

---

# ERMENEUTICA DEL DIRITTO E DELLA STORIA COME IDENTITÀ POST-MODERNA: HERMANN HELLER, HERMANN BROCH ED ELIAS CANETTI

## HERMENEUTICS OF LAW AND HISTORY AS POST-MODERN IDENTITY: HERMANN HELLER, HERMANN BROCH AND ELIAS CANETTI

GIANFRANCO LONGO\*\*

Università di Bari, Italia

**Abstract:** Il concetto si trasforma e diventa un'idea quando la traccia della storia si addentra nel destino umano prevaricando il suo credo interiore ed esopendo un modello politico e giuridico come l'ara sacrificale e il totem da adorare. La struttura razionale del reale viene sconvolta, così che la realtà si traduce in un'idolatria dell'idea stessa, cioè nell'ideologia che sostituisce la presenza di Dio nell'uomo con il controllo del potere politico, al quale l'uomo della Rivoluzione francese e poi della Rivoluzione russa del 1917 si sottomette, offrendosi interamente e spogliandosi di tutta la sua umanità: L'ideologia obbliga una credenza storica che cancella tutta l'umanità offrendo un surrogato di Dio, cioè l'ideologia rivoluzionaria e lo Stato, che soggiogherà l'uomo e lo imprigionerà in un'eterna rieducazione e in uno stretto controllo capillare di tutta la sua espressione e libertà.

**Abstract:** The concept transforms and becomes an idea when the trail of history goes into human destiny by prevaricating its inner belief and esoping a political and legal model such as sacrificial macaw and totem to worship. The rational structure of the real is disrupted, so that reality translates into an idolatry of the idea itself, that is, in ideology that replaces the presence of God in man with the control of political power, to which the man of the Revolution French and later of the Russian Revolution of 1917 submits, offering himself entirely and becoming undressed of all his humanity: ideology obliges a historical belief that wipe out all humanity by offering a surrogate of God, that is, the revolutionary ideology and the State, which will subjugate man and imprison him in an eternal re-education and in a tight capillary control of all his expression and freedom.

---

\* Artigo recebido em 06/07/2021 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 16/07/2021.

\*\* E-mail: [gianfranco.longo@uniba.it](mailto:gianfranco.longo@uniba.it).

I. *L'identità europea e la testimonianza storica: per ragioni di Stato.*

1. La nota espressione “per ragioni di Stato” che sovente è stata utilizzata, o lo è tuttora, per completare una risposta che rimane inespressa e che deve però comprendere largamente tutta una serie di ipotesi portate avanti e variati interpretative lasciate scoperte, senza che nessuno possa verificarle, rispetto a un evento politico o a una determinata crisi giuridico-statuale, denota la caratterizzazione di quanto un enigma storico riveli una polimorfa ermeneutica della sovranità politica, tale da attribuire sembianze e percorsi della memoria quali intuizione profonda della testimonianza che la storia e il potere offrono di loro stessi, in un circuito sincronico al mantenimento della sovranità e diacronico nel differenziare popoli, culture, civiltà.

L'acquisizione della sovranità, politica, giuridico-costituzionale, quale categoria teorico-generale conduce al posizionamento razionale che esplica quell'equilibrio concretizzante la *Herrschaft* helleriana, in grado di stabilizzare un ordine sociale soltanto per mezzo dello stesso ordinamento giuridico-costituzionale. Per Hermann Broch, già durante gli anni Trenta del XX secolo, la democrazia si costituiva invece come opposizione alla degenerazione del potere monarchico in una tirannide sociale ed economica<sup>1</sup>, realizzandosi nella democrazia, attraverso la Costituzione, la fiducia in un assoluto, questo sì storico e politicamente identitario. Tale concetto di *assoluto*, che non corrisponde alla “maggioranza”, riposa in una svolta di affidamento e di aspettativa positiva nei confronti dell'essere umano, che la politica non sarà mai in grado di accettare: infatti nell'ambito della teoria politica del potere come espressa da Elias Canetti, la sola fiducia possibile è quella del potere nei suoi stessi confronti, nei confronti della sua sopravvivenza e forza, e nei confronti della sua inalterata capacità di dominio e di comando<sup>2</sup>.

2. In tale ambito teoretico e gnoseologico-ermeneutico, ci si può chiedere allora cosa rappresenti in sé e per sé il concetto di *ragione di Stato*. La ragione di Stato diventa l'anima del potere, un “motore immobile” dell'universo politico, nel quale la ragione taglia netto ogni umanità per chiudere questa stessa umanità nel recinto del controllo sociale e della repressione cognitiva. La sovranità politica pertanto, nella ragion di Stato, diventa punto di

<sup>1</sup> Si veda H. Broch, *Massentheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, p. 521.

<sup>2</sup> Cfr. E. Canetti, *Massa e potere* (1960), Adelphi, Milano, 1981,

unità di determinati elementi: il *corpus mysticum*<sup>3</sup> che fonda all'interno della *storia* il destino politico del potere; la Costituzione quale espressione di sintesi di Stato e realtà sociale e politica; il concetto di nazione non più ingessato in uno schematismo di riti e di culture tradizionali, di lingue, di condivisione antropologica di usanze e omologazioni culturali, ma concetto allargato a semantica economica e a semantica multietnica e linguistica, cioè *continentale-europeo*.

Ciò che è Costituzione, si poggia su una sovranità che sia in grado di legittimare un controllo politico che persegua la ragione di Stato, tutelandone interessi economici e politici e garantendone continuità antropologica. Ma ogni Stato diventa inevitabilmente ripercussione di uno sviluppo della potenza della sua idea; si tratta proprio dell'idea di quella nazione che si autofonda, che partecipa all'esperienza del diritto, attraverso la politica, per costituire il potere dello Stato, non più singolo ma *continentale*.

Proprio su tale questione è di grande interesse ricordare un particolare aspetto della trattatistica politica del XVII, quello cioè della definizione di una gnoseologia dell'*ars regnandi*: in tale contesto Diego de Saavedra Fajardo rappresenta certamente uno dei più interessanti tentativi di costruzione di una vera e propria dottrina della sovranità e dei mezzi con cui questa debba essere trasmessa. Nell'opera di Saavedra Fajardo<sup>4</sup> l'idea di un principe politico assumeva la rilevanza di un vero e proprio trattato completo sull'argomento, che non si occupava soltanto dei rapporti del principe con i suoi sudditi o con i governanti stranieri, ma concerneva anche quella che sarebbe stata la migliore educazione possibile del principe, delle sue virtù morali, nonché di quegli insegnamenti che avrebbero dovuto garantirgli un successo politico stabile e duraturo, per la realizzazione di quel "buon governo", rimasto sempre un modello utopico nella trattatistica politica del Seicento. Il trattato di Saavedra mostra subito, a un esame iniziale, una particolarità che lo rende differente da quelle stesse opere di quel periodo sull'argomento, la sua finalità infatti consiste nell'essere non soltanto un'opera destinata al "suo signore", ma soprattutto nell'essere un'opera che possa fondare un sapere, che sia un'opera di conoscenza politica, di cultura dell'arte di regnare. Secondo Saavedra regnare non diventa soltanto un esercizio di potere, ma una scienza, una scienza che Saavedra tenta di rappresentare, in maniera estremamente efficace, con dei simboli che raffigurano visivamente le "empresas" del principe, quelle che gli consentirebbero lo

<sup>3</sup> Sull'analisi del corpo politico della sovranità giuridica si veda di E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re* (1957), Einaudi, Torino, 1989.

<sup>4</sup> Cfr. l'opera di D. de Saavedra Fajardo (1640), *Idea de un Principe politico-cristiano*, Hernando, Madrid, 1920.

sviluppo del talento politico, ma che sono poi anche alla base dell'esercizio necessario ed utile del potere.

Tale esercizio diventa non solo la concreta possibilità di governo in uno Stato, ma si rappresenta come il migliore governo possibile, quello che insomma possa assicurare al popolo benessere e prosperità, attraverso un governo saggio ed illuminato. Questo ideale di principe che si confonde con l'immaginazione di una sovranità sospesa tra cielo e terra, si manifesta come quell'indispensabile via per riuscire a ottenere un regno che sia al di fuori di ogni possibile lotta per il potere, ed in cui la monarchia diventi l'ideale migliore, la sospensione illuminata del diritto, perché soltanto il corpo tramandato del principe, la sua sovranità, può realmente dare un ordine giuridico e politico allo Stato.

3. La sovranità non è più soltanto esperienza storica, immortalità della rappresentazione politica, ma diventa concetto fondamentale della politica e del diritto, quel concetto dal quale non ci si potrà più allontanare e che determinerà la passione e la sciagura del destino di tutti coloro che seguiranno le imprese esposte con tanta dovizia di particolari dal diplomatico spagnolo e teorico politico Saavedra, delegato al congresso di Münster nel 1648. Così la forza giuridica della sovranità si estingue e riappare nelle fasi cicliche della storia: la Costituzione si riduce allo schema mortatiano di descrizione di rapporti di potere che mutano e che sono costretti a questa inevitabile esigenza; la sua sovranità e la giustizia costituzionale che si oppone efficacemente, quale difesa dei diritti umani, alla globalizzazione, restano pur sempre un modello di cui le odierne democrazie si nutrono per potere sopravvivere.

La posizione di Hermann Heller, invece, rispetto alla questione di un'ermeneutica giuridica della sovranità e della *storia* delinea un fondamento volontaristico costituzionale, ma non decisionistico: valutazioni sulla *Willensübereinkunft* helleriana verso il consolidamento di un ordine sociale e civile garantito da un ordinamento costituzionale positivo. Deve considerarsi, a tal proposito, la riflessione helleriana su quanto egli intendeva essere l'ordine di un patto storico e su una conseguente *ermeneutica della storia*. Questo tipo di ordine si caratterizza per la mancanza di una decisione che garantisca certezza alla, ma anche della sua unità universale<sup>5</sup>; si tratta, piuttosto, di un accordo di volontà (*eine Willensübereinkunft*) che pur mantenendo il suo porsi nei confronti di qualcuno o di fronte a una determinata situazione,

---

<sup>5</sup> H. Heller, *Die Souveränität*, W. de Gruyter, Berlin/Leipzig 1927, p. 41.

risulta pur sempre essere la coincidenza di più volontà cooperanti per il raggiungimento di un fine comune. In questo senso, secondo Heller, *sovrana* diviene direttamente ogni unità di decisione non subordinata a nessun'altra: lo Stato vale come sovrano<sup>6</sup>.

Il problema che comunque saltava all'attenzione di Heller, fu che, già da quel momento storico, fosse stato possibile immaginare quanto poi più tardi dovette verificarsi con sorprendente esattezza: il futuro europeo infatti correva il rischio di sperimentare una pericolosa rimozione della sovranità dello Stato verso un "capitalismo feudale"<sup>7</sup>, così come, al tempo stesso, il potere politico non avrebbe fatto altro che disgregare la sovranità dello Stato "in un fagotto di diritti privati di godimento". Già sul finire degli anni Venti del XX secolo, appariva chiaro che l'ordine sociale sarebbe stato reso possibile da una condizione di benessere individuale in cui lo Stato avrebbe scommesso la stessa portata della sua sovranità. Si evidenzia in tal senso l'estremo interesse nei confronti del problema del mutamento costituzionale che delinea, in effetti, la stessa evoluzione o scompaginamento dello Stato.

Non esiste, insomma, da nessuna parte la certezza dello Stato o di una presenza sovrana: il diritto è rimesso ai circuiti della politica e lo Stato si realizza soltanto come controllo del mutamento sociale. Necessità ed utilità sono gli enigmatici momenti di rivelazione di una decisione sovrana, momenti in cui appare chiara la presenza di uno stato d'eccezione che va risolto, ma che ricompare sempre come immortale feticcio dalla tomba del potere. Il potere sopravvive nello stato d'eccezione: l'ordine naturale doveva eliminare<sup>8</sup> la responsabilità sia morale che giuridica della decisione e con questo doveva liberarci da una coscienza di colpa; tale *ordine naturale* era evidentemente un surrogato della grazia cristiana, ma il diritto naturale, una sorta di teologia secolarizzata, fu soppiantato però dall'istituzione di un ordine sociale rimesso a una decisione politica che ritrovava nella Costituzione la sua legittimità ed il suo fondamento. In questo la colpa ricade interamente su di noi e sulla continua, inestirpabile evoluzione del conflitto politico: la responsabilità del decidere non venendo più rimessa al diritto di natura, poggia pesantemente sul destino politico stesso della società e sulla continuità della storia. La sovranità è divenuta la necessità politica e l'utilità sociale di un patto tra forze contrapposte, patto che non poteva risolversi se non nella successiva continua autodeterminazione di altri conflitti e di altre lotte, che solo il processo

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>7</sup> Così si esprime sempre Hermann Heller, *ibidem*.

<sup>8</sup> Secondo Hermann Heller che riconduce alla decisione politica fondamentale l'essenza stessa della *Grundnorm* kelseniana. Così H. Heller, *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Giuffrè, Milano 1987, pp. 116-117.

di costituzionalismo democratico ha potuto e può evitare. In questo modo l'abbacinamento umano *canettiano* si spegne soltanto nel riconoscimento di una lotta alla illusione.

4. La democrazia, vuoi nello “Stato periferico”, vuoi nello Stato europeo, si è a lungo nutrita della credenza di una sovranità che appartenesse allo Stato, ma ritrovava la sua stabilità giuridica e la sua legittimazione politica soltanto nel processo di costituzionalizzazione del potere: ed allora unicamente nella Costituzione e in quegli elementi fondanti il costituzionalismo latino, che sono il potere costituente, la rappresentanza politica ed il controllo di costituzionalità delle leggi, lo Stato può evolversi dalla sua periferia o dai rischi economici del suo eurocentrismo, per divenire realizzazione di una globalizzazione della complessità dei diritti della persona, intesi congiuntamente quali diritti individuali che si formano e si legittimano attraverso le libertà fondamentali.

È evidente che la ripresa su scala internazionale del terrorismo e della sua minaccia costante come delegittimazione del terreno politico dello scontro democratico, pongano in essere la necessità di una difesa ancora più strenua ed indomita delle libertà fondamentali e dei diritti umani, che devono legittimamente sorgere dal processo costituzionale pluralista e democratico. Ecco perché la Costituzione europea avrebbe potuto essere (senza esserlo stato) un banco di prova importante per l'affermazione di una giustizia costituzionale che a livello più generale fosse stata anche in grado di coniugare esigenze diverse a carattere transnazionale.

Consolidando perciò una reale tradizione delle libertà fondamentali e dei diritti umani, in una normazione a carattere legale-razionale che sappia cioè rispettare le esigenze della società civile e difenderle nell'ambito di una costruzione e di uno sviluppo della qualità della persona, sarà possibile ottenere la cura e la protezione di tali diritti e di tali libertà attraverso quell'attività ermeneutica della giurisdizione costituzionale, la quale si connota proprio nel principio di ragionevolezza, principio che garantisce, a sua volta, la concreta attuazione del principio di uguaglianza, formale e sostanziale, assicurato dall'art. 3 della Costituzione italiana<sup>9</sup>. Tutto questo diviene ripresa di una salvaguardia della Costituzione quale fondamento democratico dello Stato, per una garanzia della sovranità che sia effettivo esercizio della legittimità politica e della legalità delle funzioni e delle istituzioni democratiche.

---

<sup>9</sup> Sulla classificazione del principio di ragionevolezza in sotto-principi applicativi della metodologia della Corte Costituzionale è interessante l'analisi, di cui si riprendono alcune formalizzazioni, che ne dà M. Cariglia, *L'operatività del principio di ragionevolezza nella giurisprudenza costituzionale*, in M. La Torre e A. Spadaro (a cura di), *La ragionevolezza nel diritto*, Giappichelli, Torino 2002, p. 173 e ss.

Il moderno terrorismo, in effetti, appare quale evoluzione tragica del concetto di ragione di Stato che è stato svincolato dalla sovranità costituzionale che lo ha sempre detenuto e controllato. La violenza diventa immediatamente dinamica della volontà di potenza, necessità senza della quale, questa stessa volontà di potenza, non sarebbe in grado di sopravvivere.

5. In effetti è nel *politico* che vengono a essere riprese le tracce del passaggio da una violenza testimoniata a una che ritrova la sua forza specificamente nella sua spersonalizzazione, quella violenza che giunge misteriosa dal nulla e che dal nulla è risucchiata come se non fosse mai esistita; ma è proprio in questo *nulla* dalla quale proviene, che non possiede confini, che non conosce limiti, ma che va oltre come assoluto, che la violenza ritrova il suo essere politico, per diventare forza brutta e cieca che impedisce il mutamento sociale e che lo riduce sempre alle esigenze del *politico*.

Il silenzio di colui che ha riportato la vittoria nella *lotta* si trasferisce sul vinto, prima vittima del silenzio, prima rappresentazione del *nulla* che la violenza percorre. Dopo tutto ciò, si erge il *dominio*: la sovranità controlla la sua origine conflittuale e si stabilizza nell'ordine giuridico che soltanto il potere politico ha la forza in un determinato momento di dettare. Ogni *mutamento* viene così ridotto a se stesso, alla soglia del *politico* che tuona come un'eco, stonata e corrotta, dal tetro antro cavernicolo del partito: in questo preciso momento qualunque simbologia sarà opportuna e lecita, tutto il vuoto della storia si riempirà di un nulla, quello da cui sgorga la violenza, senza che nessuno lo avverta, ma che quotidianamente vive e pulsa. Ineluttabile per la società, indispensabile ed inevitabile per il potere, la violenza agisce ancor prima che sui corpi, sull'interiorità, quell'interiorità buia ed arcana da cui si muove, presente in ognuno ed in quella razionalità della storia che disgrega il destino umano<sup>10</sup>. Dalla presenza di un atto giuridico che riunisce le forze politiche e che stabilisce l'ordine dei poteri, tutto allora sarà possibile ed inesorabile, necessario ed utile: il potere politico snoderà la sua forza dall'interiorità, quell'interiorità buia ed arcana, presente in ognuno, presente soprattutto in quella sorta di *historiae ratio* che disgregherà il destino umano.

*Per ragioni di Stato*<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> J. Gil, voce *Costituzione*, Enciclopedia Einaudi, volume III, Torino, 1978, pp. 23-24: "La violenza originale è cancellata, il consenso è nato, il diritto è autocreato. Ormai, nel rumore assordante delle norme dettate dallo Stato, sarà difficile udire il silenzio sottomesso, e tuttavia sempre più chiaro, che ha presieduto all'imperativo innocente e senza appello della legge: se A è, B deve essere".

<sup>11</sup> Da tener ben presente è il fatto che l'intero processo di evoluzione costituzionale si ricollega direttamente a quello della trasformazione civile, storica e sociale dello Stato che si connatura alla e nella sua stessa

II. *L'ordine naturale si consolida in un ordine civile e sociale mediante un ordinamento giuridico-costituzionale fondante la sovranità del politico.*

6. Il problema della sovranità e di un'ermeneutica della storia che Hermann Heller, appunto, aveva già posto precedentemente sul finire degli anni Venti del XX secolo, si caratterizza, invece, da un punto di vista giuridico, quale strettamente connesso a una tipizzazione semantica che permei la dottrina dello Stato di diritto: tutto ciò si concentra nella domanda sul rapporto esistente tra dominio ed ordine<sup>12</sup>. Secondo Heller è necessario in sostanza “acquire” (Heller fa confluire la sua analisi su un concetto dunque di *juristischer Errungenschaft*)<sup>13</sup> un equilibrio in questo rapporto di forze che lega il dominio, *die Herrschaft*, all'ordine, *die Ordnung*: in tal modo un dominio politico ha la capacità di stabilizzare un ordine sociale soltanto per mezzo dello stesso ordinamento giuridico; e quindi esattamente nella estrinsecazione della sovranità, il dominio si constata attraverso l'obbedienza a un comando giuridico, ed è in questo comando realizzato che sussiste la certezza di un ordine sociale, il quale non è altro che legittimazione della Costituzione e possibilità che sia, in effetti, il controllo di costituzionalità ad assicurare garantiti quei diritti e quelle libertà intangibili anche di fronte a un processo di revisione costituzionale, diritti e libertà che appunto la Costituzione fonda da un punto di vista sovrano, posizione questa sulla quale confluisce proprio Hermann Heller<sup>14</sup>.

In tale ambito si potrebbe anche sostenere che, al di sotto dell'imperativo costituzionale, riposi pur sempre lo sviluppo di un conflitto tra forze politiche, come d'altronde suggeriva l'epistemologia costituzionalistica tedesca degli anni Venti e Trenta del XX secolo: precisamente nei confronti di questa latenza lo Stato oppone l'esercizio di una violenza fisica che mantenga e rinsaldi la sua sovranità interna. La giustificazione allora di

---

Costituzione: proprio Karl Loewenstein sosteneva che la Costituzione non è appartenuta al Re o al popolo, ma soltanto ed essenzialmente allo Stato, proprio nella misura in cui il diritto si traduce in diritto positivo posto dallo Stato, così K. Loewenstein, *Reflections on the Value of Constitutions in Our Revolutionary Age*, in A. Zurcher (a cura di), *Constitutions and Constitutional Trends since World War II*, New York University Press, New York 1955, pp. 196-197.

<sup>12</sup> In questo modo precisamente aveva già sostenuto, prima della sua *Staatslehre*, sempre H. Heller, *Die Souveränität*, W. de Gruyter, Berlin/Leipzig 192., p. 18. e ss.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>14</sup> Sul giurista tedesco si vuol far riferimento all'intensità che emerge dalle pagine a lui dedicate da Antonino Spadaro in *idem, Contributo per una teoria della Costituzione. I. Fra democrazia relativista ed assolutismo etico*, Giuffrè, Milano 1994, pp. 25-26.

uno Stato-nazione che esporta il suo modello, economico, politico e giuridico, problema questo che si ripropone attualmente con peculiari fenomenologie dovute al processo di globalizzazione, si basa sulla necessità di tenere sotto controllo l'ordine sociale interno attraverso una vera e propria propaganda della guerra e della conquista, che se “degnamente” realizzate, riassicurano la stabilità politica interna dello Stato-nazione. La conquista dello Stato-nazione possiede, d'altro canto, anche il vantaggio di estendere il conflitto verso un *alibi politico*, per consumarlo in altre terre in un rinsaldamento forte della coscienza nazionale, che appare più coesa, più unita, pronta ad aggredire qualsiasi minaccia interna che nell'immaginario collettivo si rappresenta come esterna. Sulla decisione di estendere la sovranità verso un dominio al di là dei confini statuali, si concreta la risoluzione del quesito stesso che Heller si poneva già durante la fine degli anni Venti del secolo scorso: il rapporto tra *Herrschaft* e *Ordnung* si risolve in questa rimozione del conflitto che da interno diventa esterno, in una dimostrazione della dimensione della forza di uno Stato-nazione; obbedire, dunque, al diritto di questo stesso Stato, significa implicitamente riconoscerne sia la sovranità, sia la manifestazione del dominio della nazione su altri territori. Ciò conserva e ripresenta costantemente il mito stesso dello Stato<sup>15</sup>, questo sì come *politische Grundentscheidung* à la *Schmitt*, in cui la stessa sovranità riacquista legittimazione, ma solo da un punto di vista politico.

Si vuol qui, però, rimarcare come tale confluenza di idee conduca in realtà a una visione di Stato che, proprio per il fatto di ergersi schmittianamente come una decisione politica, non risolve lo stato d'eccezione (*der Ausnahmezustand*) da un punto di vista giuridico, ma impone politicamente un nuovo ordine destinato successivamente a sfaldarsi perché basato sulla debolezza dell'asse *Freund/Feind*. Solo un modello giuridico di Stato che coincida nella Costituzione, come *Grundnorm* kelseniana, da cui l'intero ordinamento giuridico derivi<sup>16</sup>,

<sup>15</sup> Note a tal proposito sono le analisi classiche sul tema già di J. E. Erdmann, *Philosophische Vorlesungen über den Staat*, Lippert, Halle 1851, che secondo un modello hegeliano proponeva la funzione dello Stato come sua emanazione esterna di *nazione*; e successivamente, quale critica a tale configurazione hegeliana e schmittiana di *Staatsideal*, si pongono gli approcci di H. Kuhn, *Der Staat*, Koesel, München 1967; di F. Berber, *Der Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*, Beck, München 1973; e di E. Marienstrass, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, Maspero, Paris 1975; si veda anche per una comprensione dei nuovi assetti attraverso i quali muta la stessa idea di Stato, verso scenari connessi alla trasformazione proprio del costituzionalismo democratico, di G. Bercovici, *La periferia del capitalismo come crocevia delle teorie dello Stato e della Costituzione*, Pensa Editore, Lecce 2006. Sul concetto di nazione quale fattore di integrazione di etica costituzionale e statale, e non semplice richiamo a valori patriottici ed assolutistici, si rinvia all'analisi, tuttora valida, di F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Oldenbourg, Berlin 1919, p. 185; ma anche alle osservazioni, sempre sul concetto di nazione, ormai classiche, di M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen, 1922, pp. 527-530.

<sup>16</sup> Come in effetti Hans Kelsen aveva già sostenuto in *idem*, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Mohr, Tübingen 1911, pp. 72-84.

ritrovandovi lo stesso Stato legittimazione, e che perciò assicuri il controllo di costituzionalità delle leggi, può acquisire una configurazione democratica in cui la sovranità appartenga alla Costituzione da un punto di vista formale, per consentire in questo modo, proprio alla giurisdizione costituzionale, un'opera ermeneutica che sappia coniugare difesa e tutela dei diritti della persona e delle sue libertà, a un controllo ed impulso sull'attività del *politico*: condizione questa che permetterebbe procedure di mutamento della Costituzione finalizzate unicamente a un perfezionamento dei criteri di attuazione di quei principi e valori spesso sanciti, ma non mantenuti da una legislazione che sia effettivamente pronta a realizzare il mandato giuridico costituzionale, piuttosto che quello esclusivamente politico ed economico, come poi in realtà avviene.

7. In tal modo la decisione sullo stato d'eccezione diventa anche un'operazione di riduzione della complessità sociale, inaccettabile ridimensionamento del sistema giuridico alle necessità del *politico*: per ragioni di Stato il potere giustifica i suoi atti di forza e le distorsioni del diritto; per ragioni di Stato decidere diventa opportuno anche se tale decisione impedisce il reale ed effettivo mutamento sociale.

Fu, in effetti, precisamente durante il XVII secolo, con John Locke, cui si faceva riferimento sopra, il quale fondò nella teorizzazione di uno Stato che assicurasse la proprietà, la libertà e la sicurezza quella prima forma di tutela dei diritti individuali, che il concetto di sovranità venne sempre più a spostarsi da un orizzonte politico verso uno eminentemente giuridico: la Costituzione rappresentò subito sin dal principio, quella soluzione stabile che attraverso il sistema del diritto, di cui essa ne rappresenta l'elemento principale, sarebbe stato possibile mettere insieme forze politiche contrapposte, che ritrovavano in quel testo giuridico l'uscita da un conflitto. In questa interpretazione materiale di Costituzione<sup>17</sup>, la democrazia diventava l'opposizione alla monarchia assoluta, alla *fürstlichen Gewalt in der gesetzgebenden Gewalt*: lo Stato, appunto secondo Hegel<sup>18</sup>, si determina nel potere legislativo, nel potere esecutivo e nel potere del Sovrano, trovando nella Costituzione la resistenza alla violenza del potere regale.

---

<sup>17</sup> Si fa qui riferimento al concetto di "costituzione materiale" quale nesso di fini e forze che regge un determinato ordinamento giuridico, come descritta da C. Mortati, voce *Costituzione dello Stato*, cit.; ora in *Scritti sulle fonti del diritto e sull'interpretazione*, in *Raccolta di scritti*, Giuffrè, Milano 1972, II., pp. 79 e ss.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970 (trad. it. Bompiani, Milano 2006), § 272.

Questo potere è da intendersi quale autorità hegeliana, cioè *Herrschaft*, che si manifesta nella funzione del controllo dello Stato e dell'ordine sociale attraverso il comando del *politico*. Si parla pertanto di un esercizio dell'autorità politica che ritrova la sua legittimazione soltanto nell'attività legislativa che deve attuare i principi costituzionali. L'autorità diventa, quindi, garanzia e tutela della stessa Costituzione e realizzazione dei diritti fondamentali e delle libertà individuali. In tale ambito risulta caratterizzante individuare come, proprio durante il secolo XIX, i concetti di *libertà* ed *autorità* venissero compresi non soltanto come contrasti inconciliabili, ma pure come principi reciprocamente integranti e determinanti<sup>19</sup>. Pure nella scelta dell'apparato organizzativo, attraverso cui esercitare in concreto la propria sovranità, lo Stato rimane del tutto libero, e la soluzione adottata sarà legata alla natura, all'origine ed ai fini di ogni ordinamento giuridico.

Il concetto di libertà che il costituzionalismo democratico inserì in seno ai suoi principi fondamentali, si poggiava su un concetto di autorità che fosse dunque direttamente tutela del diritto nella legittimazione della Costituzione: si deve d'altro canto considerare come la sollevazione contro un ordine precedente, andasse poi a coincidere con l'affermazione di una ribellione politica, che fosse in grado però di rifondare una sovranità giuridico-politica: se dunque l'autorità andò progressivamente traducendosi in una certezza della manifestazione di un riconoscimento giuridico all'interno della società civile, la sovranità che nacque sull'onda delle rivoluzioni americana e francese, divenne premessa necessaria di un diritto che si ponesse proprio come concretizzazione dell'esercizio dell'autorità politica e come sistema di relazioni che tenesse avvinto il rapporto tra società e Stato. Lo Stato invero diventò subito il vertice del rapporto tra sovranità, riconoscimento del diritto ed autorità, nella misura in cui la Costituzione, che ne racchiudeva e ne racchiude organi e funzioni, lo rappresentasse nella totalità della sua forza, forza riconosciuta da tutti e da ognuno.

8. Non si può, probabilmente, su tale orientamento interpretativo ipotizzare e polarizzare la sovranità che non raccolga una fattispecie universale e particolare: la certezza del riconoscimento del diritto è possibile soltanto in presenza di un comando verso *tutti*, che nella sua universalità possa particolarizzarsi, con la garanzia di un riconoscimento che provenga da ogni singolo cittadino. Il dissenso si realizza proprio in virtù di quell'antagonismo

<sup>19</sup> Con questa interpretazione si pone l'analisi del problema da parte di H. Rabe, *Autorität*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. I, Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1992, p. 389.

irriducibile che oppone masse ad élites: come hanno ampiamente dimostrato le analisi di Gumpłowicz<sup>20</sup>, il processo di ribellione politica, che è inevitabile, può essere controllato soltanto sino a quando lo Stato sia in grado di tutelare il suo elemento sovrano, cioè la Costituzione, proprio nell'attuazione dei principi democratici affermati nella Costituzione stessa. Gumpłowicz poneva la nascita di un tale tipo di sovranità nel costituzionalismo democratico sviluppatosi dal Medioevo inglese<sup>21</sup> in poi, e che dopo la Rivoluzione francese si configurò nella restaurazione legale di quella sovranità che si caratterizzava nel Re. Quest'ultimo ne era una rappresentazione antropologica ed antropomorfa, nel senso che costituiva condizione umana produttrice di un sistema di pensiero, ma era pure immagine e forma in grado di realizzare la dimensione di un divenire sovrano universale; la Costituzione invece ne rivelò una rappresentazione che fu giuridica e politica.

Ed allora, successivamente, l'autorità venne a contrarsi nella definizione weberiana come quel comando della norma giuridica che trova il suo riconoscimento da parte della società civile<sup>22</sup>; tale comando risponde a un sistema di segni e di forze che tracciano la possibilità della sua stessa affermazione nella Costituzione: come reputava Marčič, l'assolutezza attraverso la quale il diritto costituzionale riscopre la sua efficacia, risponde alla possibilità di un esercizio della sovranità in cui la certezza dell'autorità sia giuridicamente e politicamente garantita<sup>23</sup>; ragion per cui l'autorità si traduce direttamente in pratica legale-razionale in base alla quale la sovranità dello Stato ritrova la sua stessa legittimazione, che solo il controllo di costituzionalità sulle leggi, operato dalla giurisdizione costituzionale, può rendere efficace, garantendo una verifica sull'attività legislativa del *politico*.

Se, infatti, il costituzionalismo si caratterizza in una sorta di periodizzazione delle trasformazioni e dei mutamenti di istituzioni politiche e di principi giuridici costituzionali, il divenire cioè una formalizzazione a carattere ideologico e politico, e quindi processo dialettico tra costituzioni scritte e teorie politiche e giuridiche<sup>24</sup>, appare opportuno

<sup>20</sup> Tale approfondimento dettagliato dell'antagonismo irriducibile tra masse ed élites che sbocca poi in un trionfo della lotta, che vede il crollo dello Stato e della sua cultura, si ritrova per intero nelle opere di L. Gumpłowicz, *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, Wagner, Innsbruck 1883; *Grundriss der Soziologie*, Manz, Wien 1885; *Sozialphilosophie im Umriss*, Wagner, Innsbruck 1910.

<sup>21</sup> Sull'evoluzione costituzionale inglese non si può non far riferimento al contributo offerto da Alessandro Torre, il quale non prescinde dal rilevare le profonde concatenazioni tra l'analisi del diritto costituzionale e le riflessioni poste dalla filosofia della politica e dalla dottrina dello Stato. Su questo cfr. A. Torre, *Interpretare la Costituzione britannica*, Giappichelli, Torino 1997, con riguardo alle pp. 244-248; su Georg Jellinek si vedano gli spunti attentamente interpretativi in *ibidem*, pp. 249 e ss.

<sup>22</sup> Così M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 28.

<sup>23</sup> Cfr. R. Marčič, *Rechtsphilosophie*, Rombach, Freiburg 1969, p. 153.

<sup>24</sup> Sul problema della definizione di costituzionalismo come espressione di una trasformazione di principi giuridici ed istituzioni politiche, tra assolutismo ed affermazione della tutela delle libertà civili, rimane classica

interrogarsi sul problema che l'era della globalizzazione inevitabilmente pone: ovverosia se ci si trovi in presenza di un “nuovo costituzionalismo” in cui le scelte economiche prevarranno sulle decisioni politiche e sull'unità dell'ordinamento giuridico. Come è stato ampiamente indagato<sup>25</sup>, peraltro, una Costituzione può essere compresa come attuazione di obiettivi che il potere costituente pone in essere (dimensione del *rechtlichen Sollen* kelseniano) e che i poteri costituiti, in particolar modo il legislativo, l'esecutivo ed il giudiziario, realizzano (dimensione del *politischen Sollen* schmittiano) in una portata in cui è la sfera della *rechtlichen Gewalt* a determinare ed indirizzare, teleologicamente, l'esecuzione politica degli obiettivi civili, sociali e statali che si concretizzano nella Costituzione<sup>26</sup>. In realtà la semantica del concetto di “Gewalt” è una semantica complessa: il termine significa “potere”, “dominio”, “forza” in senso giuridico, rispetto a *Macht*<sup>27</sup>; ma “Gewalt” può voler dire anche “violenza”<sup>28</sup>. In Hegel invece la democrazia diventava l'opposizione alla monarchia assoluta, appunto opposizione alla *fürstlichen Gewalt in der gesetzgebenden Gewalt*: lo Stato si determina nel potere legislativo, nel potere esecutivo (*die ausführende Gewalt*) e nel potere del Sovrano, trovando

---

l'analisi di Ch. H. McIlwain secondo cui, riprendendo Thomas Paine, la Costituzione non è l'atto di un governo, ma l'atto di un popolo che crea un governo e che conseguentemente può affermare la garanzia dei diritti umani: la nozione di costituzionalismo dopo il XVIII secolo diviene proprio quella di caratterizzare la Costituzione come un documento che in sé riassume e tutela la salvaguardia delle libertà. Cfr. CH. H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 27-28, 36. Ma è anche di interesse per una comprensione del costituzionalismo quale evoluzione (intesa proprio come una *evolutionäre Errungenschaft*) della tutela dei diritti individuali e della garanzia delle libertà fondamentali l'opera curata da G. F. Ferrari, *Il costituzionalismo dei diritti*, Giuffrè, Milano 2001.

<sup>25</sup> Per i profili teorico-generalisti e di ricostruzione, da un punto di vista epistemologico e metodologico, del concetto di *Costituzione*, della possibile contrapposizione tra *Konstitution* e *Verfassung*, si è ampiamente considerato l'articolato lavoro di A. Spadaro, *Contributo per una teoria della Costituzione. I. Fra democrazia relativista ed assolutismo etico*, Giuffrè, Milano, 1994., pp. 3-82.

<sup>26</sup> Si riprende in queste osservazioni la nota 3 del mio contributo *Sull'omissione legislativa come ipotesi di controllo del politico*, cit. Invece per quei profili che interpretano la Costituzione come atto di decisione politica, come problema del *politico* che precede e forma il “giuridico”, si fa riferimento a C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., pp. 69 e ss.; sulla stessa linea teorica, con approfondimenti più marcatamente politico-costituzionalistici, rimangono di interesse le pagine che Schmitt dedica all'esame del concetto di *politischer Entscheidung* in relazione al problema della sovranità in *idem*, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 43-59, e sulla differenziazione dei tipi di Stato cfr. *ibidem*, pp. 211-223; inoltre di peculiare attenzione sono le pagine dedicate da Schmitt al problema del “decisionismo” ed alla filosofia dello Stato della controrivoluzione in *idem*, *Donoso Cortés*, cit., pp. 25-38 e ss.; per un discorso di formalizzazione delle aspettative sociali e di realizzazione di una norma fondamentale che invece precede e forma il *politico* – versante teorico per il quale qui si propende – non si può far riferimento che al giurista praghese H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., pp. 217-222; e in considerazione del problema della legittimità ed effettività della norma rispetto al concetto *politico* di Costituzione in Schmitt, si veda *ibidem*, pp. 235 e ss. Sul problema dell'unità del sistema giuridico nella teoria kelseniana e sulla posizione del “giuridico” rispetto al “politico”, rimane di grande interesse l'analisi di H. L. A. Hart, *Kelsen's Doctrines of the Unity of Law*, in *idem*, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 309-342.

<sup>27</sup> Si veda l'interpretazione che ne dà E. Canetti, *Masse und Macht*, Fischer, Frankfurt a. M. 1980, pp. 313-315, pagine dedicate esattamente alla differenza semantica fra *Gewalt* - intesa da Canetti come “forza” - e *Macht*, che assume connotazioni più politologiche ed antropologiche con un'ermeneutica che ci indica il concetto di “potenza”.

<sup>28</sup> Cfr. W. Benjamin, *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1995, pp. 5-30, quando l'autore tedesco analizza il rapporto articolato e problematico fra diritto e giustizia, proprio come nesso di una razionalizzazione della violenza.

nella Costituzione, nella *verfassungsmäßigen Gewalt*, cioè nel potere di legittimità costituzionale, l'operazione giuridica stabile per frenare il potere assoluto del sovrano. Ma si dovrebbe, in questo ambito, considerare anche il concetto di "Herrschaft", utilizzato sia da Hegel che da Weber come *signoria che istituzionalizza un dominio*: di qui la dialettica signore/servo; tale dialettica analizzata da Hegel, indica il momento in cui il padrone comprende la sua *Herrschaft* nel servo stesso che gliela rende, che gliela offre, senza di cui il padrone stesso non potrebbe esistere.

Ma è proprio quella consapevolezza a distruggere poi la stessa signoria: il padrone si annulla nel momento in cui percepisce la possibilità della sua forza (*Gewalt*) proprio da colui nei confronti del quale egli esercita il suo comando (*Befehl*), cioè il servo: tale comando si depersonalizza, perde la sua efficacia, si rivolge contro se stesso.

Diventa *angoscia*.

9. In fondo l'ermeneutica politica della sovranità riposa e si poggia, tragicamente, sull'ineluttabile tensione tra opposti, i quali, una volta stabilita la differenza tra uomo e uomo, radicalizzano con ciò la guerra non più tra uomo e uomo, ma tra servo e signore. In effetti le potenzialità del servo e del signore non sono altro che un riconoscimento della propria esistenza: il percepimento della morte è uguale in entrambi.

Ma cosa li differenzia?

La risposta a tale quesito potrebbe essere la seguente: proprio il riconoscimento di un'uguaglianza. La vita infatti è posta in gioco; si connatura quale rischio che colloca continuamente il trasferimento di una negazione assoluta e fondamentale: la morte. Non appena il signore percepisce che per il desiderio di un riconoscimento della vita, desiderio a esempio anche presente nella relazione tra natura e cultura, qualcun altro è pronto a sua volta a rischiare tutto per non morire - il paradosso è che rischierebbe la sua vita pur di non morire - egli sa di essere signore e quest'ultimo servo. E lo sa in virtù del fatto d'aver acquisito il diritto all'uguaglianza del rischio; ragion per cui la sua consapevolezza è in realtà la pienezza della sua stessa coscienza di classe: in questo modo l'armonia giunge proprio dal riconoscimento di reciproche disuguaglianze di fronte alla vita. Ciò che solo può comunizzare l'esistenza e renderla eguale è proprio la sua negazione, ma questa negazione, cioè la morte, rimane soltanto avvolta nell'involucro dell'attesa, ed è nell'attesa che il signore ed il servo si osservano, anche se mai il signore potrà rispondere al servo d'essere rimasto nella sua posizione e d'aver osservato la fine del servo, poiché potrebbe morire lui per primo;

il servo a sua volta sa del rischio che corre il signore, ma non è certo che la sua vita si allunghi su quella del suo signore: ciò in realtà li rende perfettamente *ugualt*<sup>29</sup>.

10. Tutto ciò ci fa comprendere come quella dialettica hegeliana tra *Herrschaft* e *Knechtschaft*, indichi che la signoria, cioè il dominio, sia possibile soltanto nel momento in cui il servo si rappresenta nella totalità della sua autocoscienza che lo pone nella sua singolarità di uomo. In quell'istante il padrone si autoriconosce e si afferma, ma paradossalmente proprio toccando il vertice della sua propria coscienza si annulla, riflettendo sulla sua storia che lo vede e lo descrive, ora, come servo in una situazione capovolta. Da ciò si deduce come lo Stato, in questa sorta di lotta che contrappone, che divide per riunire, sia per Hegel, il momento dell'*éthos* che si differenzia dal *démos*: lo Stato è l'organismo etico assoluto, l'*ethos* stesso acquisisce coscienza di sé medesimo come unità sostanziale fine a sé stessa. Così quando Hegel si riferisce alla *fürstlichen Gewalt*, pensa anche al “potere del Principe” che diviene potere esecutivo nella razionalizzazione della *gesetzgebenden Gewalt*, cioè del potere legislativo; ed allora la Costituzione può essere garantita e tutelata di fronte al potere esecutivo, che persegue la ragion di Stato scavalcando la tutela dei diritti della persona, o di fronte alle omissioni del potere legislativo, soltanto da un sistema di giustizia costituzionale che sia garanzia del principio di sovranità nel controllo di legittimità costituzionale della legge<sup>30</sup>.

Si tratta, quindi, proprio di individuare un anello di collegamento tra norme poste e norme che attualizzano le loro promesse politiche e premesse giuridiche. In sostanza la decisione politica, che regge e determina una Costituzione, non si concreta nella sua validità se l'efficacia normativa non si traduce in un collegamento con la realtà del diritto, quello vivente.

<sup>29</sup> Uguali come Vladimiro (il servo) ed Estragone (il signore), in conflitto tra loro, in accordo tra loro, in costante sospetto reciproco, in attesa entrambi di Godot: non possono più andare, né giungere, possono soltanto restare lì dove sono ad azzuffarsi, e ad amarsi. Non vogliono più correre il rischio di pensare, così preferiscono farsi domande, ma constatano una ineluttabilità di fondo dell'assurdità di tutto questo: “domandarsi” è pur sempre *pensare*. Non possono neppure soffrire ma stanno da sempre soffrendo, e neppure potrebbero lasciarsi perché sanno che si impicchierebbero l'indomani: la loro esistenza è *neppure*. A meno che non giungesse Godot: cioè la morte. Ed attraverso la loro storia Samuel Beckett, nel suo *En attendant Godot*, ci narra il continuo sospetto di un riconoscimento reciproco possibile ma improbabile, quello tra il servo ed il signore, tra la mente e la materia, tra il rosso ed il nero, tra la natura e la cultura, tra la buona e la cattiva sorte, tra la gioia e la mestizia, tra l'esistenza ed il rischio. Ciò che Vladimiro ed Estragone possono, è osservarsi ed osservare tutto quanto passa; ma non possono andare, né venire, né muoversi. Possono solo attendere che la vita si sciupi nel gioco balordo degli incontri, delle parole, degli inviti, dei compromessi, fino a farne, una “stucchevole estranea” nell'attesa di Godot.

<sup>30</sup> Cfr. per tutto questo G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., §§ 275-277, 287 e 298; e *idem*, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970.

Ed allora in un'epoca di globalizzazione, la stessa Costituzione può essere posta in crisi nelle sue linee programmatiche, proprio perché il fenomeno della globalizzazione tende a ridurre gli stessi diritti fondamentali in una sorta di diritto economicistico, nel quale si rende opaca la determinazione del programma costituzionale. In questo senso nello Stato può determinarsi una frattura fra obiettivi più marcatamente economici e obiettivi che derivano dalla Costituzione e che pongono in essere la realizzazione dei diritti fondamentali e di quelli umani. Accettando come presupposto il fatto che la Costituzione realizzi una tutela ed una garanzia dei diritti fondamentali, ci si chiede se la globalizzazione non intervenga come causa diretta a determinare inerzie da parte del legislatore nell'attuazione di quei diritti fondamentali assicurati nella Costituzione: nel concretizzare infatti necessità economiche, che rivestono una loro peculiarità come tutela di interessi particolari, i diritti fondamentali sono ridotti nella loro efficacia proprio perché la globalizzazione, come ampiamente dimostrato, non si indirizza alla realizzazione di bisogni riconducibili alle esigenze della collettività, ma essendo perseguimento di obiettivi particolari, riduce la portata generale dei diritti fondamentali e con questo si pone come fenomeno di crisi della stessa democrazia<sup>31</sup>.

11. Pertanto l'attuazione della Costituzione diviene indispensabile alla sua efficacia giuridica; in questo si rileva come il costituzionalismo di derivazione latina ponga una necessità: quella di difendere i diritti fondamentali perché essi, presenti e tutelati nella Costituzione, si traducono immediatamente in diritti sociali e diritti umani. Le caratteristiche nodali del costituzionalismo cosiddetto latino, e che sono la rappresentanza politica, il potere costituente e la necessità del controllo di costituzionalità delle leggi (il tutto nella prospettiva della tutela della persona umana e dei suoi diritti), assurgono a qualità del costituzionalismo contemporaneo ed a mezzo di attuazione di quel programma costituzionale in grado di ridare effettività allo Stato stesso. Uno studio sulla omissione legislativa, a esempio, potrebbe aiutare a comprendere come il meccanismo della giustizia costituzionale sia uno strumento indispensabile per vedere concretizzata la linea programmatica della Costituzione, ma diventa, *in nuce*, anche una difesa del diritto costituzionale nei confronti dei diritti dell'economia.

---

<sup>31</sup> In questo ambito va considerata fondamentale l'analisi del fenomeno della globalizzazione, come una causa di crisi della democrazia ed effetto di una inerzia legislativa nell'attuare i diritti fondamentali tutelati e garantiti nella Costituzione, che ne dà O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Beck, München 1999.

Proprio in relazione a questi ultimi, il riconoscimento dei diritti fondamentali nasce con l'estrinsecarsi della Costituzione come possibile fonte di produzione giuridica, in grado di fondare un sistema giuridico-costituzionale capace di realizzare l'efficacia della democrazia. In questo senso la tutela dei diritti fondamentali si concretizza in un'unità di sintesi del diritto costituzionale, ed in questa sua peculiarità tale tutela si trasforma in esercizio di validità, a carattere giuridico, per un'affermazione costituzionale dei diritti umani, affermazione nel senso di una certezza che ha come obiettivo proprio quello di esercitare e garantire l'efficacia della democrazia.

12. Si rileva degno di nota evidenziare, in tale senso, come la globalizzazione operi proprio una sorta di de-costituzionalizzazione dello Stato attraverso mutamenti del senso di interpretazione della norma costituzionale nel momento in cui si realizza e si pone il compito dell'attività di normazione ordinaria di attuare quei principi costituzionali, volgendosi tutto ciò in una crisi della sovranità: ecco perché può esserci una via d'uscita a tale rischio soltanto in quell'opera ermeneutica giuridica esercitata dalla giurisdizione costituzionale. È infatti nella giustizia costituzionale che riposa il germe della difesa, custodia e garanzia della norma costituzionale, in grado di offrire ed assicurare validità giuridica ed effettività politica agli stessi diritti individuali nella loro molteplicità sociale e polivalenza funzionale, all'interno della più larga fenomenologia delle libertà individuali<sup>32</sup>.

Diritti umani e libertà individuali, d'altronde, vanno di pari passo, e non è possibile prevedere la mancanza degli uni, senza che anche le libertà vengano meno: per rispondere alle esigenze della globalizzazione, che mostra versanti di contrasto con una rigida ripresa del localismo politico quale fenomeno inverso ed ugualmente accelerato, è necessario ricostituire la validità giuridica dei diritti umani in un'efficacia delle libertà fondamentali, che solo all'interno di un sistema di giustizia costituzionale, interprete della conformità delle leggi rispetto alla Costituzione, può realmente realizzarsi.

In effetti la Costituzione oltre che fattore di integrazione politica diventa, all'interno del sistema funzionale di giustizia costituzionale, un asse di valore per la legittimazione dei diritti della persona umana proprio come fonte di legalità dell'affermarsi del processo democratico. È pur vero che spesso la difesa dei diritti umani e delle libertà

---

<sup>32</sup> Per un approfondimento del concetto di libertà dell'uomo come servizio della Chiesa e come realizzazione piena della dignità umana, si veda di J. Insee, *“Die Wahrheit wird euch frei machen” – Der Dienst der Kirche für die Freiheit des Menschen*, in A. Loiodice e M. Vari (a cura di), *Giovanni Paolo II. Le vie della giustizia*, Bardi Editore - Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2003, p. 467 e ss.

fondamentali debba avere come obiettivo la realizzazione di dimensioni di sviluppo economico e di strutture economiche, cosicché il ritardo economico si configura e si traduce sempre di più in un ritardo anche nel campo della realizzazione di tali diritti e di tali libertà: se la globalizzazione, si vuol delineare ed evidenziare in questa sede, accresce la dimensione dell'economico e decresce il fattore della legittimazione del *politico*, deve arrestarsi di fronte alla difesa dei diritti umani ed all'affermazione delle libertà fondamentali, incanalandosi in una affermazione ed in un'espansione dei valori classici di democrazia e libertà economiche, fondati sui presupposti cardini della filosofia lockiana richiamati in precedenza, principi configurantisi nella proprietà, nella libertà e nella sicurezza: la *sicurezza* è infatti l'uscita dallo stato di natura hobbesiano della lotta di tutti contro tutti, e ciò si può realizzare solo in uno Stato democratico costituzionalmente garantito; la *libertà* diventa allora la volontà di affermazione dello sviluppo, non soltanto politico e giuridico, ma anche economico, nella certezza di una *proprietà* che sia costituzionalmente garantita<sup>33</sup>. Una generale regolamentazione dell'economia all'interno di quei diritti soggettivi inalienabili assicurati e garantiti dalla Costituzione, può affermare, quindi, la possibilità di sviluppo economico e sociale delle nazioni tradizionalmente meno favorite, in una attuazione e certezza delle libertà individuali e, in quanto tali, fondamentali ed imprescindibili<sup>34</sup>.

III. *L'ermeneutica come destino: Hermann Broch tra metafora della storia e svolta post-moderna del diritto.*

13. Tale sovranità emerge nel pensiero di Hermann Broch come critica della conoscenza e mediante lo strumento narrativo, che Broch utilizza ne *La morte di Virgilio*<sup>35</sup>, romanzo e poema, ma anche saggio sulla regalità e sulle metamorfosi dell'inconscio, si perviene a completare un pensiero e a recuperare la ferma volontà di una ermeneutica della storia attraverso il concetto di creazione letteraria. In fondo la creazione ha senso soltanto quando è agonizzante desiderio di un completamento, completamento dell'opera iniziata, ma

<sup>33</sup> Su questo si confronti la posizione di P. Rescigno, *Il debito estero dei paesi in via di sviluppo*, in A. Loiodice e M. Vari (a cura di), *Giovanni Paolo II. Le vie della giustizia*, cit., p. 924 e ss. Per un problema di incertezza dei valori nell'ambito della cooperazione allo sviluppo nell'epoca della globalizzazione in un'economia fortemente sottratta ai principi della dignità umana, si veda di M. Raveraira, *Dignità e responsabilità: i valori della cooperazione*, in A. Loiodice e M. Vari (a cura di), *Giovanni Paolo II. Le vie della giustizia*, cit., p. 921 e ss.

<sup>34</sup> Così D. Lal, *La rivoluzione della comunicazione e la performance economica*, in "Etica ed Economia", 1, (1999), p. 35.

<sup>35</sup> H. Broch, *La morte di Virgilio* (1945), Feltrinelli, Milano, 1962.

anche ricongiungimento alla persona che si ama, quella attorno alla quale ruota il meccanismo dell'Onirico. Tale meccanismo percuote il suolo del reale, si fa inquieta profondità in cui si ascolta come d'incanto la voce di un sogno che si era creduto ormai perso e dimenticato. Quel sogno, corpo della persona che si ama, riappare per stuzzicare il reale ed umiliarlo. Si prova una gioia immensa nel vedere come questo reale si prostri, si pieghi, supplichi quasi di poter essere percepito... il reale è ormai da una parte che nessuno noterà.

La morte stessa, che appare nelle pagine del libro di Broch più vissuto al *limes* ed al *limen* tra poesia e vita, tra dolore e vita, tra abbandono e rinascita, tra amore e passione, cioè *La morte di Virgilio*, è consistenza di sofferenza che si dischiude verso il contatto con un'ars poetica intesa quale redenzione della propria anima e sviluppo sentito dell'essere che diviene metamorfosi della vita nella speranza del cosmo, avvertito ed inteso, forse percepito (*gespiürt*) come materia di profondità e di sofferenza da cui riscattarsi e lanciarsi verso la felicità di un ritorno dell'anima nella ripetizione fisica del Creatore. Cosa crea la retoricità della parola se non una ripetizione del gesto di un'idea? Cos'è il gesto dell'amante verso la vita della sua amata, se non la disposizione stessa sua di essere prono alla morte per la gioia della salvezza?

14. Il concetto allora perviene a idea, come ritenne Hegel, quando l'orma della *storia* sconvolge l'assetto razionale del reale per cui la realtà si traduce in una idolatria dell'idea stessa, cioè in ideologia: *l'ideologia sostituisce la presenza di Dio nell'uomo con il controllo del potere politico, cui l'uomo della Rivoluzione francese e successivamente della Rivoluzione russa del 1917 si sottomette, offrendosi interamente e svestendosi di ogni sua umanità, sperando in quel surrogato di Dio, cioè l'ideologia rivoluzionaria e dello Stato, che invece lo soggiogherà e lo imprigionerà in un'eterna rieducazione e in un serrato controllo capillare di ogni sua espressione e libertà.*

15. La stessa bellezza afferrata quale legge dell'amore, riconosce la sua forma in un fenomeno in cui l'apoteosi della parola si unisce alla descrizione di un'inquietudine, quella di Virgilio in procinto di distruggere la sua opera incompiuta, l'Eneide: ma tale incompiutezza non si sviluppa che in un'anafora della sua anima, un'incredibile intreccio tra ripetizione della vita dell'arte e trasformazione della morte del corpo, proprio quando il corpo trova sicuro avamposto nella vita rifugiandosi e seguendo le orme dell'arte che l'anima declama in questo sonetto inarrestabile, il quale schiude allo scrittore la visione di un al di là dove la passione si stempera di ogni sua viscerale concupiscenza, per ritrovare la quiete di un'anima che risplende della luce di Cristo.

*La morte di Virgilio*, peraltro, non soltanto è il titolo del romanzo, ma è anche il segno che indica lo sviluppo estetico dell'illimitato perpetuarsi in cui Broch vuol coinvolgere il suo lettore, come fosse il colpo di frusta raveliano<sup>36</sup> attraverso cui il ritmo delle sue parole porge ed offre la descrizione di una meditazione intensa sulla vita dell'anima e sulla morte e disfacimento del corpo. La ripetizione si consolida ampiamente svanendo dal *detto*: "il cuore potrà avere le sue ragioni, che la *ragione* però non comprende".

Ebbene cosa affermava Pascal essere "ragione" in quella sua celebre espressione?

*Ordo et ratio*: la ragione svolge il senso ribadendo il mutamento di un senso appena toccato, appena intravisto ed osservato, catalogato e descritto. In quell'attimo di passione letteraria e romanzesca si delinea il salmo della vita, vita che Broch descrive come simbolicità della bellezza, non distrutta dal corpo e divisa dalla terra che è conclusione del proprio corpo come visione materialistica che Broch rifugge, proprio perché lo scrittore si traspone in un ultimo cielo dantesco per poter approdare al senso della *vita*, dalla retoricità della morte alla consistenza di una complessità profilata quale conflitto tra visione umana terrena e consapevolezza di un passaggio, poi infine inteso e descritto quale metamorfosi siderea dell'anima verso un corpo celeste, entità più pura e più definita dell'uomo nel suo incontro con Dio. Broch d'altronde non avrebbe potuto contrapporsi e rinunciare a un romanzo che descriveva a se stesso la sua genesi e il suo compimento; un romanzo in sé ars poetica in grado di narrare a se stesso l'arte della vita, romanzo vissuto quale autoritratto in un ironico e paradossale gioco che soltanto l'amore avrebbe potuto confermare: l'amore in grado di oltrepassare l'immagine di sé, di legare ed avvincere gli amanti a inestricabili destini; l'amore pieno di impensabili peripezie e cosciente di tutta la sua indefinibile inconsapevolezza di aver amato ancora e sempre la vita.

16. Sostenere una *teoria post-moderna* del diritto interseca una rifondazione teoretica e sistematica del diritto; valutare e considerare una teoria del *diritto post-moderno*, significa riflettere su un profilo e una visione di lineamenti o di aspetti del diritto che non mirano però a un'ermeneutica complessiva del fenomeno, quanto piuttosto ne delineano i contorni della sua forma. Una teoria post-moderna del diritto contempla la possibilità di una critica della conoscenza giuridica e del suo enunciato teoretico, affinché si possa pervenire a una definizione di un fenomeno vivente e presente nella realtà dello Stato, delineando pertanto

---

<sup>36</sup> Ci si riferisce al celebre concerto per piano e orchestra in sol magg. del 1912 di Maurice Ravel, celebre appunto per quel secco colpo di frusta iniziale del primo movimento *Allegrement*.

una realtà giuridico-positiva effettivamente rilevabile. La rilevazione di un segno (la forma giuridica dello Stato) conduce peraltro alla disvelazione di un contenuto simbolico (il fenomeno del *politico*) per divenire approfondimento teoretico (rivelazione di un significato) ed essere, dunque, ermeneutica (cioè senso della Costituzione) di una trasformazione giuridico-positiva e semantico-storica nei mutamenti sociali. Su tale linea, già secondo Hermann Broch, la democrazia, proprio quale punto di arrivo giuridico e politico, si costituiva come resistenza alla *fürstlichen Gewalt* in un assolutismo economico<sup>37</sup>, realizzandosi nella democrazia, attraverso però la Costituzione, la fiducia in un *assoluto*.

E questo *assoluto*, che non corrispondeva per l'autore austriaco alla "maggioranza" quanto piuttosto allo stesso concetto di Costituzione, riposerebbe in una svolta di affidamento etico ed aspettativa positiva nei confronti dell'essere umano, che la politica non sarà mai in grado di accettare. Accade invece ed è accaduto nella realtà storica, che la sola fiducia possibile sia stata e sia ancora quella del potere nei suoi stessi confronti, nei confronti della sua forza e della sua inalterata capacità di dominio e di sopravvivenza. L'efficacia politica di un'azione, che si sostanzia in una decisione di attuazione dei principi fondamentali costituzionali, si determina però nel controllo di una razionalizzazione di tendenze politiche diverse, riunite ed unite in una maggioranza sovrana. Tale maggioranza decide perché volontà di un ordine democratico nato con la stessa istituzione<sup>38</sup> dello Stato al momento dell'emanazione della sua Costituzione: dal fatto che il principio maggioritario regoli l'ordine democratico, si comprende come questo stesso ordine si traduca, perciò, in una tutela dei diritti delle minoranze; nondimeno, in tal senso, ci si ricollega direttamente alla condizione di fattibilità per un'interpretazione della Costituzione come *Grundnorm* kelseniana da cui si otterrà, da un lato, la validità di un'unità giuridica, espressa dall'attività legislativa; dall'altro lato, si consoliderà la necessità di un'efficacia politica istituzionale, contenuta nell'attività

<sup>37</sup> Si veda H. Broch, *Massentheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, p. 521; cfr. sempre dello stesso autore i *Politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, pp. 94 e ss., quando rifacendosi alla tradizione di una democraticità politica occidentale osteggiata perennemente dalla ciclicità della guerra, Broch riafferma l'ineludibile esigenza di una costante trasformazione e rifondazione della sovranità giuridica che sia premessa di quella politica, per essere sempre quest'ultima *successiva* al diritto.

<sup>38</sup> Riguardo la problematica istituzionale dello Stato quale fondamento e regolazione di funzioni giuridico-positive attraverso una critica molto acuta dello stesso linguaggio del diritto, non è possibile escludere il contributo complessivo offerto da Dietrich Busse, ed in particolare dal suo studio *Recht als Text. Linguistische Untersuchungen zur Arbeit mit Sprache in einer gesellschaftlichen Institution*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1992, dove – a esempio – a proposito del principio *nulla poena sine lege*, Dietrich Busse non manca dal sottolineare come il legame giuridico del potere statale, ma anche la stessa interpretazione del diritto, si traducano in colonne portanti dello stesso edificio statale e proprio della ragion di Stato nelle moderne democrazie, così D. Busse, *ibidem*, p. 183.

esecutiva: ma solo l'azione di controllo sulla legittimità costituzionale della normativa ordinaria può rendere attuativi e confermativi i principi fondamentali della Costituzione, che convergono poi direttamente nel divenire e qualificare l'efficacia (nel senso della *Wirkung* kelseniana) sovrana della Costituzione stessa. In effetti Hermann Broch attraverso la sua parabola artistica e la sua vicenda umana tratteggia la visione di un mondo catalizzato dalla forza tirannica del potere che per essere politico, in quanto tale riduce lo Stato e la sua sovranità giuridica a forma di dominio e a fenomeno generalizzato di oppressione sociale.

17. Ma ogni Stato diventa inevitabilmente una ripercussione, uno sviluppo della potenza dell'idea del *politico*; si tratta proprio dell'idea di quella nazione che si autofonda, che partecipa all'esperienza del diritto, solo però con l'esclusivo fine di legittimare la forza tirannica del potere dello Stato. Non esisterebbe per Broch, insomma, da nessuna parte la certezza dello Stato o di una presenza sovrana: il diritto è rimesso ai circuiti della politica e lo Stato si realizza soltanto come controllo "etico" del mutamento sociale. La democrazia è sovrana nella misura in cui diviene espressione costante di attuazione di quei principi e di quei diritti fondamentali, realizzazione del predisposto contenuto assiologico del costituzionalismo democratico, principi e diritti tutelati e custoditi dalla Costituzione; così la sovranità assurge a espressione ed emanazione di libertà che la norma fondamentale, in senso kelseniano, può concretamente affermare: si desume, in sostanza, come la stessa attività normativa ordinaria sia una decisione politica successiva, però, a un elemento giuridico fondamentale a cui tale legislazione deve adeguarsi. Necessità ed utilità sono gli enigmatici momenti di rivelazione di una decisione sovrana, momenti in cui appare chiara la presenza di uno stato d'eccezione che va risolto, ma che ricompare sempre come immortale feticcio dalla tomba del potere politico. La qualità essenziale della democrazia, d'altronde, sorge e si sviluppa costantemente nel consolidarsi di una garanzia, assicurata nella Carta costituzionale, di forze che si contrappongono in una maggioranza ed in una minoranza e che trovano, proprio nell'opposizione, ma si direbbe anche dall'opposizione, l'esercizio della libertà politica in una decisione giuridica che caratterizza e che contraddistingue la Costituzione.

La legittimità evidenzia una possibile semantica dell'esserci stesso della sovranità e del comando giuridico: una sovranità costituzionale deve predisporre meccanismi attraverso i quali l'ordine sociale garantito si esprima necessariamente all'interno di un sistema di fiducia. La legittimità in questo senso si radica nella semantica della sovranità, divenendo una sua categoria e dando spazio, al tempo stesso, a una semantica autonoma nella quale poter leggere

la stessa forza del diritto dello Stato: in Weber, per esempio, la legittimità del dominio e la forza del comando giuridico si traducevano nella possibilità di comprendere, attraverso motivazione all'obbedienza (credenza in un potere della tradizione o nel carisma di un capo), la pratica legale-razionale del diritto, come pure la formazione del diritto stesso<sup>39</sup>. La legalità, allora, così come si snoda dalla legittimità stessa, diviene non soltanto potere circoscritto, ma anche ordine del diritto che stabilisce e garantisce le sue funzioni e la sua operatività. La legalità sta a significare la concordanza dell'atto di un organo statale o del singolo, con la legge dello Stato, venendosi così a stabilire un importante fondamento per il funzionamento dello Stato moderno.

È invece dal XVII secolo che il concetto di legittimità diverrà, nel pensiero politico-filosofico, un punto di riferimento costante e di fondamentale pregnanza nella formazione della stessa categoria politica dello Stato: sia infatti la teoria dello Stato assoluto elaborata da Bodin e da Hobbes, così come quella illuministica, posero la legittimità al centro dell'evoluzione del politico, fino a radicalizzarsi, sia in Germania che in Francia, come concetto fondamentale della lotta politica, nodo che si intreccerà attorno al destino giuridico-politico della sovranità. Il potere sopravvive nello stato d'eccezione: proprio l'ordine naturale doveva eliminare<sup>40</sup> la responsabilità sia morale che giuridica della decisione e con questo doveva liberarci da una coscienza di colpa; tale *ordine naturale* era evidentemente un surrogato della grazia cristiana, ma il diritto naturale, una sorta di teologia secolarizzata, fu soppiantato però dall'istituzione di un ordine sociale rimesso a una decisione politica che ritrovava nella Costituzione la sua legittimità ed il suo fondamento. In tutto ciò già alla fine degli anni Quaranta, sorpassato il pericolo della guerra, Broch stigmatizzava la percezione di una colpa ricadente interamente su di noi e sulla continua, inestirpabile evoluzione del conflitto politico: la responsabilità del decidere non venendo più rimessa al diritto di natura, poggerrebbe infine pesantemente sul destino politico stesso della società e sulla continuità della storia. La sovranità, peraltro, si è sempre così andata configurando quale necessità politica ed utilità sociale di un patto tra forze contrapposte, patto che non poteva risolversi se non nella successiva continua autodeterminazione di altri conflitti e di altre lotte, che unicamente il processo di costituzionalismo democratico ha potuto e potrebbe continuare a evitare. In tal modo

<sup>39</sup> M. Weber, *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1968, p. 475.

<sup>40</sup> Secondo Hermann Heller che riconduce alla decisione politica fondamentale l'essenza stessa della *Grundnorm* kelseniana. Così H. Heller, *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Giuffrè, Milano 1987, pp. 116-117. Su questo cfr. H. Broch, *Massentheorie*, cit., p. 407 e ss.

l'abbacinamento umano canettiano si spegne nel riconoscimento di una lotta alla illusione. La violenza diventa immediatamente dinamica della volontà di potenza, necessità senza della quale, questa stessa volontà di potenza, non sarebbe però in grado di sopravvivere. In effetti è nel *politico* che vengono a essere riprese le tracce del passaggio da una violenza testimoniata a una che ritrova la sua forza specificamente nella sua spersonalizzazione, quella violenza che giunge misteriosa dal nulla e che dal nulla è risucchiata come se non fosse mai esistita; ma è proprio in questo *nulla* dalla quale proviene, che non possiede confini, che non conosce limiti, ma che va oltre come assoluto, che la violenza ritrova il suo essere politico, per diventare forza bruta e cieca che impedisce il mutamento sociale e che lo riduce sempre alle esigenze del *politico*.

18. Tuttavia, di poco precedente a Broch, Hermann Heller aveva pur tentato di individuare esattamente nella realizzazione e nel perseguimento di una *ratio oeconomica* che stravolge ogni validità del diritto in una forma di feudalesimo del capitalismo e della dignità della persona umana, l'aspetto di validità e di efficacia proprio del diritto ridotto a strumento per il *politico*, che ne usa per riassetare le sorti del mantenimento del potere all'interno dello Stato, razionalizzando la Costituzione in un a-posteriori di sé, a-posteriori millantato e propagandato attraverso vane promesse di cambiamenti. È piuttosto la Costituzione a fondare la legittimità del *politico* e la possibilità della sua *legittimazione popolare*. Broch aveva percepito esattamente lo sfaldarsi della coscienza etico-politica in un'utopia giuridica nella quale ogni ordine giuridico-costituzionale veniva, e diremmo viene tuttora, soppiantato dalla ragion di Stato del *politico*. In tale acquisizione emerge il contributo di rilievo dato da Oswald Spengler che si basa su una ricerca profonda dell'antitesi tra natura e storia: la natura, che è il *divenuto*, subordina ogni *divenire* a ciò-che-è-divenuto; e la storia che raffigura il regno del tempo, subordina ogni *divenuto* alla necessità del *divenire*<sup>41</sup>.

È necessario, in effetti, rilevare come la società da un lato, che veniva a essere fondata già in Kant sul *Sein* della natura, la fondazione dello Stato dall'altro lato, basata sul contratto, non possano più risultare così manicheisticamente separati: i due concetti si allargano l'uno nell'altro, e lo Stato prende forma all'interno della società dando luogo a un ulteriore mutamento metaforico e storico: quello che segna appunto la trasformazione del

<sup>41</sup> Cfr. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, C. H. Beck, München 1923, p. 677.

sociale in politico<sup>42</sup>.

Lo Stato rappresenta, quindi, la condizione indispensabile, quella necessità politica primaria che permette il formarsi di una società civile. D'altronde proprio nella Costituzione il legame di legittimazione giuridica dello Stato trova la sua efficacia: lo Stato si colloca come risoluzione del conflitto individuato da Hobbes, ed integrazione della violenza che il conflitto aveva scatenato. Ciò è però possibile solo quando lo Stato stesso si configura in un ordinamento giuridico formale, tutelato e garantito, nella sua validità, a esempio dall'opera ermeneutica della giurisdizione costituzionale, che stabilisce ed assicura il controllo di legittimità della norma ordinaria rispetto alla Costituzione, ma che si traduce anche, proprio tale controllo di legittimità, in un impulso e in un monito sul *politico*, in grado di definire e di realizzare l'attuazione di quelle premesse assiologiche costituzionali democratiche, che devono poi potersi estrinsecare in un diritto vivente all'interno della realtà civile e sociale.

Lo stesso Stato, propriamente dell'individualismo e dell'assolutismo, che sorge a opera di pensatori quali Gassendi, e prima di lui dello stesso Guglielmo di Ockham, è travolto dalla guerra civile. La stabilità è soltanto chimerica e diviene segno dell'invenzione e dell'immagine: allo Stato deve essere conferito il principio dell'ordine e della stabilità, una struttura insomma di cui possa rivestirsi il sovrano; si raggiunge così il concepimento e la riflessione di un ordine che si basi sul meccanicismo e sul materialismo hobbesiani. D'altronde Hobbes riprese le concezioni meccanicistiche e nominalistiche del suo tempo per riorganizzarle in categorie asservite alle necessità politiche ed alla strumentalizzazione del diritto finalizzato alla legittimazione del sovrano, una riflessione che poi avrebbe trovato il suo massimo culmine proprio in Hegel. Hobbes, dopo tutto, e precedentemente Machiavelli, aveva cercato di relazionare e di fondare la politica su basi strettamente scientifiche, tanto da comprendervi anche la condotta umana, sia nel suo ambito particolare che in quello universale. Egli in sostanza aveva intuito la tendenza della nuova scienza della natura: il mondo fisico diveniva spiegabile meccanicamente e dimostrabile geometricamente.

Probabilmente è doveroso considerare l'ipotesi secondo cui al centro del discorso

<sup>42</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, p. 10, dove Hans Blumenberg, riprendendo uno studio di Edmund Husserl sull'idea di filosofia trascendentale in Kant, sostiene che il mondo ottenne un'ampiezza temporale infinita, non appena il reale e concreto mondo-della-vita venne considerato, a sua volta, mondo in cui cogliere pienamente la Modalità della condizione di esperienza; peraltro, oltre, a p. 83, Blumenberg constata che per coniugare *Lebenszeit* a *Weltzeit* non sia possibile escludere la riflessione sull'idea di un "passato in giudicato" del *politico*, cioè analizzare il ciclo dalla vittoria alla sconfitta di uno stesso modello statutale, dunque il suo transito, per noi, da una tradizione giuridico-politica a una trasformazione giuridico-costituzionale, da un'esperienza di invariabilità politica a una di modernizzazione giuridica e sociale.

politico hobbesiano si venisse a porre il concetto della *parallasse*: il cambiamento di un movimento del corpo è dato dalla diversa posizione con cui si osserva questo corpo. Hobbes di fatto spostò il punto di osservazione della materia politica, fino a quel tempo accentrato paradossalmente in una separazione tra nome e concetto, realizzando un *assimoro storico-gnoseologico* e *politico-metaforico*: riportò i nomi ai concetti; lo Stato entrò nella *storia*; l'uomo, però, venne ridotto a meccanismo. Infatti il concetto di libertà che il costituzionalismo democratico inserì in seno ai suoi principi fondamentali, si poggiava su un concetto di autorità che fosse dunque direttamente tutela del diritto nella legittimazione della Costituzione: si deve d'altro canto considerare come la sollevazione contro un ordine precedente, andasse poi a coincidere con l'affermazione di una ribellione politica, che fosse in grado però di rifondare una sovranità giuridico-politica: se dunque l'autorità andò mano mano traducendosi in una certezza della manifestazione di un riconoscimento giuridico all'interno della società civile, la sovranità che nacque sull'onda delle rivoluzioni americana e francese, divenne premessa necessaria di un diritto che si ponesse proprio come concretizzazione dell'esercizio dell'autorità politica e come sistema di relazioni che tenesse avvinto il rapporto tra società e Stato.

19. Ma allora se la Costituzione nasce anche sulla base di una necessità verso la realizzazione di una sorta di compromesso economico-sociale, avvertito fortemente da Hermann Broch proprio in virtù del suo essere stato testimone di un passaggio storico fondamentale in Europa, il suo fine diviene immediatamente quello dello stabilimento di una relativizzazione ed un'acquisizione di interessi sociali generali: con "relativizzazione" qui si intende una condizione logica del linguaggio normativo per cui la stessa norma fondamentale, rappresentata dalla Costituzione, si risolve in una comprensione del fenomeno giuridico quale lineare possibilità verso funzioni teoretiche e nomoproductive della struttura giuridica contenuta nella Costituzione, fondamento e peculiarità che si traducono in presupposto modale di un riconoscimento della decisione, a carattere giuridico, proprio da un punto di vista logico-deontico. Peraltro in un sistema economico che può condizionare le scelte del *politico* nella distribuzione delle risorse secondo i bisogni sociali, sistema economico dominato attualmente dalla cultura della globalizzazione, la Costituzione diviene certezza dei suoi obiettivi nel mantenimento dell'unità giuridica che passa proprio attraverso il controllo di costituzionalità delle leggi. Da un punto di vista giuridico-positivo, in una Costituzione estremamente moderna nel contemperare il soddisfacimento di esigenze sociali coniugandole

a una certezza di controllo del *politico*, ci si riferisce alla Costituzione del Brasile del 1988, si può evidenziare come l'obiettivo appunto del costituente brasiliano sia stato, effettivamente, quello di separare sì i poteri costituiti, rendendo però anche possibile, attraverso l'istituto del ricorso al giudice costituzionale per inerzia del legislatore nell'attuazione degli obiettivi civili e sociali fissati dalla stessa Costituzione brasiliana del 1988, che lo Stato si delineasse nella sua dimensione di proiezione di decisione politica soltanto quando fosse stata assicurata la condizione giuridica che la Costituzione fonda perché *Grundnorm* kelseniana: posizionamento di fini che garantiscano e tutelino gli interessi del popolo.

È l'unità giuridica, insomma, che assicura la certezza dell'operatività del *politico*. Posizione quest'ultima dalla quale Broch non venne mai meno e che emerge specialmente dai suoi studi sulla psicologia e teoria delle masse, degni di rilevante interesse in un momento storico-costituzionale italiano così ammorbatto dalla ripetitività dell'immagine del *politico* e dalle sue "meditazioni" di sconclusionati ed improvvidi, peraltro indefiniti, cambiamenti costituzionali. Questo potere, pertanto, potere politico-economico, non viene subito percepito come potere, sino a quando non se ne ravvisi quella inevitabile comunione tra riconoscimento del diritto ed autorità dello Stato, una congiunzione attraverso cui la posizione stessa della sovranità dovrebbe apparire conforme alla Costituzione, senza in realtà mai esserlo.

Nella scelta dell'apparato organizzativo, attraverso cui esercitare in concreto la propria sovranità, lo Stato rimane del tutto libero, e la soluzione adottata sarà legata alla natura, all'origine ed ai fini di ogni ordinamento giuridico. Precisamente all'interno di una ricognizione teorico-generale della problematica sulla sovranità, non si potrebbe eludere la questione secondo cui una qualsiasi trasformazione di un regime politico non possa porsi senza una definizione drammatica e lacerante all'interrogativo, già brochiano, della spettanza della sovranità, intesa esattamente quale scelta della sovranità dello Stato. D'altronde il contenuto stesso della sovranità si pone essenzialmente in un affermarsi della personalità giuridica dello Stato, intuizione straordinaria se ci si riferisce a un contesto di unità politica statale possibile solo nel determinarsi di una coscienza giuridica connaturante il *politico* stesso.

La sovranità giuridica ritaglia allora la sua porzione di storia da una storia più ampia e meno realistica, quella del suddito. Il tempo si rivela come un gioco perpetuo di rinvio di schemi, da uno precedente a uno successivo, come se in realtà non vi fosse temporalità, ma soltanto la sicumera di uno Stato che reggerà in eterno le sorti dei propri sudditi.

È così che proprio nella *storia* Hermann Broch già intravedeva le necessità del disordine come vantaggio della sovranità, perché poi il sovrano potesse legittimamente affermare che il passaggio all'ordine fosse stato costituito da un sostrato di lecito diffuso che avrebbe permesso "tutto": quasi che la vera felicità del popolo la si possa raggiungere privando il diritto soggettivo d'ogni suo vincolo morale non appena tale diritto riveste un ruolo sovrano. Drammaticamente, infatti, è la sovranità giuridica che distingue nella storia il rosso ed il nero, la vita e la morte, la prodezza e la pusillanimità, l'odio e la pace, l'amore e la sofferenza, la gloria e la sconfitta. Il rombo sordo del discorso sovrano echeggia nel gemito della storia dei vinti e si innalza sul tono di questi ultimi per rendere ciò che è minimo, indispensabile: un pugno di riso o di farina per un comando dato ed eseguito; per fare del potere politico un'arte di amministrazione reticolare e frastagliata del controllo dello Stato.

Il sovrano diviene infine un maestro di cerimonia, mutua l'aspetto del servo e scambia simbolicamente un ruolo: quello politico. Il sovrano deve in fondo rendere una promessa cercando di essere abile nel rinviarla e nell'ingigantirla ogniqualevolta la rinvia e la ripromette, in una multiforme arte politica dell'inganno. Quanto sussiste, dunque, è soltanto la realtà stessa, quella politica, quella sociale: la stessa tolleranza non prevede più alcuna regolazione dell'eccezione. L'eccezione stessa fonda ogni regola, la sviluppa, fa sì che essa cresca, che aumenti autonomamente. Ma naturalmente il potere sovrano non riesce a prevedere il momento di un mutamento sociale, se non regolarizzando lo stesso mutamento attraverso una procedura ben stabilita che spesso sfugge alle esigenze pratiche o allo stato di emergenza.

In fondo la sovranità giuridica finisce così per acquisire un ruolo di controllo del discorso sulla garanzia dei diritti umani e delle libertà fondamentali. Situazioni e accidenti quali lo stato d'eccezione, l'emergenza politica e la ribellione sociale, diventano occasioni di possibili dimensioni interpretate dal potere politico con il fine di cogliere la opportunità che possa rendere evidente la manifestazione della sua forza, sino a ridurre l'evenienza al caso concreto e a farne una regola di certezza, come posto in evidenza da Elias Canetti successivamente<sup>43</sup>.

20. Ragion per cui il mutamento sociale represso o controllato, o ancora filtrato dagli schemi del *politico*, offre come risultato un'appartenenza al discorso giuridico-politico

---

<sup>43</sup> Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 139-144; 166-169; 414 e ss.

che reagisce contro ogni evoluzione della società, ed in parte vi si contrappone tuttora attraverso la soluzione di un controllo delle fasi di modernizzazione. Il linguaggio è divenuto così, con il passare del tempo, la concreta forza del potere, lo strumento con il quale saper ingannare, celebrare, propagandare, millantare, vincere: ingannare la società; celebrare le aspettative di utilità e necessità; propagandare il diritto, la giustizia, la tolleranza, quali strumenti di garanzia dell'ordine civile e democratico, se però filtrati e razionalizzati da parte del *politico* stesso; millantare gli strumenti della democrazia costituzionale quali promesse di futuri cambiamenti della Costituzione; vincere su uno stato d'eccezione opportunamente creato.

E lo stato d'eccezione (*der Ausnahmezustand*) sempre emerge quando il potere politico produce una crisi di legittimità o di consenso: quello stato consente al *politico* di reagire e di riacquisire quanto perduto. Ma la decisione sullo stato d'eccezione potrebbe rispondere soprattutto all'interrogativo fondamentale della sovranità: la Costituzione ridiventa decisione e nel suo stesso essere decisione si attua il suo mutamento, con una specifica prevaricazione del *politico* sulla norma giuridica costituzionale. In tutto ciò si realizza la legittimazione del *politico* senza tutela della legittimità costituzionale per una chiara e del tutto arbitraria salvaguardia degli interessi dello Stato, irreparabilmente scisso dall'ordinamento giuridico costituzionale e dalla fondazione sovrana della Costituzione proprio quale potere costituito. In tal caso il *politico*, che rimane imprescindibilmente e strettamente a-posteriori rispetto al mandato giuridico-costituzionale cui deve attenersi e rimettersi (posizione questa tenuta ben ferma anche da Hermann Broch<sup>44</sup>), non esercita eventuali e necessari cambiamenti della Costituzione, possibili e prevedibili data la presenza in tutte le Costituzioni di articoli che consentono ciò. Piuttosto quando si ipotizza e si desidera con impellenza e quasi inquietudine, queste ultime sì di puro potere, un eccentrico quanto inutile cambiamento della Costituzione, in realtà indotto per un vero e proprio mutamento degli equilibri e degli assetti politico-istituzionali, nonché socio-economici, si perviene invece alla *rottura della Costituzione* ed alla presa di possesso dell'esercizio della democrazia da parte del *politico*, qualunque ne sia la propensione partitico-“dottrinale”, *politico* che è e che deve essere invece *onticamente* rimesso e ridotto al mandato giuridico-costituzionale, proprio perché in quel mandato il *politico* ritrova possibilità *ontologica* al suo stesso esistere partitico.

---

<sup>44</sup> Cfr. H. Broch, *Massentheorie*, cit.

Però tale concretezza e realizzazione di possibilità il *politico* certo non la riscuote quando si rinserra e precipita, soverchiamente atticciano ed impettito, nella pretesa di un a-priori di sé alla Costituzione, vuoi per mera propaganda, vuoi per interesse spicciolo elettorale e di stabilità di se stesso al potere, una pretesa, tetra, che invero emerge e sorge quando lo stesso *politico* si riduce soltanto a esistere quale antro cavernoso e subdolo, quanto scaltro istinto di partito, senza alcuna spinta e nessun orientamento di concretare il mandato giuridico-costituzionale. Si potrebbe, parafrasando quanto esattamente Dostoevskij sosteneva riguardo agli avvocati<sup>45</sup>, che il *politico* è una “coscienza a nolo” per il popolo. Una necessità per il popolo, suo malgrado.

Se allora il *politico* si snatura in a-democraticità partitico-“dottrinale”, millantando improbabili rinnovamenti da scarabocchiati mutamenti costituzionali, divenuti addirittura ossessivi, propagandati quali *cambiamenti costituzionali*, è questo un *politico* sì è da temere, impedire e monitorare, effettivamente, grazie anche all’opera della giurisdizione costituzionale, affinché esso stesso non diventi vittima di sé, esattamente quale irriducibile realtà totalitaria partitica, poiché in tale caso risuonerebbe efficace quel famoso timore paventato da Hobbes<sup>46</sup>: tuttavia non ci si aspetta di certo la vendetta, né tanto meno il perdono dal *politico*, né gli si vuol nuocere, ma solo risollevarlo dalle immediatezze spavalde e bizzarre della a-democraticità partitica, condizione questa possibile in un inserimento stabile a-posteriori del *politico* rispetto alla Costituzione ed alle sue eventuali evoluzioni e trasformazioni, pur governate giuridicamente dal *politico*, ma non *politicamente* introdotte quali mascherati cambiamenti, che sono in realtà opportunistici ed improvvidi, quanto temibili mutamenti dell’intero assetto giuridico-costituzionale.

21. È in questo struggimento umano, in questa abbarbicata coscienza che si rifiuta di cedere moralmente per raccogliere opportunità del momento, vendendo il proprio Sé ad astuzie diaboliche utili nel concretizzare ambizioni spavalde ed ignobili, è in questo segreto della sua anima e della sua integrità di persona che si consuma in Hermann Broch il pensiero politico, sociale e storico, poeticamente proposto e lanciato ne *La morte di Virgilio*, eppure presente quale linea d’ombra nella linearità della sua opera complessiva di uomo, di artista e di scrittore. Quegli istanti della propria vita che si presentano come sorpresa di una gioia

<sup>45</sup> Cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1980, p. 257.

<sup>46</sup> “L’aver nuociuto a un uomo più di quanto possa o voglia spiare, inclina chi ha nuociuto a odiare la sua vittima, poiché deve aspettarsi o la vendetta o il perdono, cose odiose ambedue”, così Th. Hobbes, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 96.

senza fine, attesa circolarità della vita che non si vorrebbe mai che finisse, istanti provenienti dalla memoria nascosta, imprevedibile dolcezza di una felicità data per persa ormai, irraggiungibile, chissà inavvicinabile, ebbene proprio quegli attimi si sollevano sull'orizzonte di questa vita quale inatteso incontro, disperata speranza che si coglie come un'intuizione, non razionale comprensione, o acuto discernimento, piuttosto tenero smarrimento provocato da quell'intuizione che pervade finalmente il cuore e le sue molteplici "ragioni", *razionalizzando*, proprio il cuore, la ragione.

E l'amore, come anche l'amicizia, la ricerca, il verso poetico o la narrazione letteraria, il gesto di una creazione artistica, musicale, figurativa, purezza del destino dell'uomo e della sua storia, insomma l'amore e tutto il resto sono intuizioni dello spirito che squarciano il sospetto a lungo dominante sulla vita, dissolvendo le tenebre di un'altra regione di questo spirito, quella del rancore, dei gaddiani garbugli, dei riscatti mancati, delle aspettative deluse, per risollevarlo il cuore dalle sue ciance, dai suoi inganni perpetui, dalla sua morte. Si tratta di un'intuizione spesso a lungo attesa, pervicacemente attesa, senza che mai, mai sia stato troppo tardi per quella speranza, senza che ci sia mai stato rammarico per quell'attesa. D'altronde la vita è nascita e rinascita della vita nella stessa vita esattamente a ogni istante, appunto come bellezza di uno stupore profondissimo che governa il delirio dell'istinto e la pulsione di morte della ragione per assicurare all'uomo la possibilità che la passione rinasca ancora in amore, e quell'attesa risorga nel riverbero di un lontano luminoso ricordo, divenendo, infine, le pascaliane ragioni del cuore, un giardino illimitato nel suo spazio, però circoscritto dal tempo della vita, curioso ed insolito giardino con un solo fiore. In effetti proprio colui-creato svolge nell'opera di Broch l'estrema consistenza di una tensione radicata che è azzardo della vita e volteggio di dadi nell'etere, dadi i quali rimbombano, ripiombando nella loro caduta come tuono del destino sul sudario che ricopre il corpo ormai dilaniato dalla sorte degli istinti umani e del potere<sup>47</sup>.

22. Da questa visione stoica, dal delirio dell'aruspice, Broch peraltro scorge improvvisa la fuga dalla vita, delineando e quasi dipanando un cielo a cui l'uomo può attingere nella sua stessa vita, assurgendo a santità con il salmo di un'opera continuamente affermata:

---

<sup>47</sup> Sul *destino* quale fiore ed ombra dell'uomo, della sua vita, del suo amore, sino a essere questo *destino* la sua sorte piuttosto che un punto di arrivo della vita di quest'uomo, come risuonerebbe nel suo significato spagnolo o portoghese, si rinvia ad alcune delle pagine più sideree, per usare una semantica cara allo stesso Hermann Broch, de *La morte di Virgilio*, dove l'autore austriaco sembra quasi confessare la sua stessa redenzione umana ed il suo castigo di aver amato senza poter essere stato a sua volta amato. Cfr. H. Broch, *La morte di Virgilio*, cit., pp. 190 e 191; 195.

l'opera conclude la traccia di un cerchio e irriga l'universo dell'arcobaleno della gravità dei corpi, finalmente *liberi* di amare, affatto *liberati*, ma esattamente posti all'interno della libertà unita a Cristo che è la libertà di amare, di voler e poter continuare a desiderare di amare. La liberazione, piuttosto, indica esclusivamente il giogo dell'ordine politico che si ripercuote vaneggiando varie libertà di circostanze, di situazioni, di condizioni, di ambizioni, di iattanze.

Nel momento stesso della compiutezza dell'anima che si distacca dal corpo, si realizza il miracolo della conoscenza che risuona di sussistenza e di essenza di un intelletto agente, sostanza che avvolge l'anima di una parola sublime, quasi Verbo della creazione, a cui Broch si rifà descrivendo il passaggio e lo scioglimento della terra dal fuoco della creazione. Questa creazione è romanzo e poesia che si intrecciano nella sua opera come fenomeno di una osservazione della vita, elemento discreto che si specchia nel perlaceo, assonante ritmo delle sue frasi e della continuità sentita del suo romanzo, proprio perché la vita di cui parla Broch è generoso donarsi all'unione più intima con Cristo che nulla può impedire, e che l'opera poetica avvolge in un perpetuo percepire quale vero e proprio ritorno alla salvezza nella retoricità della vita.

Il senso rinvia a un'ermeneutica della *storia*-memoria non più pervasa da un onirico nel quale vengano a essere rappresentati gli spettri di deliri precedenti. Il senso colto quale possibilità sua stessa di variegata ed eterogenee interpretazioni, cioè ermeneutica della storia della stessa opera nello svolgersi del tempo, allontana e spazza via il *dubito, ergo sum* falsamente ipostatizzato quale costitutivo dell'esistere, rendendo sovrana la possibilità di una sorpresa che possa stimolare a un rinvio. Il rinvio colloca la trasformazione del significato di un'inferenza che raggiunge il compimento di un'ermeneutica della storia: possibilità di interpretazioni del senso, dal tempo della tradizione alla temporalizzazione del singolare quale unità, ma anche unicità, dell'opera. Il senso rinvia alla pluralità poetica ed alla molteplicità narrativa che si pongono al suo interno: si comprende che quel nulla che rode la carne della pazienza, quel nulla che divora giorno dopo giorno la soluzione al problema dell'interiorità di un testo, è in fondo l'unica possibilità per osservarsi e dirsi che si era fatto di tutto per raggiungersi, ma il romanzo resta oltre il tempo del suo scrittore, si distacca da quel tempo e si ricongiunge a uno estraneo, non percepibile.

Ilimitato?

Assolutamente finito: creato, irrisolto, pieno di un distacco dell'essere che ritorna al suo guscio. Cosa significa affermare di aver terminato un romanzo? Averlo finito di scrivere? Averlo deliziato di oneri linguistici e di ingarbugliate ed arcane circostanze sulla sua

produzione?

23. L'inganno del tempo si rivela allora nella conoscenza infinita di una letteratura: immaginiamo di ritrovarci per un momento di fronte a un sogno che si vuole raccontare; la sua idea, i suoi personaggi sono già tutti pronti, si incomincia pazientemente. Una volta narrato, l'immagine che ne viene fuori è quella di un sogno che è necessario iniziare a... sognare: sortilegio che la realtà ci rappresenta, scritte da mettere insieme, parole che ci riportano al desiderio percepito tempo prima. Si è completato il racconto di questo sogno, ma il desiderio che si era voluto inseguire, era soltanto questo: il ricordo del proprio sogno al suo inizio. La realtà in fondo diventa un sortilegio che una volta sognato, vissuto, ci rinvia al desiderio di un altro sogno di cui già si sente il bisogno di narrare: evocazione di un evento precedente al punto della narrazione in cui ci si ritrova, al punto della narrazione della propria vita.

Un rinvio continuo verso il divenire e verso l'essere.

L'immagine che resta di questa vita è soltanto un punto di incontro tra vuoto e pienezza, tra forma e fenomeno, tra essere e divenire. Peraltro ogni metamorfosi ha il suo tempo che non muta mai, tempo che rimane sospeso a quella linea che si scorge chiara e pulita all'orizzonte, linea che segna la separazione del nostro mondo, spazio inespresso di una profonda tenebra di luce, luce che sgorga dalla muta volontà di questa terra nell'attimo stesso in cui il cielo pare unirsi a essa: in quell'attimo si compie il legame dell'assenza, quanto lega Infinito a essere, il vento alle labbra della carne. Lo sguardo verso la carne della propria interiorità è un sacrilegio che condanna il corpo al suo silenzio; bellezza e mistero si intrecciano e l'incantesimo avvolge gli occhi della coscienza, di un io dissolto, naufragato, ma che giusto in questo naufragio lascia una traccia visibile di sé che lo assolve dalla sua colpa. Questa storia che Broch racconta, sta a significare quanto una voluttà immersa nella sua arte, cioè la scrittura, divenga mondo in grado di essere salvezza per il mondo e per la storia. E l'anima rimane immortale possibilità di salvezza, al di là del corpo che la contiene, perché essa immagine dell'uomo di Dio, immagine nell'uomo di Dio.

È dunque nella metamorfosi del tempo che si osserva lo spazio della propria individualità che si dilata, che si caratterizza; nulla pare scomparire inghiottito dallo specchio senza immagini in cui si riflette, morta, la parola degli uomini. La voce della natura si fa rauca nel suo ultimo sogno, rivede il suo passato sostituirsi al futuro. Il passato si sgretola, ed il primo sentimento che si percepisce alla polvere che avvolge il mondo, è l'estraneità a tutto

questo. Le fiamme di questo rogo bruciano i cristalli degli specchi; tutta la natura è privata della sua immagine e vaga come uno spirito follemente shakspeariano alla ricerca del cielo nel quale si era vista, alla ricerca della terra in cui affondava le sue radici, terra arsa, deserto che brucia ogni seme di vita. Quanta sorte si possiede ed esiste nell'osservare migliaia di generazioni che si ritrovano e insieme riscoprono tracce lasciate al senso, tracce abbandonate alla coscienza del tempo.

24. Broch ci lascia comprendere il castigo subito dal tempo, l'oltraggio dell'uomo alla sua vita ed alla sua opera. La dispersione ricopre il terreno della lotta, il dominio riscopre il suo astro, il potente si affida a quel miele, il sapore dolce della carne che soffre è l'unica realtà del potente, ogni incesto è protetto dalla violenza, ogni castigo è fugato con una debole promessa. Il mare si arrotola come papiro, nessuno è capace di scrivervi la sua sapienza; il Verbo è rimesso all'inevitabilità di una scrittura letteraria e poetico-filosofica, il verso si disperde nella palude, le iene sono già dentro le città in fiamme alla ricerca di chi non fu cittadino, il vento disperde le ceneri. Tutti sembrano sparpagliarsi. Non resta traccia di quelle generazioni. Ora che le immagini terrificanti volano via, le generazioni lentamente cominciano ad aggregarsi, la paura dell'altro è ancora radicata, ma le musiche timidamente battono il loro tempo, la melodia si ode lontano ed unisce il mondo che osserva nella sua memoria le sorti di un tempo lontano. Ancora la vita batterebbe a ogni porta, il ventre gonfio d'amore ha partorito, la Madre ancora sorride e stringe a sé la tenerezza di quel ritorno. Ogni individuo sembra disperdersi e moltiplicarsi nello spazio che occupa. La visibilità del semplice scompare dietro la multiforme varietà di una metamorfosi, dietro tutto quanto conduce, quella stessa struttura, sempre al di là della sua forma originaria. L'invisibile si cela all'interno dell'origine inespressa della struttura, il meccanismo rivela a quel modo la sua unità nella quale la singolarità dei suoi elementi e delle sue funzioni scompare nell'insieme, nel cuore di quella metamorfosi che svuota lo spazio, centellinando il tempo, sorseggiando il vuoto che circonda e racchiude l'esperienza possibile dell'universo.

25. Hermann Broch visse interiormente, e non solo in senso metafisico, l'assedio del potere politico all'ars poetica, e nella sua *trasposizione metaforica della storia* descrisse il delirio di un potere in grado di trascinare verso il precipizio dell'autoannullamento quelle masse di cui lo stesso Broch, insieme al suo amico Elias Canetti, fu attento psicologo. Si tratta infatti di evidenziare una voce che risuona nella scrittura brochiana come l'ombra di una leggibilità

perduta. La struttura di quel disordine si sovrappone alla ricostruzione paziente che nondimeno egli tenta di fare della storia. Ma nonostante lo sforzo, la storia si disperde in comunicabili sussurri, si frantuma nella disperazione dello stesso scrittore alle prese con la materia del mondo, materia oscura, caduca, informe, aggressiva. Materia del potere tiranno, cioè *politico*. Quanto cercato era lì davanti che ci invitava a quel salto nel vuoto, al salto che ci avrebbe rimessi finalmente nei circuiti di ciò che non ha pienezza né forma; nei circuiti dell'immateriale, lì dove ogni materia si trasforma rapidamente in varie singolarità perché l'elemento riappaia libero dalla struttura che lo aveva imprigionato. L'affermazione di una investigazione, che compie il recupero di un passaggio perduto o di una presenza, restituisce invece a questo corpo la consapevolezza del suo Sé.

C'era stato l'elemento acqua a opporsi al cielo che opprimeva la terra. Il decidere obbliga a un dialogo interiore in cui l'esercizio tormentoso della parola distrugge ogni ingenuità del discorso. È proprio nello smarrimento prodotto dalla solitudine che si comprende quanto rimane ignoto a se stessi. *La bellezza della natura è sola*: la si contempla nella sua solitudine, nella sua fragile rivelazione. Tutta la sua bellezza è inafferrabile quanto un soffio di vento, quanto il sortilegio che avvolge gli sguardi di due amanti. Il fuoco brucia attorno a questa natura, invisibile protegge i suoi ultimi giorni. È il fuoco di una creazione che il mito ha reso eterna. Il vuoto diventa sostanza e dimora dell'Essere. La natura morta si dissolve nell'inerzia che il mondo produce: ogni bellezza di questa natura che Broch osserva, resta soltanto immaginata nei colori di un quadro che la raffigura. Broch percepisce la catastrofe che afferra la natura e la divora in un istante più breve della stessa percezione che l'uomo possa avere di questa catastrofe: quando l'uomo corre alla difesa, tutto è già stato divorato. Non resta più nulla da difendere.

Come comprendere il movimento di quanto resta invisibile?

Come descriverlo?

26. Tuttavia se la conoscenza è un'interazione attraverso cui la mente produce rappresentazioni<sup>48</sup>, in quella materia riposa lo "stimolo di un delirio che non si ha il coraggio di confessare": la voce di Broch-Virgilio narra della scrittura che a lungo ha affascinato nella

---

<sup>48</sup> Il senso che qualcosa a cui pensiamo non sia reale può venire soltanto quando quella cosa è contraddetta da qualche altra cosa a cui pensiamo. Qualunque oggetto che non è contraddetto viene *ipso facto* creduto ed accettato come una realtà assoluta. Cfr. su questo William James, *Principi di psicologia*, Società Editrice Libreria, Milano 1909, p. 652.

sua maestria il congiungimento verso l'anima con il Creatore.

Cosa in fondo affascina più d'ogni altra rappresentazione in questo romanzo?

Proprio il suo disperdere un concetto. Se la *Systementheorie* rappresenta la città, il luogo misterioso, uno Stato, un pianeta, permane tuttavia ineludibile comprendere che l'omega, inteso quale morte della storia dell'uomo attraverso il *politico*, attende costantemente all'opera stessa. Si fa voce del mondo e della conoscenza nel suo insieme. D'altronde quanto resta dopo la lettura di un romanzo scomparire nell'unica enciclopedia possibile, quella che riguarda le proprie interpretazioni, i personali aggiustamenti formali, il proprio leggere continuando l'esperienza dello scrittore e della sua stessa opera. Aver letto per intero *Gravity's Rainbow* di Thomas Pynchon o la *Recherche* di Marcel Proust, non rassicura sul senso dell'opera. Il senso dell'opera si nasconde nel ritmo delle parole, si attorciglia nello sguardo avido sulle pagine lette, quello sguardo lasciato vagare da una pagina all'altra, dall'inizio alla fine di un romanzo. In quella chiusura formale, si realizza in realtà la sostanza, si realizza ciò di quanto più caduco ci sia: la materia. Materia dell'opera, materia narrante, materia del proprio borbottio. Così le parole lette confluiscono nella propria interiorità e diventano parte delle parole dette, parte delle parole da sé stessi narrate. Il romanzo è allora parte di un altro romanzo che nessuno ha ancora scritto e che mai nessuno scriverà, perché l'ultima pagina di quel romanzo racconta l'omega, racconta la disperazione del mondo, dell'amante abbandonata, ma anche della possibilità di acquisire in sé la *Vergebung* quale redenzione, e la *Versöhnung* quale ritorno all'eterno. L'ultima pagina di un romanzo, come della propria vita, appartiene al momento della caducità; alla filigrana che separa la vita dalla morte, l'amore dall'abbandono. Sfugge sempre una parte di essa, ed inevitabilmente se ne deve ammettere una sua *Vergeblichkeit*: quanto deve essere scritto, quanto ancora lo dovrà essere, conduce direttamente alla scoperta del senso del viaggio.

Hermann Broch ci annuncia storicamente, ne *La morte di Virgilio*, un viaggio verso la conciliazione, tra l'uomo e la sua esperienza storica, tra il linguaggio, che scoperchia la cupola di un rivelato *sidereo*, e la ricerca di Dio.

#### IV. *Il peccato storico che paralizza l'uomo nel potere.*

27. *Un più non necessario*: l'essere si spoglia e rivela la sua natura, quella che a sé stessi era nascosta. Ma in quell'istante si sarà compiuto l'omega e quanto letto scomparirà nella

rivelazione della natura, disvelazione del perché dell'indifferenza, ma anche dispersione nell'universo di ogni frammento di consunta sterile umanità. Non resterà più nulla perché si sarà compiuto il ritorno a Dio. Quell'omega che segna la scrittura brochiana desta un'osservazione: la donna rappresenta in sé festa e trascina festa e gioia riversandola nel cuore di un uomo, ma lei indica anche l'inizio e la fine della vita. Come personaggio nella letteratura assume un ruolo in cui il bene ed il male si uniscono ed al tempo stesso si disgiungono. Ugualmente emerge tale dimensione in questo romanzo di Broch, dove è la stessa parola, la stessa ars poetica a elevarsi appunto a essere femminile.

Il discorso verte però su una lettura, quella che ci si appresta a fare. Il romanzo così come lo si legge, scompare nella sua memoria e la memoria non ci fa più caso. È diventato parte di sé. La letteratura si unisce in questo modo a una disperazione, rivela la disperazione dell'uomo che non può scrivere e che non potrà mai leggere l'ultima pagina.

Vivere in questa disperazione (o dispersione?) rende il romanzo *La morte di Virgilio* di Broch infinito, privo di confini, privo di memoria e di tempo. Voluttuosamente interrotto e rotto. Il piacere più grande che si riceve è continuare a credere a questa incompiutezza. Potremo immaginarci molti simboli e ben pochi significati; molti simboli e ancor meno segni. Se la letteratura è un simbolo costituito dal minor numero possibile di segni, diventa allora esperienza di caducità, diventa materia, diventa Essere e Divenire; riempie in quel momento lo spazio di una memoria e lo svuota di ogni sua immagine. Si sostituisce per intero al nostro mondo catastrofico e ci permette di vivere sino a quando la nostra intenzione non sarà quella di affrontare l'ultima pagina di un romanzo ideale.

La letteratura si riempie di un'infinità di segni, che riconducono nel loro groviglio a pochi simboli: l'Arte, l'Amore, la Vita, la Creazione. Bisognerebbe essere in grado di svuotare tutta la propria memoria per riempirla soltanto di romanzi dimenticati. Tutto quanto vissuto sarà un miracolo incantato, sarà un omaggio a sé stessi e alle parole che riempiranno il vuoto dell'esistenza. Sarà soltanto un sortilegio (*Verzäuberung*) che però ci guiderà verso l'ascesa al mondo ed al suo tempo, allo spazio che separa la membrana della vita da quella della morte. In quello spazio, se davvero in grado di vivere nonostante il percepimento della propria fine, si potrà scrivere l'altro romanzo. Senza più vita, non ancora morti. Si pensi a uno scrittore di alcuni secoli fa: Ramon Llull. Llull ha donato al tempo pagine di incantesimi di amore e di filosofia, pagine scritte intorno alla fine del XIII secolo. Letteratura che giace in quello spazio che divide la Morte dalla Vita: il vuoto tra la presenza e l'assenza di sé. Ramon Llull rappresenta lo scrittore che osserva il precipizio della vita e l'assenza del mondo, ricerca

del divenire piuttosto che dell'essere. Tutto resterà caduco come la materia, inafferrabile eppure presente: inganno della pienezza.

Inevitabile ricorrere allora alla letteratura inseguendo l'effluvio di una donna amata, perché la propria stessa arte si trasformi in vita e dia vita allo scrittore. Si potrà forse osare un'impossibile comprensione di Dio, ma il solo tentativo ci affascinerà talmente da permetterci di riempire lo spazio infinitesimale ed enigmatico - quello che separa la nostra nascita dalla nostra morte - di vita, di memoria, di tempo; in quell'inevitabile caducità in cui si comprende di essere caduti: nell'opera, nella materia, nel senso del proprio pensare e in tutto quanto scritto, letto, osservato, senza dover più spezzare l'unità che divide il silenzio dalla parola, la vita dalla morte, la memoria dal ricordo stesso, l'amore dall'abbandono.

28. La bellezza si consuma nel corpo, ma risorge, in un'alluvionata presenza della vita, esattamente in quell'anima che Broch onora ne *La morte di Virgilio*, romanzo che è congiungimento a un anelito sovranaturale che procede dall'emisfero terrestre e si innalza allo zenit della cupola siderale, raddoppiamento semantico della vita che diviene arte senza che l'arte possa esistere se non formando, se non costituendo la stessa esistenza. Non c'è passaggio del romanzo in cui la presenza della coscienza non si trasformi in un onirico messaggio, nel quale intravedere l'essenza di un'incarnata presenza divina che proprio in questa sua trasmissione di realtà, diventa acquisita consapevolezza da parte dello scrittore per una permanente tensione dell'anima verso l'infinito. E l'infinito, di cui scrive Broch e che descrive sulle orme di Virgilio, è il corpo di Cristo unito alla vita della terra per essere fuoco di una discendenza sovrana: Dio-Padre dona il corpo del Dio-Figlio per poi esaltare la sua anima nel candore verginale di una donna, Maria, madre della Chiesa e sofferta Bellezza che raccoglie le ultime ore del Figlio come un passaggio all'Eternità di tutta l'umanità redenta.

Virgilio nelle sue ultime ore rappresenta proprio una bellezza poetica che risorge dalla sua vita stessa per essere dono verso l'immortalità che l'ars poetica offre a colui che in essa si immerge. In ciò si intravede addirittura un richiamo al Edith Stein, la canonizzata santa Teresa Benedetta della Croce, quando la filosofa ebrea e poi cristiana, crocifissa e martire ad Auschwitz, parla di Dio come un mistero che *ravvolge* il nostro proprio essere, perché è nell'anima di ognuno che Dio si riserva di divenire, nella presenza di Cristo e nell'inconsumabile anelito che lega ognuno di noi all'Immortalità. Questo mistero è svolto dalla Stein come resurrezione della carne che si eleva dal Verbo per elevarsi a opera santificata della vita dell'uomo. Il mistero dell'essere *coinvolge* l'anima di ognuno come un involucro

donato da Dio che noi possiamo aprire verso l'Altro, per cogliere, nella congiunzione terrena, il verso poetico che permette il divenire in un al di là eterno e privo di corpo: il *Werden* torna così a rivelarsi *immanentemente* quale *Sein*, connotando un'identità presente nell'esistenza dell'uomo, proprio la sua memoria che ricuce il passato al divenire del presente (*Gegenwartigenwerden*).

29. Parallelamente il corpo dell'opera di Broch si svolge nella consumazione febbricitante di Virgilio che lega ogni suo attaccamento terreno al desiderio di elevarlo a dignità di un mistero sovranaturale, che congiunge la propria anima al senso del Verbo il quale a sua volta avvolge ogni singolo atto umano. Ciascun cielo dantesco peraltro sembra che si sviluppi in questo romanzo come opera di ascensione dell'io verso la marea dell'Essere: la totalità della dimensione raccoglie lo spirito del poeta che si rivolge alla sua opera come se stesse discorrendo con la sua propria anima, con il fine di risollevarla dalla pena del corpo e congiungerla a una condizione di immortalità, vera percezione che Broch ha di Dio.

Ed ogni pagina de *La morte di Virgilio* è un sospiro di vita che ravvolge il Creato, perché l'uomo ne sia partecipe come dimensione di colui-creato, come acqua che sgorga dalla fonte di Cristo, vita assoluta, primo e sidereo moto della stessa vita che contempla il mistero dell'uomo. D'altronde in ciò Edith Stein ci indica la via come un contrassegno di sofferenza apparizione delle orme di Cristo che avvolgono il nostro passo per poter essere dimensione scelta di questo più puro ed eterno mistero in cui si racchiude l'essere dell'uomo, suo anelito all'essere divino. Peraltro dell'essere divino Broch ci traccia un'immagine superba e continua che si staglia nell'emisfero poetico della *fiamma di amor vivo*, come avrebbe detto s. Giovanni della Croce; una fiamma che scuote il tempo dell'uomo trasmettendogli la luce potente dello spirito raggiunta soltanto attraverso la traccia della Croce lasciataci da Cristo: nel ritorno dell'uomo al fuoco della creazione ed alla fiamma della Croce, che brucia nell'oblio il peccato perché la memoria risorga come virtù dell'anima, si intravede il cammino dantesco in cui Virgilio offre una visione delle tenebre da cui è possibile venir via qualora l'uomo si doni interamente alle braccia aperte e riconcilianti di Cristo sulla Croce. A tal proposito Edith Stein delinea la passione dell'uomo quale sofferenza ed ingabbiamento dell'anima nel mortale corpo, corpo che acquisisce una sua metafisica aristotelica di essere moto non moto, solo nella confessione del ricordo di una prodigalità del peccato, che diviene membrana di vita per l'amore donato dall'eterno etere dell'universo.

L'anima stessa trova la consapevolezza del ritorno celeste soltanto conoscendo ed

amando Dio: la Stein ci dice chiaramente che l'anima trova possesso ed intensità della sua dimensione creata quando si unisce ed è in corrispondenza con Dio; ugualmente Broch ci narra del cammino dell'anima di Virgilio verso la fonte divina come apoteosi di una creazione artistica, perché è nella creazione poetica che si attua il primigenio obiettivo di congiungimento dell'anima verso Dio. Ma questa condizione, che non è sempre comune tra gli uomini, è però vera sempre per l'uomo se quest'ultimo ponga al centro della sua meditazione la tendenza a precipitarsi in un centro - come sostiene ancora Edith Stein - effettivamente in grado di condurre l'uomo a contatto con il suo Creatore. Cristo stesso nell'ora del Getsemani trova profondità alla sua meditazione nel farsi raggiungere dalla volontà paterna, cui riconosce tutto, anche la sofferenza che di lì a poco tormenterà il suo corpo e la sua anima: Virgilio, come ogni uomo al termine della sua vita, è tentato ancora nel rifiutare l'ultimo legame possibile della sua anima con il plesso del pulviscolo stellare, con il cosmo da cui emana la presenza di Dio che è creatore nella sua eternità dell'infinito fisico e spirituale. L'anima più libera è quella che si sente lontana dalle contingenze e dalle bramosie del mondo, ma per raggiungere questo stato c'è bisogno di un'unione intima con Cristo, con la sua forma divina e con il suo fenomeno umano, con l'essere suo particolare da cui promana il divenire universale: è infatti nella sua umanità che Cristo ci rivela la sua forza e la sua speranza, come tendenza dell'amore che incarna e che dona all'uomo, suo amico ma anche suo figlio.

Nelle pagine finali de *La morte di Virgilio*, Broch congiunge l'anima del poeta Virgilio con un'anima materna e creatrice di ogni cosa: è l'anima di Dio che dimora pur sempre in quella dell'uomo, come entità fisica e spirituale, come offerta di una dimensione in cui lo spazio celeste ritrova compimento nella condizione terrena dell'uomo. È in quelle pagine che si ravvisa il divenire universale di un'opera che assurge a canoni estetici in cui lo stesso concetto di infinito diviene una categoria di bellezza non soltanto poetica, ma soprattutto di assunzione dell'anima come pura essenza di bellezza e di immortalità da cui scaturisce la volontà di Dio Creatore. Tra la sicurezza e la nostalgia, peraltro, tra queste due estreme eloquenze del cuore, ci dice Broch, si compie la missione del poeta che diviene un essere in grado di raggiungere la pienezza del cosmo e dell'illimitato moto dell'universo: "Nessuna delle stelle sparì, nonostante la crescente chiarezza del saliente mattino che aveva superato il loro splendore, esse restarono tutte quante, sidereo cristallo, nella loro cupola, un volto sidereo di chiarezza indicibile, e la figura del genio, che attraverso il cristallo dell'essere, volava verso il sole, si era definitivamente sciolta, definitivamente separata dalla incerta,

effimera immagine che prima era stata una navicella”<sup>49</sup>.

Si coglie in quest’immagine la peculiarità di un librarsi dell’essere verso le sponde del divenire: è lo stesso *primo moto immobile* a investire la forma divina, e l’uomo, quale colui-creato, fuoriesce come sostanza dell’immortalità e, finalmente anima, si ricongiunge con quella dell’Amore.

#### V. *Dýnamis, o della attitudine a effettuare*

30. D’altronde, ricollegandoci alla riflessione ultima, la nr. 45, ne *Il grande inquisitore* Dostoevskij esprime come il fondamentale problema del cuore umano sia quello di rendersi libero da avvicendamenti e da collegamenti tra una centralità ed i vari elementi della vita: ma la libertà si spegne, dice il grande inquisitore, “per far felici gli uomini”; così la schiavitù umana dinanzi alla passione esprime la caducità perpetua di una felicità che non potrà mai in fondo essere tale se non in un autocompiacimento: fatalità della ripetizione collegata a un narcisismo umano che travalica la vanità per divenire passaggio semantico verso un ineludibile ateismo. Peraltro Cristo giunto con il fine di liberare l’uomo da se stesso nella volontà dell’amore, ritorna a essere condannato, nelle parole del grande inquisitore, perché la stessa storia dell’uomo non riuscirebbe ancora a distaccarsi dalla relazione di ruoli contrapposti per il raggiungimento di una sovranità mondana. Si comprende dunque S. Giovanni della Croce quando sostiene in *Fiamma d’amor viva*, 11, 4: “Poco m’importa che un uccello sia legato a un filo sottile invece che a uno grosso, perché per quanto sia sottile, rimarrà legato come al grosso, fin tanto che non lo romperà per volare. La verità è che quello sottile è più facile da rompere; però, per facile che sia, se non lo rompe, non volerà.”: l’amore, in effetti, riuscirà a essere, se consapevole della sua libertà nella felicità che ritroverà donandosi. L’avvicendamento di legami costruiti dal guscio della dipendenza ha eliminato dall’uomo ogni confine di libertà, ingannandolo con la liberazione da sovranità storiche e mondane.

31. La nostra società costruisce una sorta di difesa da chi si ama: quando infatti la persona non approda all’amore come una libertà del dono che egli farebbe di se stesso a un

---

<sup>49</sup> H. Broch, *op. cit.*, p. 512.

altro, diviene schiavo della sua stessa storia, non più intesa come ricerca di una trasformazione di sé stesso nel suo valore e nella sua qualità di atto che trascende la sua stessa natura umana e che la supera, ma la *storia* perviene a lotta per una sovranità mondana: infatti un amore non libero lotta, inevitabilmente, perché si sente costantemente minacciato d'essere sorpassato, ed allora senza alternative questo stesso amore diviene solo passione.

Possiamo però anche comprendere come in questo ordine la persona ridotta al rango di ripetizione di sé esprima il frutto maturo di una società narcisistica, che si difende proprio da chi suppone d'amare, ma solo per sentirsi a sua volta oggetto di passione e non certo di amore, *perché ha già trasfigurato l'interesse dell'altro come profitto verso se stesso*. In questo modo la differenza del mito che tra XIX secolo e XX secolo era stata indicata come tra produzione e consumo, tra XX secolo e XXI secolo potrà essere quella tra un *consumo immediato* e la *rappresentazione mascherata dei ruoli*. Il narcisismo ottiene e vive del bisogno e del desiderio, ma soltanto relativizzando il bene. Ma in questo "bene" così interpretato, il "valore" assurge a semplice spontaneità degli istinti: l'amante mistificherà allora la stessa realtà proprio perché il valore umano dell'amato/amata diventi e si trasformi in una semplice *relazione di ruoli*. Invero non si è amato, ma soltanto si è cercato una concupiscenza della realtà. Tale ricorsività, tale retoricità che ripete azioni collegate (figura retorica definita *isocolon*, per es. *veni, vidi, vici*) conduce a difendersi da quanto più si ami nella passione, proprio per non finir coinvolti dalla libertà dell'amore, dall'azione a liberare l'amore<sup>50</sup>.

Invero la realtà poetica descrittaci da Broch ne *La morte di Virgilio*, si incammina così verso il destino ineluttabile di una storia ai cui bordi, probabilmente veri e propri cigli di tanti possibili precipizi in agguato, la persona osserva quanto è ormai stato irrimediabilmente perduto o quanto diviene inaccessibile, esattamente come accade ai personaggi di Kafka caratterizzati nel loro camminare verso un luogo che non conoscono, che è stato però loro indicato con estrema precisione e con diabolica, minuziosa descrizione di particolari, ma che purtroppo, nonostante ogni loro sforzo, nonostante ogni possibile buona volontà, proprio non riescono a vedere. Nella loro malinconia possono soltanto vanamente attendere, sopportando con pazienza e rassegnazione quello scabro dispetto, che accappona la pelle, architettato quasi con lucida ferocia da tutti coloro che li circondano e che, pieni di acida spocchia e volgare iattanza, hanno sotto gli occhi lì a due passi proprio quel luogo così caparbiamente descritto, e continuamente vi entrano e vi escono senza problemi: c'è sempre

---

<sup>50</sup> Cfr. U. Borghello, *Liberare l'amore*, Ares, Milano 1997, pp. 194-198.

qualcuno a cui tutto pare concesso, sfacciatamente.

Il luogo descritto da Kafka nei suoi racconti e nei suoi romanzi, un tribunale, uno squallido albergo, una lurida stanza, un vampiresco castello, è in realtà destinato ad accrescersi ed a moltiplicarsi, sino ad assumere la caratteristica di essere stato soltanto immaginato da coloro i quali vi aspiravano, e che dunque in questo scoprono una sorta di doppia sconfitta: da un lato l'accusa di aver preteso quanto a loro da sempre e per sempre negato, a causa di un semplice capriccio di potere, o per l'indolente ed accidiosa ottusità di un pidocchioso guardiano burocrate, per calunnia, per maledetta invidia; ma pure, dall'altro lato, la sconfitta si rivela come disgrazia universale di non aver avuto "accesso", di non aver poi visto la fine del sentiero sul quale, ignari, essi si erano ritrovati. Infatti il mondo descritto da Kafka, non concede facili speranze a portata di mano, speranze d'occasione: piuttosto è proprio da quella tragica ineluttabilità che sorge, in ognuno dei suoi personaggi, un fulgore di speranza finalmente ultraterrena. E Virgilio scorge la sua speranza in quell'anelito che ci dona Edith Stein, quando appunto la Croce di Cristo diviene la speranza dell'uomo e del suo amore, per essere finalmente ricongiunto a una giustizia sovranaturale ed a un'anima che lega i suoi bordi con l'infinita pazienza di Dio. È il mondo del narcisismo contemporaneo quello descritto da Kafka, mondo che ha compiuto un passaggio semantico insieme tragico e catastrofico: il passaggio dalla *speranza cristiana* all'*aspettativa umana*, dalla *grazia cristiana* al *giustizialismo umano*.

32. Così su tale percorso della storia si intravedono soltanto luoghi sempre più lontani, e più il tempo trascorre sull'andare, sul raggiungere, tanto più ogni *destino* si allontana senza possibilità di salvezza. La salvezza, però, pur così manifestata ed assicurata, era già stata negata e riservata ad altri, ed era stata mostrata e resa sempre certa, ma poi persa – guarda caso! – per un soffio, con una sottile vena di sadismo attraverso cui Kafka vuol farci intendere l'aspetto mostruoso ed orrido del potere di un uomo su un suo simile. Nelle sue pagine riappare il volto demoniaco dell'uomo che sa sempre come sorprendere la sua vittima consigliandolo a posteriori: tale tipo di salvezza infatti è certamente quella di cui si arroga il sovrano di questo mondo per controllare e reprimere ogni effettiva modernizzazione sociale. Questa salvezza, bisogna dirlo a chiare lettere, non possiede nulla di metafisico, è stata utilizzata come posta di un volgare ricatto mefistofelico, un gioco a somma zero, per fare proprio della coscienza un'immanenza a buon mercato, utile, che giustifica un'opportunità politica: il dominio.

Edith Stein, Hermann Broch e Franz Kafka *acquietano il dolore, lo zittiscono rivelandolo però*, e ci conducono verso i margini della vita, verso quella speranza cristiana in cui la morte è solo il risvolto di una vita che si aggancia alle soglie del cosmo. In ciò Broch si fa vertiginoso portavoce della più intima immensità cristiana che sorge e dimora nell'anima di ognuno: salvezza eterna e sguardo verso Cristo e la sua Croce come risoluzione ineludibile della vita.

Il volto contrae i suoi tratti e la circolarità dell'esperienza resta trascinata da una forza a cui nulla può essere opposto. E nessuno vi si oppone. Non c'è più mormorio che faccia da sfondo alla vicenda umana, un mormorio dal quale risalti il timbro di una voce, di un'altra: s'ode piuttosto il cicaleccio comunizzato dei corpi: la sola voce che si inalbera è quella della storia che narra una condanna anonima, e la condanna si abbatte su una colpa di cui tutti ignorano i contorni. Il dolore diviene reale sulla soglia della sensazione del corpo e colloca quest'ultimo, nella sua totale caducità, sulla veglia del proprio smarrimento. Così come il desiderio ritrova la sua finitezza nel piacere, il corpo dell'appetato perde ogni sua velleità: in quel lamento descritto da Tucidide ne *La guerra del Peloponneso*, il corpo si dispera poiché riconosce la perdita di un piacere che avrebbe ancora soddisfatto il desiderio. L'uomo viene dunque a essere posto in un vissuto la cui clessidra scandisce lo scorrere di una materia che si disgrega rapidamente. L'uomo è così egualizzato all'altro suo simile in quella caducità, in quel contagio il cui *sintomo* è pur sempre la presa d'atto di un desiderio non più soddisfabile, una sorta di angoscia camusiana come sindrome dell'assurdo umano vivere, e la cui *diagnosi* è proprio la pretesa di un'irriducibilità della vita umana a null'altro se non a una brutale sensazione: l'evidenza e la perdita del piacere sensibile; il senso tattile della propria morte.

Broch riesce invece a rivolgere la morte come un istante supremo di riavvicinamento alla vita di Cristo, in un'uscita significativa da qualsiasi "amore orizzontale", rivolto esclusivamente all'uomo: l'amore per l'uomo diviene speranza di congiunzione con l'Eternità, di cui Broch ci affascina nella sua descrizione della poesia come strumento di Eternità e come possibile speranza per l'uomo stesso di ricongiungersi a Dio. La preghiera, peraltro, l'inno rivolto a Cristo, è espressione che ognuno può adoperare per permettere alla propria anima di riflettere sul suo stesso mistero, che come opportunamente ci indica Edith Stein, ravvolge *in nuce* il mistero di Dio.

Pertanto, a Tucidide, la descrizione dell'epidemia da peste serve per esprimere, con un largo anticipo sui tempi, il carattere di un nominalismo ockhamiano che reciderà l'universale: in fondo l'osservazione dell'evento e la descrizione poi di quell'evento come parte della storia assurgono a un materialismo meccanicistico per il quale i concetti sono

soltanto nomi e l'uomo una svista biologica o una perfezione modellistica, insomma un *homo* o una forma senza fenomeno. In un mondo materializzato infatti l'immagine umana è *smaterializzata* per cui accade di trovarsi in presenza di forme che non possono più rivelare il loro fenomeno, di corpi senza più nome. Tale descrizione è delineata nel romanzo di Adolfo Bioy Casares *L'invenzione di Morel*, dove l'autore, a proposito di questa macchina inventata da Morel in grado di captare e registrare le immagini umane e proiettarle in spazi lontani, dice: "E un giorno ci sarà un apparecchio più completo. Quel che viene pensato o sentito nella vita – o nei momenti di ripresa – sarà come un alfabeto, mediante il quale l'immagine continuerà a capire tutto (come noi, che con le lettere dell'alfabeto possiamo capire e comporre tutte le parole). La vita diventerà così un magazzino della morte. Ma nemmeno allora l'immagine sarà viva; oggetti essenzialmente nuovi non esisteranno per lei. Conoscerà tutto ciò che ha sentito o pensato, o le combinazioni ulteriori di ciò che ha sentito o pensato"<sup>51</sup>.

33. In Tucidide la vita di un uomo assume la passione della morte oltre cui non vi è più nulla: la peste evidenzia, proprio da un punto di vista fenomenico, l'essere stesso dell'uomo, un heideggeriano *Sein zum Tode* spogliato d'ogni qualità essenziale. Si perviene ai concetti di *sensazione* (l'evidenza del piacere sensibile), *affezione* (il desiderio e la passione) ed *atarassia* (la felicità raggiunta attraverso il distacco dal dolore): le tre caratteristiche del piacere come sarà successivamente inteso da Epicuro. Tucidide anticiperà il filosofo greco materialista, sia nei contenuti che nelle forme del suo narrare storico, proprio tracciando il limite della razionalità umana come causa di sventura e rapportando ogni evento a un fatto concreto privo di circostanze legate al sovrannaturale. Lo storico greco, infatti, in quella descrizione della peste, si propone esclusivamente di esaminare la logica dei fatti, la descrizione dei rapporti di forza, l'osservazione dell'essere umano ridotto a pura percezione della sua stessa presenza nel mondo, una presenza i cui desideri devono continuare a essere soddisfatti e non sconvolti, *giacché il nesso che lega la vita alla morte è una condanna sospesa*, ed in questa condanna si può solo fare strada il soddisfacimento di quel poco che resta della vita. Scrive infatti Tucidide nella sua opera citata: "L'immediato piacere e qualsiasi espediente atto a procurarlo costituivano gli unici beni considerati onesti ed utili. Nessun freno di pietà divina o di umana regola: rispetto e sacrilegio non si distinguevano, da parte di chi assisteva al

<sup>51</sup> A. Bioy Casares, *L'invenzione di Morel*, Bompiani, Milano 1966, p. 118.

quotidiano spettacolo di una morte che colpiva senza distinzione, ciecamente. Inoltre, nessuno concepiva il serio timore di arrivar vivo a rendere conto alla giustizia dei propri crimini. Avvertivano sospesa sul loro capo una condanna ben più pesante: e prima che s'abbattesse, era *umano* cercar di godere qualche po' della vita"<sup>52</sup>, il corsivo è nostro.

35. Broch al contrario ritrova l'umanità della morte in un anelito al divino, in una primigenia fonte che riconduce l'essere al divenire per poter ancora volere, nell'istinto dell'anima verso il Creatore, desiderare la dimensione di una finalità espressa per la riunione di ogni elemento terreno che diviene consistenza celeste. Parallelamente Edith Stein, riprendendo s. Giovanni della Croce, ci riconduce direttamente verso la mistica dell'Eternità, mistica ed ascetica che si rendono possibili nell'anima dell'uomo quando egli intravede il passo verso la Croce quale Amore divino che si apre ai suoi occhi ed alla sua anima. Al contrario in un causalismo di fondo che richiama un'oscura forza meccanicistica, Tucidide offre la sua interpretazione dell'esperienza umana come una materialità del vissuto: la peste, il terribile contagio che affligge Atene, *squaderna* attributi e sostanze, poiché come aveva insegnato Democrito, e come poi sarà ripreso da Epicuro e da Lucrezio, e successivamente, durante il XVII secolo, da Hobbes e da Gassendi, il corpo è pura materia, atomi che si aggregano e che si disgregano. Da Hobbes, peraltro, si potrà evincere come la sicurezza della sorte umana sia una misura stabilita dalla tensione tra desiderio e piacere: ugualmente attraverso lo scatenarsi dell'epidemia, Tucidide avevo colto l'occasione per distinguere tra cause apparenti, occasionali ed effettive. Tutta la storia non sarebbe dunque altro che la necessità di una causa e di un evento meccanicistico, dove l'uomo appare come accidente, circostanza casuale, irriso dalla sua stessa vita ridotta tragicamente a pura sensazione e concreto percepimento di una forma incapace di rivelarsi in fenomeno.

36. Più in là nel tempo allo stesso modo procede l'incontro di Camus con l'uomo, un incontro fondato soltanto su un amore di tipo orizzontale: il gioco letterario condotto è tipicamente ideologico in senso illuministico, e l'illuminismo francese è solo in parte kantiano, lo è soprattutto in senso cartesiano: riduzione della realtà a una pura prospettiva razionalizzata, in mancanza della quale la realtà diviene un legame con l'uomo *per absurdum*.

Per questo si potrebbe sottolineare come lo stesso esistenzialismo francese si

---

<sup>52</sup> Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, Garzanti, Milano 1974, pp. 124-125.

differenzi da quello heideggeriano dove l'essere è proteso verso la morte; qui invece l'essere-in-sé, la realtà inerte, *nauseante*, e l'essere-per-sé, la coscienza stessa, non riescono a coincidere se non nel luogo della *nausea* per Sartre e dell'*assurdo* per Camus, luoghi che servono a dimostrare, razionalisticamente, l'impossibilità per l'uomo di raggiungere la pienezza del suo essere: Sartre filosoficamente e Camus da un punto di vista letterario, evidenziano con ciò il distacco totale dell'uomo dal suo stesso Amore, perché quest'ultimo individuato e reso unicamente quale artificio presente nella coscienza stessa che non ha ancora acquisito la sua piena libertà di scelta della possibilità. Questa scelta però rimane sempre impossibile, come si nota leggendo anche le opere letterarie di Sartre<sup>53</sup>, oltre che quelle filosofiche, per cui all'uomo non resta altro che la sua presa di coscienza di essere solo davanti all'angoscia. Dimostrare che Dio non esista nelle faccende umane e nell'essere dell'uomo, cosa che anche Tucidide escludeva, appunto tale intervento del soprannaturale nella storia, rimanda direttamente a un volersi impossessare del destino umano che deve egualizzare le sorti e relativizzare le scelte. Broch al contrario nel suo romanzo ci rivela immediatamente l'intervento di Dio nella storia, e lo fa donandoci pagine in cui l'indagine filosofica si congiunge a una perfetta unità poetica.

Albert Camus decapita la realtà umana mostrando come la peste sia l'occasione perché l'uomo scarichi quanto di più "vero" rimane nel suo essere: il nulla e l'angoscia. L'infamia resta tutta quanta racchiusa nell'uomo e si consuma nella sua storia senza possibilità di salvezza, perché non c'è salvezza sovranaturale.

Scrivono infatti Camus nelle ultime pagine del romanzo *La peste*: "Per qualche tempo, almeno, sarebbero stati felici; ora sapevano che se una cosa si può desiderare sempre e ottenere talvolta, essa è l'affetto umano. Per tutti coloro, invece, che si erano rivolti, al di sopra dell'uomo, a qualcosa che non riuscivano a immaginarsi, non c'era stata risposta."<sup>54</sup>

Interessante è ricordare, a tal proposito, quanto sostenuto da Jean Guitton: "*Ama Dio* è un richiamo verticale; *ama il tuo prossimo* è un richiamo orizzontale. Queste due vie sono identiche, dato che Dio è invisibile. E non possiamo sapere se lo amiamo: è l'amore che portiamo verso l'altro che ce ne fornisce la prova. Questo è il pensiero che esprimeva san Giovanni, per illustrare quello del suo maestro. Ma solo coloro che credono, che pregano e

<sup>53</sup> Cfr. *La nausea* del 1938, la raccolta di racconti *Il muro* del 1939, e soprattutto le opere teatrali come *Le mosche* del 1943 e *Le mani porche* del 1948.

<sup>54</sup> Così A. Camus, *La peste*, UTET, Torino 1987, p. 372.

che adorano possono compiere l'atto verticale. Un ateo ama semplicemente l'uomo"<sup>55</sup>.

37. Tuttavia amare il prossimo significa amarlo nella visione di un amore verticale che proviene e che si dirige a Dio, amore divino che nella meditazione possiamo scoprire totalmente ed infinitamente: e così sostiene Edith Stein: "Dio può concedere all'anima un'oscura ed amorosa conoscenza di Se stesso, anche senza quell'allenamento preparatorio che è la meditazione. Egli può portarla di peso, improvvisamente, nello stato di contemplazione e d'amore, vale a dire *infonderle* la contemplazione"<sup>56</sup>.

Ma allora dov'è finita quella libertà di fronte alle scelte possibili così largamente propagandata dall'esistenzialismo ed anche precedentemente dall'illuminismo? Dove è finita la tolleranza illuministica? Non c'è mai stata libertà o tolleranza: costringere l'essere a una non-coincidenza con la realtà, per portarlo solo a un'incidenza con la stessa realtà, significa obbligarlo alle scelte; proclamare la tolleranza perseguendo gli oppositori, non può che assumere altra valenza semantica se non quella di essere intolleranti. La libertà possibile è quella che sorge dall'essere come perdono, e tanto più sarà libertà quanto più infamia attornierà quell'uomo ridotto al pubblico ludibrio o al pubblico saccheggio. Il resto sarà liberazione giuridico-politica, cioè restaurazione. L'appetato, piuttosto, rappresenta l'uomo divenuto Cristo che riconosce nel suo male la possibilità di una scelta: quella del riscatto della *vita* della sua anima di fronte alla *morte* del suo corpo. Peraltro relativizzare le scelte significa fare della storia un evento materialistico, dove l'epidemia racconta la scelta dell'angoscia, obbligata, forzata, di fronte alla morte del corpo. In questo c'è sì una liberazione, nel come intende Camus il senso dell'assurdo o nel come ci mostra Sartre la percezione del sintomo della nausea, liberazione dalla realtà, ma non libertà: liberazione cioè del proprio corpo che non riesce a distinguersi e a innalzarsi dalla realtà che lo circonda e finisce quindi con il soccombere di fronte all'evento epidemico.

La repressione latente viene esercitata nella docile arte della tolleranza politica, controllo totale perché non si oltrepassi il limite stesso del pensiero politico-giuridico sovrano; la repressione reale evidenzia invece la presenza di una ineluttabilità di fondo a cui la società, kafkianamente, è già stata condannata: il dominio assoluto, propagandato dalle melliflue letterarietà delle tante utopie e dei vari trattati sulla tolleranza o sulle pedagogie del

---

<sup>55</sup> Così J. Guittou, *Che cosa credo*, Bompiani, Milano 1993, p. 46.

<sup>56</sup> Cfr. E. Stein, *Scientia Crucis*, Ed. OCD, Roma 1998, p. 205.

sovrano. L'irruzione del male assume dunque un carattere profondo ed un valore ontico definito, circoscritto come accade ai personaggi di Shakespeare, sebbene tutta la loro umana vicenda, la storia, il potere, la fama, la gloria, la vendetta, emergano poi come crudeli descrizioni, annotazioni compiute dal flusso di coscienza di un narratore esterno che assurge a interiorità che accomuna tutti. Questo male vive proprio perché si sente costantemente odiato, incide sulla società che lotta e che progressivamente smaterializza l'*amor cortegiano* e la sua regola. Allora esso, il male, si identifica nell'essere in attesa di un accadimento che il cortigiano stesso sa bene che non si verificherà mai, ma neppure può rivelare questo suo discernere i fatti per inquadrarvi il destino della società e della sua storia. Il male che emerge dalle opere di Shakespeare pare risaltare dall'orizzonte pallido e glauco di un dubbio, di un'incertezza umana, dall'incostanza della fiducia nell'altro, per riflettere poi da quel tradimento spesso involontario, o causato da un fato indiscutibile ed imprevedibile, un'assoluta percettibilità delle forme.

Eppure il male esiste, eppure si muove, trapassa il corpo di coloro che sono stati traditi, resiste alle scorie del tempo, controlla la pietà ed il dolore. Quel male ormai definito, a cui c'era scampo in un'utopia, ha condannato tutti quanti, come la morte. L'attesa diviene così l'aspetto di un'esistenza mancata, poiché quella che si vive non può assolutamente venir considerata come quanto ci si attendeva. Il respiro dell'esistenza si perde nella delusione dell'attesa, e l'attesa è lì pronta a soffocare ogni benché minimo alito di speranza proprio con i miraggi di luoghi lontani, con il "laggiù" di Utopia che nessuno ha mai visto, neppure il sovrano: ma lui, proprio lui, assieme al cortigiano, è l'unico che sa bene trattarsi soltanto di una rappresentazione che sia in grado di ingannare l'attesa del suddito, che sia in grado di controllare l'aspettativa sociale e rallentare la modernizzazione della società civile. E l'uomo, in un tale contesto, sempre meno appare come una sartriana "passione inutile", piuttosto diviene passione della storia, senso della società in cui si muove. L'eredità del male shakespeariano la si scopre nella coscienza di coloro che si faranno portavoci della lezione di Calibano: nessuno scritto vale la pena, perché nessun foglio sopravviva alla memoria del sovrano e della sua storia.

38. L'uomo deve cercare da sé i rimedi alle disfunzioni passionali del suo vivere, alle *passioni dell'anima*. Resistere, è quanto si ripete l'uomo a cavallo tra Rinascimento e Barocco, è quanto costantemente si dice nel momento in cui scorge l'inerzia del passato e la micidiale inconsistenza del suo futuro: cosa farà? dove andrà? come vivrà? Domande di

Otello, di Amleto, ma pure dello stesso Calibano e del disgraziatissimo e tragico Shylock. Così quella coscienza umana ormai viene messa in gioco dalla tolleranza politica: la sovranità dovrà ridurla a un esercizio spirituale, non potrà essere rappresentata nel luogo della decisione politica e giuridica, vuoi per ragioni di Stato, per questioni di metodo, vuoi per un passaggio semantico dall'assolutismo feudale a quello aristocratico illuministico. La libertà al contrario completa il suo essere nella *possibilità* dell'amore e nella *scelta* del perdono, passando per la "porta stretta" del diritto naturale; senza tutto ciò la libertà si trasforma immediatamente in *liberazione* esistenzialistica e relativizzazione della morale per cui ogni valore, privo di carità, non coincide con la virtù, ed il valore si traduce nel contrario della qualità umana: pertanto il rapporto tra l'uomo e la sua realtà di fronte a un evento tragico, come quello epidemico descritto da Camus nel suo romanzo *La peste*, risulta totalmente dominato dai sensi e dal gioco a somma zero degli istinti. Condizione cui Hermann Broch richiama a ribellarsi nel perseguimento dell'opera come tono di riscatto dal reale così affermato.

VI. *Il profilo delle sembianze e il destino del riscatto storico: l'ermeneutica in Hermann Broch ed Elias Canetti.*

39. Il larvato e lussato cammino umano ritrova nella Provvidenza il suo disegno di giustizia, a cui però non seguirebbe congruità se mancasse il desiderio del perdono. L'evento tragico della peste diviene in Manzoni, nel suo romanzo *I promessi sposi*, nel famoso capitolo trentacinquesimo, svolta di riscatto per i suoi personaggi e riaffermazione del patto tra l'uomo e Cristo: il perdono giunge dal luogo della maledizione, dal corpo martoriato e dismesso, dall'infamia raccontata e celebrata da un apparente e vacuo principe del mondo, concretizzandosi una retoricità romanzesca: l'anagogia, cioè la trasposizione del senso letterale della realtà data, a un senso invece sublime, divino. Sarà proprio padre Cristoforo di fronte al senso libidinoso di vendetta che Renzo nutre nei confronti di don Rodrigo, a rammentargli la sua condizione umana: "Sciagurato!", urla padre Cristoforo a Renzo, mentre gli mostra in quell'orrendo avvicendamento di corpi calunniati dalla vita biologica e forse anche dalla storia, chi sia a castigare, a giudicare, a flagellare e a... perdonare! Lo indica a lui,

a Renzo che vanta la sua vendetta qualora la peste non l'abbia già fatta<sup>57</sup>.

In ciò Manzoni lascia che il suo lettore intuisca e comprenda pienamente, a differenza di Tucidide, dello stesso Boccaccio, di Daniel Defoe che pure quest'ultimo ha tracciato nel suo *The Journal of the Plague Year* del 1722 una delle descrizioni più celebri e più agghiaccianti della peste, e del successivo Camus, come il destino umano non possa essere pervaso dalla reticenza dell'ira che sa farsi forza nel momento dell'abbattimento dell'altro pur nemico: la vita dell'uomo rischia il suo istante sovranaturale per trascendere la realtà. È questo l'attimo in cui la clessidra della vita lascia scorrere i suoi ultimi granelli di tempo e sappiamo che nessuno potrebbe capovolgerla ancora perché il gioco del mondo ricominci.

È l'istante in cui appare distintamente all'uomo quanto s. Giovanni della Croce individuò come "il buio pesto della fede": padre Cristoforo esclama a viva voce dal quell'inferno come il perdono, dunque la libertà del cuore umano di rendersi irrimediabilmente diverso da ciò che è stato sino a quel momento, sia l'unità che possa e debba fondare il reale proprio perché disveli in quell'infamia, nell'ingiustizia, nella calunnia, nell'unzione della vergogna, l'immanente tensione verso l'assoluto, nella *libertà* della fede e della speranza raggiunta attraverso la carità.

40. È in tale attimo che l'uomo si rivela finalmente libero, ma non *liberato* dalla sua ragione, è libero piuttosto nel suo cuore di affidarsi al "buio pesto della fede", appunto perché sa e riconosce che vive, mentre *sta* morendo. Dice ancora padre Cristoforo sempre rivolto a Renzo: "Guarda Chi è colui che castiga! Colui che giudica, e non è giudicato! Colui che flagella e che perdona! Ma tu, verme della terra, tu, vuoi fare giustizia! Tu lo sai, tu, quale sia la giustizia!"<sup>58</sup>.

In quel *tu* così accorato Manzoni rivela come sia possibile l'incontro con Cristo quando Lui lo vuole, quando Lui chiede la condivisione del dolore perché la Sua Croce, il Suo dolore tutto umano, possa essere nella libertà la speranza divina dell'uomo stesso. Da quel dolore emerge il segno del riscatto della vita, una vita non più a-debito, ma a-credito.

Nella visione manzoniana della peste si nota con chiarezza come da quel solco in cui il limo della menzogna ha reso fertile la terra dell'abbandono di "Colui che perdona", il destino umano sia pervaso da una logica naturale per cui quando l'uomo nega la condivisione

<sup>57</sup> A. Manzoni, *I promessi sposi*, Mondadori, Milano 1966, pp. 683-684.

<sup>58</sup> *Ibid.*

del dolore, il perdono dall'infamia, l'unzione della vergogna, non fa altro che abbandonare proprio se stesso ottenendo sì una liberazione illuministica nei confronti della realtà osservata scetticamente, ma privando tragicamente se stesso della libertà di amare.

Broch “nel nulla che colma il vuoto e diventa il tutto”, ci insegna ancora ad amare nella profonda libertà che scaturisce dall'essere umano nel suo intimo vincolo con Cristo: la morte di Virgilio diventa così il passaggio dell'essere puro verso il Divenire di una creazione in cui il concetto di universo brochiano, il primo moto immobile, cioè Dio, è diventato finalmente il soggetto di comprensione e di unione dell'anima dell'uomo verso il suo Creatore.

In questo ascoltare, tutto quanto apparentemente immoto risorge per manifestare la propria presenza, affinché si abbia una descrizione perfetta di quelle che sono state la realtà, l'ars poetica e la vita: si può così raccontare a un moribondo cosa sia stata la sua vita, si può essere certi che egli ascolti le nostre parole sperando di trovarvi in esse la soluzione dell'enigma dell'intera esistenza. Eppure ci si può chiedere quali siano le ragioni della tentazione di assaporare il timbro della voce altrui: questo assaporare è udire la presenza di un mondo inizialmente sconosciuto, ma che poi disvela ogni suo meandro alla coscienza.

Così ascoltare è più che tacere; ascoltare è vivere nell'acquisizione di altri corpi: si odono le carni dell'amore, i brusii dei silenzi dell'anima al cospetto di Dio.

*Udire è ascoltare con l'anima della memoria.*

41. Quel divenire si sostanziava nell'aspetto molteplice di uno sguardo sul mondo, nel tentativo di descrivere il peccato di un romanzo, la tentazione e la seduzione interne di quel romanzo attraverso una letteratura che fosse soltanto immaginaria e che non potesse distinguere null'altro se non la rincorsa di se medesima.

In quel viaggio per salvare l'opera, per continuare a costruirla riscattando se stesso, Broch accarezza delicatamente ogni ombra di ricordo, abbandona il passato e rivela cosa sia il verso di un poeta che invece non ha mai potuto abbandonare il suo luogo sino a dover riconoscere di aver con ciò dovuto “sciupare” la sua stessa vita. C'è il brusio di un vissuto brulicante che emerge quando la parola sussurrata, stanca d'ogni speculazione, rimette al borbottio della storia l'originalità perduta in un'enfasi raccolta e socchiusa, in un ossimoro acuto e discreto che possiede la potenza timbrica di saper tratteggiare, rapidamente, i margini di una vita trascorsa nell'inquietudine di un lirismo trafitto dalla contingenza del tempo trascorso. Si tratta di quel vissuto urbano che sorse e sorge come emissione di un trascorso

storico e di un passaggio culturale che il poeta greco Costantinos Kavafis (1863 – 1933) sospese nei suoi versi: egli osservò il disfarsi di una cultura non nel luogo della sua sconfitta, ma da lontano, condizione questa forse più dolorosa se pensiamo al pathos tutto interno ed interiore del suo contemporaneo Franz Kafka, o dello stesso Broch che assistette al disgregarsi della cultura senza critica della conoscenza, ma solo attraverso l'istinto dell'uomo alla sovranità politica sugli altri e sulla sua *storia*.<sup>59</sup>

42. Lo scrittore austriaco Hermann Broch dedicava uno dei suoi più celebri saggi letterari, al tempo stesso dotati di una profonda riflessione filosofica, a Hugo von Hofmannstahl, intitolandolo *Hugo von Hofmannstahl e il suo tempo*<sup>60</sup>. Partendo da quel traguardo brochiano che annotò Hofmannstahl quale essere, nel senso di *ansein*, e svolgersi di un vero e proprio intrecciarsi di moti e di passioni, di espressioni roventi e di interiorità spesso rimaste sconosciute, allo stesso modo di come può spesso accadere nella scrittura e nell'arte in genere, si vuole qui ricercare una convergenza unitaria e sostanziale tra verità storica e testimonianza letteraria per approdare a un incontro del pensiero poetico e della scrittura finale di Hofmannstahl, caratterizzandola *nel suo tempo*, quella *Zwischenkriegszeit* cui approdò, nella sua riflessione poetica e filosofica più limpida, proprio quando le sorti europee, da un punto di vista politico, culturale e civile, si ritrovarono a essere gestite nel mezzo del disordine e della caotica enfasi totalitaria, approdata a modellare il disfacimento europeo più tetro dal tempo della rivoluzione francese e a caratterizzare una tragedia collettiva. Tale tragedia si era prodotta dalla pervicace pretesa di incalzare il mito soteriologico-politico, mito già ben presente durante la rivoluzione francese che incarnò la corrispondenza tra fattore politico e condizione della salvezza, sostituendo con la categoria del *politico* il valore del trascendente e il rapporto uomo-Dio: la condizione della salvezza per l'uomo, da un punto di vista ontologico come da un punto di vista esistenziale, sarebbe rappresentata, secondo questa suggestiva visione e questa nota quanto esiziale e letale utopia, unicamente da un medium simbolicamente generalizzato, concreto, presente, terreno, cioè proprio il *politico* e il suo divenire dimensione costituzionale dello Stato.

Successivamente questo incepparsi del rapporto tra uomo e trascendenza, mutuato e mimato da una condizione di sottomissione al *politico* quale un dio attraverso cui ottenere la salvezza non solo ontologica ma anche esistenziale, da *mito soteriologico* si deteriora

---

<sup>59</sup> Cfr. G. Longo, *Vita a debito: l'Itaca di Costantinos Kavafis*, in La Porta d'Oriente (2000), vol. I, p. 37-45.

<sup>60</sup> H. Broch, *Hugo von Hofmannstahl e il suo tempo*, Adelphi, Milano, 2010.

ulteriormente in un *rito ideologico* e infine in un vero e proprio rituale e cerimoniale di corte politica con tutte quelle conseguenze di rappresentazione, nel senso di *Vorstellung*, più che di *Darstellung*, mentale e totalitaria, che hanno prodotto l'estrema enfasi di coniugare capitalismo e controllo della società in determinate e visibili istituzioni dal carattere perpetuo, o tale spacciato, ma ciononostante dalla evidente dimensione luttuosa e fatale per popoli e loro tradizioni di cultura e di fede, istituzioni ben inquadrabili in sgangherati e per certi versi ferruginosi apparati totalitari: l'Onu e l'Unione Europea.

Questa attuale ritualizzazione ideologica non ha nulla di differente con quanto accadde negli anni Venti e Trenta del XX secolo in Europa: sostanziale omologazione economico-sociale e narcotizzazione politica diffusa delle masse, affatturate attualmente dal processo di acquisizione di capitali sempre più a basso costo e a grande profitto di interesse, allo stesso modo di come in quegli anni vennero stregate da un sortilegio politico collettivo di messianismo antropologico in cui un uomo solo al comando avrebbe decretato la salvezza di una porzione di umanità, scimmiettando la salvezza teologica, e, successivamente, (questo il progressivo modellarsi del processo di psicosi e di delirio dell'io) di tutta l'umanità, vedendo in sé stesso o una eternità antropologica oppure una soluzione finale in cui con lo stesso *uomo-solo* al comando tutta l'umanità sarebbe perita<sup>61</sup>.

43. L'uomo-solo-al-comando fu desiderato, bramato per dare un senso alla propria esistenza europea, dismettendo e sfinendo questa stessa esistenza in mero rito ideologico. Il rito politico-ideologico, affascinato dal mito anche economico-monetario, ebbe come sua immediata conseguenza quella di affattare le masse, vuoi a causa di istanze che risentivano già di fermenti culturali invocanti la dissoluzione storica e politica, vuoi nel lasciare risalire a differenze razziali, che infine si rivelarono essere unicamente diversità di fedi, differenze immagazzinate in psicosi collettive e sovente inconse - del tutto immaginarie se non nei circuiti mentali di chi le produsse o di chi attualmente induce a crederle tuttora esistenti-, quale ottusa opportunità di uscita da una crisi economica, quella del 1923 che aveva polverizzato i risparmi delle cittadini tedeschi e non solo.

In quel momento tutti coloro che fossero stati di fede ebraica vennero utilizzati come un capro espiatorio, e su di loro si abbatté l'anatema della disfatta: mito soteriologico-politico e rito ideologico-divinatorio finirono così con il decretare nell'aruspice messianico

---

<sup>61</sup> Su questi specifici aspetti si rinvia a Elias Canetti, *Massa e potere* (1960), Adelphi, Milano, 1981, pp. 528-561.

fascista in Italia e nazista in Germania, dotato di simboliche e culturali capacità divinatorie e messianiche, aruspice che dilagò poi in tutta Europa, la chance opportuna della svolta tanto auspicata e bramata, quella *via-della-salvezza* del tutto irreali, una menzogna che dissacrò il cammino di unità europeo e lasciò confluire i popoli verso la dissoluzione dell'Europa: fu ben presto evidente che le opportunità di cambiamento offerte dai regimi nazifascista, si tramutarono in repressione collettiva e nell'apertura del secondo conflitto mondiale che investì principalmente l'Europa, distruggendola del tutto.

Vale a tal proposito accennare alla testimonianza della pittrice Marie Louise von Motesiczsky<sup>62</sup>, legata sentimentalmente anche a Elias Canetti e con il quale mantenne per tutta la vita una solida amicizia, che fu una di quelle molte e diffuse testimoni oculari, ma anche *Obrenzeuge* di quanto accadeva in Europa appena pochi anni prima che Hitler si proponesse quale “alternativa” ineluttabile e “occasione” storica imprescindibile, perché dettata dalla inesorabilità del caso, al disordine della crisi economica del 1923: madame von Motesiczsky racconta che dal suo incontro con Hugo von Hofmannstahl, cui aveva sovente affidato la lettura di alcune sue poesie prima di intraprendere il cammino della pittura, derivò la certezza di un catapultarsi dell'Europa stessa, con un senso di assoluta abnegazione alla distruzione, verso un destino già descritto in precedenza dalla musica di Gustav Mahler, un destino narrato e che Hofmannstahl aveva a sua volta raccontato minuziosamente, offrendo lo splendido libretto dell'*Elektra* al compositore Richard Strauss, il quale in quell'opera, immedesimandosi in culto dionisiaco e rito sepolcrale, manifestò un grido di avvertimento sulle progressive fasi di un'Europa che sacrificava se stessa a un *verbotenes Schicksal* quel destino proibito<sup>63</sup>, appunto, dilaniato tra esperienza terrena e anelito trascendente, tra fantasmi che si muovevano nei meandri dei confini europei e ricerca disperata, sociale e civile, cui non si intravidero i micidiali costi in termini umani, di un ordine che potesse risollevarle le masse, (o i governi tenuti nelle mani dei banchieri?) dopo che la crisi del 1923 aveva disarticolato interi settori della società civile tedesca.

<sup>62</sup> Tutto quanto segue, viene minuziosamente riportato dalla madre di Marie-Louise von Motesiczsky, Henriette, in *Erinnerungen. Geschrieben für meine Tochter Marielouise und meine Cousine Fanny*, Oktober 1966, Typoscript in Zentralbibliothek Zürich, 54: si tratta di materiali dattiloscritti provenienti dall'enorme lascito di Elias Canetti alla Biblioteca di Zurigo, scatolone catalogato con il numero 54. Alcuni di questi episodi sono stati poi ripresi e argomentati da Sven Hanauschek, il quale nella sua monumentale opera monografica su Elias Canetti, ricostruisce mirabilmente tutta una serie di legami e incontri mitteleuropei in quella specifica dimensione di storia europea di cui Canetti fu, a sua volta, testimone e interprete. Cfr. Sven Hanauschek, *Elias Canetti*, Hanser, München, 2005, pp. 323-329, 499 e 731.

<sup>63</sup> Cfr. E. Canetti, *Die Blendung* (1935), Fischer, Frankfurt a. M., 1965, p. 288.

44. Questa apparente riorganizzazione delle sorti civili e sociali della Germania, che servì in realtà a riarmare la stessa Germania e a dar adito allo stesso Hitler di realizzare ambiziosi traguardi di potere in Europa e sull'Europa, sino a voler confondere la Germania come fosse già unicamente *Europa*, avvenne mediante la vendetta contro coloro che pretestuosamente erano stati imbalsamati come i responsabili del caos politico e del disordine economico, cioè i cittadini di fede ebraica: esattamente come Elettra nel suo palazzo alla ricerca di Clitennestra, la madre di Elettra assassina del padre di Elettra, Agamennone, omicidio avvenuto con la complicità dell'amante di Clitennestra, Egisto, le prime *Heimwehren*, truppe paramilitari a difesa del suolo patrio, si muoveranno all'interno dell'Austria ispirate da quanto ormai accaduto già in Germania, per "smaltire" - nel senso più proprio di *Entsorgung*, vocabolo sovente a quel tempo rievocato e che investe la semantica del bonificare strade e città dai *rifiuti* - tutti quei cittadini molesti per così ridare un nuovo assetto politico e sociale al paese, in realtà avvento di un volto fosco e tenebroso, ma smacchiato, limpido, tristemente controllato.

Eppure proprio come le *Heimwehren* in Austria e le *Waffen-SS* fondate da Joseph Dietrich in Germania nel marzo del 1933, Elettra è silente, oscura, forse muta, o ammutolita dalla insindacabile verità, annebbiata dal sacrificio che la violenza e il potere le hanno imposto, e cammina in un andirivieni animalesco, una belva nella spasmodica attesa e nell'unica prospettiva di dissetare la sua vendetta, di assestare un colpo al destino che diverrà la sua danza finale, in cui il delirio materno si riflette in quello di una reciprocità della *Gewalt* e della *Macht*, quando tutto sarà stato compiuto.

Non sarà tuttavia evocazione di una vittoria e di un riscatto, solo il ritorno della tragedia e della disfatta: in quell'opera, infatti, Hofmannstahl ci rappresenta, *mutatis mutandis*, l'Europa nel solco di sangue di un immaginato ordine sovrano, andando a descrivere accuratamente e quasi con ricchezza di dettagli, confortato dalla raggelante e dionisiaca musica Straussiana, una visione: il coniugarsi del rito politico al culto esoterico, l'esplosione delle passioni disordinate ristabilite e definite nell'ordine sovrano banditesco hitleriano, che andrà a sostituire il rito politico con il mito ideologico e messianico di un avvenimento politico nuovo nel tempo. Così risuona nel 1936 la propaganda nazista: *wir sollen die Einheit eines neuen politischen Zeitereignisses leisten, um das Ergebnis von der Judenentsorgung und von der allen möglichen Staatsbürger unter Verdacht zu erreichen*<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> In tedesco: dobbiamo agevolare l'unità di un nuovo avvenimento politico del tempo e così raggiungere l'obiettivo dello smaltimento di ogni ebreo e di ogni cittadino sospetto. Si rinvia qui all'insieme di quanto

45. Madame von Motesiczsky testimonia una situazione e una scomposizione dell'aggregarsi, tentato e intuito, della storia, per esorcizzare quanto inevitabile stava per accadere, cioè proprio il suo destino finale: l'anno di composizione dell'*Elektra* di Richard Strauss, su libretto di Hugo von Hofmannstahl, iniziò nel 1906 e terminò nel settembre del 1909; la prima dell'opera ebbe luogo a Dresda il 25 gennaio 1909: sono gli stessi anni di composizione della *Sesta Sinfonia* di Gustav Mahler, la *Tragica*, che pienamente ripercorre l'insieme della tragedia greca per rappresentarne però la sua attualità che di lì a poco sarebbe esplosa in Europa: quella straordinaria apoteosi orchestrale, specie dell'ultimo movimento come si analizzerà al termine di questo saggio, rappresenta una meditata confluenza di aggressività e brutalità militari e potere politico messianico in quel particolare momento della storia europea: sarà proprio in quegli anni che trovarono gestazione la *Gewalt* già esposta e minuziosamente annunciata da Walter Benjamin<sup>65</sup>, e la *Macht* che Elias Canetti soffrì sulla sua stessa pelle<sup>66</sup>, tanto che, successivamente, al ritmo di quegli accordi mahleriani, funesti e celestiali, sarebbero state scandite le letali sorti di un continente già segnato da un destino annunciato, sciagurato nel suo svilupparsi, e proclamato nel dilaniarsi tra aspirazioni metafisiche, e trascendenti, e assetto ritualizzato e ideologico del mantenimento del potere di uno solo su tutti.

Madame von Motesiczsky già testimonia così, nel variegarsi dei suoi incontri, come Hofmannstahl avesse colto il sovrapporsi della sovranità storica europea sulla dimensione di libertà politica, finendo, da quell'incastarsi di vicende molteplici e confluire di interessi

---

sostenuto dal Ministro della Propaganda del regime hitleriano, Joseph Goebbels, in Joseph Goebbels, *Tegebücher 1924-1945*, Fünf Bände, hrsg. von Ralph Georg Reuth, Piper, München-Zürich, 1992-1999, pp. 984 e ss.; pp. 1242-1249; pp. 1342 e 1626.

<sup>65</sup> Walter Benjamin annota e rivela, e constata come l'aldilà sia «svuotato di tutto ciò in cui spira il benché minimo alito del mondo, e a esso il barocco attinge una serie di cose che prima usavano sottrarsi a qualsiasi intervento formante e, al suo culmine, le espone alla luce del mondo in forma drastica, per sbarazzare un ultimo cielo e per porlo, quale un vuoto, nello stato di poter un giorno annientare dentro di sé, con *catastrofica violenza*, la terra», così Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1980, p. 49.

<sup>66</sup> Si fa qui riferimento al celebre episodio rievocato da Elias Canetti ne *Il frutto del fuoco. Storia di una vita (1921-1931)*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 245 e ss. Su questo opportunamente viene evidenziato da Ylenia Forti: «Come già accennato il periodo della *Zwischenkriegszeit* fu un momento storico di grandi tumulti e violenza, caratterizzato da costanti scontri di piazza e lotte fra bande armate. Citando solo i due avvenimenti più importanti si ricordano l'incendio del palazzo di giustizia del 15 luglio 1927 e la guerra civile durante gli avvenimenti del 12-15 febbraio del 1934. L'incendio del palazzo giustizia, scoppiato a Vienna il 15 luglio del 1927, avvenne per mano di alcuni manifestanti e si caratterizzò per la violenta reazione della polizia il cui capo, Johann Schober, diede l'ordine di sparare indiscriminatamente sulla folla per sedare la rivolta, provocando così l'uccisione di molti civili tra i quali anche donne e bambini», così Ylenia Forti, *Grottesco e ironia nell'opera di Veza Canetti*, Tesi di Dottorato di Ricerca in Scienze Linguistiche Letterarie, Università degli Studi di Udine, a.a. 2013/14, p. 17.

politici ed economici, per emergere la condizione di un conflitto inarrestabile, incontenibile proprio come l'andirivieni, inquieto e collerico, folle e animalesco, di Elettra, alla ricerca di un destino, essendo stata lei stessa privata della sua vita: Hofmannstahl in fondo, mediante Elettra, ci rivela una verità storica e una intuizione politica profetica: quanto di imponderabile esiste nella morte, è proprio il trasformare la vita in un *destino*.

VII. *Volontà e necessità nella rappresentazione del messianismo politico: la lezione di Elias Canetti e di Hugo von Hofmannstahl*

46. Hofmannstahl aveva intuito nell'impossibilità di contemperare la necessità politica con la volontà individuale di scelta quella crisi che avrebbe poi percorso l'Europa elettrizzandola di smanie prodottesi nel *destinare* a un uomo solo ogni scelta anche individuale che fosse, apoteosi di un delirio di massa che indusse i popoli d'Europa ad affidarsi al messianismo, politico e di *guida* allora, economico-monetario-capitalista attualmente: messianismo che negli anni Venti e Trenta del XX secolo si rivelò essere di ordine militare e di esautorazione del diritto e delle fasi della civiltà; nella nostra dimensione odierna il messianismo si è rivelato essere l'esito - come in un gioco di roulette o di dadi in cui nessuno può conoscerne andamento e riuscita - di puntare su un futuro imponderabile lo sviluppo del presente, azzardando come alla roulette, gioco per sua stessa essenza incerto, eventuali traguardi e decretando certezze future in preda al sortilegio narcotizzante del capitalismo finanziario e monetario, affatturati dal volto agghiacciante di un messianismo che ammalia, allo stesso modo di come accaduto durante i primi decenni del secolo scorso, e che seduce perché rinvia a una riuscita più congrua e più redditizia quanto ottenuto in realtà solo apparentemente, rischiando così all'infinito senza mai ottenere l'equilibrio politico di stabilità patrimoniale, disordinando ogni azione umana della necessità e scartando ogni valutazione della natura umana rimessa a una sua propria volontà, relegandola appunto a uno *scarto*, rivelandosi paradossalmente addirittura un castigo scegliere di sospendere quell'affidarsi all'azzardo e non puntare ancora sull'imponderabile, ma riflettere sul presente in virtù di quanto accaduto.

47. In Hofmannstahl questa crisi è rivelazione del suo proprio momento storico che il poeta e lo scrittore varcano e su cui meditano, offrendoci uno scorcio di ricerca

letteraria e artistica nel suo complesso tale da mostrarci il dissolvimento ontologico di un'epoca e la disaggregazione antropologica, disomogeneizzante, causati da un rigido perseguimento di un'ideologia politicamente profetica, cioè turpiloquio e paganizzazione delle età, che, messi insieme e congiunti, concretarono l'ascesa del nazionalsocialismo quale aspirazione collettiva, ma paradossale, di tutela dei diritti e salvaguardia di una tradizione che sembravano compromessi da nuove istanze sociali, consegnando le sorti collettive, in un delirio storico dei fini e delle sorti europee, alla *Gewalt* (violenza) dello Stato e alla *Macht* (potere) di repressione di ogni libertà civile e di ogni diritto individuale, sospesi appunto, perché il potere stesso se ne prendesse cura, custodendoli e garantendoli in uno spazio però *vuoto*, nel tetro antro di quanto totalitario e formalmente diacronico, quel momento critico che rivelò cambiamento sociale e desiderio di un equilibrio politico in grado di stimolare la tradizione verso un'età e un passaggio nuovi, dimensione che tuttavia lo Stato, quale unità della condizione di violenza e di potere individuale, invece riuscì a speronare e a distruggere, senza poterne conservare natura della necessità collettiva e azione della volontà individuale, andando a bloccare anche le età degli uomini, vincolando la misura del tempo e dello spazio a un ordine e a un comando circoscritti e nel loro prodursi del tutto indefinibili per durata e per validità, storicamente minacciosi nella loro efficacia, proclamando una condanna totalitaria e offrendo quale processo di coagulazione storica di questo blocco del tempo e "tutela" delle libertà fondamentali e dei diritti individuali, la progressione bellica, restituendo in sostanza alla morte lo scettro dell'ordine, cioè riconsegnando alla guerra i termini della regolazione del ordine politico/disordine sociale, e lasciando agire lo stesso comando di uno solo come fosse un comando di masse e di popoli<sup>67</sup>.

48. In Hofmannstahl, pertanto, e nella sua mirabile sintesi tra passato classico e presente segnato dal provvidenzialismo e cura delle masse nazisti emergono i primi passi segnati sul cammino europeo dallo disfaccimento di valori e di dimensioni storiche, quanto proprio in quegli anni di crisi e di sintesi Robert Musil annotava e realizzava nel suo romanzo infinito *L'uomo senza qualità*: la qualità storica venne propagandata come efficace e valida solo producendosi all'interno di uno sviluppo civile e sociale da affidare a un comando unico, che avrebbe *agevolato* (nelle parole di Goebbels) la soluzione politica messianica e soteriologica: ciò in realtà produsse proprio il nazifascismo, che evidenziò uno spazio di disperazione delle

---

<sup>67</sup> Elias Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 86-87.

masse in cui potersi inserire in una risoluzione definitiva, finale e radicale, del disordine che era stato, però, proprio dallo stesso nazifascismo alimentato.

La vita di Hofmannstahl e la sua ricerca interiore e di scrittura teatrale, letteraria e poetica, andranno pertanto a tradursi in una testimonianza, *nel suo tempo*, dell'intreccio di una tradizione storica negata e di una crisi politica e sociale subdolamente soppressa da un ordine perverso di garanzia della collettività, esattamente quella radicale resistenza a tutto ciò che rappresenta il pieno sviluppo della libertà e dei diritti individuali e che suona così nelle parole di Joseph Goebbels del 1938: *wir haben zusammen das neue Wort zu erwerben und unsere geschichtliche Gelegenheit umzusetzen, um das innere Ziel von der Ordnung in dem dritten Reich vollständig entwickeln und ausbauen zu können*.<sup>68</sup>

Scriverà laconicamente Hofmannstahl:

«Tutta la vita è legata alla misteriosa combinazione di pensiero e azione. Solo chi vuole qualcosa conosce la vita. Essa non può essere conosciuta da coloro che non sanno volere e non sanno agire, così come una donna non può essere conosciuta da una donna. E proprio su coloro che non sanno volere e agire i poeti che rispecchiano tristemente e meschinamente questi ultimi due decenni hanno fondato il loro mondo. Eppure è da duemila anni che queste parole stanno nella *Poetica* di Aristotele: ... anche la vita (come il dramma) è fondata sull'azione, e lo scopo della vita è un'azione e non una condizione. I caratteri determinano la differenza, ma l'azione la felicità o la sventura»<sup>69</sup>.

49. Come nel romanzo di Hermann Broch *La morte di Virgilio*,<sup>70</sup> il linguaggio di Hofmannstahl, cercato e lessicalmente variato, rappresenta la storia nell'intreccio di circostanze, di avvenimenti, di opposizioni politiche. La scrittura di Hofmannstahl inaugura un modello che consente di intravedere, con molto anticipo rispetto alla scrittura del racconto borghese, la costellazione di perseguimento ed esaltazione di una storia negata, rimossa dalla coscienza collettiva e incastrata nei meccanismi della finzione e delle occasioni storiche. La scrittura della storia politica e ufficiale, quella che paradossalmente compie il sortilegio di sospendere diritti e libertà per *tutelarli* e *proteggerli* da rischi e pericoli di masse in disordine perpetuo, quelle stesse masse che in realtà avrebbero dovuto beneficiare dei diritti individuali

<sup>68</sup> In tedesco: noi dobbiamo insieme acquisire la nuova parola e attuare l'opportunità che la storia ci propone, e così poter sviluppare e consolidare pienamente il nocciolo dell'ordine all'interno del Terzo Reich. Cfr. Joseph Goebbels, cit., pp. 1247, ma anche 1633.

<sup>69</sup> Hugo von Hofmannstahl, *L'ignoto che appare. Scritti 1891-1914*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 94-95.

<sup>70</sup> Hermann Broch, *La morte di Virgilio* (1945), Feltrinelli, Milano, 1962.

e delle libertà fondamentali, diritti e libertà neutralizzati dal potere sino a un tempo mai dichiarato e comunque venturo, finge davanti al mondo la trasmissione della parola che in realtà possiede al suo interno, lasciandola circolare per una vastissima gamma espressiva che sarà sempre la stessa, incarnandosi ripetuta nello *slogan*.

Racconta a tal proposito Elias Canetti in *Massa e potere*<sup>71</sup>:

«Presso i Celti degli Highlands scozzesi l'esercito dei morti è designato da una parola particolare: *sluagh*, che si traduce in inglese con *spirit multitude*, moltitudine degli spiriti. L'esercito dei morti vola di qua e di là in grandi nuvole, come gli stormi sopra la faccia della terra. essi tornano sempre sul luogo delle loro colpe terrestri. Con le loro infallibili frecce avvelenate essi uccidono gatti, cani, pecore e armenti, combattono battagli per l'aria, così come gli uomini in terra. Nelle notti chiare e gelide si possono sentire e vedere i loro eserciti avanzare l'un contro l'altro e ritirarsi, ritirarsi e avanzare. Dopo la battaglia il loro sangue tinge di rosso, rocce e pietre. La parola *ghairm* significa *urlo, grido*, e *sluagh-ghairm* era il grido di battaglia dei morti. Ne è derivata più tardi la parola *slogan*: la denominazione del grido di guerra delle masse moderne deriva dall'esercito dei morti degli Highlands».

Quando la lingua mente, il pensiero ricama la sua propria storia, intreccia la trama di uno sviluppo narrativo, sviscera il *suo* linguaggio di potere. Egualitarismi giuridici o politici determinano però, la storia lo testimonia, il rischio concreto del conflitto sociale. In questo modo l'illuminismo cartesiano, meno spiritualistico di quello kantiano, ma più oggettivamente teso al relativismo, aveva già ridotto violentemente la stessa tolleranza propagandata: chi non si sarà adeguato, verrà a essere di lì a poco decapitato, questo il rito finale della Rivoluzione francese; i lager saranno la soluzione finale e radicale a quel *disordine* che avrebbe compromesso le sorti dell'Europa. Ciò contribuì, da allora, a opacizzare i concetti storici e politici, i quali a più riprese appaiono fusi in una dimensione che ha portato a considerare tollerante quella società in grado di stabilire una legislazione che non *tollera* più le differenze, ma le accomuna insieme pensando così di risolverle: la differenza non distrugge il valore culturale di un popolo nei confronti di un altro, ma semmai lo esalta. Una tolleranza politica invece spegne ogni contrasto eguagliando le differenze e programmando poi giuridicamente le ineguaglianze di fatto. L'imitazione innanzitutto opera quindi come specchio di un riconoscimento: imitare il sovrano significa riconoscere non certo la sua presenza, ma la rappresentazione generale del potere e di un atto di legittimità che si pone,

<sup>71</sup> Elias Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 52-53.

per mezzo della forza della sua legalità consegnata da un diritto che è già patrimonio del sovrano, come il solo e l'unico realisticamente possibile.

50. Non c'è purtroppo ombra di dubbio o di incertezza nel constatare che tali trasformazioni furono e sono da ritenersi collocabili sempre e soltanto all'interno della tradizione stessa della politica occidentale, che vede al centro del suo discorso la necessità dell'emergenza e l'utilità della ragion di Stato quali assi costitutivi per mezzo di cui disegnare e inquadrare il fatto storico. Il linguaggio dispone di una sua propria caratteristica mimetica e simbolica: Ernst Cassirer<sup>72</sup> in seguito non ometterà di evidenziare come l'essenza del contrasto sia tra imitazione e simbolo, poiché infatti la *mimesis* è modello, doppio dell'oggetto osservato. Solo nel rispetto di una tradizione infatti sarà possibile politicamente, dopo la fine del secondo conflitto mondiale, contribuire ai vantaggi di ogni possibile *trasformazione* sociale e storica, dando inizio a una svolta post-moderna dell'identità storica e dell'interpretazione giuridico-costituzionale.

---

<sup>72</sup> Il linguaggio oggettivamente simbolico e di *mimesis* mostra dei segni di reciprocità: il linguaggio nasce nel rapporto tra una determinata forma ed una determinata materia, in questo si riscontra una rievocazione della dottrina aristotelica della *poietica*. La *mimesis* non soltanto rapporta all'altro, ma pure in sé crea l'altro, lo sta creando, sta relazionando forma e materia. Proprio in quanto tale la *mimesis* produce un fenomeno sociale. Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961, vol. 1.