento, l'unico santo. Ma se gli umani, creature instabili, esistenti nel e per il progetto, non si riappropriano del diritto alla promessa – nel senso performativo di un dire che impegna a fare e in perenne trattativa rispetto al loro limite<sup>xxii</sup> a mantenere quanto ci si propone - certo i tempi si faranno piuttosto bui. “L'intelligenza e la bontà del futuro dipendono dalla nostra capacità di conservare (anche clandestinamente) le più generose aspirazioni del passato. [...] – ha scritto Michele Perriera (non posso sottrarmi al piacere di citarlo nel decennale della sua morte) – È terribile che sia sempre la minaccia a regolare il mondo. E per non essere morsi dalla solitudine, gli uomini sono spesso disposti a qualunque ricatto. Ci vuole un grande coraggio per non essere schiavi delle maggioranze. E si deve *saper sognare*, per non sentirsi troppo

infelici quando si è raminghi”<sup>xxiii</sup>. I tempi in effetti ci vogliono raminghi e disillusi. Incalzati dalle minacce. Ma solo nel ripromettersi un futuro più generoso e teso al bene, proprio come degli altri, sarà possibile non marcire in una primordiale guerra di tutti contro tutti.

<sup>i</sup> W. Shakespeare, *Amleto*, III, 2, p. 131, Feltrinelli, Milano, 1980.

<sup>ii</sup> *Ibid.*, II, 2, p. 117.

<sup>iii</sup> J. P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, p. 123, Einaudi, Torino, 1972.

<sup>iv</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>v</sup> W. Shakespeare, III, 2, op. cit., p. 141

<sup>vi</sup> *L'amante* – scrive Sartre – “vuole insieme che la libertà dell'altro si determini da sé ad essere amore – e questo non solo all'inizio dell'avventura, ma ad ogni istante – e, insieme, che questa libertà s'imprigioni da sé, che ritorni su sé stessa, come nella follia, come nel sogno, per volere la sua prigionia [...] Nell'amore, non si desidera nell'altro il determinismo passionale o una libertà fuori portata: ma una libertà che *gioca* al determinismo passionale e che aderisce al suo gioco”. (J.- P. Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 451, Il Saggiatore, Milano, 1965.

<sup>vii</sup> W. Shakespeare, op. cit., II, 2, p. 117.

<sup>viii</sup> *Ibid.*, III, 1, p. 129.

<sup>ix</sup> G. Steiner, *Dieci (possibili) ragioni della tristezza del pensiero*, pp. 11 – 12, Garzanti, Milano, 2007.

<sup>x</sup> W. Shakespeare, op. cit., III, 1, p. 123.

<sup>xi</sup> *Ibid.*, III, 1, p. 123.

<sup>xii</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, 95, 53, p. 741, Mondadori, Milano, 2017.

<sup>xiii</sup> “[I malvagi] sono discordi con sé stessi, e desiderano cose diverse da quelle che in realtà vogliono, come gli incontinenti [...] I malvagi cercano persone con cui passare il loro tempo, ma fuggono sé stessi, giacché si ricordano delle loro molte cattive azioni, anzi prevedono che ne commetteranno altre di simili se rimangono soli con sé stessi, ma se ne dimenticano se sono in compagnia altrui”. Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 1166b, 5 – 20, p. 347, Bompiani, Milano, 2001.

<sup>xiv</sup> W. Shakespeare, *Re Riccardo III*, V, III, in *Opere complete*, II, p. 870, Rizzoli, Milano, 1963. Proprio citando un brano del monologo del V'atto scena III di Riccardo III, Hannah Arendt corrobora la sua tesi della natura dialogica della coscienza, del suo essere “il due-in-uno”. “E questo io – l'io sono io – fa esperienza della differenza nell'identità precisamente quando si rapporta non alle cose, ma solamente a sé stesso. (Questa dualità originaria, per inciso, spiega la futilità della ricerca di identità oggi così di moda. La moderna crisi di identità potrebbe essere risolta solo facendo in modo di non essere mai soli e cercando di non pensare mai)”. H. Arendt, *La vita della mente*, p. 282, Il Mulino, Bologna, 2009.

<sup>xv</sup> Z. Bauman, *Retrotopia*, p. 13, Laterza, Bari – Roma, 2017.

<sup>xvi</sup> J.-L. Nancy, *L'equivalenza delle catastrofi (Dopo Fukushima)*, p. 40, Mimesis, Milano – Udina, 2016.

<sup>xvii</sup> H. Arendt, *Vita activa*, p. 175, Bompiani, Milano, 2008.

<sup>xviii</sup> “Pensare, come avevano fatto i nostri padri, che le macchine possano e debbano sostituire noi e il lavoro che svolgiamo, è assolutamente antiquato. Dove siamo rimasti noi stessi a lavorare, perlopiù lavoriamo «non ancora», bensì «nuovamente»; in questo caso, infatti, noi *sostituiamo* le macchine. O perché queste difettano nel funzionamento, oppure perché [...] le macchine che ci dovrebbero «davvero» essere non sono ancora scandalosamente state inventate. In questo caso noi «sostituiamo» il non- ancora esistente. Naturalmente la nostra prestazione sostitutiva è sempre miserabile”. G. Anders, *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, p. 61, Asterios Editore, Trieste, 2016.

<sup>xix</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 287, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

<sup>xx</sup> J. London, *La peste scarlatta*, p. 76, Adelphi, Milano, 2009.

<sup>xxi</sup> A. Bandura, *Disimpegno morale*, p. 245, Erickson, Trento, 2017.



---

<sup>xxii</sup> *deinos*, con acutissima pertinenza, ebbe a definirlo il primo stasimo dell'Antigone di Sofocle: un termine cui inerisce il significato tanto di mirabile quanto di terribile. L'uomo infatti "fatto esperto di tutto, audace corre al rischio del futuro: ma riparo non avrà dalla morte, pur vincendo l'assalto del morbo inaspettato. Fornito oltre misura di sapere, d'ingegno e d'arte, ora si volge al male, ora al bene". Sofocle, *Antigone*, vv. 361 – 367, pp. 127 – 128, in Sofocle *Le Tragedie*, ERI, Torino, 1971.

<sup>xxiii</sup> M. Perriera, *Con quelle idee da canguro*, pp.114 – 115, Sellerio, Palermo,