

Le origini della guerra nelle origini della cooperazione umana

Luca Mori

«L'uomo, nelle sue capacità più alte e più nobili, è completamente natura, e porta in sé l'inquietante duplice carattere di essa (*ihren unheimlichen Doppelcharakter*)»¹.

«Di che cosa mai dovrebbe avere ancora paura l'uomo, se Dio è morto e il lupo non spaventa più nemmeno un bambino? Eppure, esattamente a partire dall'epoca in cui sembra compiersi questa umanizzazione del potere – cioè dalla Rivoluzione francese – si diffonde irresistibilmente la convinzione che il potere sia in sé cattivo»².

La comune origine di cooperazione e guerra – Le pagine seguenti elaborano l'ipotesi secondo cui le origini della guerra – intesa come manifestazione esplicita ed organizzata dell'aggressione distruttiva intraspecifica di cui gli esseri umani sono capaci – possono essere cercate nelle origini della cooperazione di cui quegli stessi esseri umani sono capaci. Lo studioso di antropologia evolutiva Michael Tomasello si è concentrato in modo particolare sulla questione della cooperazione e l'esito delle sue ricerche costituisce un buon punto di partenza per la formulazione del nostro problema.

Indagando le origini ontogenetiche e filogenetiche della cooperazione, Tomasello individua un'«infrastruttura psicologica di intenzionalità condivisa»³ alla base della «comunicazione cooperativa umana», che è «apparsa inizialmente nel corso dell'evoluzione con i gesti naturali e spontanei dell'additare e del mimare – e la stessa cosa accade nel corso dell'ontogenesi»⁴. Tra le «motivazioni cooperative per la comunicazione, del tutto peculiari della nostra specie»⁵, Tomasello segnala anzitutto: (1) «il fare richieste – indurre gli altri a fare qualcosa che serve a noi»⁶; (2) il fatto che «le persone spesso vogliono offrire aiuto agli altri senza che neanche glielo si chieda – e precisamente informando gli altri di qualcosa anche in assenza di vantaggi personali nel farlo»⁷; (3) l'esistenza di una «motivazione espressiva o condivisa»⁸.

L'osservazione dei bambini suggerisce che essi sono capaci non solo di condividere con l'adulto «la loro eccitazione per un referente», additandolo per far convergere l'attenzione dell'adulto con la propria; piuttosto, talvolta, i bambini «vogliono semplicemente aiutare l'adulto fornendogli un'informazione utile o desiderabile – e i due motivi sono distinti»⁹. Così, accade che un bambino possa riconoscere l'intenzione di un adulto che non riesce a trovare qualcosa o che vuole aprire una porta senza riuscirci, quasi “risuonando” con gli atti motori ed espressivi che l'adulto fa: gli atti

¹ F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti. 5. Agone omerico*, in F. Nietzsche, *Nietzsche Werke Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montanari, vol. III.2, 1973; trad. it., *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it., vol. III.2, Adelphi, Milano 1973, p. 245.

² C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2012, p. 35.

³ M. Tomasello, *Le origini della comunicazione umana* (2008), trad. it. di S. Romano, Cortina, Milano 2009, p. 23.

⁴ Ibidem.

⁵ Ivi, p. 79.

⁶ Ivi, p. 80.

⁷ Ivi, p. 81.

⁸ Ivi, p. 82.

⁹ Ivi, p. 111.

motori diventano espressivi e significativi, suscitando nel bambino l'azione d'aiuto. Come può il bambino "comprendere" che l'adulto non riesce a fare qualcosa e perché "integra", per così dire, con la propria azione, l'intenzione dell'azione accennata dall'adulto? Si può ipotizzare che già a livello preintenzionale il sistema sensori-motorio del bambino risuoni con quello dell'adulto.

In tale risuonare, tuttavia, potrebbe avere origine anche l'antagonismo competitivo che degenera nell'aggressione contro l'altro. Per restare ai bambini, pensiamo ad alcune situazioni tipiche da parco giochi: un bambino ne vede un altro dirigersi verso un certo gioco, o lo vede già impegnato nel gioco, e vuole a sua volta fare la cosa che l'altro sta facendo. Vedendo il movimento incipiente dell'altro può affrettarsi a farlo anche lui. Può arrivare a sostituirsi all'altro: spingendolo, accennando una spinta, avvicinando la mano, guardando negli occhi; l'altro bambino può opporre una resistenza decisa oppure debole alle spinte, oppure non opporre alcuna.

Sono tutte modulazioni dell'*adgredior*, dell'avvicinarsi: e proprio in questo termine abbiamo un indizio etimologico del fatto che la fenomenologia incarnata della disposizione ad avvicinarsi all'altro per aiutarlo è collegata alla fenomenologia della disposizione ad avvicinarsi all'altro per contrastarlo, sostituirlo, spingerlo via. Nel vocabolario etimologico Pianigiani (1907, Ariani, Firenze 1926) si legge, a proposito di "aggredire", dal latino *adgredior*: «In origine ebbe l'innocente significato di andare verso un luogo o una persona per parlare: ma ora ha sempre il triste senso di Assalire».

Ambiguità, violenza, conflitto – Alle origini del pensiero europeo, troviamo l'estetizzazione della battaglia e dell'ardore bellico (*charme, χάρις*), che nel mondo omerico è gettato da un dio nell'animo degli uomini, come il desiderio del combattimento¹⁰.

La vittoria, estetizzata e divinizzata, è una divinità che presuppone violenza e vittime¹¹. Anche nel nome di un dio che si voleva dell'amore, gli uomini hanno combattuto guerre sanguinose; anche nel nome di un dio che si voleva infinitamente misericordioso, gli uomini hanno immolato vittime innocenti. E a questo proposito, ad esempio, Agostino non vedeva contraddizioni né ragioni per tormentarsi nelle guerre condotte "per ordine di Dio":

«Non contravvennero al precetto di non uccidere quanti guerreggiarono per ordine di Dio o, al governo dello Stato, punirono i delinquenti con la morte in conformità con le leggi dello Stato, il più ragionevole e più giusto dei poteri»¹².

L'*ekklesia* dei martiri diventò col tempo *ekklesia* dei persecutori e dei torturatori.

La violenza, proprio in ragione della sua distruttività, ha un carattere morfogenetico e dunque costruisce relazioni. Anche per questa ragione, può darsi implicazione tra violenza e bellezza e tra violenza e sacro¹³. Si consideri, quale esempio, la portata simbolica della *fractio* dell'ostia sopra il calice: nel rituale cristiano, il gesto allude simbolicamente ad una violenza che, se si vuole intendere alla lettera la dottrina della transustanziazione, assume i tratti di una lacerazione della carne, anche se «mistica»; ricordo continuamente ripetuto della violenza subita dal corpo di Gesù, necessario alla *comunione*, cioè alla *costruzione* della comunità.

Dal rito traspaiono altri aspetti dell'ambiguità dell'umano: non diversamente da ciò che accade coi sacrifici animali fin dalle religioni arcaiche, «nel banchetto sacrificale gioia della festa e terrore della morte si compenetrano»¹⁴. Così, a proposito dell'«umanità» dei Greci, Nietzsche scriveva:

¹⁰ Cfr. R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, trad. it. di P. Zaninoni, Adelphi, Milano 1998, pp. 43-44.

¹¹ *Ivi*, p. 452.

¹² Cfr. Agostino, *La città di Dio*, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, Libro 1, 21.

¹³ Vedi R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), trad. it., Adelphi, Milano 1980.

¹⁴ W. Burkert, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica* (1990), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1998, p. 18.

«Così i Greci, gli uomini più umani dell'epoca antica, hanno in sé un tratto di crudeltà, di desiderio di annientamento che li rende simili a tigri [...]. Quando in una lotta fra città, il vincitore secondo il *diritto* della guerra, fa giustiziare tutta la cittadinanza maschile e vende in schiavitù tutte le donne e i bambini, noi vediamo allora che il Greco, sanzionando un tale diritto, considerava come una seria necessità il lasciar sfogare completamente il suo odio»¹⁵.

Gli Ateniesi pensarono Atena come dea dell'ospitalità (Eschilo, *Eumenidi*) e per certi versi della pace, dea della saggezza e della prudenza in guerra, e dunque dea della guerra oltre che della pace, in grado di tener testa ad Ares. Pace e guerra appaiono legate da un rimando circolare come violenza e bellezza nel celebre mito relativo all'amplesso tra Venere e Marte¹⁶.

Nella divinità equivalente ad Atena, Minerva, Latouche coglie i tratti di una ragione duplice: la saggezza come *phronesis* ed il *logos epistemonikos*, la ragione geometrica calcolante¹⁷ che può procedere e procede di fatto oltre i limiti della prudenza. Dea ambigua, Pallade Atena, pronta a scagliare (*pallein*) la lancia. Ambigua non meno di Bendis, divinità dei Traci il cui culto era l'unico, tra quelli stranieri, ammesso dalla religione ufficiale ateniese. Non è un caso che la *Repubblica* di Platone, il dialogo alle origini della filosofia politica occidentale, si apra con il riferimento alle feste Bendidie e, dunque, con l'introduzione del tema della *doppiezza* perturbante: chi è abile custode (*deinòs phylax*) – è Socrate a sostenerlo, prima di Trasimaco – può essere anche abile ladro (*phòr deinòs*)¹⁸; l'unità della psiche e quella della *polis* sono sempre minacciate dall'ambiguità di una parte "animosa" (*thumoeides*), oltre che dall'«immagine di una bestia (*theríou*) metamorfica e policefala»¹⁹.

C'è ambiguità nelle emozioni e nelle passioni umane: per l'*homo lupus* strategicamente razionale di Hobbes, la paura è una passione calcolante, da cui possono parimenti scaturire la *pace* e la *guerra*. Come nota Colombo²⁰, da Machiavelli a Bodin, da Montesquieu a Tocqueville e oltre, la paura è sia il «nervo dell'obbligazione politica» che la «sua più comune degenerazione»; può impedire di combattere ed essere al tempo stesso la ragione profonda dell'attitudine opposta, della volontà di aggredire²¹.

Analoga ambiguità è innescata anche dal perseguire la *self-preservation*, l'onore (*honour*), la gloria (*glory*), il potere (*power*) o, più semplicemente, una vita comoda; in Rousseau, la deriva competitiva delle passioni è comprensibile sullo sfondo della *doppiezza* strutturale dell'*homme de l'homme*, l'uomo "costruito" dall'uomo nel farsi della società, *naturale* e al tempo stesso *artificiale*, come i suoi bisogni.

Un altro modo dell'ambiguità è quello rilevato nella voce *Passion* de l'*Encyclopédie*, dove si legge che le passioni, anche quelle che recano inquietudine e tormento, hanno una specie di dolcezza²². Sembrano esserci, dunque, un'ambiguità di fondo nella tonalità emotiva delle passioni ed una *doppiezza* degli esiti a cui muovono.

¹⁵ F. Nietzsche, *Nietzsche Werke Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montanari, vol. III.2, 1973; trad. it., *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it., vol. III.2, Adelphi, Milano 1973, pp. 245-246.

¹⁶ Vedi Ugo Morelli, Carla Weber e Luigi Pagliarani, *Violenza e bellezza. Il conflitto negli individui e nelle istituzioni. Colloquio con Luigi Pagliarani*, Guerini e Associati, Milano 1993.

¹⁷ S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea* (1999), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 10.

¹⁸ Platone, *Repubblica*, 334a.

¹⁹ *Ivi*, 588c. Vedi M. Stella, *Socrate, Adimanto, Glaucone. Racconto di ricerca e rappresentazione comica*, in M. Vegetti, (a cura di), *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. 2, pp. 233-279.

²⁰ A. Colombo, *La Guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 15 sgg.

²¹ Si rimanda anche a G. Robin, *Fear*, Oxford U. P., Oxford 2004; trad. it., *Paura*, Università Bocconi Edizioni, Milano 2004.

²² Al proposito, cfr. R. Bodei, *Passioni*, in P. P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, pp. 246-263, cfr. p. 246.

Già in Esiodo si notava un caratteristico «raddoppiamento dei concetti etici»²³, di cui la duplice *Eris* (Contesa, Conflitto) è solo il caso più noto; ci sono anche un duplice *aidós* (pudore), una duplice *némesis* (vendetta) e una duplice *phéme* (fama). Nell'*Antigone* di Sofocle (v. 615), è la speranza ad avere duplice effetto, in quanto può portare giovamento e trarre in inganno.

Della stirpe di *Eris* – come nota Loraux in un pregevole lavoro sul “legame della divisione” nella *polis*²⁴ – fanno parte anche *oblio* e *giuramento*, entrambi duplici in quanto il primo può essere sia mortifero che vitale per la città, mentre il secondo favorisce solidi legami tra concittadini, pur essendo al tempo stesso lo strumento dello spergiuro.

Quanto all'oblio, esso ha il potere di dissolvere le relazioni, compresa quella attivata dal giuramento, ma rivela anche un'insospettabile *dynamis* vitale e morfogenetica come quando, nel 403 a. C., gli Ateniesi *giurarono* di *non rievocare* i mali del passato, stabilendo che questa era una necessaria premessa per garantire la convivenza nella *polis* e per evitare che la conflittualità degenerasse ciclicamente in guerra aperta o in rappresaglia. Qualcosa di analogo accadde nel 1598 con l'editto di Nantes²⁵.

Il mito della duplice Eris – Come ha scritto Salustio, amico dell'imperatore Giuliano, «le cose che raccontano i miti «non avvennero mai, ma sono sempre»²⁶. Riprendiamo il mito della *duplice Eris*, a proposito del quale Nietzsche ha scritto che «è uno dei più notevoli pensieri greci: [...] degno di venire inciso per la posterità, proprio sulla porta d'ingresso dell'etica greca»²⁷. Esso coglie un'antitesi evitando d'esprimerla tramite un dualismo oppositivo. È un mito dell'ambiguità:

«Di Erides non c'era un solo genere, ma sulla terra due ce ne sono; una chi capisce la loda, ma l'altra è degna di biasimo, hanno un'indole diversa ed opposta: l'una infatti favorisce guerra cattiva (*pólemón te kakòn*) e discordia (*dêrin*), crudele, nessun mortale l'ama, ma costretti (*up'anánkes*), per volontà degli dei, rispettano la triste *Eris*. L'altra la generò per prima Nyx oscura e l'alto Cronide, che nell'etere ha la dimora, la pose alle radici della terra, e per gli uomini molto migliore [...]»²⁸.

In Esiodo concorrono a definire la buona *Eris* anche l'astio e l'invidia, che si rivelano pertanto, a loro volta, emozioni ambigue di relazione. Il mito sembra suggerire che *Eris* è indispensabile nell'attivare relazioni, ma paradossalmente è figlia della Notte oscura, che rimanda all'assenza delle relazioni o al loro possibile annientamento²⁹.

Nel mito eschileo si possono cogliere alcune affinità con studi e ricerche contemporanei sul conflitto, collocabili entro l'orientamento epistemologico della complessità. Richiamandosi a Wilfred R. Bion e alle sue tesi sul conflitto intrapsichico (ambigua compresenza del bisogno di conoscere e del bisogno di negare), Franco Pagliarani suggerì di ripensare la definizione di guerra data da Franco Fornari: da elaborazione paranoica del lutto a elaborazione paranoica del conflitto.

²³ Cfr. Arrighetti, *Introduzione*, in Esiodo, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi-Gallimard, Torino 1998, p. XXXIV.

²⁴ N. Loraux, *La città divisa* (1997), trad. it., Neri Pozza, Vicenza 2006, pp. 155 sgg.

²⁵ «Che la memoria di tutte le cose accadute da una parte e dall'altra, dall'inizio del mese di marzo 1585 fino al nostro avvento al trono, e durante gli altri tumulti precedenti e in occasione di questi, rimanga spenta e assopita come di cosa non avvenuta [...]», così stabiliva tra l'altro l'Editto. Cfr. T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico* (2000), trad. it., Garzanti, Milano 2001, p. 204.

²⁶ Salustio, *Sugli dei e il mondo*, a cura di R. Di Giuseppe, Adelphi, Milano 2000, p. 127.

²⁷ F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti. 5. Agone omerico*, in F. Nietzsche, *Nietzsche Werke Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montanari, vol. III.2, 1973; trad. it., *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it., vol. III.2, Adelphi, Milano 1973, p. 248.

²⁸ Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 11-19; cfr. Esiodo, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi-Gallimard, Torino 1998.

²⁹ Sorella della Notte è Gaia, emersa dal Caos, madre degli Dei e dei Titani: Gaia, che inizia ad essere distinguendosi dal Caos, si riunisce al Caos concependo con Tartaro il temibile Tifeo, o Tifone, mostro dalle molte voci che si oppone a Zeus, figlio di Crono e Rea, nipote della stessa Gaia. Cfr. J.-P. Vernant, *L'universo, gli dèi, gli uomini* (1999), trad. it., Einaudi, Torino 2000.

Pagliarani individua un duplice dolore nel conflitto: il dolore generativo del mettersi in discussione nell'incontro, e il dolore degenerante, stupidamente crudele della guerra. Non c'è gruppo umano che non sia combattuto tra un «abortivo *caos notturno*, col rischio della follia (di cui la guerra è la manifestazione agita) ed un *caos diurno natalizio*» (Pagliarani 1997)³⁰.

Sogno e potere – Gli ideali presuppongono un sogno ed esigono potere. Il sogno e l'esercizio del potere, tuttavia, sono accomunati da una *dynamis* inquietante che potremmo definire autoipnotica. La tesi è ricavabile dalla *Repubblica* di Platone e la favola dell'anello di Gige ne riassume il senso: il perturbante – l'*estraneità del familiare* – può manifestarsi allorché il desiderare è debolmente vincolato, come quando si è in condizione di vedere senza esser visti, cosicché s'affievolisce il regime d'autolimitazione richiesto dalla relazione³¹. Perciò Platone temeva che, una volta al comando della *polis*, i suoi guardiani potessero diventare lupi, da cani ben addestrati quali avrebbero dovuto essere e restare.

Sembra esserci una *dynamis* autoipnotica analoga alle due precedenti, attivata dall'abitudine alla dipendenza, alla rimozione del desiderio o al suo differimento indeterminato: in Platone, è quella su cui deve far affidamento il filosofo che, volendo governare, inventa miti e menzogne da instillare nelle credule menti dei suoi cittadini.

Nel *Dialogo sul potere*, Carl Schmitt sottolinea un altro aspetto della questione, quando tratta del «corridoio» di chi sta intorno all'individuo in cui si concentra il potere: «Il corridoio lo sradica dal terreno comune e lo innalza in una sorta di stratosfera in cui egli mantiene contatti soltanto con coloro che indirettamente lo dominano, mentre perde i contatti con tutti gli altri uomini su cui esercita il potere, che a loro volta perdono contatto con lui»³².

La *dynamis* autoipnotica di cui s'è detto può essere messa in relazione agli esiti dell'autoelevazione semantica, e si possono fare altri esempi. Gli uomini, dovendo fronteggiare quelli che Gehlen definì «fatti dell'impotenza» (*Tatsachen der Ohnmacht*) – come il dolore, la sofferenza, la morte – hanno concepito universi simbolici nei quali garantirsi l'accesso ad una potenza superiore, ovvero la comunicazione con potenze superiori (*Übermächten*). Secondo Gehlen³³, le religioni hanno mediato lo scambio con quelle potenze superiori. C'è tuttavia qualcosa di più. Chi si affida a una qualche divinità, ad una *potenza superiore* per compensare la propria impotenza o anche solo per cercare una qualche consolazione, immaginando un rimedio in questa o in un'altra vita, si concepisce in un rapporto privilegiato con quella potenza superiore e finisce pertanto col porsi nell'ambigua condizione di avere un'impotente potenza o un'influente impotenza.

L'uomo è divenuto l'animale che vive producendo e manipolando simboli: il simbolo allude allo stare insieme e al potersi o doversi separare, e può essere movente dell'*adgredi* inteso sia come *avvicinamento* e *riconoscimento* che come *aggressione*. L'ambiguità di cui è carico il verbo latino *adgredi* è significativa e deve essere ulteriormente precisata. Essa rimanda all'ambiguità del conflitto. Si deve tener presente anche l'«uso equivoco della parola aggressione», su cui ha

³⁰ Cfr. L. Pagliarani, *I due dolori del conflitto* (1991), in L. Pagliarani, *Amore senza vocabolario*, Guerini e Associati, Milano 1995; L. Pagliarani, *La sfida di Bion, oggi più che ieri. Psicosocioanalisi del potere e dei conflitti* (1997), in B. Castiglione, G. Harrison, L. Pagliarani, *Identità in formazione. Riflessioni antropologiche gruppoanalitiche per una definizione transculturale del rapporto tra identità e alterità*, Cluep, Padova 1999; F. Fornari, *Psicanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano 1966; U. Morelli, *Conflitto. Identità, interessi, culture*, Meltemi, Roma 2006.

³¹ Morin (1974) notava che nell'uomo l'onirismo travalica la cornice del sonno e pervade la veglia, «sotto forma di fantasmi, di immaginario, di immaginazione». Di *automatisme anesthésiant* del soldato in guerra parla Modris Ecksteins (1990). Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto*, Bompiani, Milano 1974; M. Ecksteins, *Rites of spring. The great war and the birth of the modern age*, Doubleday, New York 1990.

³² Carl Schmitt, *Dialogo sul potere* (1954), trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2012, p. 26.

³³ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1990; A. Borsari, *Totemismo e raffigurazione imitativa. Su alcuni aspetti della "teoria delle istituzioni" di Arnold Gehlen*, in M. T. Pansera (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2005, pp. 19-50.

richiamato l'attenzione Fromm³⁴, che distingue tra «aggressione benigna» (difensiva e reattiva) e «aggressione maligna» (la «propensione specificamente umana a distruggere e a ricercare il controllo assoluto»)³⁵.

È singolare che proprio questa modalità dell'*adgredi* umano sia per lo più considerata *inumana*. James Hillman puntualizza che ogni *inumanità* dovrebbe essere in ogni caso ritenuta intrinseca alla natura umana, nonostante la propensione specifica dell'uomo a ritenere che “fattori inumani” (la Fortuna, gli immortali) *intervengano* nelle vicende umane, e anzitutto nella guerra, così spesso caricata di sentimenti religiosi³⁶.

Già nel II libro dell'Iliade, Agamennone decide la guerra in seguito a un sogno inviato da Zeus. Ad essere in gioco, tuttavia, non sono semplicemente le credenze religiose, ma le pretese d'assolutezza e i mondi di sostituti a cui l'autoelevazione semantica consegna gli uomini, e più in generale l'estetizzazione della violenza caricata di valori simbolici.

L'incapacità di relazionarsi non è ancora odio, né sfocia necessariamente in aggressività. L'uomo non è l'unico animale capace di *aggressività* violenta rivolta ai conspecifici. È il modo dell'aggredire che lo distingue.

«Sinistri clamori salgono per la città, stretta in una rete di torri: piegato dalle armi, l'uomo soccombe all'uomo. Belati che grondano sangue sono le grida degli infanti appena svezziati»³⁷.

Si può anche ipotizzare che, come negli animali più “innocui” dal punto di vista della dotazione anatomica, *Homo* sia un animale privo di sviluppati meccanismi inibitori dell'aggressione³⁸; si può insistere sul fatto che anche negli altri animali è possibile cogliere attitudini “buone”, una qualche “moralità”³⁹; oppure, si può sottolineare la caratteristica umana di mostrare «sentimenti ambivalenti» nel consumare la preda⁴⁰, che trapela particolarmente nei rituali d'allestimento dei banchetti sacrificali. Ciò che intendo evidenziare in queste pagine è la relazione tra l'autoelevazione semantica e l'ambiguità dell'*adgredi* specificamente umano: l'autoelevazione semantica può *sia stabilire che rimuovere* l'inibizione all'aggressività violenta, può esaltarne o attenuarne l'impeto.

Dove ha origine il piacere della guerra? – Sull'ambiguità si può costruire più d'una teoria. Einstein alludeva ad un tipo di piacere innescato dall'odiare e dal distruggere e Freud sosteneva di rimando che tutti i fenomeni della vita umana dipendono dal concorso e dal contrasto delle pulsioni all'unire e al distruggere⁴¹; Eibl-Eibesfeldt⁴² ha trattato come innate la pulsione aggressiva all'odio e la disposizione alla socialità. Sono solo alcuni esempi.

Dalle *Baccanti* di Euripide (III, 880-884) alle foto di Abu Ghraib, il dono *più bello* per un uomo pare esser quello di *tenere la mano sul capo del nemico vinto*. È lo stesso atteggiamento della saggia

³⁴ Vedi E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana* (1973), trad. It., Arnoldo Mondadori, Milano 1975.

³⁵ Ivi, p. 12.

³⁶ J. Hillman, *Un terribile amore per la guerra* (2004), trad. it., Adelphi, Milano 2005, p. 94. Vedi anche B. Ehrenreich, *Riti di sangue. All'origine della passione della guerra* (1977), trad. it., Feltrinelli, Milano 1998.

³⁷ Eschilo, *I sette contro Tebe*, vv. 345 sgg., citato da Eschilo, *Persiani, Sette contro Tebe*, a cura di G. Ierànò, Mondadori, Milano 1997.

³⁸ Vedi E. Morgan, *L'origine della donna* (1972), Einaudi, Torino 1974.

³⁹ Vedi Frans de Waal, *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali* (1996), trad. it., Garzanti, Milano 2001.

⁴⁰ W. Burkert, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica* (1990), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1998, p. 22. Il che non accade solitamente negli animali da preda: «tuttavia – aggiunge Burkert – anche tra gli animali si danno conflitti psichici in relazione ad animali della stessa specie».

⁴¹ S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), trad. it. in *Opere*, a cura di C. Musatti, vol. X, Boringhieri, Torino 1978; S. Freud, *Perché la guerra?* (1932), trad. it. in *Opere*, a cura di C. Musatti, vol. II, Boringhieri, Torino 1978.

⁴² I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio. Per una storia naturale dei comportamenti elementari* (1970), trad. it., Adelphi, Milano 1971.

e prudente Atena, sul cui scudo era raffigurata la testa di Medusa, cioè la testa di un nemico vinto eppure *simbolicamente* inglobato in sé.

Bisogna dunque porsi, senza aggirarlo o rimuoverlo, il problema dell'eccitazione anche estetica che può accompagnare l'atto violento⁴³. Non si può eludere la ricorrente estetizzazione della guerra, che tra l'altro è all'origine della letteratura occidentale. Vanno di pari passo estetizzazione della guerra e della morte, della «morte utile e bella»⁴⁴ in guerra. Chiedersi come ciò sia possibile significa interrogarsi sull'ambiguità umana.

Sembra esserci un'integrazione inquietante, nell'uomo, tra i due *patterns* d'attenzione centripeti – edonico e agonistico – che Chance e Jolly⁴⁵ hanno individuato nelle scimmie antropomorfe. Nell'uomo tuttavia, i modi e le implicazioni di questa combinazione si amplificano.

Il mito greco ci aiuta a chiarirlo: Afrodite (l'edonico), moglie infedele del brutto Efesto⁴⁶ – il doppio di Prometeo – tradisce il marito con Ares, dio dell'*agon* violento della guerra. Dalla relazione con Ares nascerebbero Armonia, Demò (timore) e Fobo (terrore), oltre a Eros ed Anteros, l'anti-amore che nella tradizione successiva sarà contrapposto ad Eros come l'amore divino all'amore sensuale⁴⁷. Da Armonia, figlia di Afrodite e sposa di Cadmo, discende una stirpe maledetta (Penteo, Edipo, Giocasta, Eteocle e Polinice, Antigone), nelle cui vicende s'incontrano l'ambiguità della dimensione estetica e quella della dimensione etica.

Il mito racconta il nesso profondo tra bellezza (Afrodite), violenza (Ares) e bruttezza (Efesto): nesso tanto più profondo e inquietante perché originario, in quanto la nascita di Afrodite dalla bianca schiuma del mare è conseguenza dell'evirazione di Urano. Crono tagliò i genitali al padre con un falchetto e dalle gocce di sangue che caddero nel mare si formò la schiuma (*afros*) da cui emerse Afrodite: anche il potere, il sogno e l'aspirazione al dominio sono chiaramente in gioco nell'origine della dimensione estetica.

Torniamo al nesso tra aggressione ed auto elevazione semantica. Perché un qualche *Homo*, trentacinquemila anni fa, dedicò tanto tempo e impegno a levigare piccole perline d'avorio e a forarle, per farne una collana?⁴⁸ Cosa lo costrinse? Quale mancanza o quale eccedenza lo fece traboccare di simboli?⁴⁹ Perché quell'impegno esteticamente sostenuto si è esteso, nel corso della storia, alle violenze più terribili?

Il nucleo filosofico della domanda sulla dimensione estetica, e sull'ambiguità dell'umano che essa rivela, può essere espresso in una prospettiva genealogica ed evolutiva. Prospettiva comune ad Hegel e a Nietzsche, seppur con premesse e implicazioni irriducibili. Il primo mette in relazione il bisogno dell'arte con lo sdoppiamento innescato nell'uomo dalla coscienza: «Ciò che qui possiamo

⁴³ J. Bourke, *Le seduzioni della Guerra: miti e storie di soldati in battaglia*, Carocci, Roma 2001, p. 83.

⁴⁴ C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, 20 agosto 1916, in Id. *Saggi, giornali, favole* (2), *Opere*, vol. 4, Garzanti, Milano 1992, p. 593; Cfr. C. Mileschi, «La guerra è cozzo di energie spirituali»: *estetica ed estetizzazione della guerra in Carlo Emilio Gadda*, in "Bollettino '900", 2003/1, Università di Bologna.

⁴⁵ Vedi M. Chance, *Sociétés hédoniques et sociétés agonistiques chez les primates*, in E. Morin, M. Piattelli-Palmarini (a cura di), *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Centre Royaumont pour une science de l'homme, Seuil, Paris 1974, pp. 83-91; M. Chance, C. Jolly, *Social groups of monkeys, apes and men*, Dutton, New York 1970.

⁴⁶ Nella sua *Estetica del brutto*, Rosenkranz osserva: «Gli dèi dell'Olimpo rappresentano le forme più belle mai create dalla fantasia. Eppure avevano tra loro lo zoppicante Efesto, e questo dio zoppicante non solo era maritato con la più bella, Afrodite nata dalla spuma del mare, ma era anche il dio sensibile dell'arte di forgiare e sapeva creare le forme più belle»: da K. Rosenkranz, *Estetica del brutto*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1984, p. 318.

⁴⁷ Si segnala, a questo proposito, il quadro *Punizione di Amore*, di Sebastiano Ricci (1706-1707).

⁴⁸ Vedi R. Lewin, *Le origini dell'uomo moderno. Dai primi ominidi a Homo sapiens* (1993), trad. it., Zanichelli, Bologna 1996

⁴⁹ I simboli sono un'estensione dei gesti, che apre loro una nuova dimensione. «Ogni gesto è sempre la scena silenziosa di questo dramma: io non divengo soggetto, non esco da un nulla mortale se non grazie a ciò che non è me, l'innanzi e l'intorno, che segnano al contempo i miei limiti ed il mio carattere di essere mortale. In questo senso, il gesto più insignificante della vita quotidiana ed il gesto più elaborato del rituale religioso hanno lo stesso valore» (J. L. Rivière, *Gesto*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1979, vol. VI, 779-780).

dire è questo: che l'aspetto universale del bisogno dell'arte non è altro che quello legato al fatto che l'uomo è pensante e cosciente. In quanto è coscienza, l'uomo deve porre davanti a sé, rendere oggetto per sé ciò che egli è e ciò che in genere è. Le cose naturali *sono* soltanto, sono solo semplicemente, solo una volta e basta. Invece l'uomo come coscienza si raddoppia, è una prima volta, e poi è *per sé*, spinge ciò che egli è davanti a sé, si contempla, si rappresenta, è coscienza di sé; ed egli porta dinanzi a sé ciò che egli è»⁵⁰. Nietzsche trova che la genesi della dimensione estetica sia nella *vanità specifica* dell'umano, nell'opera di *umanizzazione* del mondo che l'uomo intraprende: il bello, di per sé, esiste tanto poco quanto il buono e il vero. «È questione di *forza* (di un individuo o di un popolo), SE e DOVE si pronuncii il giudizio "bello»⁵¹.

Bello è ciò che attrae lo sguardo. Anche ciò che è violento e brutto, caricato di simbolismi e in relazione alla "forza" di un individuo o di un popolo, può esercitare una fascinazione estetica. Le esecuzioni pubbliche attiravano l'attenzione e la curiosità di molti. Nell'universo simbolico del religioso, la potenza e la violenza divine sono ad un tempo lodate e temute, invidiate e desiderate, e in quanto tali possono essere celebrate ed apparire *belle*. La violenza esercitata o richiesta da un dio finisce con l'essere considerata *buona* e dunque lodevole e bella. Abramo cercò di uccidere il figlio, come scrive Agostino, «non per scelleratezza, ma per obbedienza»⁵²: il religioso può dunque interpretare un tentato omicidio non come un crimine o un gesto forsennato, ma come un bel caso di esemplare devozione.

A partire dalle ricerche di Burke sull'origine delle idee di bello e sublime⁵³, ha assunto rilievo il tema di una forma di godimento (*delight*) negativo, possibile anche nel terrore, poiché il terrore e ciò ch'è analogo ad esso scatenano le emozioni più forti per l'uomo. C'è una significativa ambiguità nei termini greci *thámbos* (timore, stupore), *deinòs* (terribile, rispettabile), *aidéō* (venero, temo), nel latino *attonitus*, nel vocabolo pali *samvega* (provare meraviglia, provare orrore)⁵⁴. La potenza di un dio incute terrore e suscita al tempo stesso venerazione, come cosa mirabile che attrae lo sguardo e orienta la devozione. Un dio che dispensa la luce può anche oscurare il mondo e le comunità degli uomini; quest'ambiguità non è accessoria, ma costitutiva della concezione umana del divino.

Il mito greco, anche a questo proposito, è ricco di suggestioni: Apollo, il dio del sole, nella sua bellezza incute timore o terrore, poiché oltre a rendere visibile il mondo, può *distruggere* (*apollynai*); non sorprende che Platone suggerisse un'etimologia alternativa, riconducendo il nome di Apollo ad *aploun*, semplice (e dunque *uno*, non ambiguo)⁵⁵. *Disambiguare* fu l'ossessione filosofica del Platone politico, che anche per questa ragione si rivela acuto indagatore dell'ambiguità.

La cosa più mirabile – «Molte sono le cose mirabili (*pollà ta deinà*) – proclama il Coro dell'*Antigone* sofoclea – ma la più mirabile è l'uomo» (vv. 332-333). Hölderlin traduce l'aggettivo greco *deinòs* con il tedesco "ungeheuer", che significa "immane", "enorme" e "mostruoso"; Heidegger preferisce tradurre *das Unheimliche*⁵⁶, ricorrendo all'aggettivo tedesco carico d'ambiguità su cui si era concentrato Freud (1919): perturbante (*unheimlich*) è «quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare»; perturbante, come

⁵⁰ *Lezioni di estetica*, corso del 1823. Vedi G. W. F. Hegel, *Lezioni di estetica*, corso del 1823 nella trascrizione di H. G. Hotho, trad. it. Di Paolo D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 15.

⁵¹ Vedi i frammenti 10 [167] e 10 [168], laddove Nietzsche esplicitamente riflette *sulla genesi del bello e del brutto*, in F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. it., *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it., vol. VIII.2, Adelphi, Milano 1971.

⁵² Vedi Agostino, *La città di Dio*, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, Libro 1, 21.

⁵³ E. Burke, *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* (1757), trad. it., *Inchiesta sul bello e sul sublime*, Aesthetica, Palermo 1985.

⁵⁴ Vedi F. Solitario, *Itinerari del sublime*, Prometheus, Milano 1992.

⁵⁵ Vedi Eschilo, *Agamennone*, 1080-1082 e Platone, *Cratilo*, 405c.

⁵⁶ Su queste traduzioni, vedi B. Saint Girons, *Il sublime*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2006, p. 61.

scriveva Schelling, è «tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che è invece affiorato». Mirabile e terribile dunque è anzitutto l'ambiguità dell'uomo.

Deinòs è l'aggettivo che Platone riserva al suo Trasimaco, nella *Repubblica*. Lo stesso Socrate suggerisce che chi è abile custode (*deinòs phylax*) possa essere anche abile (terribile) ladro (*phòr deinòs*)⁵⁷, ed è Platone a sostenere, più in generale, che la *psiche* di ogni uomo ha in sé qualcosa di trasimacheo, di ferino e bestiale (*theríou*)⁵⁸. Ancora il Coro dell'*Antigone* di Sofocle osserva che l'uomo, «possedendo di là da ogni speranza l'inventiva dell'arte (*to machanóen téchnas*) che è saggezza, talora muove verso il male, talora verso il bene»⁵⁹. Può fare il male (ciò che riconosce e nomina come "male") "volendo" il bene.

«Da dove questa mostruosità? – s'interrogava Agostino – E perché? L'animo comanda al corpo, e subito obbedisce: comanda a se stesso, e si resiste (*Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur*). [...] L'animo comanda che l'animo voglia, e non è un altro, eppure non esegue (*Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen*)»⁶⁰.

Qual è la natura dell'ambiguità all'origine della possibilità di cooperare con l'altro e di aggredirlo fino a distruggerlo? È nel nostro «organo di controllo che dobbiamo cercare le chiavi per interpretare le contraddizioni che tutti rileviamo ogni giorno»? Ci impedisce di "controllarci" e di "disambiguarci" qualche «complessa interazione fra le aree corticali superficiali e le strutture più sottostanti»?⁶¹ Siamo sistemi cibernetici con meccanismi d'auto-regolazione insufficienti alla complessità semiotica, semantica e simbolica di cui siamo capaci? Siamo ingannati da ombre, come suggeriva Platone? Oppure siamo invischiati nell'*impasse* di una ragione calcolante influenzata da passioni ambivalenti? Eludendo la risposta, tendiamo a proiettare "fuori di noi" la polivocità che siamo, e popolare l'universo di forze contrastanti che si contendono il timone della nostra *anima*. È stato fatto. L'uomo rimane tuttavia quell'animale talmente ambiguo che non riesce neppure ad inventarsi un dio che non sia ambiguo. Non sembra infatti possibile pensare il bene in un dio, senza pensarvi in qualche modo il male. Nell'*Eracle* di Euripide, Anfitrione apostrofa Zeus:

«O sei un dio pazzo (*amathés*), o non sei giusto!» (v. 339)

Nel Novecento, dopo Auschwitz, questa stessa domanda ha attraversato la sensibilità religiosa europea, anzitutto ebraica e cristiana. Ripresa nel clima del secondo dopoguerra, neppure la dottrina luriana dello *Tzimtzùm* sembra sottrarre la stessa dimensione divina all'ambiguità, immaginando l'auto-sprofondamento originario dell'*En-Sof*, del Senza-Fine, che ha poi ispirato l'idea di un Dio sofferente, alienatosi del finito⁶². Anche in questo caso, l'uomo non riesce a concepire un Dio buono e onnipotente che, *lasciando essere* qualcosa d'altro da sé limitando anche la propria potenza, sia capace di lasciare essere solo il bene. Anche gli dei «si sono rivelati malati», forse perché – come sostiene Noica – si può dire che l'uomo è un essere "malato", il solo essere malato nell'universo⁶³. Il dualismo riferito al Principio dell'universo è stato uno dei tentativi più ricorrenti per dissolverne l'ambiguità, per negare l'insania del divino: gli Ute, popolazione indigena del

⁵⁷ Cfr. PLATONE, *Resp.*, 334 a.

⁵⁸ Cfr. Platone, *Resp.*, 588 c.

⁵⁹ Sofocle, *Antigone*, vv. 365-367; trad. it. di R. Cantarella in Sofocle, *Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, edizione a cura di D. Del Corno, trad. it. R. Cantarella, Mondadori, Milano 1991.

⁶⁰ Agostino, *Le Confessioni*, VIII, 9, 21: da Agostino, *Le Confessioni*, Città Nuova Editrice, Roma 1965, 1982⁴.

⁶¹ I. Tattersall, *Il cammino dell'uomo*, Garzanti, Milano 1998 (2004).

⁶² Vedi H. Jonas, *Potenza o impotenza della soggettività?*, ediz. it. a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, trad. it. di P. Becchi, Edizioni Medusa, Milano 2006; G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it., Il Melangolo, Genova 1986; M. Martelli, *Il secolo del male. Riflessioni sul Novecento*, Manifestolibri, Roma 2004.

⁶³ Vedi C. Noica, *Sei malattie dello spirito contemporaneo* (1978), trad. it., Il Mulino, Bologna 1993, p. 49.

Nordamerica, distinguevano tra un creatore buono (Sunawawi) e il suo doppio, il fratello Coyote. Il primo si rivolge così al secondo: «Tu fai le cose sempre a rovescio, mentre io vorrei farle sempre per bene»⁶⁴. Sarebbe interessante ripercorrere la storia di questi dualismi, come storia degli ingegnosi espedienti del pensiero umano per risolvere l'ambiguità del riferimento al divino e dunque per risolvere, o eludere, il tema della propria *ambiguità*.

Ma il Dio può essere pensato solo nel linguaggio umano, e anche la parola attribuita a Dio è percepibile solo in quel linguaggio; qui l'uomo saggia i limiti della propria autoelevazione semantica, ne spinge all'estremo gli esiti e, sporgendosi al di là della storia e di ogni possibile linguaggio, vive la condizione ossimorica della ricerca e dell'elusione della comune origine della propria capacità di cooperazione e di guerra.

⁶⁴ G. Filoramo, *Dio*, in P. P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, pp. 91-103, cit. da p. 100; I. P. Couliano (Culianu), *Les gnosés dualistes d'Occident: histoire et mythes* (1987), trad. it., *I miti dei dualismi occidentali*, Jaca Book, Milano 1989.