



**UNIVERSITÀ
DI TRENTO**
Dipartimento di
Lettere e Filosofia

UNA
Universität
Augsburg
University

Dottorato di Ricerca internazionale
“Forme dello scambio culturale”
Ciclo 35°

Tesi di Dottorato

CALASSO E L'ADELPHI
IL FONDAMENTO DEL MONDO

Supervisore di tesi
prof. Luca Crescenzi

Dottorando
dott. Samuel Sabella

Co-Supervisora di tesi
prof.ssa Rotraud von Kulesa

Coordinatore del Dottorato
prof. Fulvio Ferrari

Anno accademico 2022-2023

CALASSO E L'ADELPHI
IL FONDAMENTO DEL MONDO

INDICE

INTRODUZIONE	p. 3
PRIMA PARTE – STORIA EDITORIALE DELL’ADELPHI	
1.1. Le origini dell’Adelphi	p. 9
1.1.1. Foà e Bazlen	p. 9
1.1.2. Ernst Bernhard	p. 13
1.1.3. 21 maggio 1962: il mito fondativo	p. 20
1.1.4. Giorgio Colli	p. 21
1.2. Uno sguardo dagli anni Sessanta ad oggi	p. 29
1.2.1. Le pubblicazioni degli inizi: un catalogo in formazione	p. 29
1.2.2. Gli anni Settanta	p. 35
1.2.3. Da Kundera al nuovo millennio	p. 39
1.2.4. Gli ultimi anni	p. 42
SECONDA PARTE – L’OPERA DI CALASSO	
2.1. Una <i>Historia Mundi sub specie sacrificii</i>	p. 49
2.1.1. Il sacrificio	p. 50
2.1.2. Le origini mitiche del sacrificio	p. 52
2.1.3. Il sacrificio e la caccia	p. 59
2.1.4. Il sacrificio nell’epoca arcaica	p. 66
2.1.5. Di nuovo in India: come trovare il Sé	p. 77
2.1.6. Talleyrand e la nascita del moderno	p. 81
2.1.7. Legittimità e convenzione	p. 86
2.1.8. L’età contemporanea: una società sperimentale	p. 90

TERZA PARTE – UN PERCORSO NEL CATALOGO ADELPHI

3.1. <i>Altre menti: fra esattezza e possessione</i>	p. 100
3.1.1. Calasso, il primato della mente	p. 101
3.1.2. Anima ed esattezza: la matematica	p. 104
3.1.3. Possessioni	p. 107
3.1.4. Mistici	p. 119
3.2. <i>La crisi dei fondamenti</i>	p. 127
3.2.1. Dal mondo di ieri al mondo di oggi	p. 127
3.2.2. La grana del mondo	p. 130
3.2.3. Scienza e coscienza	p. 144
3.2.4. La Biblioteca Filosofica	p. 152
3.3. <i>Forme</i>	p. 155
3.3.1. Il mito per Calasso e la letteratura assoluta	p. 155
3.3.2. Prose saggistiche: una questione di fisiologia	p. 162
3.3.3. Tra un secolo e l'altro, la scrittura che salva dall'oblio	p. 177
3.3.4. Panoramica sulle letterature	p. 193
CONCLUSIONI	p. 195
BIBLIOGRAFIA	p. 200

INTRODUZIONE

Il mito fondativo dell'Adelphi riporta la data del 21 maggio 1962, quando, nella villa di Bracciano di Ernst Bernhard, Roberto Bazlen disse all'appena ventunenne Roberto Calasso: “sta per nascere una casa editrice in cui finalmente pubblicheremo solo i libri che ci piacciono”.¹ A questo intento Calasso afferma di essersi mantenuto fedele nel corso dei più di cinquant'anni di vita della casa editrice. Nell'Italia del dopoguerra, l'editore più prestigioso era indubbiamente Einaudi, con le sue riconoscibili copertine bianche e l'impronta ideologica di comunismo progressista, che coinvolse intellettuali quali Leone Ginzburg, Elio Vittorini, Italo Calvino, Cesare Pavese, Delio Cantimori. La nuova casa editrice nascerà, sempre secondo la leggenda, in opposizione a questa impronta dichiaratamente ideologica della casa torinese, sebbene molti tra i volti di maggior peso del nuovo progetto fossero stati in momenti diversi contigui all'Einaudi.

Scartati Chimera editrice e Spartiacque, il nome scelto è Adelphi (dal greco adelphoi, «fratelli, sodali») per sottolineare la collegialità del progetto. Difatti, a Luciano Foà, in posizione apicale insieme all'amico “Bobi” Bazlen, si unirono da subito alcuni collaboratori affini per gusto e interessi: Giuseppe Pontiggia, Claudio Rugafiori, Sergio Solmi, Piero Bertolucci. L'impresa, partita con entusiasmo e con la lungimiranza di chi lavorava da decenni intorno ai libri, incontra però dall'inizio difficoltà ancora maggiori di quelle previste. Puntando alla creazione di una casa editrice di catalogo, che non si basasse su colpi commerciali, era stato previsto un avviamento lento che mettesse in conto il tempo richiesto al pubblico per imparare a riconoscere il marchio e affezionarsi ad esso; ma l'abbandono del presidente Roberto Olivetti, maggiore finanziatore dell'impresa, nel 1964, contingentemente al primo arresto del boom

¹ La frase è stata riportata più volte da Roberto Calasso con lievi variazioni. Si veda ad esempio la sua intervista a Sky Arte per i cinquant'anni di Adelphi: <https://www.youtube.com/watch?v=RAxT-LAUjdg>, minuto 2.40; e anche il suo *Bobi*, Adelphi, 2021, p. 66.

economico nello stesso anno, e alla morte di Bazlen in quello successivo, mettono in seria difficoltà la nascente casa editrice. Foà è costretto per tutti gli anni Sessanta a chiedere ogni anno ai soci una ricapitalizzazione per tenere in vita il progetto, che non navigherà in acque tranquille fino ai Settanta inoltrati. È a partire da questo momento che il giovane Roberto Calasso guadagna un'influenza via via crescente divenendo direttore editoriale nel 1971, consigliere delegato nel 1990 e infine presidente dal 1999 fino alla morte, avvenuta nel 2021. Anche grazie alla sua cultura e al suo talento commerciale, l'Adelphi dalla metà degli anni Settanta rafforza quei caratteri di riconoscibilità che mantiene ancora oggi, fondati sulla Mitteleuropa, sull'Oriente, e sull'esoterismo; e dalla metà degli anni Ottanta amplia notevolmente il suo bacino di lettori con i colpi de *L'insostenibile leggerezza dell'essere* di Kundera, l'acquisizione di Georges Simenon, e la creazione di una collana di narrativa contemporanea, *Fabula*, e una economica, *Gli Adelphi*.

Questa è la storia nota, la cui narrazione è stata negli ultimi decenni affidata soprattutto alla capacità affabulatoria di Roberto Calasso, il quale, con l'elegante omissione di ciò che è più prosaico (contratti e riunioni di redazione), ha sapientemente costruito quel "mito dell'Adelphi" che, di fatto, costituisce il miglior strumento marketing di una casa editrice che si vanta di non sapere cosa il marketing sia². Alla voce di Calasso è tuttavia opportuno accostare quella di chi, negli anni più recenti, ha ricostruito la fitta rete di rapporti e circostanze storiche che hanno permesso il duraturo successo dell'impresa editoriale, sgomberando il campo da troppo facili etichette e contrapposizioni. In particolare, l'ottimo studio di Anna Ferrando *Adelphi, le origini di una casa editrice (1938-1994)*, pubblicato da Carocci nel 2023, è riuscito a far emergere una storia più approfondita ed equilibrata degli apporti dei singoli protagonisti del progetto, restituendo a Luciano Foà, tramite la consultazione di molto materiale dall'archivio dello stesso, il ruolo di assoluta centralità che la voce di Calasso aveva in parte messo in ombra. Senza la grande capacità di Foà di destreggiarsi nei rapporti tra finanziatori, editori esteri, autori, agenzie letterarie e collaboratori interni, senza insomma la sua grande tenacia e abilità nella gestione imprenditoriale dell'azienda, il progetto Adelphi sarebbe probabilmente naufragato nel corso degli anni Sessanta.

Sulla traccia del lavoro di Anna Ferrando, nella prima parte di questa tesi si cercherà quindi di riepilogare le vicende di sessant'anni di avventura editoriale. Ci si soffermerà innanzitutto sui testi di alcuni tra i maggiori intellettuali di riferimento dell'ambiente dell'Adelphi degli inizi,

² E. Bricchi, *L'editore unico*, <https://www.leparoleelecose.it/?p=10232>.

fra cui spiccano lo psicanalista junghiano Ernst Bernhard, grande amico di Bazlen, e il filosofo Giorgio Colli, fautore della celebre “operazione Nietzsche” con cui venne restituita al pubblico, non solo italiano, l’opera del pensatore di Basilea nella sua integrità. Daremo poi uno sguardo ravvicinato al catalogo degli anni Sessanta, per cercare di distinguere le linee tematiche che poi resteranno una costante della casa editrice da quelle che al contrario verranno accantonate; si rifletterà infine sulla situazione attuale della casa editrice, scossa dalla scomparsa di Calasso e ancora in fase di riassetto organizzativo.

La seconda parte del lavoro qui proposto si focalizza sull’opera di scrittore di Roberto Calasso, la cui comprensione è fondamentale per illuminare la struttura profonda del pensiero che permea il catalogo dell’Adelphi. Oltre ad altre pubblicazioni di carattere più pamphlettistico, Calasso è autore di un polittico costituito (al momento) da: *La rovina di Kasch*, 1983; *Le nozze di Cadmo e Armonia*, 1988; *Ka*, 1991; *K*, 2002; *Il rosa Tiepolo*, 2006; *La folie Baudelaire*, 2008; *L’ardore*, 2010; *Il cacciatore celeste*, 2016, *L’innominabile attuale*, 2017; *Il libro di tutti i libri*, 2019; *La tavoletta dei destini*, 2020; *Ciò che si trova solo in Baudelaire*, 2022; *Sotto gli occhi dell’agnello*, 2022; *L’animale della foresta*, 2023. Il *fil rouge* che lega questi libri di argomento così eterogeneo, mai esplicitato dall’autore, è sempre stato dibattuto dai lettori e dai pochi critici che si sono soffermati su queste opere. La questione è stata approfondita di recente da Elena Sbrojavacca in uno studio intitolato *Letteratura assoluta, le opere e il pensiero di Roberto Calasso* (Feltrinelli 2021), nel quale la produzione dello scrittore è analizzata in maniera sistematica ed esaustiva. Il confronto con tale lavoro ha confermato le mie intuizioni sull’individuazione e interpretazione dei principali temi dell’opera calassiana, che saranno qui analizzati con una peculiare metodologia: si è scelto infatti di non effettuare un’analisi cronologica delle pubblicazioni di Calasso dalla prima all’ultima – giacché questo avrebbe portato ad operare distinzioni troppo nette di motivi e allusioni, forzandone la naturale mescolanza all’interno dei testi calassiani – ma piuttosto di partire da un tema in particolare, quello del sacrificio, e di utilizzarlo come chiave di lettura per una narrazione della storia del mondo dalle origini ai giorni nostri secondo la prospettiva di Calasso, connettendolo di volta in volta agli altri temi, o meglio alle variazioni di questo macro-tema che rappresenta il vero *trait d’union* dell’opera e che si ripresenta di volta in volta per coppie oppostive: continuo e discreto, sacro e secolare, immanifestato e manifesto, analogico e digitale, invisibile e visibile, divino e umano, mentale e materiale. Si ritiene che questo tipo di lettura dei testi di Calasso risulti essere la più idonea per indagare le connessioni fra l’opera dell’autore e il progetto

editoriale dell'Adelphi e per mettere in luce ciò che nel catalogo risulta più vicino al centro filosofico del progetto e ciò che invece vi rientra per ragioni più commerciali e contingenti.

La terza parte di questo studio propone infine un percorso nel cuore dell'Adelphi, individuato nell'intersezione fra tre filoni apparentemente molto distanti tra loro. Il primo filone è costituito dai cosiddetti "libri unici" di concezione bazleniana, ossia libri che costituiscono il residuo di un'esperienza extra-ordinaria capitata a qualcuno che sia, anche occasionalmente, uno scrittore; libri quindi che mescolano testimonianza, autobiografia, invenzione, e che fondano la loro credibilità solo sulla forza della loro lingua e dell'esperienza trascritta; libri che raccontano spesso di esperienze di stati psichici alterati, di possessioni, rapimenti estatici, sogni a occhi aperti, e che proprio dalla pericolosa contaminazione con la follia traggono il loro portato di conoscenza, seguendo l'adagio di Hölderlin secondo cui dove c'è il pericolo cresce anche ciò che salva. Un secondo filone di pubblicazioni qui analizzate comprende testi antichi o esotici, quali scritti di antichità classica, di filosofie orientali, di mistici medievali, o che registrano incontri con popolazioni considerate più primitive. L'importanza di questi libri nell'ottica adelphiana è quella di spostare quanto più lontano possibile la prospettiva dal buon senso dell'uomo comune occidentale odierno, relativizzando e mettendo in discussione l'assolutezza di ciò che viene definito "realtà". Dello stesso intento, seppur naturalmente con linguaggio e premesse diverse, sono i libri appartenenti al terzo filone che si è scelto di analizzare: le pubblicazioni di argomento scientifico – in particolare di fisica, neuroscienze e scienze cognitive – che discutono le ultimissime teorie e scoperte riguardanti la natura della materia, dello spazio-tempo, della coscienza e della mente.

Sul finale del lavoro, infine, ci si è concentrati maggiormente sulla centralità della forma letteraria per la vicinanza al cuore della casa editrice, e si è indagato quindi il rapporto che per Calasso intercorre tra il mito e la letteratura, fornendo esempi di testi di alcuni autori i cui stili di scrittura possono aiutare ad avvicinarsi alla sfuggente idea di "letteratura assoluta".

La guida di Calasso torna spesso in questa sezione del lavoro, poiché essa permette di evidenziare la connessione tra queste parti del catalogo e di mostrarne la coesione interna a discapito di generi, lingua, provenienza geografica e temporale. Una conoscenza mistica e metamorfica accomuna infatti queste esperienze letterarie, una conoscenza che mira a (o a cui accade di) mettere in discussione i fondamenti del mondo, di spostare le frontiere dell'ignoto un po' più in là. La mescolanza tra pensiero scientifico, esperienza vissuta, intuizione artistica è infatti presente nell'idea dell'Adelphi sin dalle origini, e caratterizza soprattutto la sua collana

più riconoscibile, la Biblioteca Adelphi, e la sua sorella in formato minore, la Piccola Biblioteca Adelphi. In queste collane si ripropone il clima dei Caffè della Grande Vienna, a cui l'Adelphi ha legato tanta parte della sua immagine, e in cui le idee circolavano liberamente tra psicanalisti come Freud, polemisti come Karl Kraus, filosofi come Mach, artisti come Schiele e Kokoschka, poeti come Hofmannsthal. È dunque proprio nella congiunzione tra scienza e mistica, tra la messa in discussione del principio di ragione da una parte e il suo uso strenuo e ostinato dall'altra, che è stata qui rilevata la marca di ciò che è più adelphiano, e che riflette solo in parte le etichette di fantastico e irrazionale con cui spesso l'Adelphi viene frettolosamente descritta. Ci si è soffermati, inoltre, sui profili di alcuni autori di recente fortuna pubblicati dalla casa editrice, da Rovelli a Carrère a Sebald a Labatut, nel tentativo di mostrare cosa oggi, nel nuovo corso inauguratosi dopo la morte di Calasso, permane del progetto originario e cosa costituisce un'innovazione che guarda al futuro, al cuore del secolo XXI.

PRIMA PARTE
STORIA EDITORIALE DELL'ADELPHI

1.1. LE ORIGINI DELL'ADELPHI

1.1.1. Foà e Bazlen

Luciano Foà e Roberto Bazlen si conobbero nel 1937. A quel tempo Foà lavorava all'ALI, l'agenzia letteraria internazionale fondata da suo padre nel 1898, e l'incontro fu subito decisivo. I due si incontrarono perché Bazlen era consigliere della Frassinelli, il cui catalogo l'Adelphi acquisterà quasi due decenni dopo. Cominciarono subito a frequentarsi. Foà a quel tempo viveva a Torino e fa la spola con Ivrea, dove Adriano Olivetti lo aveva nominato segretario della casa editrice Nuove Edizioni Ivrea. Il progetto però ebbe breve vita perché nel 1943 Foà, di famiglia ebraica, fu costretto a rifugiarsi in Svizzera. Lì, a Ginevra, Foà si ritrovò in un vivace circolo di olivettiani, con lo stesso Adriano presente, e conobbe Alberto Zevi, di cui resterà profondamente amico per tutta la vita. Alberto Zevi sarà tra i fondatori dell'Adelphi e resterà nel Cda fino alla sua morte, avvenuta nel 1993. Laureato alla Bocconi sia in Economia che in Matematica, Zevi fu il fondatore dell'azienda Elmag, operante nel campo dei macchinari per la produzione di mobili in legno. La sua avvedutezza economica e la conoscenza degli ambienti finanziari e industriali lombardi saranno fondamentali nei lunghi anni di magra dell'Adelphi degli inizi, oltre che il suo sostegno finanziariamente attivo. Presterà infatti 3 milioni di lire a Foà per permettergli di diventare socio dell'Adelphi al momento della fondazione. Con Foà, negli anni di esilio a Ginevra, tradusse *For whom the bell tolls* di Hemingway. Dopo la guerra Foà continuò a lavorare per l'ALI ed entrò nel rinnovato progetto di una casa editrice olivettiana, dopo l'idea abortita della NEI. Nascono allora le Edizioni di comunità, con una prospettiva d'azione però più limitata di quanto era stato inizialmente previsto. Anche Bazlen collaborava con la casa

editrice³, soprattutto tramite Foà stesso. A una spinta di impronta inizialmente anche junghiana, sostenuta dalla fascinazione di Adriano Olivetti per l'esoterismo e la psicologia analitica, corroborata dalla sua analisi presso Ernst Bernhard, la *Edizioni di Comunità* si sposterà poi sempre più verso una prospettiva politico-sociologica, urbanistica, nonché di cristianesimo sociale. Nel 1951, in conseguenza anche della morte di Pavese, Foà, trasferendosi da Milano a Torino, entra in Einaudi e diventa presto centrale nell'azienda, assumendo presto il ruolo di segretario generale. Centralità beneficiata anche dal suo diretto collegamento con l'ALI, che lascia a Erich Linder, la cui prossimità favorisce più facili contatti con autori ed editori esteri. All'Einaudi conosce Giorgio Colli, il quale aveva già allora in mente di fare un'edizione completa delle opere di Nietzsche, progetto che poi realizzerà, come è noto e come approfondiremo poi, in Adelphi. Nel 1956, all'indomani dei fatti d'Ungheria, come molti altri intellettuali Foà lascia il partito comunista, a cui aveva aderito nell'immediato dopoguerra. Per tutta la sua permanenza in Einaudi Bazlen sarà consigliere ombra di Foà, fornendogli un continuo fiume di foglietti e schede di lettura che Luciano porterà alle riunioni della casa editrice dello Struzzo. Il ruolo di Bazlen però non verrà mai ufficializzato, sia per la sua natura randomica, sia per la sua distanza dall'approccio politico e pedagogico di Einaudi, sia, si dice anche, per un'antipatia di Giulio Einaudi nei suoi confronti⁴. Nel 1956 Paolo Boringhieri lascia l'Einaudi, pur mantenendovi stretti rapporti, e Colli prova ad attuare con lui un progetto che aveva in mente da tempo, *L'enciclopedia di autori classici*. Una lista di un centinaio di pubblicazioni, di autori sia scientifici che filosofici che classici della letteratura, con un approccio in cui scienza e umanismo non siano in conflitto, senza prolisse introduzioni e commenti ma con grande rigore filologico⁵. Il progetto chiude nel 1965, e sembra trovare un'eco nell'abortita collana dei classici con cui l'Adelphi si presenta sul mercato. Foà lascia l'ALI ed entra in Einaudi anche perché si sentiva più stimolato in un'azione che avesse un'ideologia politica attiva. Come spiega in un'intervista a Domenico Porzio⁶, la spinta politica che l'ALI aveva avuto nel ventennio, ossia quella di far passare libri proibiti durante il fascismo, era venuta a cadere con la fine del regime, e il ruolo di Linder era ormai preponderante, avendo egli agganci con il mondo mitteleuropeo e anglosassone, e mantenendo Foà solo i rapporti con la Francia. Negli anni dell'esilio Foà inoltre aveva rafforzato i suoi ideali marxisti abbandonando

³ Valentina Riboli, *Roberto Bazlen editore nascosto*, Fondazione Adriano Olivetti, 2013, p. 99.

³ Carlo Fruttero, *Mutandine di Chiffon, Memorie retribuite*, Mondadori, 2010, p. 111.

⁵ Marco Belpoliti, *Luciano Foà e la nascita dell'Adelphi*, 2018, www.doppiozero.com.

⁶ Intervista registrata riportata da Anna Ferrando, *Adelphi, le origini di una casa editrice (1938-1994)*, Carocci, 2023, p. 72.

le idee comunitarie olivettiane. I motivi per cui il rapporto lavorativo volge, dopo un decennio, al termine, sono messi nero su bianco da Foà in una lettera d'archivio del 13 giugno 1961, indirizzata a Giulio Einaudi, scritta in risposta a una circolare fatta passare da quest'ultimo in azienda, in cui le ragioni dell'interruzione dell'allontanamento venivano un po' frettolosamente attribuite a questioni personali di Foà. Le ragioni personali, ossia il peggiorare delle condizioni di salute di Mimmina, la moglie di Foà, che rendevano più agevole una sistemazione a Milano per la presenza di familiari di lei, sembrano non avere avuto una importanza decisiva nella decisione di Foà di lasciare l'Einaudi. Nella lettera, egli puntualizza sui mancati adeguamenti di stipendio chiesti ripetutamente da lui negli anni precedenti, ritenuti, per un incarico di responsabilità e totalizzante quale era il suo impegno in Einaudi, troppo bassi, e viene insieme lamentato un progressivo demansionamento di Luciano nelle gerarchie della casa editrice, il quale si era ritrovato a svolgere un lavoro sempre più spicciolo e meccanico. Se non fossero occorse queste dinamiche, afferma Foà nella lettera, la sua adesione alla Einaudi sarebbe stata definitiva. Dopo il trasferimento a Milano i contatti con la casa editrice non cessarono subito, Foà provò a mantenere un distacco della casa torinese nel capoluogo lombardo, ma la cosa si risolse nel nulla. I rapporti tra Giulio Einaudi e Luciano Foà comunque non si interruppero, e Foà parlerà sempre con stima della casa editrice torinese, del suo "capitano" e del decennio trascorso lì.

La mancanza di apertura della casa editrice dello Struzzo a certi temi, più vicini all'esoterico, all'orientalistica e alla memorialistica, viene d'altronde lamentata da Bazlen in molte lettere a Foà, e anche quest'ultimo troverà l'atmosfera della casa sempre più rigida con il passare del tempo. Tuttavia, la leggenda di Foà e Colli che lasciano l'Einaudi con "Nietzsche sotto braccio", sembra dunque solo una leggenda. Le ragioni furono più materiali. Solo a Milano, dunque, Foà meditò sulle alternative: un ritorno all'ALI, un sodalizio con Boringhieri, o una nuova casa editrice, opzione, quest'ultima, preferita anche da Bazlen. Gli ambienti delle maggiori città italiane, con le loro diversità: l'innovatività e spinta progressista dell'Einaudi torinese, oltre ai fondi degli Agnelli, l'eterogeneo ambiente milanese, casa di Foà, e il vivace e "analitico" giro di Bazlen e Bernhard a Roma, (a cui va aggiunto il gruppo di lavoro fiorentino di Colli), ebbero tutti un ruolo nella fondazione dell'Adelphi. E proviamo adesso a tracciare un ritratto di Roberto Bazlen, l'imprendibile, "l'uomo scritto dagli altri". Come Bernhard, Bazlen non amava scrivere. Restano di lui l'abbozzo di un romanzo, *Il capitano di lungo corso*, e altri frammenti

sparsi destinati per lo più al lavoro editoriale, riuniti dall'Adelphi in *Note senza testo*⁷. Le testimonianze di chi l'ha conosciuto parlano tutte di un uomo unico nel suo genere, uno "sciamano travestito in abiti borghesi"⁸. Detestava ogni impiego lavorativo meramente materiale, collaborava con molte grandi case editrici senza figurare quasi mai ufficialmente, viveva in una stanzetta in affitto e passava la maggior parte del suo tempo a letto a leggere. Conosceva i libri meglio di chiunque altro, in ogni direzione. Leggeva Kafka già nel 1925, nelle edizioni tedesche di Kurt Wolff. Di un libro o di un autore gli interessava il suono, quella che chiamava la *primavoltità*, la sensazione che doveva emanare un testo per essere preso in considerazione. Calasso, nel suo libretto dedicato alla memoria dell'indimenticato maestro, uscito il giorno della sua morte insieme a un altro di ricordi d'infanzia, riporta alcuni brevi commenti fulminanti, che, avverte, andrebbero uniti al tono di Bazlen, che viene definito unico, sbrigativo. Cosa impossibile, ovviamente, e così l'uomo rimane imprevedibile. Su Adorno: "è uno di quelli che si profumano perché hanno paura di puzzare". Su Karl Kraus: "Sapeva paralizzare, non mi basta". Sulla traduzione di Woyzeck: "L'unica cosa su cui insisterei è lo *staccato*...Büchner sta proprio in questo". Ancora: "Kafka ecc.: rendersi le cose così difficili è troppo facile".⁹

Bazlen detestava i toni da salotto, le amabili discussioni intorno ai buoni sentimenti. In un appunto preso in un momento in cui lavorò alla Olivetti di Ivrea, critica sarcasticamente il fatto che Adriano e i suoi soci discettassero di concetti spiritualmente chic, come *l'I-ching*, molto più che di macchine da scrivere. "Il peggior nemico è il nemico che ha i nostri argomenti"¹⁰, diceva. Scrisse un parere contrario, che è rimasto, riguardo alla pubblicazione in Adelphi di *Un cuore vigile* di Bruno Bettelheim, che poi invece fu varata, perché lo riteneva un perbenista che utilizzava parole trite, già dette, contro la massa, andando così a costituire una massa-antimassa, con cui esisteva un pericolo di identificazione. La cultura di Bazlen affondava nella Mitteleuropa. Triestino bilingue, conosceva e leggeva correntemente, oltre che in tedesco e in italiano, in inglese e francese. Molto addentro alla cultura indiana e cinese, il suo libro più frequentato era *l'I-ching*, insieme all'*Abbandono alla provvidenza divina*, proprio come Bernhard. Sin dagli anni Trenta fu collaboratore di Einaudi e Bompiani, fornendo preziosi frutti della sua cultura molto oltre le anguste visioni degli intellettuali della penisola. Fu lui a far

⁷ Roberto Bazlen, *Note senza testo*, a cura di Roberto Calasso, Adelphi, 1970.

⁸ Roberto Calasso, *Bobi*, Adelphi, 2021, p. 88.

⁹ *Ivi*, p. 74.

¹⁰ *Ivi*, p. 69.

scoppiare il caso Svevo, imponendone a Montale la lettura, di cui era amico. Di Bazlen è più efficace parlarne di sbieco, nel riflesso delle figure che lui aveva contribuito ad avvicinare ed unire.

1.1.2. Ernst Bernhard

Se si vuole tracciare una breve storia dell'Adelphi cercando il più possibile di affondare nel clima delle origini, si incappa necessariamente nella figura di Ernst Bernhard¹¹. Nato nel 1896 a Berlino da famiglia ebraica, Bernhard fu uno psicanalista junghiano, ma anche chirologo e astrologo. Come per molti altri ebrei del Novecento, fu naturalmente l'avvento del nazismo a dare una svolta al destino di Bernhard, che si trovò obbligato a lasciare la Germania nel 1936. Decise, insieme alla moglie Dora, di trasferirsi in Inghilterra, ma l'ufficio immigrazione britannico, leggendo alla voce 'professione' la qualifica di "chirologo" gli negò il visto¹². Così Bernhard approdò in Italia, a Roma, e con lui la psicanalisi junghiana. I primi anni non furono facili, a causa dell'inasprirsi delle leggi razziali, e Bernhard fu deportato al confino in Calabria nel 1940. A salvarlo da una probabile deportazione nei lager nazisti fu l'intervento di un celebre indologo, Giovanni Tucci, che mediò per lui e gli permise di tornare a Roma, dove visse nascosto fino alla Liberazione. In quei primi anni del dopoguerra il circolo di pazienti e allievi di Bernhard si allargò progressivamente. Fecondo fu l'incontro con lo psicanalista freudiano Edoardo Weiss, che, favorendo i buoni rapporti tra freudiani e junghiani, lo presentò alla società di psicologia analitica italiana, di cui Bernhard divenne, più tardi, presidente. Il suo studio di via Gregoriana, situato in cima a un edificio da cui si godeva il panorama dei tetti di Roma, negli anni fu frequentato, tra gli altri, da Cristina Campo, Natalia Ginzburg, Federico Fellini, Elémire Zolla, Giorgio Manganelli, Melisenda Calasso, Gabriella Bemporad, Piero Bertolucci, Adriano Olivetti, Roberto Bazlen.

Fu proprio quest'ultimo a portare a Bernhard molti dei personaggi appena citati. Bazlen lo conobbe nel 1938 ed iniziò dopo poco un'analisi con lui. Il rapporto si strinse e i due iniziarono a vedersi spesso anche al di fuori delle sedute. Bazlen¹³ riteneva fondamentale la presenza dell'analista nella sua vita e credeva che non gli sarebbe sopravvissuto, cosa che effettivamente avvenne: Bazlen morì nel giugno del 1965, un mese dopo Bernhard. Il frutto più tangibile del

¹¹ Il tema è stato da me già affrontato nella mia tesi di laurea specialistica dal titolo: *Il canone Adelphi, tra mitologia ed esoterismo*, Università degli studi di Trento, 2019, cap. 1 *Bernhard, l'origine*, pp. 4-11.

¹² Luciana Marinangeli, *I Ching di Ernst Bernhard*, La Lepre edizioni., 2015, p. 134.

¹³ Roberto Calasso: "su tutti torreggia Bernhard, l'autorità da cui si deve andare". *Bobi*, Adelphi, 2021. p. 88.

sodalizio fu la collana *Psiche e Coscienza* della casa editrice Astrolabio, curata da entrambi dal 1946 per una decina d'anni. La collana, di ispirazione prevalentemente ma non unicamente junghiana, poté giovare della sapienza e dei contatti di Bernhard con gli ambienti psicanalitici del tempo e del talento editoriale di Bazlen.

Si trovano in giro diverse testimonianze di Bernhard e tutte concordano nel ricordare il sentimento di pace e rassicurazione che la sua alta figura emanava, il fascino dell'atmosfera del suo studio di via Gregoriana. La sua consulenza terapeutica sembra aver giovato a più di un nome della cultura italiana dell'epoca.

Manganelli ad esempio deciderà di recarsi in terapia da Bernhard dopo una "crisi verticale", come scrive in una lettera al fratello Enzo, e al termine di questo scavo abissale durato due anni uscirà *Hilarotragoedia*, il suo primo libro, edito prima da Feltrinelli nel 1964 e poi da Adelphi nel 1987. Calasso, allora ventitreenne, gli scriverà per complimentarsi del "bellissimo libro", un "esatto manuale di esercizi", scandaloso perché estraneo alla tradizione culturale italiana "che non ha mai avuto rapporti accettabili con S. Ignazio o Artaud o Basilio Valentino o qualunque altro scopritore di esercizi"¹⁴.

Anche Cristina Campo era solita rivolgersi a Bernhard quando le sue crisi d'angoscia minacciavano di sopraffarla, e sentiva che ogni volta lui le forniva "un pezzetto di terreno su cui posare i piedi"¹⁵. Restò influenzata dal suo pensiero chassidico e orientale e tramite lui approfondì i testi di Jung, trovandovi molte affinità con Simone Weil, sua autrice prediletta¹⁶.

Meno fortunata fu l'esperienza terapeutica di Natalia Ginzburg. La scrittrice, che si rivolse allo psicanalista su consiglio di Bazlen, per alleviare il trauma della morte violenta del marito Leone, racconta che dopo i primi incontri, in cui diligentemente si impegnava ad assolvere i piccoli esercizi che Bernhard le assegnava, troncò improvvisamente il rapporto dopo aver visto il terapeuta con indosso un papillon, particolare per lei troppo vezzoso sulla sua figura austera¹⁷.

Il pensiero di Bernhard

Bernhard si giovò, dal 1935, di alcuni incontri con Jung che continuarono poi in un carteggio¹⁸. La sua reinterpretazione della psicologia junghiana lo portò a preferire il nome di "psicologia del processo di individuazione" anziché di "psicologia analitica", usato da Jung. Assiduo

¹⁴ Lettere riportate da Anna Ferrando, in *Adelphi, le origini di una casa editrice*, (1938-1994), Carocci, 2023, p. 39.

¹⁵ Cristina di Stefano, *Belinda e il mostro, Vita di Cristina Campo*, Adelphi, 2002, p.65.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Non ritrivo la fonte.

¹⁸ *Psiche e psichiatria 1934-1959. Lettere tra Ernst Bernhard e Carl Gustav Jung*, in *Rivista di Psicologia Analitica*, nuova serie 12-64/2001.

frequentatore dell'*I-ching*, l'antico oracolo cinese, permeato di cultura chassidica, amante delle filosofie orientali, dotato di grande intuito mistico, come gli disse lo stesso Jung durante uno dei loro incontri. Refrattario allo scrivere, Bernhard lasciò una serie di appunti, pagine di diario, brevi scritti composti sotto dettatura, riuniti nel 1969 in *Mitobiografia*, numero 25 della Biblioteca Adelphi. Concetto centrale nel pensiero di Bernhard è quello di *entelechia*, mutuato da Driesch¹⁹. L'entelechia è l'energia vitale cosciente universale che si esprime nella vita di ogni essere umano e ne diventa il destino. È la vita come "immagine", che comprende la quarta dimensione, fuori dal tempo, e se ne possono scoprire i tratti attraverso i sogni, che per Bernhard preconizzano, o meglio "costellano", le linee secondo cui si svilupperà una vita. In *Mitobiografia* Bernhard riporta il contenuto di sogni fatti e appuntati negli anni Trenta e li commenta nei mesi precedenti alla sua morte, nel 1965. Eccone uno dei più significativi, qui riportato integralmente:

"Sono in una profonda caverna sottoterra e voglio raggiungere la superficie, verso cui sale un sentiero stretto, ripido, fangoso. Mi tiro dietro con una fune i miei genitori, che ugualmente cercano d'uscirne. Io mi adopero con ogni sforzo. Ma le mie forze non bastano. Devo lasciarli per salvare almeno me stesso. Riesco finalmente ad arrivare alla superficie della terra; sono solo. Proseguo, liberato, per alcuni metri. Ed ecco che la superficie terrestre sprofonda e mi ritrovo, del tutto isolato, in una gigantesca caverna di pietra. Vedo, in alto in alto, il buco minuscolo per cui sono sprofondato. Tutt'intorno vuote caverne di roccia, impossibile uscirne; non acqua non cibo. Io però non voglio andarmene così, ma patire la morte in piena coscienza. Così decido di impiccarmi con le bretelle dei miei pantaloni. Poso la mia agenda tascabile, in cui sono segnati gli appuntamenti dei miei pazienti, sul suolo di pietra ai miei piedi, come segno che ho compiuto fino all'ultimo i doveri della mia professione; accetto questo mio destino. Cambiamento di scena: improvvisamente un drappello di soldati nemici attraversa la caverna. Mi rivolgo all'ultimo, un italiano, che però ha il viso di indiano. Gli chiedo se ha qualcosa da mangiare per me, non ho preso nulla da tre giorni e tre notti. Egli tira fuori dalla tasca della sua giacca un pezzo di pane e me l'offre. Io dico che se per caso avesse un po' di latte, lo preferirei. E infatti egli trae dalla tasca interna della giacca una bottiglietta di latte e me la porge; io bevo".²⁰

Il commento che segue il sogno è datato 1964, e riporta che Bernhard presentò questo sogno a Jung, due giorni dopo, nel loro primo incontro, ma entrambi non riuscirono a interpretarlo. Per

¹⁹ Hans Driesch (1867-1941); biologo e filosofo tedesco.

²⁰ Ernst Bernhard, *Mitobiografia*, Adelphi, 1969, p.17.

Bernhard il sogno preconizzò accadimenti futuri decisivi della sua vita, ossia la morte dei suoi genitori e il suo trasferimento in Italia, che nel 1935 non erano prevedibili.

“Ho cercato invano di aiutare i miei genitori, che erano fuggiti a Parigi, ma dal mio nascondiglio a Roma e nel campo di internamento non potei fare nulla. Fu per me un grande dolore che mia madre potesse credere che l'avessi dimenticata. Non sapeva niente di me. Mio padre fu deportato in Polonia ed è morto nelle camere a gas; mia madre si è uccisa miseramente a Parigi.

Che io stesso non sia stato prelevato dal campo d'internamento e deportato in Polonia, ma che potessi uscire dal campo e tornare nella mia abitazione e viverci nascosto, lo devo al celebre indologo italiano Tucci, che aveva saputo di me attraverso pazienti e ottenne la mia liberazione. Il sogno dice con precisione: un italiano con un viso di indiano.

Ma il sogno ha un significato più profondo, ed è veramente legato a quello precedente. Dopo aver perduto i miei genitori, dopo essermi impiccato ed essere morto, vengo dunque salvato da un italiano dal viso di indiano. Questo potrebbe significare che il mio ciclo karmico ebraico si sia esaurito con le persecuzioni di Hitler, che io, per così dire, sopravviva o meglio rinasca – è un sogno di rinascita – e cioè sia rigenerato, allattato da questo italiano e indiano. Con ciò si accenna al mio avvicinamento alle civiltà in cui domina la Grande Madre. Gli Italiani e gli Indiani sono matriarcali, mentre gli Ebrei sono decisamente patriarcali, come del resto i Tedeschi”²¹

Per Bernhard la vera realtà è il mondo delle immagini, le quali si manifestano nel fondo psichico profondo dell'individuo e premono per realizzarsi. Il contatto tra le immagini e l'individuo avviene soprattutto negli stati di coscienza ridotta, e quindi in particolare nel sogno. Bernhard afferma che come nello stato primordiale, antico, dei popoli, i loro sogni li spingono a realizzare il loro destino collettivo, e così avviene anche nell'individuo, i cui sogni dell'infanzia e della giovinezza indicano il destino, con una precisione che potrà essere compresa soltanto molto tempo dopo, quando quelle visioni si saranno realizzate, come nel sogno e nel commento riportato sopra. L'ostacolo alla realizzazione del principio di individuazione tramite le immagini personali è la psiche collettiva, che preme sull'individuo e istilla in lui desideri e complessi che non sono suoi. È il super-io, i cui ultimi rappresentanti sono naturalmente i genitori. La cultura dominante, fatta di saperi accumulati nel tempo, a cui Bernhard aggiunge anche l'eredità di vite precedenti, crea il conflitto che è la lotta per la realizzazione di ogni essere umano. La collettività però ha una sua importanza, e i suoi influssi vanno integrati, non rifiutati

²¹ Bernhard, *Mitobiografia*, p. 8.

a prescindere. La realizzazione esclusivamente personale porta all'egoismo, quella totalmente asservita alla collettività porta allo spirito gregario. Secondo Bernhard dunque è necessario integrare gli influssi personali con quelli collettivi per raggiungere l'individuazione a un livello più alto, come individuo singolo e come appartenente a un popolo, partecipando al suo mito. I sogni dunque sono una porta di accesso al mondo delle immagini, o mondo della quarta dimensione:

“[1 dicembre 1945]. Il sogno è una relazione diretta col ‘mondo delle immagini’, che ha luogo con la coscienza ridotta, cioè nel sonno. Ciò che qui vediamo è lo stesso che vediamo nella cosiddetta visione o in tutti quegli stati in cui percepiamo direttamente ‘immagini’. Ma nel sogno l'elemento passivo è particolarmente accentuato. In tal senso il sogno è piuttosto qualcosa che avviene che non qualcosa che noi suscitiamo. Esso viene dunque diretto da una istanza che dirige il nostro organismo in genere. In questo senso è compreso nel sistema stesso dell'organismo ed è al suo servizio. Per questo ci apparirà come una funzione regolatrice, secondo Freud come adempimento dei desideri e guardiano del sonno, secondo Jung come compensatore, in genere come un organo che si assume qualcosa di cui la coscienza non è capace, dunque, ad esempio, percezioni intuitive, comunicazioni del mondo sub- o super-umano (occulte); si può anche dire che esso protegge la nostra ‘coscienza’ da ‘invasioni’ del mondo delle immagini, che non potremmo sopportare coscientemente”.²²

Il mondo delle immagini è dunque per Bernhard la realtà più vera, fuori dal tempo, e vuole pervenire a coscienza attraverso l'uomo. Tutto il mondo fenomenico è manifestazione dell'immaginale, e il suo senso è determinato dall'entelechia. L'entelechia, letteralmente *ciò che ha in sé stesso il proprio fine*, fulcro di tutto il pensiero bernhardiano, amplia in senso mistico il principio di individuazione junghiano.

“Il mondo dei fenomeni e degli accadimenti è vita e manifestazione delle ‘immagini’. Il suo ordine e il suo corso sono determinati dall'entelechia. [...] L'entelechia dunque è l'energia creatrice universale che si esprime nel singolo, ma anche nel collettivo.

La trasformazione dell'uomo singolo è alla fine il confronto tra un'entelechia karmica (archetipi dei genitori, nascite anteriori, animale, pianta, pietra, ecc.) e un'entelechia individuale. Dietro al dualismo «entelechia individuale e entelechia karmica» è da porre un'unità entelechiale superiore (Tao). In via generale vale questo: dietro a ogni dualità, ad

²² *Ivi*, p.10.

esempio bene e male, sta il senso (Tao), che per realizzarsi nel mondo dei fenomeni si serve del principio degli opposti”.²³

“La meta più alta e il vero e proprio significato dell’entelechia è la realizzazione *consapevole* dell’entelechia, che per principio si attribuisce appunto alla entelechia stessa e che si manifesta nell’uomo quale depositario della coscienza, facendo che partecipi a Dio ovvero che Dio si realizzi in lui. Principio di coscienza = creativo = entelechia. Con ciò l’uomo che sperimenta consapevolmente l’entelechia partecipa all’atto creativo”.²⁴

L’entelechia è l’intelligenza divina universale che racchiude tutte le cose e si fa consapevole nell’uomo per realizzare la propria evoluzione. In tal senso la libertà dell’uomo è libertà di seguire l’entelechia, di compiere il proprio destino, *armonizzando* gli influssi individuali (vite precedenti, influenze dei genitori e degli antenati) e collettivi (ambiente circostante, cultura dominante) senza che nessuno prevalga sugli altri, per realizzare il proprio sé, il proprio destino individuale unico, che partecipa al compimento del destino del proprio popolo e di tutta l’umanità. Il processo di individuazione junghiano viene messo da Bernhard al centro di un disegno universale, per cui delinea anche una cosmogonia. L’entelechia universale si serve degli stati della materia per realizzarsi e compiere l’evoluzione. Li attraversa, vivificandoli, e quando è matura passa allo stadio successivo. Così dall’inorganico, al regno vegetale, all’animale, all’uomo.

“Ci si potrebbe rappresentare certe particolarità dell’entelechia paragonandole al corso di un razzo (per quanto l’esempio sia del tutto inadatto a concepire l’insieme entelechiale). La punta del razzo carico di energia è (considerato nel tempo) sempre l’ultimo punto dello sviluppo dell’entelechia. La striscia di luce che segue il razzo sarebbero gli stadi di sviluppo abbandonati, che nello strato più basso si dissolvono nel nulla. Lo strato più basso di questo genere sarebbe la natura inorganica. Nello strato seguente, quello delle piante, vibra ancora una parte della forza entelechiale. Essa è in grado d’impedire entelechialmente il corso inorganico e agisce contro la degradazione del calore”.²⁵

L’entelechia manifesta il suo carattere di necessità sotto forma di volontà nell’individuo, volontà che ordina secondo un fine la materia caotica dell’esistente. Incontri, coincidenze significative, avvenimenti inspiegabili, seguono questa logica. Egli accorda così razionalmente la propria volontà libera alla libertà superiore. L’abbandono alla provvidenza divina, come recita il titolo

²³ *Ivi*, pp. 20-21.

²⁴ *Ivi*, p. 27.

²⁵ *Ivi*, p. 29.

del libretto dell'abate De Caussade²⁶ molto amato da Bernhard, è il modo affinché l'entelechia si esprima in noi, e ci conduca alla realizzazione di noi stessi, individualmente e all'interno della comunità in cui siamo inseriti. Noi partecipiamo infatti alla vita dei popoli di cui facciamo parte. Bernhard riconosce, negli avvenimenti della sua vita, il suo ruolo nel destino dei popoli di cui fa parte: il motivo ebraico della cacciata nel deserto e nell'approdo a una terra promessa, il cui karma sente venire a compimento dopo le persecuzioni naziste, e quello italiano, ossia mediterraneo, dopo il suo trasferimento a Roma. Bernhard ritiene che siano i miti a guidare il destino dei popoli, e nel suo diario annota di aver riconosciuto, in un discorso di Hitler alla nazione sentito alla radio, il mitologema nibelungico del dovere andare avanti tagliando i ponti appena superati. I miti sono manifestazione del regno delle immagini, e agiscono in noi tramite sogni e visioni. Sono la nostra realtà più autentica. È una prospettiva sul mito che, come vedremo, tornerà in Calasso, ma che trova echi, ad esempio, in questo pensiero di Cristina Campo, che, appassionata di favole, scrive che esse insegnano a "ragionare alla rovescia, a sconfiggere la legge di necessità e a passare a un nuovo ordine di rapporti".²⁷

In tal senso la Storia, in quanto terreno di scontro tra individualità e collettività, è portatrice di nevrosi. Bernhard consigliava dunque una vita appartata, spesa nella frequentazione di pochi sodali, come rimedio alla nevrosi della società, paragonando questa condizione a quella dei gruppi di primi cristiani. Pensieri del genere compaiono anche in una lettera di Bazlen a Sergio Solmi del 1934, in cui imputa la sua confusione a quella che chiama "la Grande Nevrosi Europea", e ritiene che sia necessario analizzare la storia come la vicenda di un nevrotico.²⁸

Considerazioni di questo tenore, insieme a pensieri più specificamente riferiti al lavoro terapeutico e al rapporto con il paziente, percorrono tutto il libro. Frequenti sono i collegamenti tra concetti psicoanalitici e riferimenti buddhisti, induistici, e soprattutto taoisti. Emerge dunque il ritratto di un uomo di spirito profondamente religioso anche se nei suoi incontri con i pazienti, per deontologia professionale, si restava nel recinto esclusivamente psicologico, senza spostamenti esoterici; tuttavia l'aura di grande spiritualità era chiaramente percepita.

²⁶ Jean-Pierre de Caussade, *L'abbandono alla provvidenza divina*, Adelphi, 1989.

²⁷ Cristina di Stefano, *Belinda e il mostro, vita di Cristina Campo*, Adelphi, 2002, p.23.

²⁸ In *Adelphi, le origini di una casa editrice*, p. 34.

1.1.3. 21 maggio 1962: il mito fondativo

Il 21 maggio 1962, giorno del ventunesimo compleanno di Roberto Calasso, alla villa di Bracciano di Ernst Bernhard, Bazlen comunicò al giovane che avrebbero messo in piedi una casa editrice, pubblicando “i libri che ci piacciono”. L’episodio viene raccontato più volte da Calasso, con il sapore dell’evento mitico fondativo, in una congiunzione astrologica. Gian Pietro Calasso, fratello maggiore di Roberto, morto a inizio 2023, ha raccontato che è stato lui per primo a entrare in contatto con Bazlen, il quale gli aveva proposto di collaborare con la futura Adelphi, ma egli, avendo già deciso di partire per gli Stati Uniti (dove poi intraprenderà una carriera nel mondo dello spettacolo) consigliò di rivolgersi al fratello, che ricevette così “il più bel regalo di compleanno della mia vita”.²⁹ Al tempo Roberto Calasso studiava alla Sapienza di Roma, e avrà come relatore di tesi Mario Praz, che entrerà poi a sua volta nel catalogo Adelphi.³⁰ Altri collaboratori della prima ora saranno Piero Bertolucci, caporedattore, Sergio Solmi e Giuseppe Pontiggia, editor e traduttori. Nel consiglio di amministrazione iniziale entrano Alberto Zevi, Roberto Olivetti, e Luciano Foà. Il piccolo gruppo è deciso ed entusiasta, consapevole delle difficoltà che nei primi tempi l’Adelphi dovrà affrontare, proponendosi un progetto culturale di ampio respiro e non puntando sui colpi di immediato successo. Tuttavia, le cose inizialmente andranno anche peggio del previsto.

Il primo decennio dell’Adelphi è infatti molto difficile. Come detto, i soci avevano previsto un avvio lento e per anni non remunerativo, a causa del progetto culturale di non puntare su grandi colpi ma costruire un catalogo piano piano, con scelte culturalmente alte ma difficili, ma le perdite furono più consistenti e più prolungate nel tempo del previsto. Si dovette operare più volte una ricapitalizzazione. La casa editrice restò per quasi tutti i Sessanta sconosciuta al grande pubblico e fuori dai circuiti di distribuzione capillare, gli stessi librai non sapevano bene come pronunciare il nome quando Foà li chiamava per informarsi sulle giacenze e la disposizione dei libri in libreria. Un pesante colpo alla stabilità economica della casa editrice fu l’abbandono della presidenza e del progetto da parte di Roberto Olivetti nel 1964, che, dovendo destreggiarsi con i parenti per l’eredità del padre Adriano, si ritrovò in difficoltà finanziarie e fu costretto a lasciare l’impresa, avendo tra l’altro già le Edizioni di Comunità di cui preoccuparsi.

²⁹ *Ivi*, p. 38.

³⁰ Di Mario Praz l’Adelphi ha pubblicato: *La casa della vita*, 1979, poi riedito in diverso formato nel 1995; *Voce dietro la scena*, 1980; *Il mondo che ho visto*, 1982; *Carteggio Cecchi-Praz*, 1985; *Il patto col serpente*, 2013. La tesi che Calasso scrisse con Praz come relatore s’intitola *I geroglifici di sir Thomas Browne* ed è stata pubblicata da Adelphi nel 2018, sebbene una parte fosse già confluita nel saggio introduttivo alla *Religio medici* di T. Browne edita nel 2008.

La prima frenata dell'economia dopo il *boom* aggravò la situazione. Si pensi poi alla scomparsa di Bazlen nel 1965, che lasciò profondamente scossi gli adelphiani. Foà fu molto capace nel mantenere i nervi saldi per quei lunghi anni e presentarsi ogni volta davanti ai soci rinnovando la fiducia nel progetto:

“... rideva meno, quella sua aria assente di chi sta pensando ad altro s'era accentuata, una ruga gli tagliava la fronte. [...] Ma teneva duro, sicuro che il tempo gli avrebbe dato ragione”.³¹

Lo stesso profilo della casa editrice non era ancora di facile riconoscimento e faticava a fidelizzare dei lettori. La direzione presa dall'Adelphi non era ancora chiara. Alberto Zevi e Anna Devoto rilevano le quote di Roberto Olivetti, permettendo alla neonata casa editrice, che si avvantaggia anche della flessibilità della banca commerciale italiana, di non affondare. L'acquisizione del catalogo Frassinelli nel 1965 permette di pubblicare molti più libri: inseriti inizialmente nella collana Numeri rossi che riprendeva la grafica del vecchio editore, tra il 1965 e il 1968 escono Dickens, Mansfield, Büchner, Calderòn de la Barca, il *Dedalus* di Joyce, von Kleist, *Il messaggio dell'imperatore* di Kafka e soprattutto *Siddartha* di Herman Hesse, fortuna longeva dell'Adelphi. Molti numeri saranno ristampati soprattutto nella Piccola Biblioteca. Si pensò a una fusione prima con Longanesi e poi con Boringhieri, che poi non avvennero. Dal 1971 Paolo Boringhieri però entra nel CdA.

Sulla già precaria situazione societaria gravò inoltre per il primo decennio l'onerosità dell'operazione Nietzsche.

1.1.4. Giorgio Colli

L'operazione Nietzsche

Promotore e artefice principale della complessa operazione fu Giorgio Colli. L'idea di Colli di una nuova edizione del filosofo di Basilea che andasse a utilizzare direttamente i manoscritti era stata già avanzata negli anni Cinquanta, durante la collaborazione con Einaudi, come esposto sopra. Oltre alle ragioni ideologiche, tra cui la celebre battuta di Delio Cantimori, ricordata con godimento da Calasso: “Non metteremo Nietzsche sullo stesso scaffale di e Gramsci, [ma] un po' sopra”.³² Cantimori in questa storia assume il ruolo di censore, di nemico giurato dell'edizione einaudiana di Nietzsche; in verità lo storico era sì di parere negativo

³¹ Carlo Fruttero, *Mutandine di Chiffon, Memorie retribuite*, Mondadori, 2010, p.117.

³² Così ricorda divertito Calasso in una conferenza con Antonio Marchini dal titolo Memoria, editoria e scrittura, disponibile su youtube. In realtà, più precisamente, Cantimori continuava così “...nello scaffale sopra, quello dei tragici, dei poeti, dei folli” cfr. Luisa Mangoni, *Pensare libri*, Bollati Boringhieri, 1999, p. 769.

rispetto alla statura filosofica di Nietzsche, accostandone l'opera più alla letteratura e alla poesia, ma ne riconosceva il valore storico per la cultura europea, e l'importanza di un'operazione in tale direzione. Giulio Einaudi ricorda³³ di come le pretese di Colli fossero troppo onerose per le acque agitate in cui all'epoca la casa dello struzzo navigava, e lo stesso Foà cercò più volte di far capire a Colli che bisognava ridimensionare la portata del progetto, così Colli finì per desistere. Ma una volta fondata l'Adelphi, fu proprio Foà a sollecitare coraggiosamente la messa in atto del disegno di Colli e a spendersi per trovare i finanziatori. Grazie alla sua lunga carriera all'ALI poté interloquire direttamente con Gallimard e convincerlo a siglare un accordo che prevedeva di spartire oneri e guadagni dell'edizione. Successivamente entrò anche De Gruyter, un editore tedesco, e, infine, Hakusuisha, di Tokyo. Le carte originali del filosofo dell'archivio Goethe-Schiller di Weimar, di cui a lungo la sorella di Nietzsche, di fede nazista, aveva detenuto il monopolio, contribuendo alla falsificazione del pensiero del fratello, furono esaminate esaustivamente per la prima volta. Mazzino Montinari, prima allievo e poi collaboratore di Colli, altro curatore dell'edizione, risiedette quasi ininterrottamente a Weimar fino al 1970, e già nel 1964 fu possibile presentare il primo frutto compiuto dell'operazione: *Aurora e frammenti postumi*, in cui venivano mostrati 1764 frammenti contro i 621 precedentemente disponibili. *Volontà di potenza* fu riconosciuta come opera messa insieme da Elisabeth Foerster-Nietzsche in maniera manipolativa e falsificante in senso nazista. Negli anni successivi fu pubblicata tutta l'opera di Nietzsche, in un'edizione finalmente filologicamente accurata che ne allontanava le ombre che lo avevano reso un nome ambiguo nella cultura mondiale. Le opere usciranno nella collana Opere di Friedrich Nietzsche dal 1964 al 2001 (con un ritmo di più di un volume all'anno per il primo decennio), nella collana L'epistolario di Friedrich Nietzsche, e, dalla fine degli anni Sessanta, nella collana della Piccola Biblioteca Adelphi, le cui copertine gialle diverranno presto un marchio di grande riconoscibilità della casa.

Il profilo intellettuale di Colli

Il profilo intellettuale di Colli, caparbio artefice della operazione Nietzsche, è interessante per la sua unicità, per la prospettiva che sarà poi marcatamente adelphiana di trattare la greco-antica e la filosofia moderna, da Nietzsche a Heidegger, che ad essa si richiama, e anche per il metodo di lavoro editoriale, basato sul rigore filologico e meno interessato a introduzioni e note

³³ Severino Cesari, *Colloquio con Giulio Einaudi*, Einaudi, 2007.

esplicative. La parabola intellettuale di Colli evidenzia anche, ancora una volta, l'insofferenza di quegli intellettuali che nell'immediato dopoguerra si trovavano vicini all'ambiente Einaudi per ideali politici e per la capacità indiscussa della casa editrice di via Biancamano di attirare le migliori intelligenze, e allo stesso tempo si sentivano limitati da quella stessa dimensione, percepita come troppo materialistica e legata unicamente al contingente. Colli ha perseguito con tenacia una linea di ricerca che si mantiene coerente in tutta la sua produzione, dalla tesi di laurea sul Platone politico, al terzo volume della *Sapienza greca*, su Eraclito, a cui lo studioso stava lavorando quando la morte lo colse improvvisamente, nel 1979. I poli della ricerca filosofica di Colli sono soprattutto due: i Presocratici e Friedrich Nietzsche. Un continuo dialogo serrato con questi testi è ciò che costituisce la gran parte della produzione colliana, che per il resto produrrà molto poco di esclusivamente teoretico: *La natura ama nascondersi* (*fysis kryptestai filèi*), del 1948, e *Filosofia dell'espressione*, del 1969. Colli tenta di risalire all'indietro fino all'origine, al fondo del pozzo del passato, e si concentra dunque sui presocratici.

Per Colli la filosofia nasce con Platone³⁴, inventore della forma scritta, e di un nuovo genere letterario, il dialogo. La filosofia è già un fenomeno di minore vitalità rispetto a ciò che c'era prima, ossia la *sophia*, la sapienza. L'amore al sapere indica già una maggiore distanza dal sapere stesso. Pur ammirando il Nietzsche della *Nascita della tragedia*, per Colli questi è troppo frettoloso nel contrapporre Apollo a Dioniso, descrivendo il primo come il dio della solarità e dell'armonia, e stemperando la mania del secondo in ebbrezza. Apollo, ricorda Colli, è innanzitutto il dio ostile, glaciale, nordico e asiatico, che colpisce da lontano, come appare nell'incipit dell'Iliade, quando flagella il campo acheo con i suoi dardi portatori di peste. È il dio più geloso del suo statuto divino e che non vuole troppi rapporti con gli uomini, è distante. Ma è anche il dio della conoscenza, e per i Greci, ricorda Colli, la conoscenza è il valore supremo. La conoscenza di Apollo verrà dunque trasmessa in maniera crudelmente ambigua tramite enigmi, cioè tramite una parola ancora non totalmente addomesticata dal *logos*. Una parola che "non afferma né nasconde, ma accenna", scrive Eraclito. Colli arriva a collegare l'affiliazione nordica di Apollo agli Iperborei con lo sciamanesimo delle steppe euroasiatiche. È questo lo sfondo che sta dietro al santuario apollineo di Delfi, dove la Pizia profetizzava le oscure parole del dio. L'arte della divinazione, la mantica, è etimologicamente connessa con la mania. Non c'è mantica senza mania, senza invasamento, senza irruzione della follia divina, come afferma

³⁴ Le considerazioni che seguono sono tratte soprattutto da Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, 1975. Cfr. anche, dello stesso autore e sempre per Adelphi: *Platone politico*, 2007; *Filosofi sovrumani*, 2009; *Apollineo e dionisiaco*, 2010; *Empedocle*, 2019.

Socrate nel *Fedro* facendo esplicito riferimento alla sacerdotessa di Delfi. Mantica e mania sono dunque connesse, e così Apollo e Dioniso, che offrono entrambi una conoscenza decisiva agli uomini. Colli afferma però che se i misteri eleusini, in cui si arriva all'*epoptèia*, la visione di verità, possono essere accostati a Dioniso, è l'oracolo di Delphi, dove la verità si trasmette tramite la parola, ad avere il primato della conoscenza. Da questa linea si arriva alla filosofia, per tramite della dialettica.

Dalla divinazione, dal *profetés*, descritto da Platone, che elabora con discernimento le visioni divine ricevute durante stati alterati, si giunge poi alla formulazione dell'enigma, gioco mortale in cui è preso il sapiente o l'eroe, e che ha ancora uno sfondo religioso. L'esempio paradigmatico è il duello tra Edipo e la Sfinge. Si arriva poi alla dialettica, quando due individui si sfidano in agone per risolvere l'enigma: cade lo sfondo religioso, due uomini combattono per conquistare il titolo di sapiente. Il discorso dialettico deve scendere a un livello maggiore di razionalità, perché deve prevalere. La ragione però nasce come qualcosa di complementare e allusivo dell'enigma, non ha autonomia propria. Gorgia è l'ultimo sapiente che testimonia il decadimento della dialettica. Da lui, nel mezzo del quinto secolo, la solitudine e le ristrette cerchie dei sapienti lasciano il posto sempre più ai chiassosi agoni cittadini in cui le sfide dialettiche hanno luogo, e, poi, il duello a due scompare e si passa all'esibizione di un retore davanti a un pubblico. Avviene così il passaggio dalla dialettica alla retorica; ma venendo poi i discorsi dei retori trascritti in precedenza e imparati a memoria, la forma scritta diventa prevalente e si giunge alla filosofia. Il linguaggio dialettico, diventando pubblico, porta la scrittura ad acquistare più autonomia espressiva, evolvendo dalla sua funzione precedente di semplice supporto mnemonico. Con Platone nasce dunque la filosofia come genere letterario, in forma di dialogo immaginario, e anche se poi evolverà nel trattato, continuerà a chiamarsi filosofia e riguarderà l'esposizione scritta di temi astratti, morali, politici. Colli cita la famosa settima lettera in cui Platone scrive dell'insensatezza di divulgare per iscritto le cose più importanti, per non esporle alla malevolenza e ignoranza degli uomini, squalificando quindi tutta la sua produzione scritta come qualcosa di "non serio". Eppure secondo Colli Platone è il primo filosofo perché il suo genio era spinto verso la creazione letteraria, l'arte drammatica, e insieme ambizioni politiche, che i sapienti non avevano. Platone inoltre, insieme a Isocrate, ha davanti un pubblico, e afferma di scrivere per la *paideia*, l'educazione dei più giovani. Ecco che il nuovo genere è confezionato, e resterà in questa forma pressoché immutato. L'emozionalità, necessaria al confronto orale dialettico, e di cui

ancora erano impregnati i dialoghi platonici, presto si spegne in spirito sistematico. Il genere inventato da lui non evolve più, la filosofia appena nata si sclerotizza e resta così per millenni. La *sophia* è più vitale, era un'arte praticata da individui più vicini al divino, che quindi poteva essere divulgata meno chiaramente, perché il divino è la follia, "il dio è giorno e notte, pace e guerra, sazietà e fame", scrive Eraclito. La compresenza degli opposti, propria del divino, si ritrova negli antichi enigmi. Ma, dopo un tempo così lungo, scrive Colli in *Dopo Nietzsche*, è la comparsa del filosofo di Basilea che marca una svolta decisiva. Egli, smascherando le velleità morali della filosofia, rende di fatto impossibile la filosofia e la riporta una liberatoria "vissutezza" presocratica:

"Dopo Nietzsche nessun filosofo viene ormai creduto, né sarà creduto. La filosofia è smascherata senza rimedio, e contro i falsari che azzarderanno una continuazione si ergerà l'arma più terribile, l'indifferenza. Ma la morte della filosofia, proprio in quanto viene messa a nudo la sua natura menzognera e la causa di tale natura, sgombra la strada alla sapienza. Non si tratta di cambiare il mondo della storia: quello che c'era prima della filosofia può vivere anche adesso".³⁵

Nietzsche tuttavia per Colli fa l'errore di non mettere in discussione la ragione, non rendendosi conto della differenza di origine tra la dialettica greca e quella moderna:

"Non lo sfiora neppure il presagio dell'abisso tra la dialettica antica e quella moderna. Questo è il suo errore di prospettiva, una superficialità giovanile su cui non ritorna più a riflettere. Tutti i problemi della scienza, e in generale la questione della conoscenza e della ragione, non potranno mai essere unificati, dominati, visti dall'alto, giudicati in modo perentorio, se non si emerge dall'origine dell'intero fenomeno, appunto dalla dialettica greca, non letteratura ma vita, dove stanno sepolti gli elementi primordiali, di cui il resto è soltanto uno sviluppo, una deviazione, una dispersione, un commento incomprensivo".³⁶

Ciò che accomuna Nietzsche ai presocratici è dunque una forte propensione per l'immediatezza, per l'esperienza vissuta, che allontana dalla ragione e i suoi sistemi e si avvicina alla mistica, al divino in cui gli opposti coesistono.

Filosofia dell'espressione

Filosofia dell'espressione è il vero lavoro teoretico di Colli. Pubblicato per la Biblioteca Adelphi nel 1969, il testo non è di facile comprensione. Nel suo ripensamento di alcuni temi centrali

³⁵ Giorgio Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, 1974, p. 82.

³⁶ *Ivi*, p. 83.

della metafisica, l'autore dona nuovo significato a termini esistenti, e non acclude, in più di duecento pagine, alcuna nota esplicativa. Si è qui provato quindi a riassumere il contenuto basandosi su studi esistenti.

Tutto ciò che vediamo è sempre ricordo, conoscere equivale a ricordare. La nostra conoscenza è sempre mediata e rappresentativa, non ci può essere conoscenza immediata, ma questo ci permette di postulare qualcosa di immediato: l'espressione. Essa è il manifestarsi di ciò che non è rappresentabile, ossia l'immediatezza. L'intera vita infatti per Colli sta nel passato, è sempre un rievocare qualcosa di vissuto in maniera immediata. L'immediato dunque si può cogliere ma mai conoscere. L'immediatezza richiama il noumeno kantiano, sembra quasi una teologia negativa, che rimanda al non-mediato, non rappresentativo.

Nel passaggio tra espressione e immediatezza è fondamentale il ricordo. L'immediatezza è vivere qualcosa senza sapere di viverlo. La coscienza è sempre posteriore, conoscenza della passata immediatezza e sono i ricordi a indicarci che prima c'era stato qualcosa di diverso.

Per Colli a partire dall'immediatezza si generano una infinità di catene espressive che intrecciandosi creano il mondo come lo conosciamo. L'espressione non riesce a esprimere tutto ciò che era nell'immediatezza, è un tentativo di esprimere meglio ciò che è stato, ma sempre fallimentare. Colli critica la centralità del soggetto, e lo ritiene non esistente a priori, ma creantesi dopo l'intreccio di cammini espressivi con l'immediatezza³⁷. Come dice Calasso, il dubbio sulla nostra esistenza rimane.³⁸

Il soggetto dunque non è nell'immediatezza, ma si crea solo successivamente, nell'intreccio dei cammini espressivi. L'organismo uomo è sempre in divenire, e anche i concetti di volontà o di azione vengono dopo, sono secondari. Nel flusso, l'espressione tende a esprimere ciò che c'è nell'immediatezza, nel riflusso invece, che è nell'uomo, si cerca di dare una realtà oggettiva a ciò che sta al di fuori di noi. Nell'immediatezza c'è sia gioco che violenza, sia contingente che necessario. Le rappresentazioni in quanto nessi che si esprimono nelle categorie, sono precedenti al linguaggio, ad esempio negli animali e nei bambini piccoli. La categoria della modalità sta al vertice: un qualsiasi discorso se vuole dimostrare, deve farlo secondo una necessità; porre un aut aut è già una necessità, quindi è già porre un problema in termini modali. O un oggetto esprime il necessario o esprime il contingente.

³⁷ Vedi a questo proposito l'ipotesi quantistica relazionale di Rovelli, *infra*, p.140.

³⁸ Calasso, videointervista a *Eco della Storia*, 2016.

Così Colli pone in scacco la ragione secondo quella che lui chiama contraddizione triangolare. Giudizio: *A necessariamente è B*. A questo giudizio è contrapposto in quanto contrario il suo omologo negativo, ossia: *A necessariamente NON è B*. Ma a sua volta è opposto il giudizio contingente, cioè: *A in modo contingente NON è B*. Abbiamo quindi quest'assurdità per cui i contrari di questo giudizio sono a loro volta in contraddizione in quanto abbiamo contraddizioni modali, poiché un oggetto può essere o necessario o contingente. Proprio nel momento in cui siamo arrivati ai vertici dell'astrazione, ci scontriamo con delle assurdità che sono dovute al fatto che tutta la nostra ragione è impostata partendo dalla necessità, e non dalla contingenza, che comunque c'è nelle cose.

Per Colli l'immediato, che è fuori dall'apparenza, non è una realtà in sé, più vera e più reale, è solo ciò che non è definibile in alcun modo, perché immediato. L'unica vera realtà è la realtà apparente. Il nostro mondo è apparenza, ma questo non comporta una gerarchia rispetto a un'altra realtà, di cui la nostra sia inferiore. Quindi la vita non viene ritenuta di secondo livello rispetto a un'altra realtà.

Il concetto stesso di verità indica che sia possibile anche la menzogna, che è quindi qualcosa di apparente diverso dalla verità, e questo secondo per Colli avviene perché Nietzsche non si è mai riuscito a emancipare dal mito della ragione. Non Dio è morto, ma il dio creato dalla ragione, è la ragione che è morta, la ragione che costruisce secondo le proprie leggi di necessità. Nietzsche secondo Colli ha ucciso il dio dei filosofi, della ragione, il logos spurio. Un logos diverso viene ritrovato da Colli nei presocratici, e viene tradotto da lui a volte come "espressione". La ragione per Colli si confronta con l'immediatezza e cerca di esprimerla, ma non deve mai pensare di poter assoggettare e regolare questa immediatezza, né pensare che il logos da solo sia qualcosa di costruttivo. Colli riporta sempre il pensatore a ciò che è l'immediatezza, ossia la vita. Tutto il discorso astratto di logos e ragione è espressione della vita. L'uomo è superiore agli animali non per ragione ma per maggiore intensità di vita, di cui la ragione è espressione visibile, ma la natura della ragione non è indipendente dall'animalità. Negli ultimi anni della sua vita Colli si imbarca nell'impresa di rifare un'edizione dei presocratici che possa rivaleggiare con l'edizione tedesca Diels-Kranz. Suo intento è presentare i testi nella loro valenza nuda, senza commento. Nel primo volume i frammenti riguardano i nomi di Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, gli Iperborei, e l'Enigma. Un mondo di "un'illuminazione estatica, [...] apparizioni divine e gesti sacri, in cui Apollo e

Dioniso si possono scambiare le parti”³⁹, commenta Zolla. Nel secondo volume si prosegue poi con figure di sapienti quali Epimenide e Ferecide, quest’ultimo presunto maestro di Pitagora. Si continua poi con Talete, Anassimene e Anassimandro. Il terzo volume su Eraclito era quasi finito quando Colli morì, e fu dunque presto pubblicato, ma non c’era certezza rispetto all’intero piano di Colli per i volumi successivi. Foà sentì il parere dello studioso napoletano Domenico Lembo, il quale suggerì di non affidare il lavoro a un gruppo di studiosi, requisito pur necessario per mantenere un alto standard scientifico e filologico, perché ciò avrebbe tolto al lavoro «l’elemento che caratterizzava il metodo Colli editore: l’passionato impegno teoretico che trasformava tutto l’apparato tecnico-erudito in una penetrante interpretazione». Solo un altro studioso, un’altra singolarità, scrisse Lembo, avrebbe potuto, nella differenza irriducibile tra sé stesso e Colli, continuare l’opera sui presocratici, e il professore si proponeva egli stesso per l’impresa. Ma Foà preferì non sovrapporre un’altra mano a quella di Colli, così personale, e *La sapienza greca* restò quindi incompleta⁴⁰. Il lascito di Colli è duplice e profondissimo, nel restituire un nuovo Nietzsche, riabilitato e completo, e nell’inclinare la grecità dell’Adelphi dalla parte dell’epoptèia, l’epifania del divino, oltre il principio di ragione, prima di quell’armonia e razionalità classica che viene così spesso associata all’Ellade. Nei libri di Calasso, la Grecia che apparirà sarà molto vicina a quella di Colli, e così vanno inquadrare le pubblicazioni di argomento greco del catalogo, dall’*Antro delle Ninfe*⁴¹ di Porfirio, Al trattatello *Sugli dèi e il mondo* di Salustio⁴², ai *Dialoghi delfici* di Plutarco.⁴³

³⁹ Dal risvolto di copertina del primo volume. G. Colli, *La sapienza greca I*, Adelphi, 1990.

⁴⁰ Anna Ferrando, p. 51.

⁴¹ Adelphi, 1986.

⁴² Adelphi, 2000.

⁴³ Adelphi, 1983.

1.2.

UNO SGUARDO DAGLI ANNI SESSANTA AD OGGI

1.2.1. Le pubblicazioni degli inizi: un catalogo in formazione

Dalla sua fondazione fino a tutto il decennio dei Sessanta, l'Adelphi ha ancora una forma embrionale. Accanto all'opera di Nietzsche, compaiono alcune pubblicazioni che contengono già il marchio che sarà mantenuto dalla casa editrice nei decenni successivi, insieme ad altri che si aggiungeranno in seguito. Di seguito alcune pubblicazioni della Biblioteca Adelphi.

L'altra parte

*L'altra parte*⁴⁴ è il numero uno della biblioteca Adelphi. In esso sono contenuti alcuni dei caratteri principali delle linee di maggiore adelphianità della casa editrice. È un libro che proviene dalla Mitteleuropa asburgica, scritto nel 1908 e pubblicato l'anno dopo, di un autore che si mosse tra Salisburgo, Vienna, Monaco e Praga, che conobbe Kafka e le cui atmosfere ricordano quelle del *Castello* (uscito nel 1926). È un libro che spesso viene ascritto al genere del fantastico, in cui viene narrato un viaggio in una surreale terra di sogno, che si rivela essere un viaggio iniziatico alla scoperta dei segreti dell'esistenza. È un libro le cui visioni in esso contenute l'autore ascriverà, negli anni finali della sua vita, in cui la fama di Freud aveva ormai ridefinito un immaginario, al mondo dell'inconscio⁴⁵. È infine, come sarà ribadito, il libro di un non scrittore, a cui forze interiori *imposero* la scrittura in un momento di crisi esistenziale, e per questo era molto amato da Bazlen, che lo volle fortemente come primo numero della collana ammiraglia.

⁴⁴ A. Kubin, *L'altra parte*, Adelphi, 1965; nella collana *Gli adelphi* dal 2001.

⁴⁵ A. Kubin, citato nell'introduzione di Giacomo Debenedetti a A. Kubin, *Demoni e visioni notturne*, Abscondita, 2004.

Il testo è dunque l'unico romanzo di Alfred Kubin, di professione disegnatore e illustratore. Kubin nacque in Boemia nel 1877, e trascorse l'infanzia tra Salisburgo e Zell am See, nell'Alta Austria. La madre morì quando Alfred aveva dieci anni, e il padre, già violento e ostile da prima, divenne sempre più crudele con il figlio, tanto da picchiarlo a ogni sua manifestazione di allegria o richiesta di contatto. Kubin ebbe allora un'infanzia e adolescenza difficile, vittima di frequenti crolli nervosi, preda di irascibilità che si aggravava in convulsioni, e assalito da immagini orribili e spettrali. La contemplazione della natura e lo sfogo artistico tramite il disegno erano gli unici momenti felici. Nel 1908, ormai noto come disegnatore, ebbe un'altra importante crisi depressiva, che segnerà una svolta nella sua produzione. La miccia fu la morte del padre, con cui Alfred si era riconciliato negli ultimi anni, costruendo un bel rapporto, e contemporaneamente la lontananza della moglie Hedvig, assente per lungo tempo in un ospedale termale. Kubin si trovò così solo in casa, un casolare di campagna, e cadde preda della depressione. Un viaggio nel nord Italia e a Venezia con un amico lo risollevò e gli fece rinvenire la forza creativa, ma, tornato a casa, si rese conto, per la prima volta nella sua vita, di non riuscire a disegnare, nonostante sentisse un grande impeto creativo dentro di sé. Decise allora di scrivere, e in 12 settimane compose il romanzo fantastico *L'altra parte*, cui fecero seguito, nelle quattro settimane successive, 52 illustrazioni di suo pugno. Grazie a questa attività di scrittura la maturità artistica di Kubin raggiunse la pienezza e anche la stabilità mentale migliorò, e passò otto anni prolifici e sereni. Ebbe un'altra grossa crisi poi nel 1916, a causa delle notizie di morti di amici in guerra, che prostrarono il suo umore e lo spinsero a chiudersi in un ostinato isolamento in cui lesse testi buddisti. A una fase iniziale di visioni e sensazioni mistiche che perdurò per alcuni giorni, ne subentrò una seconda in cui precipitò in forti stati di angoscia, che lo convinsero ad abbandonare l'isolamento. Anche questa esperienza marcò una svolta nella sua produzione successiva, e fu l'ultimo episodio di grave smarrimento psichico della sua vita. Kubin morì nel 1958, avendo ottenuto un buon consenso da parte della critica e una media fama. Come è facile intuire molti tratti di adelphianità risaltano nella personalità e biografia dell'autore. Kubin è un figlio dell'epoca della decadenza, un mitteleuropeo, in contatto con i circoli espressionisti e surrealisti del suo tempo, e conobbe anche, a Praga, Franz Kafka, che si dice lo stimasse. Kubin è poi un uomo tormentato da visioni intrusive, che la sua sensibilità trasforma in immagini di grande forza espressiva. Egli non è, infine, uno scrittore, non è uno che *vuole* scrivere, ma a cui la scrittura si impone da sé, come una forza propria proveniente dagli abissi dell'inconscio.

In incipit del romanzo *L'altra parte* troviamo un giovane artista trentenne, alter ego dell'autore, sposato con una donna di salute cagionevole, che viene contattato da un enigmatico personaggio che lo invita a trasferirsi nel Regno del Sogno, misterioso stato che un vecchio compagno di scuola del protagonista, tale Patera, avrebbe fondato nel cuore dell'Asia. Il giovane artista accetta e compie insieme alla moglie il lunghissimo viaggio in treno che lo porta nella città di Perla, capitale del regno. Ma ben presto si rende conto della stranezza del luogo, in cui un accrocchio di vie e case di stili differenti che sembrano prese alla rinfusa dalle città d'Europa viene percorso da personaggi febbrili, ossessivi, stralunati. I tentativi del protagonista di farsi ricevere da Patera perché gli sia reso conto delle assurdità della città falliscono, il sovrano non compare da nessuna parte anche se la sua presenza è sentita dagli abitanti, che sembrano sottostare a un incantesimo, quasi come se fosse un dio. Dopo una crisi nervosa avvenuta in conseguenza della morte della moglie, il protagonista comincia ad abituarsi alla vita nello strano regno, che subisce però uno scossone dopo l'arrivo in città di Hercules Bell, ricchissimo magnate americano, uomo tutto d'un pezzo deciso a rovesciare il dominio di Patera e regnare sul regno del Sogno, aprendolo alle potenze occidentali. Da lì la situazione precipita e il protagonista assiste prima a una generale malattia del sonno, poi all'esplosione rigogliosa della vita animale, con un proliferare di grandi predatori, di erbivori, e anche di rettili e insetti che infestano le case, parossismo che declina insieme allo sfaldarsi delle case stesse e dei vestiti degli abitanti che precipitano sempre più nella follia insieme all'apocalisse del Regno del Sogno mentre Bell, tra i pochi superstiti, ingaggia quella che davanti agli occhi attoniti del protagonista diventa una lotta di proporzioni cosmiche con Patera. Il protagonista si risveglia in Europa e dopo anni di lenta ripresa in sanatorio riesce a recuperare un contatto con la vita accettando la compresenza di vita e morte, di pulsione alla creazione e ritrazione verso il nulla, che caratterizza l'esistenza. Il romanzo, la cui atmosfera assurda e surreale ricorda come detto, nella prima parte, quella del *Castello* di Kafka, assume toni più mistici e apocalittici nella seconda.

Certamente a renderlo libro prescelto per fare da aprifila alla collana della Biblioteca è, non secondariamente, il titolo: *Die andere Seite, L'altra parte*, rimanda in maniera sufficientemente vaga e onnicomprensiva, ma allo stesso tempo di precisa direzione, a tutto ciò che non è qui, e quindi parimenti al fantastico, all'esoterismo iniziatico, all'oriente, alla psicanalisi, anche all'etologia.

Manoscritto trovato a Saragozza

Terza uscita della Biblioteca, nel 1965, il testo rappresenta, dopo *L'altra parte* di Kubin, una prosecuzione nel genere del fantastico. Interessante almeno quanto l'opera è il suo autore, Jan Potocki. Nobile polacco vissuto tra il 1761 e il 1815, Potocki fa parte a pieno titolo di quelle figure originali e quasi romanzesche che a un certo punto, quasi per caso, si ritrovano a scrivere un'opera letteraria. Durante la sua vita il conte Potocki ha alcuni ruoli politici di medio rilievo, poi, non riuscendo a salire più in alto, favorisce la sua passione per i viaggi e l'erudizione compiendo alcune spedizioni in Cina e in Mongolia per conto dello zar Alessandro I. Scrive opere di archeologia, di etnografia, compie uno dei primi viaggi in mongolfiera, ha contatti con i rivoluzionari in Francia. È a suo agio in tutte le capitali d'Europa. Divorato alla fine dalla depressione, lima ogni giorno una fragola d'argento che fa da coperchio a una teiera. Quando la fragola ha assunto una forma sferica ed ha raggiunto la dimensione giusta, si spara in testa. Nei quindici anni precedenti aveva lavorato al *Manoscritto*, in francese, e ne viene trovata copia incompleta a San Pietroburgo. Una storia editoriale complessa e travagliata aveva fatto arrivare a noi soltanto una parte più cospicua dell'opera, tradotta in polacco, ma sospetta di essere non perfettamente aderente alla penna dell'autore. Nel 1958 viene ritrovato il manoscritto originale⁴⁶, in francese, e l'Adelphi pubblica questa edizione 7 anni dopo. La trama è questa: un soldato francese, di stanza a Saragozza durante le guerre napoleoniche, afferma di aver trovato un manoscritto in spagnolo e di averlo tradotto in francese, e ne presenta il contenuto. La storia tratta del viaggio del giovane capitano delle guardie valloni, Alfonso van Worden, che dall'Andalusia è intenzionato a raggiungere Madrid. Il giovane si inoltra in una valle considerata infestata da tre banditi e da spiriti maligni, e giunge in una locanda in cui, allo scoccare della mezzanotte, due ragazze bellissime che si dichiarano sue cugine lo seducono e giacciono con lui. Ma al risveglio egli si ritrova sotto la forca, in compagnia dei cadaveri dei fratelli banditi. Le peripezie continuano in capitoli scanditi da giornate (e ciò è valso all'opera l'appellativo di *Decamerone nero*), e vari personaggi appaiono e raccontano le loro storie, in una struttura a scatole cinesi. Tutte le storie, con una grande varietà di dettagli e ambientazioni, riproducono lo schema della prima: incontro di un giovane con due donne, spesso sorelle, notte di lussuria, risveglio in un luogo mutato e in compagnia di demoni o trapassati e dubbio su quale sia la realtà vera, se quella della sera prima o quella della mattina. Il romanzo porta all'estremo un

⁴⁶ Edizione a cura di Roger Caillois. Per approfondire l'intricata vicenda editoriale vedi la prefazione dello studioso al volume: J. Potocki, *Manoscritto trovato a Saragozza*, Adelphi, 1990 pp. XX-XXVIII.

tema che sarà fatto proprio dalla letteratura gotica e non solo: la ripetizione sconcertante di un fatto impossibile ed straordinario. Intanto vengono presentati una moltitudine di luoghi: spagnoli e dell'Italia meridionale in primis, una moltitudine di credenze religiose, dal cristianesimo all'islam alla cabala alla sapienza antica, e una moltitudine di personaggi con i loro valori: il padre di Alfonso e il suo senso smisurato dell'onore, il bandito Zoto e le influenze paterne di stampo mafioso, il cabalista con il suo sapere esoterico e cosmologico. Il carattere di libro unico, l'eccentricità del suo autore, le atmosfere fantastiche che sfociano nel viaggio iniziatico, la sua incompiutezza, sono tutti elementi che fanno entrare a buon diritto il *Manoscritto* nella Biblioteca, e soprattutto nella Biblioteca degli inizi, che tentava solamente la via dei libri unici e della apparente massima distanza di lingua e provenienza storica tra una pubblicazione e l'altra (oltre a Potocki e Kubin, tra i primissimi numeri troviamo *Padre e figlio* del poeta di epoca vittoriana Edmund Gosse; *Al paese dei Tarahumara* di Artaud; il testo sacro tibetano *Vita di Milarepa*; *Il segreto del teatro No* di Zeami Motokiyo, dal Giappone del Quattrocento), volendo suggerire una "strampalatezza" che avrebbe potuto attirare lettori proprio perché incomprensibile a un qualunque ordinamento razionale.

Altri titoli

Altro libro importante di quei primi anni è *Il libro dell'Es* di Georg Groddeck. L'autore – per Bazlen un "medico che sapeva guarire veramente [...] infernalmente intuitivo, asistemico, astorico, amorale, spregiudicato, personalissimo e con tutta la suggestione (e l'unilateralità, e la mania) di chi istituisce una legge per la prima volta"⁴⁷ – fu uno psicanalista non facente parte delle scuole freudiane e junghiane, fautore di un approccio più personale. Nel libro, una raccolta di lettere, Groddeck affronta con acume e spregiudicatezza i temi dell'inconscio. Ad esso seguì *Il linguaggio dell'Es*, raccolta di saggi, e il romanzo *Lo scrutatore di anime*, che valse all'autore il ringraziamento di Freud per avere ironizzato sugli psicanalisti, così poco inclini all'autoironia. *Vita di Milarepa*, testo appartenente al buddhismo tibetano, farà da aprifila ai molti testi mistici sull'Oriente. *L'anima della formica bianca* esplora il mondo di questi insetti, ma non è un freddo e distaccato trattato scientifico, bensì l'immersione del suo autore nel mondo delle formiche, che arriverà a scoprire gli archetipi che il comportamento di questi insetti esprime. Artaud, con *Al paese dei Tarahumara*, seguito poi da *Eliogabalo* e da *Van Gogh, il suicidato della società*, sarà un altro autore importante del primo decennio, per la sua

⁴⁷ Parere dattiloscritto di Bazlen, 1961, citato in *Adelphi, le origini di una casa editrice*, p. 129.

sensibilità e il suo spirito anarchico e al confine con la pazzia. Anche *Flatlandia* fu una pubblicazione di successo e che contribuì a rendere l'Adelphi riconoscibile. Il testo, scritto dal teologo inglese Edwin Abbott Abbott nel 1884, ha come oggetto le avventure di un quadrato, abitante di un mondo bidimensionale popolato da figure geometriche piane, alla scoperta della terza dimensione, alla quale lo introduce un cubo. Il romanzo ha quindi un forte connotato metafisico e iniziatico, ma privo di entità dai nomi altisonanti e atmosfere occulte, che l'Adelphi tenderà quasi sempre a evitare. L'autobiografia di Sant'Ignazio da Loyola, *Il racconto del Pellegrino*, è il primo libro curato da Calasso, e sarà il capostipite di quel tipo di pubblicazioni che trattano di vite di santi ed eremiti, di storie di mutazione interiore, ponendosi quindi come libri unici per eccellenza, frutto di trasformazione e aventi perciò un potere trasformativo. Ancora a proposito di etologia verrà introdotto Konrad Lorenz, con cui l'Adelphi infoltirà il catalogo anche nei decenni successivi, con *L'anello di re Salomone*. Nel libro Lorenz racconta la sua esperienza privata di vita a contatto con molti animali, i quali erano liberi di muoversi a piacimento nella sua casa di campagna in Alta Baviera, e fu proprio questa coabitazione libera, ottenuta da Lorenz con astuzie psicologiche e non con la coercizione, a permettere la scoperta di nuove leggi riguardanti il comportamento animale in libertà. La scorrevolezza del libro, data dall'abilità e piacere del narrare di Lorenz, non ha però come fine uno sguardo esclusivamente naturalistico sul mondo animale, ma ne va anche qui alla radice dei comportamenti per chiarire fenomeni come il rito, l'aggressività, gli istinti, permettendo di illuminare quindi anche la natura umana. Viene introdotto poi l'ebraismo chassidico con *Le nove porte* di Jiri Langer; fa capolino per la prima volta Wittgenstein con le sue *Lezioni e conversazioni*. C'è poi *La terra rossa*, romanzo che nel mostrare il conflitto tra gli indigeni americani, in questo caso nell'entroterra uruguayano, e i coloni europei, mette in risalto la rozzezza e schizofrenia di questi ultimi, a confronto con la naturale gioia degli indigeni. Anche *Alce Nero parla* riporta la testimonianza di un indigeno americano, il capo Sioux Oglala Alce Nero, e trascina il lettore nei decenni delle guerre indiane e nell'ardore messianico di cui il giovane protagonista viene investito, che dovrà capitolare di fronte allo strapotere dei bianchi.⁴⁸ Di *Mitobiografia* di Ernst Bernhard è stato già scritto sopra⁴⁹.

⁴⁸ Per un'analisi approfondita del testo e il suo legame tematico con la filosofia Adelphi rimando al mio *Il canone Adelphi, tra mitologia ed esoterismo*, Università degli studi di Trento, 2019, pp. 22-28, in open access su [Academia.edu](https://www.academia.edu).

⁴⁹ Cfr. *supra* pp. 14-19.

1.2.2. Gli anni Settanta

Si entra negli anni Settanta, quelli in cui l'Adelphi ha preso forma definitivamente, e in cui la strategia editoriale di lungo periodo ha finalmente dato i suoi frutti in termini di vendite e prestigio.

Nel 1971 Foà cede il 30% delle quote a Etas Kompass e un altro 30% alla Boringhieri. In seguito la famiglia Agnelli sosterrà sempre la casa editrice con quote fino al 48%. Inoltre, sempre nel 1971, Roberto Calasso, all'epoca trentenne, diventa direttore editoriale. L'entrata degli Agnelli in società e il passaggio al distributore Fabbri editori favoriscono molto la casa editrice in termini di visibilità e si arriva finalmente al pareggio di bilancio. Vengono poi stretti accordi con Mondadori ed Euroclub per pubblicare a prezzo più basso titoli precedentemente già usciti. Erich Linder fu fondamentale nell'aiutare l'Adelphi dalla sua fondazione. La sua lunga amicizia con Luciano Foà, che lo assunse all'ALI nell'immediato dopoguerra, contribuì non poco a colmare, in molteplici occasioni, il divario di mezzi che il piccolo e giovane editore aveva nei confronti dei colossi editoriali. Nonostante la sua grande professionalità, Linder aveva un occhio di riguardo per la casa editrice, lasciava più tempo per la lettura e la decisione sulle pubblicazioni, e questo fu più volte decisivo, come nel caso, tra gli altri, di *In Patagonia* di Bruce Chatwin, che l'Adelphi fece uscire con molti anni di ritardo e su cui poté mantenere così a lungo l'esclusiva grazie alla, seppur allarmata e impaziente, disponibilità di Linder. Nato a Leopoli da madre polacca e padre romeno, unitisi in matrimonio a Vienna, poliglotta talentuoso, Linder era completamente mitteleuropeo, e il suo gusto in molte occasioni giocò con i tempi delle contrattazioni editoriali, ora ritardando, ora accelerando, per far sì che i titoli finissero nel catalogo Adelphi. La casa editrice intanto acquista sempre più una identità estetica. Diventa molto più visibile nelle librerie, e alle collane iniziali con grafiche severe e in bianco e nero si sostituiscono sempre più la Piccola Biblioteca Adelphi (dal 1973) e la Biblioteca Adelphi, con i caratteristici colori pastello, che renderanno la casa editrice sempre immediatamente riconoscibile, e, per la gradevolezza della visione d'insieme dei volumi, spingeranno molte librerie a dedicare un'area esclusivamente ad essa. Come ha affermato Renzo Ginèpro, storico collaboratore della casa editrice, la Piccola Biblioteca rappresentò una vera novità editoriale, perché portava in brossura e in piccolo formato libri che fino a quel momento sarebbero stati destinati a una copertina rigida e formato più grande. Era un grande esperimento, un libro delle dimensioni di un tascabile ma che non era un tascabile. Ad oggi (ottobre 2023) la Piccola Biblioteca conta 788 volumi e la Biblioteca 753. Le condizioni economiche e logistiche

favorevoli vengono ben sfruttate con un ampliamento nel catalogo verso la letteratura mitteleuropea che diverrà il marchio dell'Adelphi per tutto il decennio e che, pur vedendo poi diminuire in freschezza e valore l'offerta di quell'ambito, resterà sino a oggi nella volontà della casa editrice di volersi presentare sempre come "la casa della Mitteleuropa ". La svolta avviene con Joseph Roth. Il primo a uscire è *La Cripta dei Cappuccini* (1974), inizialmente con 3000 copie, ma dopo tre anni bisognava partire da 30mila per *Fuga senza fine*. Ed è uno dei libri meno noti di Roth. Il movimento extraparlamentare *Lotta continua* si affezionò a *Fuga senza fine*: come dissero le brigate rosse recensendo Pessoa, l'Adelphi pubblicava autori per strapparli dagli schieramenti estremi. Nel 1977 l'Adelphi aumenta le vendite del 40% rispetto all'anno precedente.⁵⁰

Prima di Joseph Roth, per quanto riguarda l'area di lingua tedesca, l'Adelphi aveva pubblicato, oltre a Nietzsche, *Andrea o i ricongiunti* di Hofmannsthal (1970), *Siddhartha* nei numeri rossi (1973, ma il grande successo del libro avverrà quando sarà inserito, due anni dopo, nella Piccola Biblioteca), *Il Processo* di Kafka nei numeri rossi (1968) e poco altro. Il successo di Roth spinge la casa editrice a puntare fortemente sulla Mitteleuropa e in pochi anni il catalogo si riempie quasi annualmente di un'uscita di Canetti, Hofmannsthal, Schnitzler, Walser, e poi Kraus, Lernet-Hoelena, Thomas Bernhard e altri. Nel 1979 viene chiamata Renata Colorni, reduce dall'enorme impresa della traduzione e curatela dell'opera omnia di Freud presso Boringhieri, per dirigere la traduzione della narrativa tedesca. La sua mano si sentirà molto soprattutto nelle opere di Dürrenmatt, Canetti, e Bernhard, donando a esse un tono di uniformità e alta qualità letteraria che contribuirà al grande successo di questi autori presso il pubblico italiano.

Scelte editoriali controverse: l'affaire Bloy

La casa editrice dunque cresce molto, e si passa da 10 titoli all'anno all'inizio degli anni Settanta ai 40 della fine del decennio. All'Adelphi fa gioco il suo essere anti-progetto, il rifiuto di un impianto pedagogico come quello dell'Einaudi, il volersi porre al di fuori delle ideologie e anzi giocare con esse, pubblicando autori a volte vicini alla sinistra, a volte alla destra più nazionalista (come Jünger, Heidegger, Carl Schmitt) ma ponendoli sotto una nuova luce, tentando l'azzardo di utilizzare la propria influenza per strapparli alla parte politica e ideologica a cui erano solitamente associati. Un gioco molto sottile, e spesso rischioso, se l'aura di un certo autore è troppo marcata e può così offuscare e impregnare di ideologia la casa editrice stessa.

⁵⁰ Osvaldo Guerrieri, *Il boom del libro raffinato*, Tuttolibri della Stampa 28 maggio 1977.

Furono in molti, infatti, a considerare nei tardi anni Settanta l'Adelphi una casa editrice reazionaria, di destra, ma ciò si ribaltò poi nel decennio successivo, quando essa gradualmente sostituì l'Einaudi come casa editrice di alta cultura, gradita alla borghesia di sinistra. L'Adelphi dunque è stata abile a giocare con la confusione, e ciò è dovuto sicuramente in gran parte alla particolare cultura di Calasso, a cui è invisa qualsiasi idea di "società", e di storicizzazione.

A volte l'azzardo sarebbe stato più eclatante: emblematico il caso della pubblicazione di *Dagli ebrei la salvezza* di Leon Bloy (1994), libro su cui ha sempre gravato l'onta di antisemitismo. Sembrerebbe che a questa vicenda sia dovuta la percepita tiepidità e sbrigatività con cui Calasso ha fatto negli anni riferimento a Foà, soprattutto se confrontata con la stima e l'affetto che ha tributato in molte occasioni a Bazlen. Eppure con Foà Calasso ha lavorato braccio a braccio per decenni, in un clima di sostanziale armonia e serenità. L'affaire Bloy viene restituito nella sua completezza da Anna Ferrando, in un capitolo dedicatovi nel suo libro⁵¹. Ho ripercorso qui brevemente la vicenda.

Nel 1994 l'Adelphi si apprestava a pubblicare i diari '54-'55 di Carl Schmitt, scritti tra i più antisemiti del filosofo e giurista tedesco, e l'opuscolo di Leon Bloy, *Dagli ebrei la salvezza*, anch'esso molto controverso in senso antiebraico. Era un momento in cui l'Adelphi era bersagliata, sui giornali, da critiche provenienti da due fronti, insolitamente saldati insieme: la sinistra marxista, che riteneva l'Adelphi una casa editrice della destra culturale, che con la sua pretesa apoliticità nascondeva invece una ideologia dell'irrazionale che aveva dato benzina alle peggiori destre del Novecento, e, sulla stampa cattolica, l'idea che gli adelphiani parteggiassero addirittura per il diavolo, diffondendo una spiritualità corrotta, anche di stampo neopagano e gnostico. Il tutto avveniva alla vigilia della formazione del primo governo di destra alla guida del Paese. Questo clima esterno incontra, a livello interno, un momento in cui l'influenza di Calasso, cresciuta costantemente nel corso del passato decennio, era all'apice, e in cui la casa editrice affrontava le conseguenze della morte di Alberto Zevi, capo del CdA di Adelphi, amico di Foà dai tempi dell'esilio in Svizzera, e fondamentale nel sostenere economicamente la casa editrice per tutto il difficile decennio delle origini. Alberto Zevi muore a fine 1993, e dopo poche settimane Calasso calendarizza il *Glossarium* e i Diari '54-'55' di Carl Schmitt, *Dagli ebrei la salvezza* di Bloy, e il *Donoso Cortes* ancora di Schmitt. Le figlie di Zevi Elisabetta e Susanna, anch'esse nel CdA, approvano una pubblicazione di Bloy solo se corredata da una postfazione o prefazione che ne attesti l'appartenenza inequivocabile all'antisemitismo cattolico

⁵¹ Anna Ferrando, *Adelphi, le origini di una casa editrice (1938-1994)*, Carocci, 2023, pp. 302-316.

ottocentesco. Così non avverrà. Foà arriva allo scontro con Calasso, ponendo l'accento sulla fretta con cui il direttore editoriale ha spinto per la pubblicazione, sul dubbio valore dell'opera, sul momento delicato del Paese, e sulla stampa negativa di cui era bersaglio l'Adelphi, che ne metteva, a suo dire, a rischio l'etichetta di apoliticità che l'aveva sempre contraddistinta. Calasso non arretra, insistendo sul valore del libretto di Bloy, sulla necessità di leggerlo senza preconcetti, e al principio di responsabilità di Foà oppone quello di libertà assoluta dell'editore; minaccia quindi le dimissioni in caso fosse stato sfiduciato dal cda. Cesare Segre, all'indomani della pubblicazione, scrive una lettera sdegnata a Foà concludendo che non avrebbe letto o parlato mai più di libri Adelphi. Foà non ha la forza e il desiderio di creare un terremoto così grande, riconoscendo l'influenza di Calasso e il suo valore, oltre che la propria età prossima agli ottanta, e molla la presa annunciando le dimissioni per la fine dell'anno, sentendosi ormai lontano dalla linea presa dalla sua casa editrice. Renata Colorni, Piero Bertolucci, lasciano l'Adelphi in quel momento, Pontiggia aveva lasciato nel 1989 dopo uno screzio con Calasso per lo Strega⁵². L'azzardo di Calasso fu forte, ma ciò che temeva Foà non è avvenuto: l'Adelphi non si è fatta risucchiare nelle oscure correnti delle destre reazionarie, e ha invece assorbito e continuato a adelphianizzare ciò che ha pubblicato. Un cambio di generazione, tra una più anziana che aveva vissuto su di sé le persecuzioni nazi-fasciste, e per cui l'antisemitismo era un male provato sulla propria pelle, che aveva deciso di spendersi in un mestiere culturale anche come impegno civile, e la generazione più giovane di Calasso, per cui le idee degli scrittori vanno sempre prese in purezza, astraendole dal soffocante clima politico del loro tempo o del tempo in cui si leggono. Certo però l'indole fortemente accentratrice di Calasso, che tutti i collaboratori ricordano, appare inconciliabile con il progetto originario degli "adelphoi", che avrebbe dovuto avere una marca fortemente collegiale. Calasso non farà mai più riferimento a quanto accaduto per l'affaire Bloy, e non disdegnerà di fondere sempre più il suo nome a quello della casa editrice, suggellando così il suo mito personale di scrittore-editore "assoluto". Foà, risentito e amareggiato, esprimerà la volontà di dedicarsi al riordino dell'archivio di Bazlen, lasciando la direzione della casa a Calasso, come di fatto era già da un po'.

⁵² Lo screzio è la vittoria del premio Strega da parte di Pontiggia con *La grande sera*, romanzo pubblicato da Mondadori, che superò *Le Nozze di Cadmo e Armonia* di Calasso di soli tre voti, nella sorpresa generale. Come andarono le cose, per lo meno da parte mondadoriana, lo racconta Gian Arturo Ferrari in *Storia confidenziale dell'editoria italiana*, Marsilio, 2022, pp. 218-223.

1.2.3. Da Kundera al nuovo millennio

Tornando dunque alla cronologia, il secondo boom avvenne nel 1985, con l'ingresso quasi contemporaneo nel catalogo di Kundera e Simenon. Il successo degli anni Settanta permette alla casa editrice di aumentare le pubblicazioni, posizionandosi stabilmente sopra le 30 uscite annuali fino al 1985, quando si ha un altro grandissimo colpo: *L'insostenibile leggerezza dell'essere*. Kundera era già pubblicato in Italia sotto varie case editrici, ma poco noto. L'Adelphi fino a quel momento aveva pubblicato pochissima narrativa contemporanea. Decide allora di chiudere la collana chiamata troppo accademicamente "Narrativa italiana contemporanea" e di aprirne un'altra chiamata "Fabula" il cui primo numero è *L'insostenibile leggerezza dell'essere*. Aiutata insperabilmente dalla grande pubblicità fatta al programma televisivo *Quelli della notte*, in cui ogni settimana si parlava del romanzo e lo si mostrava alle telecamere, questo diventa un successo enorme, unito nello stesso anno da un'altra azzeccatissima operazione: l'acquisizione di Simenon. Anche qui le circostanze sono in parte accidentali e in parte ben mirate. Calasso nel 1982 lo andò a trovare a Losanna. Simenon era scontento del fatto che in Italia fossero pubblicati solo i suoi romanzi Maigret, da Mondadori, e voleva cambiare editore. Fellini, suo amico, estimatore dell'Adelphi, appassionato di esoterismo e orientalismo, paziente di Ernst Bernhard negli anni Cinquanta, gli suggerì caldamente la casa editrice di Calasso⁵³. Simenon piano piano si convinse. L'Adelphi operò quel riconfezionamento che spesso le viene bene, pubblicando prima i non Maigret, nella Biblioteca Adelphi, e accostandovi i quadri di Carel Willink, pittore polacco affine, secondo Calasso, a De Chirico. Il Simenon dell'Adelphi diventa così un autore metafisico, di atmosfere, e di alta cultura (prima del suo ingresso nella *Pleiàde*), e oggi è molto più venduto in Italia che in Francia e Belgio. L'Adelphi ha pubblicato più di 100 titoli suoi tra Maigret e non Maigret e ha venduto più di 3 milioni di copie.

Grazie a Kundera e Simenon, l'Adelphi fa un altro grande balzo, e in pochi anni raddoppia il giro di libri pubblicati all'anno e anche il fatturato. Dal 1988 si sale stabilmente sopra il milione di copie vendute e non si scenderà più al di sotto. Crea una collana economica, *Gli Adelphi*, in cui confluiscono libri già editi dalla casa, e si apre di più alla narrativa contemporanea, anche italiana, con le fortunate acquisizioni di Sciascia e Ortese, e, in gran parte, abbandona la politica editoriale dei libri unici per iniziare invece sistematicamente a pubblicare tutte o quasi le opere di ogni singolo autore. Ecco allora che escono un Kundera all'anno, se non di più, più

⁵³ A proposito dell'amicizia tra il romanziere belga e il cineasta italiano, l'Adelphi ha pubblicato il carteggio: *Carissimo Simenon – Mon cher Fellini*, 1998.

di un Simenon all'anno, uno Sciascia all'anno, e poi ancora Landolfi, Borges, Ortese, Nemirovsky, e tanti altri. Questo tende ad appiattire il catalogo e ad abbassarne la qualità: non tutti i libri di Kundera sono *L'insostenibile leggerezza dell'essere*. È un segno dei tempi: Matteo Codignola spiega che oggi ogni autore ha un agente e non è più possibile metterlo sotto contratto per un'opera sola⁵⁴; Questo però ingolfa un po' il catalogo, anche se fornisce un serbatoio sicuro di vendite nel tempo che contribuisce notevolmente al bilancio aziendale. È però importante registrare il fatto che se è vero che l'Adelphi è cambiata negli ultimi 25 anni, abbandonando per buona parte la politica dei libri unici e privilegiando la canonizzazione di certi autori, a parole si rimarca invece sempre l'importanza dei libri unici, del libro come capitolo di un libro più grande che è la casa editrice. Si ricalca insomma una sorta di mito della purezza delle origini di fronte a una realtà in parte mutata per esigenze di mercato e di sostenibilità finanziaria, anche se la casa editrice non rischia certo di perdere la sua riconoscibilità. Codignola racconta in più occasioni di quanto Calasso fosse legato all'idea di purezza e infallibilità della sua casa editrice, tanto che non ammettesse di poter aver pubblicato, ogni tanto, anche libri non buoni.⁵⁵

A fine anni Novanta e per i primi Duemila si raggiunge il picco di 2 milioni di copie annui, poi si scende e non lo si raggiungerà più per circa un ventennio, fino al 2020. Generalmente, si ha la percezione che l'Adelphi abbia avuto, dai tardi anni Settanta in poi, un'impostazione sempre più marcatamente verticistica, opposta, anche in questo, alla collegialità dell'Einaudi. In particolare è interessante rilevare come probabilmente fossero proprio le figure interne alla casa editrice ad avere un ruolo più esecutorio ed artigianale ma meno influente rispetto a collaboratori esterni. Limitato era potere decisionale sul pubblicabile Renata Colorni⁵⁶ per la letteratura tedesca, di Ena Marchi⁵⁷ (in Adelphi dal 1990) per la francesistica, e di Pinotti per italianistica e francesistica. Le testimonianze dei tre concordano nel riferire che alcuni pareri vennero ascoltati da Calasso (tra questi soprattutto i fortunati casi di Carrère e Nemirovsky), ma erano appunto pareri, consigli che i direttori di collana davano al direttore editoriale seguendo i propri gusti letterari, e non compiti richiesti dal loro ruolo in Adelphi. Il piano editoriale lo faceva dunque soprattutto Calasso, confrontandosi innanzitutto con Foà, e prendendo suggerimenti da varie informali da varie voci autorevoli a lui vicine. Probabilmente

⁵⁴ Adelphi. L'editore si racconta - Libreria Palazzo Roberti, 22 marzo 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=mvy4lf4nVWM>.

⁵⁵ Dal minuto 11. https://www.youtube.com/watch?v=Fp-c_tKz8g.

⁵⁶ Testimonianza di Renata Colorni, 2021.

⁵⁷ https://www.ilmessaggero.it/blog/lampii/inervista_a_ena_marchi_editor_adelphi-4575798.html.

un peso maggiore aveva il fisico Giuseppe Trautteur, fondatore della collana scientifica, perché portatore di una cultura, quella scientifica appunto, su cui Calasso non era così competente come su altri campi.

Molto influente, per un'area in un certo senso opposta a molti interessi di Calasso, è stato Matteo Codignola, in Adelphi dagli anni Novanta fino al 2022 come editor e traduttore dall'inglese. Una sorta di contraltare terreno e contemporaneo di Calasso, con proposte e curatele di provenienza angloamericana e secondo novecentesca. Il cuore della casa editrice sembra comunque costruirsi attorno alle preferenze di Calasso, e leggere i suoi libri è utile per scoprire quelle catene di autori e aree tematiche che poi si ritrovano qua e là nel catalogo. Ciò che non sembra avere troppa affinità con i suoi libri ma ha comunque forte presenza nel catalogo è quasi sempre il risultato di colpi molto azzeccati a livello commerciale, e ha quindi valore più di per sé che per ciò che rappresenta. Tradotto: viene pubblicato perché vende, e poi, con abile ricamo di risvolti, copertine e recensioni, viene "adelphianizzato". Ad esempio Hofmannsthal e Simone Weil, che tornano più volte negli scritti di Calasso, (Cristina Campo diceva che di sé stessa di avere due mani, una era Hofmannsthal e l'altra la Weil, e Calasso, citandola⁵⁸, ne ha ammesso l'importanza anche per la sua scrittura) valgono sia di per sé, ma anche perché fanno parte l'uno del fine secolo viennese (il suo *Andrea o i ricongiunti* del 1970 fa da aprifila nel catalogo a Roth, Karl Kraus, Schnitzler, Loos, Altenberg) , l'altra di quel pensiero asistemico di inclinazione metafisica che prende le mosse dai Greci, tra cui si può annoverare, per fare solo un nome, anche Nietzsche (non sembri strano l'accostamento). Mentre invece Kundera e Simenon sono presenti per il loro successo immediato di vendite, che ha poi spinto l'Adelphi a pubblicarne tutte le opere. È dunque in questi due modi, semplificando, che si diventa un autore adelphiano. O per affinità con la cultura di Calasso, e così si merita un buon posto nel catalogo anche in assenza di cospicue vendite, o dopo un colpo spesso inaspettato e inspiegabile agli stessi editori, che può poi tirare dentro altri autori simili. Semplificazione invero ingenerosa: l'arte dell'editore ha molte variabili quante sono le

⁵⁸ R. Calasso: https://www.repubblica.it/venerdi/interviste/2016/07/13/news/calasso_e_il_libro_infinito-143979417/ : "Simone Weil è sempre presente in quello che scrivo. Ho cominciato a leggerla presto. Cristina Campo, una donna e una scrittrice molto importante in sé e nella mia vita, diceva di avere due mani: una era Simone Weil e l'altra Hofmannsthal. Entrambi sono diventati essenziali anche per me. Weil è un esempio di suprema lucidità nell'ultimo secolo. E ovviamente sfugge alle categorie".

fluttuazioni del mercato e, come ha detto lo stesso Calasso “l’editoria ha una storia orale”⁵⁹, e ogni pubblicazione viene valutata seguendo direttive di volta in volta diverse.

1.2.4. Gli ultimi anni

Oggi l’Adelphi sta puntando molto sulla non-fiction. Il catalogo si riempie di scrittori non puri, ricercatori, giornalisti, antropologi, scienziati, abili nel descrivere con elevata qualità letteraria i risultati delle loro ricerche sul campo. Esempi di successo: Quammen, Pollan, Carrère, Rovelli. Diminuiscono i romanzi puri (la narrativa contemporanea è stata comunque sempre ben poco presente nel catalogo) e si moltiplicano queste storie ben scritte, snelle, più facili da assimilare perché situate all’interno di un contesto contemporaneo e quindi facilmente accessibile e non richiedono sospensione di incredulità. Storie che hanno già una loro eco sulle news quotidiane. L’idea di reportage in solitaria ricorda il concetto dei libri unici, di libro come residuo di un’esperienza vissuta in prima persona.

Un luogo del contemporaneo su cui l’Adelphi ha pescato negli ultimi anni è la California della Silycon Valley. È un caso utile per notare come l’editore si muove rispetto a fenomeni interessanti odierni. Pubblicazioni come quelle di Michele Masneri con *Steve Jobs non abita più qui* (Collana dei casi, 2020), Mark O’ Connell con *Essere una macchina* (Collana dei casi, 2018; dal 2021 ne Gli Adelphi), Anna Wiener con *La valle oscura* (2020), descrivono in vario modo, ma sempre con piglio simile, giornalistico, accattivante, “smart”, professionale ma senza essere pedante, le inquietanti meraviglie della valle scintillante, dove sono attivi, a vari livelli, processi di “disumanizzazione”. Molti lettori affezionati storcono il naso all’apparire di novità del genere. Questo è, come afferma Codignola⁶⁰, un problema della casa editrice, risolto della sua grande riconoscibilità: le novità vengono generalmente accolte male, perché, ai lettori di lunga data, danno spesso l’impressione di snaturare il catalogo. È difficile, e col passare del tempo lo è sempre di più, aggiornare una casa editrice di catalogo come l’Adelphi, che cioè si percepisce e si presenta sempre come un quadro unitario, un serpente di libri, in costante modifica certo, ma che deve sempre tener presente che, più che gli altri editori, una novità sbagliata non vale solo come passo falso in sé, ma va a “sporcare” il catalogo, avendo così un effetto retroattivo. Il gioco è in equilibrio perpetuamente precario. I lettori affezionati Adelphi comprano le novità perché si fidano, aspettandosi sì quindi qualcosa sì di nuovo, ma sempre

⁵⁹ *Che tempo che fa*, puntata del 18/05/2014.

⁶⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=mvv4lf4nVWM>.

profondamente consonante al passato. Se questo meccanismo si inceppa la casa editrice perde sé stessa. A differenza di quasi tutti gli altri medio-grandi editori italiani, infatti, ciò che l'Adelphi ha pubblicato decenni fa è ancora disponibile, contribuisce all'immagine presente della casa, e il catalogo viene periodicamente ristampato quasi integralmente. Ancora secondo Codignola, se la casa editrice smettesse di pubblicare novità e restasse sul mercato fidando esclusivamente sul catalogo già edito, potrebbe sostenere una sopravvivenza anche di cinque anni.

Ogni novità, dunque, richiede una forte giustificazione "filosofica". Per quanto riguarda la Silicon Valley la risposta si trova, come molte altre volte, nei libri di Calasso, in particolare ne *L'innominabile attuale*, del 2017. Calasso infatti, nei colossi californiani quali Amazon, Facebook, Tesla, Google, vede le forze di punta del pianeta, che contribuiscono giorno per giorno a plasmare il presente, avendo bene in mente tutti quanti un futuro preciso, fatto di sempre maggiore compenetrazione tra umani e macchine, a livello fisico e neurologico. Novità futuristiche che per Calasso però poggiano sul gesto proprio degli umani sin dalla preistoria, il gesto anzi che ha separato "Homo" dagli altri animali, e cioè la costruzione di protesi. In questo, dice Calasso nel *Cacciatore Celeste*, "un cellulare non è diverso da una punta di selce". A ciò lui, con la sua peculiare prospettiva che si vorrebbe fuori dal tempo, oppone la via mistica, ossia la via della trasformazione. È tramite questa precisa prospettiva che si possono inquadrare e giustificare tutte le uscite riguardanti il tema. Il laboratorio hi-tech della Silicon Valley viene quindi presentato come il luogo in cui si forgia lo spirito del mondo, e la fidata mano dell'editore offre un'interpretazione interessata e curiosa ma che mantiene i piedi nella propria inattualità, nella fiducia nella storica via mistica, di chi crede che lo sviluppo della tecnologia, dietro la sua patina di novità fiammante, nasconda spesso soltanto il sogno della *techne* che ha marcato la cultura occidentale sin dai Greci.

Dell'abile adelphianizzazione di Simenon, trasformato, da autore popolare di gialli, a uno dei maggiori romanzieri del Novecento, anche con un gusto coerente nelle copertine, è stato già detto. L'adelphianizzazione viene operata anche dal punto di vista del linguaggio: la casa editrice ritraduce sempre i libri stranieri che pubblica, anche quando editi precedentemente in Italia, e tende, grazie allo stretto controllo operato dai direttori di collana, a uniformare il linguaggio dei vari libri di un autore pubblicato, spesso, come affermato da Massimo Rizzante, portandolo su un livello di ricercatezza sempre sostenuto e adeguato allo standard della casa⁶¹.

⁶¹ Testimonianza di Massimo Rizzante, autore di alcune traduzioni di Kundera presso Adelphi.

Vengono poi create costellazioni di autori che si richiamano l'uno l'altro: Carrère si tira dentro l'amico Hervé Clerc, con due libri sul buddhismo e la meditazione; Auden apre l'ingresso nel catalogo al compagno Christopher Isherwood, con 6 pubblicazioni; lo stesso Auden è richiamato da Brodskij, che ne aveva grandissima stima. La poetessa americana Marianne Moore nel risvolto alle sue *Poesie* (1991) cita Wallace Stevens, altro poeta americano presente in Adelphi con *Aurore d'autunno* (2014), e nomina il pittore John Ruskin, nel catalogo con *Gli elementi del disegno* (2009). Il premio Nobel Svetlana Aleksievic si riconnette ad Anna Politovskaja, altra coraggiosa giornalista nella Russia di Putin, e insieme richiamano a Vasilij Grossmann. I fratelli Singer, Israel Joshua e Isaac Bashevis, sono pubblicati da Adelphi entrambi.

Anche l'interesse dell'Adelphi per la fisica, presente nella casa sin dagli anni Ottanta, e incrementato ancora dopo il caso di Carlo Rovelli, offre un interessante spunto di riflessione. Nel 2014 Calasso decide di pubblicare un libretto di lezioni di un professore di astrofisica dell'università di Marsiglia, *Sette brevi lezioni di Fisica* (2014) di Rovelli. Il successo è enorme e come molte altre volte inaspettato e difficilmente spiegabile. Il testo, che racconta con grande capacità divulgativa alcuni concetti riguardanti la teoria della relatività, è ad oggi uno dei libri in assoluto più venduti della casa, forse addirittura al primo posto. Ad esso seguono i grandi successi di *L'ordine del tempo* (2016), *Helgoland* (2020), e *Buchi bianchi* (2023). Il primo si occupa di ciò che la scienza ha scoperto sul tempo negli ultimi cento anni, e che continua a scoprire, pur se queste scoperte non sono state ancora digerite dal sentire comune. Il tempo non è ciò che pensiamo sia, dice Rovelli, ma figurarsi il modo in cui funziona è troppo difficile, troppo controintuitivo, ed è per questo che, da Einstein ad ora, la gente ancora non ha ben compreso. Rovelli aggiunge poi alcuni contributi propri, in fase di studio. L'approccio viene ripetuto con *Helgoland*, che tratta però dell'altra grande scoperta del secolo, inconciliabile con la teoria della relatività, e cioè la fisica quantistica. In quest'ultimo Rovelli, pur non rinunciando ad andare a fondo nella complessità, si dilunga di più sulle vite dei protagonisti di queste grandi scoperte, Schrödinger, Heisenberg, Bohr, De Broglie, Pauli, Born. Il risultato è il prodotto di cui si è detto sopra, un misto tra narrazione rapida e coinvolgente e divulgazione di alto livello in cui, se comunque non si capisce la fisica, la si può comunque avvicinare dal lato umano della questione, attraverso le appassionanti vite dei suoi scopritori, che affondano nel (e plasmano, anche tragicamente) le vicende del secolo passato. Trovato l'archetipo, ossia Rovelli (se non il primo, certamente quello di maggiore successo) non è difficile riconoscere nel catalogo i

fratelli, spesso minori. Un esempio è *Quando abbiamo smesso di capire il mondo* (2021) di Benjamin Labatut, che, ricorrendo molto all'invenzione narrativa (ma rivelandolo solo alla fine) ripercorre i momenti culminanti di grandi scoperte del secolo passato, attraverso le tormentate, sregolate e geniali vite degli scienziati, con nomi che cominciano a essere stancamente familiari, ossia ancora Schrödinger, Heisenberg, De Broglie, Einstein. L'autore però, non essendo uno scienziato, non può addentrarsi nella divulgazione scientifica⁶².

Il filone si salda, come vedremo meglio nella terza parte di questo lavoro, con quello dei testi sacri orientali e delle esperienze di picco, che aprono squarci su una nuova visione della realtà. E come tali vengono presentate molte opere della Biblioteca Scientifica, spingendo sul carattere quasi sacrale di rivelazione del sapere in esso contenuto. Certamente il capostipite di queste pubblicazioni è *Il Tao della fisica* (1982), ma anche nei risvolti di altre uscite della collana, spesso più rigorose, viene sottolineata questo elemento di ricerca intorno ai fondamenti del reale, senza comunque banalizzarne o forzarne il senso in prospettiva più olistica e new age⁶³⁶⁴.

Il Tempo, mistero primordiale, e la struttura subatomica, grana della realtà, non sono quelle che conosciamo. Narrazioni filmiche e seriali come quelle citate nel commento, e libri come quelli su cui punta l'Adelphi, avrebbero il compito di contribuire a modificare la nostra percezione della realtà, e, così, a modificare la realtà stessa. È, ancora, la ricerca di un varco, di una visione rivelatrice, di un sapere che salva, come quello dei misteri eleusini cari a Calasso⁶⁵. Secondo Renzo Ginepro⁶⁶, storico collaboratore della casa editrice, il grande successo della Mitteleuropa nei secondi anni Settanta sarebbe spiegabile anche col fatto che quegli autori, che scrivevano dopo la dissoluzione del loro mondo, l'impero Asburgico, con tutto lo smarrimento che ciò comportò, furono trovati in ciò simili al clima di disillusione e crisi delle ideologie dell'Italia dopo il reflusso del boom economico. È possibile fare un parallelismo simile con il successo delle pubblicazioni scientifiche odierne. In un momento di ripiego sull'individualità ma al contempo di presenza latitante di un senso, nell'incombenza di una tecnologia che offre

⁶² Sempre a proposito del racconto dei protagonisti della rivoluzione quantistica nel catalogo troviamo anche *Salti quantici*, di Jeremy Bernstein, 2013; *Quanti* di Terry Rudolph, 2020.

⁶³ Un breve elenco di risvolti di copertina interessanti in tal senso è stato riunito in appendice alla mia tesi specialistica, *Il canone Adelphi, tra mitologia ed esoterismo*, Università degli studi Trento, 2017

⁶⁴ Cfr. Nicola La Gioia, 2019: “[...] Che la gestione lineare del tempo a cui stiamo disperatamente aggrappati per forza di cose sia in un certo senso illusoria (ma fondamentale) lo sanno gli scienziati, lo sa chi fa un certo tipo di meditazione, lo sa chi sperimenta con psilocibina o ayahuasca, lo sanno molto bene TS Eliot e il dottor Manhattan. Mi chiedo se tra le più importanti missioni estetiche del XXI secolo non ci sia l'approfondimento dell'argomento, uno dei grandi discorsi lasciati a metà da una sponda del secolo all'altra”.

⁶⁵ Si veda a proposito il capitolo *Ritorno a Eleusi*, ne *Il cacciatore celeste*, R. Calasso, Adelphi, 2016, pp. 401-439.

⁶⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=mvy4lf4nVWM>.

sempre più possibilità di trascendenza solo artificiale, si sente il bisogno di una conoscenza che vada molto lontano ma per poi entrare nella grana profonda della realtà, una metafisica che poggia sulla razionalità, continuazione ed evoluzione di quella novecentesca. Citando Hofmannsthal “Oggi due cose appaiono moderne: l'analisi della vita e la fuga dalla vita”⁶⁷.

Molte di queste considerazioni sono state scritte a ridosso o poco dopo la morte di Roberto Calasso. Oggi, a due anni dalla scomparsa, non è possibile stabilire chiaramente cosa questo evento significa e significherà per la casa editrice. Come presidente è stata nominata Teresa Cremisi, da lungo tempo in Adelphi, e la direzione editoriale è stata affidata a Roberto Colajanni, nipote di Calasso, con l'intenzione di mantenere la casa editrice viva e in equilibrio tra evoluzione e identità, senza fossilizzarsi su quest'ultima. Come hanno detto molti tra coloro che gli erano più vicini, nei suoi ultimi mesi Calasso ripeteva spesso che non voleva che la casa editrice diventasse un museo. Compito arduo, di cui Colajanni sembra recepire la portata e la sfida. Sul fronte societario invece la situazione è più complessa, con i figli di Calasso Josephine e Tancredi in possesso della maggioranza delle quote azionarie, e che, guidati dalla madre Anna Katharina Froelich, rivendicano un ruolo maggiore nel direttivo editoriale della società, non accontentandosi del ruolo esterno di proprietari. Nel frattempo, altra grande perdita ha lasciato l'Adelphi Matteo Codignola, vero e proprio braccio destro di Calasso per i precedenti venticinque anni almeno, quasi un “editore ombra”, contraltare materico e contemporaneo. Tanto era glorificante, assoluto e affabulatore Calasso, quanto era Codignola capace di tenere gli occhi sulla realtà quotidiana, sul meticoloso e faticoso lavoro di editor, con i compromessi della carta, del formato delle immagini, dell'opportunità delle uscite e delle tirature. A lui si deve per buona parte, inoltre, il grande gusto per le copertine, che ha reso l'Adelphi così riconoscibile. Non che Calasso fosse distante da tutto questo e attento soltanto alle “idee” in accezione quasi platonica, o alla Cultura con la c maiuscola. Al contrario, la forza di Calasso era di essere al contempo un uomo di grande cultura e un formidabile commerciale, capace di vendere l'invendibile. Forse poteva avere la tendenza ad affezionarsi troppo alla sua creazione, la casa editrice, e lì la figura disincantata di Codignola tornava utile a restare con i piedi per terra. Il futuro comunque appare incerto. Come detto sopra, la casa editrice ha nella vitalità del catalogo una buona riserva per sopravvivere anche a tempi di minore capacità di azione. Ma non è questa la strada scelta.

⁶⁷ H. von Hofmannsthal, *L'ignoto che appare*, Adelphi, 1991, p.77.

Nel mantenere vitale la casa editrice è sembrata comunque percepibile una certa stanchezza, forse paragonabile a quella dei generali del tardo Impero Romano, che dovevano sempre più stancamente correre di qua e di là a tappare buchi sforzandosi di rimanere lucidi e attivi, per tenere insieme quel nome così grande a cui dovevano la loro identità e che stava diventando, sempre di più, una zavorra morente. Colajanni sembra aver capito questo, e vedremo cosa accadrà. La sfida è quella di padroneggiare con intelligenza e mobilità le categorie del contemporaneo, di abitare il mondo di oggi con spirito giovane e non paludato, ma mantenendo al contempo una grande conoscenza della tradizione e della Tradizione. Una direzione manageriale che resti in contatto con il pensiero di Simone Weil, Guénon, Nietzsche, Florensky, che abbia in questa e altre costellazioni un contravveleno al mondo attuale. Vivere nel mondo senza essere del mondo. In una società che permette sempre meno tempo per l'approfondimento e offre sempre più strumenti di consumo veloce, di zapping tra i contenuti, che impone al contempo enormi sfide globali collettive e radicale individualismo, l'abilità di sfruttare lo *Zeitgeist* offrendo un'alternativa di caratteristiche opposte pur facendo uso degli strumenti criticati sarà fondamentale, puntare sulla lentezza e sulla qualità, venire da lontano, ma farlo con tempistiche rapide e con linguaggi accattivanti; mescolarsi al mondo senza credere fino in fondo al suo incantesimo. La conoscenza del sacro e dell'altrove non verrà comunque persa, perché è un bisogno dell'animo umano, ma sarà anche grazie a soggetti culturali come l'Adelphi se sarà in grado di contribuire a creare qualcosa di fertile, senza scadere, perlomeno troppo spesso, nel ruolo di pubblicitari del sublime, come annotò una volta velenosamente Pontiggia, riferendosi a Celati e Calasso. Secondo Davide Susanetti, professore di Letteratura greca all'università di Padova, studioso di platonismo e tradizioni esoteriche, presto l'intelligenza artificiale potrebbe coprire tutte le operazioni razionali per cui quotidianamente usiamo la mente, lasciandoci così libertà di esplorare l'altra via, quella della ricerca interiore e dello sviluppo di facoltà amplificate della coscienza⁶⁸. Una prospettiva fertile di opere artistiche e produzione intellettuale, che l'Adelphi, senza abboccare alle mode, potrebbe seguire con profitto da vicino.

⁶⁸ <https://www.rsi.ch/rete-due/programmi/cultura/alphaville/L%E2%80%99altrove-e-la-mistica--1972609.html>.

SECONDA PARTE
L'OPERA DI CALASSO

2.1.

UNA *HISTORIA MUNDI SUB SPECIE SACRIFICII*

Come anticipato nell'Introduzione, il presente capitolo sarà dedicato all'Opera di Roberto Calasso, la cui comprensione è fondamentale per illuminare la struttura profonda del pensiero che permea il catalogo dell'Adelphi.

Con l'espressione "Opera di Calasso" ci riferiamo all'insieme di libri che l'autore ha pubblicato nell'arco di cinque decenni concependoli come parte di un unico libro, un "polittico". I pannelli di tale polittico sono: *La rovina di Kasch*, 1983, di cui parleremo a breve; *Le nozze di Cadmo e Armonia*, 1988, sui miti greci; *Ka*, 1991, sui miti indiani; *K*, 2002, su Kafka; *Il rosa Tiepolo*, 2006, sul pittore Giambattista Tiepolo; *La folie Baudelaire*, 2008, su Baudelaire e la Parigi del secondo Ottocento; *L'ardore*, 2010, sui trattati rituali vedici; *Il cacciatore celeste*, 2016, di argomento più composito; *L'innominabile attuale*, 2017, sulla contemporaneità; *Il libro di tutti i libri*, 2019, sulla Bibbia; *La tavoletta dei destini*, 2020, di ambientazione mesopotamica. Dopo la morte sono usciti alcuni piccoli volumetti, indicati anch'essi come parte dell'Opera: *Ciò che si trova solo in Baudelaire* (2022); *Sotto gli occhi dell'agnello* (2023); *L'animale nella foresta* (2023).⁶⁹ Non si può escludere che, in futuro, a questi titoli se ne aggiungeranno di nuovi.

Accanto ai volumi dell'Opera, la produzione di Calasso comprende anche raccolte di articoli, scritti per conferenze, brevi saggi posti come introduzione o postfazione ad altre pubblicazioni,

⁶⁹ Si noti nei primi titoli la ricorrenza del suono /Ka/, lo stesso della prima sillaba di Calasso: *La rovina di Kasch*, *Le nozze di Cadmo*, *Ka*, *K*. (pronunciata Ka in tedesco e in spagnolo). Ka in sanscrito è il pronome indefinito ("Chi?") riferito a Prajāpati, per la sua indeterminatezza. Cfr. ancora *L'ardore*, p.105: "finché Prajāpati, quindi colui che ha generato tutto nel mondo, inclusi gli dèi, è rimasto dalla parte del dubbio, «è rimasto fermo dalla parte migliore», in quanto ha provocato Parola, Vāc, a uscire da lui stesso. Il suo non sapere lo ha salvato". Sulla connessione di Kafka con Prajāpati si veda sotto, p. 104.

Si aggiunga a ciò il vezzo dell'accostamento alla prima sillaba del proprio nome, una sottile allusione di Calasso a suggerire la sua preferenza per il polo analogico, quello dell'invisibile. Così come di Kafka si dice che abbia preso per sé una lettera dell'alfabeto, la K appunto, Calasso ha voluto riecheggiare questa operazione, insieme omaggio allo scrittore praghese e affermazione personale.

materiale di tipo memorialistico, e un romanzo. La contiguità di questi scritti con i libri dell'Opera è forte, mentre la differenza risiede sostanzialmente nel genere di appartenenza, che a sua volta influenza lo stile: frammentato e pungente quello dei libri fuori dall'Opera, avvolgente e narrativo quello dei libri dell'Opera.

Il fondo oscuro che accomuna questi libri di argomento apparentemente così diverso è il contatto tra l'umano e il divino, e il progressivo allontanarsi di esso nel corso della storia umana, soffermandosi in quei luoghi e momenti in cui questo fenomeno è più chiaramente riconoscibile, e in quegli spazi artistici e mentali in cui la presenza del divino si è mantenuta. I filoni tematici tramite cui si può entrare nell'Opera di Calasso sono quindi quelli della mente/coscienza, del mito, della dicotomia tra continuo e discreto, del sacrificio, della letteratura.

Fra queste tematiche, la più ostica, la più radicale, e anche la più irriducibile a rifrangersi in altri libri della casa è senz'altro quella del sacrificio. Nelle pagine che seguono, essa verrà utilizzata come filo conduttore di un percorso all'interno del pensiero di Calasso, dal mito e della preistoria all'età contemporanea. In questo percorso ritornano senza soluzione di continuità anche gli altri temi summenzionati, mescolandosi gli uni con gli altri: ciò dimostra come la grande eterogeneità che sembra caratterizzare, almeno apparentemente, l'Opera di Calasso converga in realtà verso un unico centro, che la familiarità rende via via più riconoscibile.

2.1.1. Il sacrificio

“Il sacrificio non vale a espiare una colpa, come leggiamo nei manuali.

Il sacrificio è la colpa, l'unica colpa”.⁷⁰

Il sacrificio è uno di quei fenomeni liminari tra il noto e l'ignoto, tra il sociale e le forze sconosciute con cui le civiltà umane devono venire a patti. È uno di quegli eventi in cui ciò che è osservabile, sottoposto a regole, disponibile alla luce dell'osservazione, entra in contatto con la continuità invisibile che per Calasso è il luogo del divino. Tutta l'Opera di Calasso scava in quei luoghi liminari, in cui il passaggio tra l'immanifestato e il manifesto avviene. L'apparire delle immagini mitiche sullo sfondo della mente, il loro depositarsi su carta o su una tela in forma di opera d'arte, sono altri misteriosi momenti in cui ciò che non c'è ancora, in qualche forma appare. Sebbene la nostra società creda di avere eliminato il fondo oscuro delle cose, di

⁷⁰ R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, 1983, p. 177.

avere rischiarato le zone liminari, bollando l'immanifestato come non esistente, cionondimeno, ritiene Calasso, il ciclo di creazione e morte continua ad avvenire, quasi fatalmente, e sembra che la spinta che porta alla distruzione violenta di ciò che esiste e quella che porta all'apparire di nuove forme vitali, abbiano una vita propria, che resiste alla ragione scienziata calcolante contemporanea. Innanzitutto con questo ha a che fare il sacrificio: con il mantenere viva l'attenzione sui momenti di distruzione e creazione, come sempre hanno fatto tutte le civiltà del mondo. Calasso dunque ne ripercorre le occasioni di manifestazione nella storia, partendo da tempi remotissimi e arrivando al contemporaneo, e non c'è dubbio che i caratteri di paradosso e distanza dalla mentalità moderna rendano difficile seguire questo cammino; ciononostante si è qui ritenuto che per gettare un po' di chiarezza fosse necessario partire dall'inizio e leggere con pazienza i testi di Calasso.

Il sacrificio è l'atto di offrire qualcosa a un'entità invisibile con un certo intento. Con modalità diverse, e riferendosi a entità con nomi diversi, tutte le civiltà premoderne hanno praticato il sacrificio. L'unica civiltà che ha dismesso l'azione sacrificale è la nostra, la moderna e contemporanea civiltà occidentale, tanto che il sacrificio ci sembra qualcosa di assurdo e insensato, fossile di un passato barbaro, di una "infanzia della ragione". Calasso ovviamente non è d'accordo con questa prospettiva, perché l'azione sacrificale, anche se dismessa nella sua ritualità ufficiale e condivisa, continua ad agire in noi⁷¹.

La convinzione di Calasso è che le dinamiche che governano il sacrificio siano profondamente celate nella fisiologia dell'essere umano, e che rimuoverle dalla coscienza provochi il loro inconscio dilagare incontrollato, come secondo lui avviene nella nostra società, una società "sperimentale", che cioè sacrifica costantemente ma in maniera inconscia, non normata, e quindi pericolosamente priva di limite. Proveremo dunque a seguire le riflessioni di Calasso su questo tema, tenendo presente che il sacrificio è "il rompicapo della vita e della morte"⁷², e che quindi, come tutte le cose ultime dell'esistenza, non potrà essere svelato completamente o evitare di violare il principio di non contraddizione. Un appunto infine sullo stile. Lo stile di Calasso non presenta mutazioni sensibili nel corso del tempo. *La rovina di Kasch* del 1983 non è scritto in maniera diversa dal *Libro di tutti i libri* del 2019. Calasso ama i termini che rimandano alla sfera del potere, della sacralità, del dominio e della potenza, e nei suoi libri si

⁷¹ "Tutti questi fatti – la saprofagia, la predazione, il sacrificio – continuano a esistere in ciascuno di noi". Calasso, intervista di Cicala e Piero Melati, *Calasso e il libro infinito*, il venerdì della Repubblica, 15 luglio 2016.

⁷² R. Calasso, intervista a Che tempo che Fa, 2010, citando probabilmente la definizione di Jan C. Heesterman "il dilemma della vita e della morte", ne *Il mondo spezzato del sacrificio*, Adelphi, 2007.

incontrano frequentemente aggettivi come “indominabile”, “ominoso”, “sovrano”, “decisivo”, “rapinoso”, espressioni come “sprigionare un’immensa potenza”, “si impone”, che contribuiscono a formare proposizioni di perentoria assertività, delle sentenze che Elena Sbrojavacca ha giustamente definito “autoevidenti”⁷³. In questo Calasso sembra influenzato da scrittori a lui cari, quali Léon Bloy e Karl Kraus per il gusto della provocazione e i ragionamenti radicali, e da Elias Canetti per l’andamento narrativo della prosa saggistica, che non tende a spiegare, ma rimane “al margine del mondo dei concetti”.⁷⁴ Inoltre, così come la massa, come dichiarato dallo stesso Canetti, sia rimasta un mistero nonostante i quasi quarant’anni impiegati nella scrittura del suo *Opus magnum*, che costituisce, come affermato da Calasso, una “morfologia” della massa, più che una sua teorizzazione⁷⁵, in maniera simile Calasso non spiega i temi di cui si occupa, non pretende di arrivare a un disvelamento definitivo, diffidente verso quel gesto di moderna superbia che pretende di ridurre a spiegazioni logicamente conseguenti i più grandi enigmi, ma ne percorre per così dire i bordi, si sofferma lungo le particolarità del paesaggio, favorendo un’immersione nel tema che dovrebbe nelle sue intenzioni essere maggiormente arricchente e trasformativa per il lettore. Si è cercato, nelle pagine che seguono, di non tradire questo proposito di Calasso, ritenendolo il metodo migliore per giungere alla comprensione della sua opera, così refrattaria all’analisi e all’esegesi, e di lasciargli dunque spesso la parola anche per lunghi tratti, nella convinzione che le sue pagine, se scelte e messe in fila adeguatamente, possiedano la chiarezza necessaria.

2.1.2. Le origini mitiche del sacrificio

La civiltà dei Veda, ossia la cultura che si sviluppò in gran parte dell’India settentrionale tra il II e il I millennio a.C. e che produsse, in sanscrito, la maggior parte della letteratura filosofica e religiosa indiana che poi trapassò nell’Induismo, è il luogo in cui più che in ogni altro si è riflettuto e discusso sul significato e le modalità del sacrificio, e non solo. Nell’India antica la speculazione filosofica sulle origini della coscienza, sulla creazione del mondo, sulle possibilità della connessione con il divino, ha raggiunto delle vette altissime. Allo studio di questa civiltà Calasso ha dedicato due volumi della sua Opera: *Ka* (1992) che illustra i miti indiani, e *L’ardore* (2010), che tenta la difficile impresa di commentare trattati rituali⁷⁶. Dobbiamo quindi

⁷³ E. Sbrojavacca, *Letteratura assoluta*, Feltrinelli, 2021, p. 75.

⁷⁴ Dal risvolto di copertina di E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, 1981.

⁷⁵ Calasso qui cita Canetti stesso: <https://www.raicultura.it/storia/articoli/2019/01/Roberto-Calasso-Un-ritratto-del-presidente-dellAdelphi-do4ac88b-6d30-42fd-a051-aff9dbb63deg.html>.

⁷⁶ In particolare il *Śatapatha Brāhmaṇa*, Il “il Brāhmaṇa dei cento cammini”, VIII secolo a.C. circa.

necessariamente partire dall'India, seguendo il racconto di Calasso. Si è preferito, per alcune pagine, illustrare la storia mantenendo il tono originario di racconto mitico, come procede lo stesso Calasso. Il tono dei suoi libri a volte sconcerta perché passa senza soluzione di continuità dal racconto mitologizzante al saggio antropologico. Mantenere qui inizialmente la trattazione sul livello delle immagini mitiche è funzionale a mostrarne la polisemia.

Nella mitologia indiana il mondo viene creato da Prajāpati. "Il Signore delle creature" Prajāpati, il progenitore, la cui etimologia è forse correlata al *Protogònos* greco, è una figura semi indistinta che viene prima degli dèi, e che nel corso delle vicende mitiche si sbiadisce sempre più, fin quasi a far perdere memoria di sé.

"Prajāpati era solo. Non sapeva neppure se esisteva o non esisteva. «Per così dire», *iva*. (Appena si tocca un punto decisivo è opportuno attenuare l'affermazione con quella particella, *iva*, che non vincola). C'era infatti solo la mente, *manas*. La mente ha questo di peculiare, che non sa se esiste o non esiste. Ma precede ogni altro. «Non vi è nulla prima della mente». E, prima ancora di accertare se esisteva o no, la mente desiderò".⁷⁷

Nel nulla cosmico che precede la creazione, a un certo punto, spinta da un moto interno, da un aumento di calore, la mente desidera, e così inizia ad accendersi.

"Prajāpati rimaneva disteso, con gli occhi chiusi. Fra il petto e la testa c'era in lui un ardore, come di un'acqua che ferve in silenzio. Continuamente trasformava qualcosa: era il *tapas*⁷⁸. Ma che cosa trasformava? La mente. La mente era ciò che trasformava e ciò che si trasformava. Era il tepore, la fiamma celata dietro le ossa, il succedersi, il dissolversi delle figure disegnate sul buio – e la sensazione di sapere che ciò accadeva. Tutto somigliava a qualcos'altro. Tutto veniva allacciato a qualcos'altro. Soltanto la sensazione della coscienza non somigliava a null'altro. Eppure in essa fluivano e rifluivano tutte le somiglianze".⁷⁹

Quando la mente, che in modo misterioso contiene tutto ciò che esiste, prende consapevolezza di sé, appare la coscienza.

Grazie all'ardore della sua mente Prajāpati genera gli dèi e le potenze del cosmo. Il primo è Agni, il fuoco divorante, che subito cerca di fagocitare Prajāpati che l'ha appena generato. Preso dal terrore, Prajāpati offre del liquido ottenuto sfregandosi le mani e genera *Vac*, parola, e poi, via

⁷⁷ R. Calasso, *Ka*, Adelphi, 1991, p. 35.

⁷⁸ *Tapas* è la parola sanscrita per designare l'ardore, è omoradiale al latino *tepor*. Altri studiosi traducono *tapas* con "ascesi" o "penitenza", "mortificazione". Per Calasso però è fondamentale nel significato questo aumento di intensità. Cfr. *L'ardore*, p. 133.

⁷⁹ R. Calasso, *Ka*, Adelphi, 1991, p. 36

via smembrandosi tutti gli dèi. A un certo punto però viene preso dal desiderio di una delle sue figlie, Uṣas, l'aurora.

“Il Padre desiderò. Non era più l'ardore di cui viveva, la fornace interna, che illuminava la caverna della mente. Era un ardore che già guizzava fuori dal corpo, lambiva la pelle morbida di Uṣas”.⁸⁰

Prajāpati, dunque, si congiunge con Uṣas, ma appena prima del momento culminante, Rudra, l'Arciere, il cacciatore primordiale, scocca una freccia che si conficca nell'inguine del Progenitore, da cui sgorga sangue, mentre il suo seme si sparge per terra. Erano stati gli dèi, scandalizzati da Prajāpati, a ricorrere a Rudra per punirlo. La colpa non era l'incesto (le congiunzioni tra padri e figlie sono frequenti nella mitologia vedica) ma la creazione sessuale, diversa da quella precedente. Dalla pozza formatasi dallo spargimento del suo seme nasceranno gli dèi, in un procedimento paradossale tipico di questa vicenda e di tutta la mitologia vedica.

“Quando si accorsero che Prajāpati guardava Uṣas, e che Uṣas rispondeva al suo sguardo, coprendosi di un madore rosato, gli dèi si scandalizzarono. Non perché Uṣas fosse sua figlia. Non vi era donna che non fosse figlia di Prajāpati. Ma perché Prajāpati era l'altro mondo. Poteva generare, null'altro. Ma toccare una delle sue creature, penetrarla: questo avrebbe sconvolto ogni ordine, questo sarebbe bastato a negare l'ordine del mondo di cui gli dèi si ritenevano guardiani, anche contro il loro Padre”.⁸¹

Con la creazione sessuale vengono introdotte nel mondo le potenze del desiderio, del tempo, della morte. L'uscire da sé e il protrarsi verso un altro essere, per generarne un altro ancora, è ciò su cui si regge il mondo, e che perpetua la sua rovina⁸². Prajāpati, la pienezza, concepisce “l'azzardo di mancare di qualcosa, su cui gettarsi”⁸³, e così genera Uṣas e vuole subito possederla. Il vuoto tra Prajāpati che si getta su Uṣas e Uṣas stessa, tra il sorgere del desiderio e il suo soddisfacimento, è il tempo, il tempo di cui le cose hanno bisogno per giungere a compimento, e che non è reversibile, perché intaccato da una ferita, dalla colpa dell'esistenza.

“In quello stesso tratto vuoto vibrò la freccia che Rudra, l'Arciere, avrebbe scoccato poco dopo contro Prajāpati. Poco dopo: quel ritardo, quell'intervallo fu il tempo, tutto il tempo,

⁸⁰ *Ivi*, p. 57.

⁸¹ *Ivi*, p. 59.

⁸² “La morte non è intrinseca alla divinità, ma è intrinseca alla creazione (perché la creazione riuscita è sessuale: allo stesso modo, nel mondo naturale, la morte entrerà in gioco insieme alla riproduzione sessuale). Non c'è creazione senza morte — e quella morte non si insedia soltanto nelle creature, ma nel loro Progenitore”. Calasso, *L'ardore*, Adelphi, 2010, p. 112.

⁸³ *Ka*, p. 61.

tutto il tempo che mai sarebbe stato, tutta la storia, tutte le storie che avrebbero avvolto invisibilmente ogni esistenza. Era ciò senza cui nulla avrebbe potuto dire di esistere. Quella freccia riaffermava, mentre lo puniva, il varco che si era aperto nella pienezza. Trasformò il vuoto, una volta per sempre, in ferita”.⁸⁴

“Mentre Prajāpati spandeva il seme nel vuoto, la freccia gli apriva una ferita nell’inguine, una lacuna che significava tutte le lacune. Con quella punta metallica il mondo appena esistente penetrava in colui che lo aveva fatto esistere. Si rivoltava contro il Padre e lo contagiava con il suo veleno. Alla pienezza che si gettava all’esterno corrispondeva un minuscolo vuoto che si formava all’interno della pienezza.

Tempo entrò in scena tra l’affiorare dell’intenzione e l’atto che la seguì. Finché soltanto la mente sussiste, l’intenzione è l’atto. Ma, appena sussiste anche qualcosa di esterno, Tempo si interpone fra intenzione e atto. Allora si evade per sempre dall’universo mentale, attraverso una breccia che rimane aperta come una ferita, nell’inguine di Prajāpati”.⁸⁵

Allora gli dèi, che pure avevano mandato Rudra per punire Prajāpati, adesso si accingono a medicare la sua ferita, preoccupati che il progenitore muoia. “Hanno paura che muoia”, dice Prajāpati, “avranno sempre paura che muoia, e tenteranno sempre di ammazzarmi”.⁸⁶ Così istituiscono un complesso rituale sacrificale per tentare di rimediare al danno fatto, alla ferita creata nella pienezza, che è Prajāpati, tentandone di assorbire il veleno del mondo che si è sprigionato da essa. Così nasce il mondo, una seconda volta. La prima dallo smembramento di Prajāpati, la seconda dal tentativo del suo medicamento, della sua ricomposizione. Questo susseguirsi di atti contraddittori rende ragione della contraddittorietà dell’esistenza del mondo, e di ciò è espressione la paradossalità del sacrificio:

“Gli dèi vengono attraversati da due sentimenti successivi: l’ira verso il Padre e la preoccupazione di curarlo. L’ira corrisponde alla violenza che è onnipresente nel sacrificio. La cura della ferita, che è il sacrificio stesso, sarebbe invece l’elemento di salvezza insito nel sacrificio. [...] Sacrificio è una ferita - e il tentativo di guarire una ferita. È una colpa - e il tentativo di sanarla. «Ciò che è ferito nel sacrificio, ciò che appartiene a Rudra»: l’opera dei brahmani, e degli uomini in genere, è il sempre vano tentativo di guarire una ferita che è insita nell’atto stesso in cui l’esistenza si manifesta, non solo prima degli uomini, ma prima

⁸⁴ *Ivi*, p. 60.

⁸⁵ *Ivi*, p. 61. La “zona del cielo” a cui la vicenda veniva riconnessa è tra Sirio e Aldebaran, con al centro la costellazione di Orione, la stessa in cui i Greci ambientarono le vicende del mitico cacciatore ucciso da Artemide.

⁸⁶ *Ivi*, p. 63

degli dèi. Gli dèi, allora, furono solo spettatori e istigatori. Attori furono Prajāpati, Rudra, Uṣas. E la scena era un mondo prima del mondo, che con il mondo non si confonderà mai”.⁸⁷

Questa è una parte della scena primordiale della genesi del mondo, che si fonda sul susseguirsi di desiderio e dolore, di creazione e distruzione, nell’inestinguibile scorrere del tempo. Ma questa realtà intaccata da Mrtyu, Morte, un altro figlio di Prajāpati, ha, per la cultura vedica, un presupposto.

Il fondamento del mondo

Leggiamo adesso un passo in cui compare Yajnavalkya, figura leggendaria di *rsi*, sapiente, nome a cui viene attribuita la paternità dello *Sathapatha Brahmana*, e che compare all’interno della stessa opera come personaggio. Assistiamo qui a una disputa teologica tra brahmani, tra sapienti vedici, che si sfidavano a porsi domande sempre più fatali. Il passo fa riferimento alla dimensione dell’indistruttibile, che fa da presupposto al mondo, anche se non ne è intaccata. È la dimensione a cui apparteneva Prajāpati prima di mescolarsi con il mondo da lui stesso creato. In termini mitici, illustra il funzionamento della realtà per la cultura dei Veda, a Calasso congeniale: la filiazione del mondo dall’universo mentale, continuo e invisibile, la presenza del dolore e della violenza, conseguenza della propria creazione, con il sacrificio come parziale rimedio a tutto questo.

“Gàrgi chiese innanzitutto su che trama il *tempo* («ciò che si chiama passato, presente, futuro») era tessuto. Yajnavalkya rispose: «Sulla trama dello spazio (*ākāsa*)». Ora Gàrgi aveva di riserva la sua seconda e ultima domanda: «Su quale trama lo spazio è tessuto?». A questo punto Gàrgi avrebbe potuto aspettarsi, come nell’occasione precedente, un secco rifiuto di rispondere, accompagnato da una minaccia mortale. Così non fu. Anzi, la risposta di Yajnavalkya fu immediata e diffusa. Disse che la trama dello spazio era tessuta sull’«indistruttibile (*aksara*)». E si lanciò in un discorso altissimo, teso, lirico, per spiegare che cosa era l’*aksara*. Disse che, se uno non lo conosce, qualsiasi siano i suoi meriti accumulati con le buone opere — dai sacrifici all’ascesi -, rimarrà «un miserabile». Sarebbero passati molti secoli - quasi trenta - perché di quell’«indistruttibile» si tornasse a parlare con autorevolezza comparabile, negli aforismi che Kafka scrisse a Zùrau, fra il settembre 1917 e l’aprile 1918”.⁸⁸

⁸⁷ Calasso, *L’ardore*, Adelphi, 2010, p. 109.

⁸⁸ Calasso, *L’ardore*, p. 56. Cfr. Kafka, “In teoria vi è una perfetta possibilità di felicità: credere all’indistruttibile in noi e non aspirare a raggiungerlo”. *Aforismi di Zùrau*, Adelphi, 2004. In un passo dei *Diari* l’aforisma torna identico tranne per la parola “indistruttibile” a cui si sostituisce l’espressione “il decisamente divino”.

“[...] Interrogato da Gàrgi, Yajnavalkya definì l'«indistruttibile» per via negativa, come avrebbe fatto, in seguito, tutta la discendenza dei grandi mistici. E aggiunse una precisazione che altrove non si incontra: l'indistruttibile «non mangia nulla e nessuno lo mangia». Qui parlava la voce dell'*adhvaryu*, quell'officiante che incessantemente compie i gesti dovuti durante il sacrificio. E tale Yajnavalkya appunto era. Per il tecnico del sacrificio, essenziale per definire l'appartenenza o inappartenenza al mondo è la catena di Agni e Soma, del divorante e del divorato. Soltanto di ciò che si sottrae a quella catena si può dire che è *oltre* - e che oltre di esso non si può andare”.⁸⁹

Per la cultura vedica, dunque, il mondo sottoposto alla catena necessaria di ingestione-escrezione, assorbimento-espulsione ha un presupposto esterno ad esso, “invisibile”. Una dimensione immensa, continua, inattuabile, che regge tutto, e senza cui nulla potrebbe esistere. È possibile connettersi a questo invisibile, ma per niente facile. Il mondo risente della ferita originaria, che implica questo dislivello tra visibile e invisibile⁹⁰. E come il nostro mondo, il mondo spezzato del sacrificio⁹¹, fatto di divoranti e divorati funzioni, lo mostra un'altra storia, anch'essa riportata da Calasso ne *L'ardore* e che riassumiamo. La storia di Bhrgu narra del figlio di Varuna, che fu mandato dal padre in giro per il mondo (questo o l'altro (aldilà), le versioni⁹² differiscono) perché era troppo tracotante del suo sapere e scoprì così come il mondo era fatto in realtà. Lì, in ogni direzione, vide con raccapriccio uomini che divoravano altri uomini. I divorati rappresentavano gli alberi, le bestie, le erbe e le acque. Agni e Soma, il fuoco e il cibo, sono i due poli dell'esistente, a cui tutto si riduce. “Ma Bhrgu scoprì anche qualcos'altro: i due poli erano reversibili. In un qualche momento le posizioni si invertiranno, anzi *dovranno* invertirsi, perché tale è l'ordine del mondo”.⁹³ Il mondo si regge sulla distruzione, perpetua, incessante e ciclica. L'atto del mangiare la riassume, fa sparire un pezzo dell'esistente, che si tratti di animali o vegetali.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ “Fra il visibile e l'invisibile non può darsi una circolazione fluida, uno scambio indisturbato. C'è un dislivello brusco fra quei due poli, che può essere superato soltanto attraverso precisi e complicati accorgimenti. Così complicati che possono assorbire la vita intera. L'uccisione sacrificale è il più evidente e il più grave fra di essi. Se le offerte circolassero intatte fra il cielo e la terra, se non richiedessero di essere accompagnate da un atto violento, fra il visibile e l'invisibile vi sarebbe una corrispondenza immediata. L'invisibile trasparirebbe in ogni momento nel mondo, che verrebbe così a perdere la sua opacità, la sua dura mutezza. Immensamente più facile sarebbe la vita - e anche meno avventurosa. Ma così non è. A ogni risveglio corrisponde un'incertezza radicale sul tutto - e, se l'agnihotra doveva essere celebrato ogni giorno subito prima del sorgere del sole, era anche perché nulla garantiva che ciò avvenisse. Forse Surya, Sole, doveva essere aiutato” *L'ardore*, p. 367.

⁹¹ Cfr. Jan C. Heesterman, *Il mondo spezzato del sacrificio*, Adelphi, 2007; e Sylvain Lévi, *La dottrina del sacrificio nel Brahmana*, Adelphi, 2009.

⁹² *Satapatha Brāhmana* e *Jaiminiya Brāhmana*, IX-VIII sec. a.C.

⁹³ *L'ardore*, p. 70.

“C'è sempre un fuoco che divora e una sostanza che viene divorata. Questa violenza, che è un dolore e una tortura, un giorno sarà esercitata su chi la mette in atto da parte di chi la subisce”.⁹⁴

L'ordine non è modificabile, il mondo funziona così. Ma la visione di ciò, la consapevolezza di questa meccanica universale, può sanare lo sgomento paralizzante di chi ne viene a conoscenza. Il rimedio è il sacrificio. Una serie di gesti che mettono in scena la violenza del mondo, per renderla esplicita, portarla all'attenzione cosciente.

“Dalla storia di Bhrgu è facile desumere quanto i veggenti vedici fossero abili nel cogliere il male con suprema acuità. Per loro, il male si svelava già nel momento in cui un'ascia si abbatteva su un albero o una mano strappava un'erba. Era il male metafisico, insito in tutto ciò che è costretto a distruggere una parte del mondo per sopravvivere, quindi in primo luogo nell'uomo. Rispetto ai moderni, che hanno teso a limitare il male all'atto volontario, l'area che esso veniva a ricoprire era molto più vasta. E includeva certi atti involontari, nonché atti che semplicemente non possono essere evitati, se gli uomini vogliono sopravvivere - per esempio l'atto del mangiare. Il male è dunque ubiquo e pervasivo. Questo spiega allora perché il sacrificio sia altrettanto ubiquo e pervasivo. Il sacrificio è l'atto con cui il male viene condotto alla coscienza, con arte appresa da «colui che sa così». Quel processo in cui il male si ripete ed è guidato, nella sua totalità, verso la coscienza, attraverso gesti e formule, è il rimedio supremo che noi possiamo opporre al male. Al di fuori di esso, vale la meccanica che si rivela nel viaggio di Bhrgu. Chi mangia sarà mangiato. Chi ha fatto a pezzi sarà fatto a pezzi. Chi ha consumato cibo diventerà cibo egli stesso”.⁹⁵

Questa è “la conoscenza del sacrificante”, di colui che ha consapevolezza del male del mondo e lo mette in scena, perché portare a coscienza qualcosa è già un parziale distaccarsene. Il sacrificio dunque è al contempo ricordo del male intrinseco al funzionamento del mondo e rimedio allo stesso male. La nostra esistenza si fonda su un sovrappiù di energia, ricorda Simone Weil, e quel sovrappiù è strappato a qualcos'altro, e quindi l'esistenza umana è già gravata da una colpa. Ogni esistenza dunque partecipa della morte, è già una morte provocata, e allo stesso tempo quindi provocare una morte serve a ottenere energia in sovrappiù. In ogni sacrificio c'è una vittima, offerta per ottenere l'aumento di potenza che il sacrificio dona. Le prime vittime, per l'uomo, furono gli animali, come la storia di Bhrgu ricorda.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ivi*, p. 71.

“Qui il presupposto della storia è l'intera preistoria: il lungo periodo di faticosa, oscura differenziazione dell'uomo dagli altri esseri, che culminò quando si riuscì a raccogliere tutti questi esseri sotto una sola parola: animali. In quel periodo avvenne la stupefacente, lentissima trasformazione dell'uomo da predato in predatore. La scoperta della dieta carnea: colpa originaria e impulso travolgente di sviluppo e accrescimento di potenza”.⁹⁶

2.1.3. Il sacrificio e la caccia

Un momento fondamentale su cui Calasso si sofferma approfonditamente all'interno della sua opera è quello, remotissimo nel tempo, dell'inizio della predazione da parte degli uomini primitivi e del conseguente passaggio alla dieta carnea. Il tema è al centro de *Il Cacciatore Celeste* (2016), ma viene trattato diffusamente anche ne *L'ardore*. All'inizio, un inizio che è durato centinaia di migliaia di anni, Homo, termine con cui Calasso definisce gli uomini primitivi, era un animale tra gli altri, perfettamente iscritto nell'ordine naturale. Come gli altri animali aveva una dieta adatta alla propria conformazione fisica, si nutriva di frutti e radici e poi, per lungo tempo, del midollo succhiato dalle ossa delle carcasse dei grandi erbivori uccisi dai predatori, alla maniera delle iene.

Homo aveva dei predatori, i grandi animali carnivori da cui doveva fuggire e nascondersi. Ma a un certo punto accade qualcosa, un atto inaudito, sconvolgente, che stravolge l'*ordo rerum*: Homo inizia a sviluppare degli utensili e si mette a cacciare gli animali di cui prima era preda. Modifica così la sua posizione all'interno della catena alimentare, fatto che nessun altro animale aveva prima compiuto. È lì che per Calasso inizia la storia umana, è in quel momento che Homo, dall'essere un animale tra gli altri, passa a identificarsi come qualcosa di separato da loro, e giunge nel corso del tempo a sottometterli e usarli per i propri scopi.

“Non si sa che cosa avviene fra il cacciatore e la preda quando si affrontano. È certo però che, prima della caccia, il cacciatore compie gesti di devozione. E, dopo la caccia, sente l'esigenza di scaricarsi di una colpa. Accoglie nella sua capanna l'animale ucciso come un nobile ospite. Davanti all'Orso appena fatto a pezzi, il cacciatore sussurra una preghiera dolcissima, che dà le vertigini: «Permettimi anche in avvenire di ucciderti»”.⁹⁷

⁹⁶ Calasso, *L'ardore*, p. 78.

⁹⁷ R. Calasso, *Il Cacciatore Celeste*, Adelphi 2016, p. 19.

La colpa è legata al passato:

“Finché non venne inventata la scrittura, era impossibile fissare in una forma di storia ciò che accadeva. Ma «di tutti i bisogni dell’anima umana, nessuno è più vitale del passato»⁹⁸. Così il sacrificio, almeno in certe sue forme (i Bouphonia di Atene, le cerimonie del *soma* nell’India vedica), serviva anche a rammentare e ravvivare il passato. Per alcuni millenni, e nella molteplicità delle sue forme, quei riti hanno compendiato ciò che era avvenuto fra l’uomo e gli animali – e ciò che continuava ad avvenire fra l’uomo e l’invisibile. Nessuna storia avrebbe potuto essere così efficace, così eloquente come quelle sequenze di gesti. Uccisore e adoratore: questi due caratteri erano risultati ineliminabili, dopo una vicenda che era durata centinaia di migliaia di anni. Con quei caratteri occorreva comporre una forma – e questa forma fu il sacrificio. Anche la messa è il ricordo di un giorno passato. E ogni sacrificio è il ricordo di un giorno che è durato quanto ere remote. Non bastava uccidere, occorreva adorare. Non bastava adorare, occorreva ricordare che si uccideva”.⁹⁹

E ciò che va ricordato è l’evento che ha portato al dissesto dell’ordine del mondo:

“Per dissociarsi dal regno animale, Homo ha dovuto ricorrere alla caccia, che non gli apparteneva in origine, mentre apparteneva ad altre specie. Per distinguersi da *tutti* gli animali, ha dovuto assumere alcuni caratteri, molto vistosi, da *certi* altri animali. Estendendone però l’applicazione: Homo è diventato predatore non soltanto perché uccideva costantemente alcuni animali, ma perché si preparava a dominare l’intero regno animale. I predatori sono indifferenti agli animali che non uccidono. Non così Homo, che intendeva trarre profitto da tutti gli animali. E lo stesso valeva per la natura inanimata, che veniva assoggettata sottoponendola, con cautela e gradualità, a elaborazioni varie, trasformandola. Un giorno si sarebbe parlato di *tecnica*.

Erodoto parla di «provvidenza del divino», «*toû theíou prónoia*», una sola volta – ed è a proposito dei predatori. Scrive che le leonesse possono partorire una sola volta, perché il loro piccolo, prima di nascere, lacera l’utero con le sue unghie. Non può farne a meno. È un predatore. Ma, se così non fosse, i predatori si moltiplicherebbero e divorerebbero gli altri animali, che invece si riproducono in abbondanza. Questo è l’ordine delle cose, che fu violato quando gli uomini divennero predatori che si riproducono in abbondanza”.¹⁰⁰

⁹⁸ S. Weil, “*L’Enracinement* (1943), in *Œuvres complètes*, a cura di F. de Lussy, Gallimard, Paris, vol. V, tomo II, 2013, p. 150.

⁹⁹ R. Calasso, *Il Cacciatore Celeste*, pp.29-30.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 121-122.

Ciò che grava su questo dissociamento è una colpa immane e inestricabile:

“Lo scarto senza precedenti dall’ordine del regno animale non stava nell’uccisione, ma in quel genere di imitazione con uso di protesi. Assimilandosi a un’altra categoria di animali, Homo rivelava di non avere una natura propria ben delineata e fissata. Rivelava una inclinazione alla metamorfosi. Che non mirava però, come spesso accade con i travestimenti degli insetti, a eludere un predatore. Al contrario, serviva per diventare un predatore. Homo uccideva, come tanti altri animali, ma uccideva imitando quegli animali che erano i suoi più pericolosi nemici. Da quel gesto, che dissociava Homo dagli altri animali ma anche da sé stesso, imponendogli come modello il suo nemico, ebbe origine un groviglio da cui non si riusciva a districarsi: *la colpa*. [...] Era una gloria e una colpa, intrecciate. Se fosse stata soltanto una colpa, sarebbe bastato astenersi dall’uccisione e vivere di piante, bacche e frutti”.¹⁰¹

Grazie all’indeterminatezza del suo etogramma, Homo sviluppa tecniche di imitazione, che poi portano alla metamorfosi, cioè al fissaggio di certi comportamenti in una forma sempre disponibile. L’imitazione e la sostituzione, su cui torneremo più avanti, emergono così dai primordi come caratteristiche proprie della specie umana, che le connette subito alla capacità di uccidere altri animali. La caccia dunque è gravata dalla colpa dell’uccisione, che è la colpa dello stravolgimento dell’ordine del mondo, senza cui la specie umana non si sarebbe differenziata dalle specie animali. Il rito sacrificale serve anche a ricordare quella colpa, e a ringraziare per le possibilità che quell’atto colpevole ha permesso. E se tutto ciò è contraddittorio e reca in sé il suo contrario è perché l’evento originario è una dissociazione:

“La caccia è il luogo dove si compie lo sdoppiamento primordiale, la divaricazione da cui tutte le altre discendono. La preda diventa cacciatore nel momento in cui uno sguardo si posa su un essere distinto da sé. In quello sguardo sorge il cacciatore, che fino a quel momento era stato un animale in mezzo agli altri. Era l’animale. Ora, diventando lo sguardo che osserva l’animale, era tenuto anche a ucciderlo.

Il distacco dall’animale fu l’evento fra gli eventi della storia. Ogni altro evento rimanda a quello. Non sussiste un racconto di ciò che accadde. Ma innumerevoli racconti che si sono tramandati presuppongono quel racconto che non si è trasmesso fino a noi e forse non è mai stato raccontato. Prima ancora che un rito, era ciò che precede ogni rito e a cui ogni rito allude”.¹⁰²

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 122-123.

¹⁰² *Ivi*, p. 118.

Lo sdoppiamento primordiale è l'origine della coscienza, lo sradicarsi per sempre di un essere dal mondo naturale che lo avvolgeva. Nel momento in cui si riconosce qualcosa come diverso da sé, si acquista consapevolezza della propria individualità. Il mondo naturale è il continuo, un'anima collettiva. Prima dell'avvento della caccia esiste soltanto la natura, con tutte le sue manifestazioni organiche perfettamente inserite al suo interno, corredate da istinti che ne garantiscono la perpetua distruzione e il perpetuo rinnovamento. L'uomo emerge come qualcosa di separato, di discreto, e questa è la sua elezione e la sua condanna. Proverà sempre ripulsa e nostalgia per l'ordine precedente, e al contempo paura e devozione verso le forze che reggono quel mondo.

Prendersi il coraggio di uccidere dà potenza, perché l'uomo che uccide consapevolmente si rende conto di avere il potere di portare il male nel mondo, di arrecare dolore ad altri esseri, provocare la morte. Turbarli dalla loro tranquillità naturale. È un atto di dominio, di signoria, ma bisogna riuscire a compierlo. Assorbire in sé e sostenere tutta la bruttezza di quel gesto. È il male perché non è un atto necessario, come per gli animali. L'uomo nasce come uccisore¹⁰³, e, come Raskol'nikov, è al corrente della portata di potenza e orrore che quell'atto significa. Il Male nasce quindi con gli uomini, è intrinseco alla fondazione del genere umano. L'uomo uccise perché non accettava il proprio destino. Voleva *di più*. Il male è legato alla potenza, la sua messa in atto cosciente perlomeno. Ecco perché il potere inebria, e un potere solo buono non è un potere. La libertà è potere, rottura di vincoli, ebbrezza. La libertà che si ottiene quando ci si rende conto di essere in grado di spezzare l'ordine naturale. Non bisogna dimenticarsi del crimine commesso. L'assassinio commesso in maniera asettica, industriale, mantiene quella potenza a livello subcosciente. Homo sa che deve la sua esistenza a un crimine, crimine inferto al sacro ordine naturale, e che per continuare a esistere dovrà chiedere perdono per quel crimine e ringraziare le potenze che lo hanno concesso, sperando che lo concedano ancora. Altrimenti il contatto con quell'ordine da cui l'uomo si è parzialmente distaccato ma da cui continua a dipendere, potrebbe andare perso gettando la specie umana nell'abiezione e nel caos. "Il rito permetteva di non discostarsi *troppo* dagli altri viventi".¹⁰⁴

Calasso si addentra poi nei meccanismi dell'azione sacrificale all'interno delle civiltà antiche, in particolare qui in quella greca:

¹⁰³ Cfr. anche *Le braci*, S. Márai, p. 105, Adelphi, 2008.

¹⁰⁴ *Il Cacciatore Celeste*, p. 118.

“Placare un’entità invisibile: sentimento che si può facilmente comprendere. Ma perché il placamento debba avvenire attraverso l’uccisione di un animale è una conseguenza che non è stata mai chiarita fino in fondo. Eppure è stata tratta in un altissimo numero di culture. Ogni altra domanda sul sacrificio è dipendente da questa.

A Delfi, Apollo sgozzò un porcellino, lo sollevò sopra Oreste e lasciò che il sangue dell’animale colasse sulla sua testa, sul torace e sulle mani. Questa fu la purificazione del matricida voluta dal dio. Ma perché doveva essere un atto efficace – e un atto divino?

L’uccisione precede la legge e non può essere sanata soltanto dalla legge: questo era il presupposto. Uccidere contamina, produce un contagio a cui occorre opporsi. Come? Lasciando che il sangue degli animali uccisi sia versato sull’uccisore. Con la macellazione si compiva una continua uccisione di animali, su cui si fondava la sussistenza della comunità. Ma quella uccisione andava compiuta in forma cerimoniale. Era una forma del sacrificio. Il sacrificio cruento era sangue versato su una colpa, per sanarla. Operazione che doveva sempre ripetersi, perché anche la colpa si rinnovava. La colpa era l’uccisione stessa, di uomini e di animali, per disegno malvagio o per necessità alimentare. Le «leggi non scritte» riguardavano anche questo. Nessuno osava metterle in dubbio. Oreste può chiedere giustizia, ma soltanto dopo che il sangue di un animale è colato su di lui. Il sangue viene prima della parola”.¹⁰⁵

“Il sacrificio è una colpa che si aggiunge e sovrappone a una colpa, come unico modo per placare – provvisoriamente – la colpa. E la purificazione con il sangue deriva direttamente dalla visione sacrificale. Abbandonare quel gesto incongruo implicava abbandonare una concezione altamente articolata e pervasiva del tutto”.¹⁰⁶

Poiché le civiltà antiche avevano più chiaro della nostra il legame con il continuo e anche il modo in cui l’umanità se ne era distaccata, riuscivano meglio di noi a tenere insieme gli opposti e ad accettare la contraddittorietà dell’esistenza, la compresenza di bene e male che ci caratterizza in quanto specie e in quanto puri esseri viventi. Anche il mondo naturale infatti si basa sulla sua perenne autodistruzione, e la specie umana aggiunge una distruzione di secondo livello, eleva a potenza il modo in cui il mondo già funziona. La distruzione è inscindibilmente legata ad *Anàanke*, la divinità greca della necessità al di sopra degli olimpici stessi.

“La domanda più dura, più acuminata sul sacrificio riguarda la necessità della distruzione, che il sacrificio (ogni sacrificio) implica. Insufficiente ogni risposta morale. Mentre almeno una traccia viene offerta da alcune parole del *Timeo*, là dove si dice che il mondo «si nutrive

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 146-147.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

di sé procurando la propria distruzione, mentre tutto ciò che esso pativa e operava in sé e da sé avveniva per arte [*ek téchnēs*]. Colui che lo aveva composto ritenne infatti che sarebbe stato meglio se fosse stato autosufficiente e non bisognoso di altro». L'autosufficienza del mondo implica la sua perenne auto distruzione. Il sacrificio sarebbe allora soltanto l'appena percettibile contributo umano a questo processo. Insignificante in quanto tale. Ma immensamente significativo in quanto riconoscimento della costituzione del mondo, a cui il sacrificio si assimila agendo «per arte».¹⁰⁷

Ma questa sapienza si va perdendo nei primi secoli dell'era cristiana. Fino a quel momento tutte le civiltà mediterranee operavano sacrifici sugli animali, poi, dal IV sec. d.C., le pratiche si esauriscono con una sorprendente coincidenza temporale.

“Per gli Ebrei, perché il tempio era stato distrutto e la comunità si era dispersa; per i pagani, perché ormai sottomessi ai cristiani e sempre meno numerosi; per i cristiani, perché la morte di Gesù era stato l'ultimo sacrificio, non ripetibile, che si poteva solo commemorare nella messa”.¹⁰⁸

I pagani erano sempre più minoranza e mal compresi dalla popolazione cristiana. Ammiano Marcellino racconta di come l'attaccamento dell'imperatore Giuliano ai riti pagani sacrificali fosse mal visto e mal compreso dalla popolazione di Antiochia a maggioranza cristiana.

«Inondò gli altari con il sangue di innumerevoli vittime, giungendo a sacrificare fino a cento buoi per volta, insieme a greggi e a candidi uccelli provenienti da ogni parte dell'Impero [...] provocando un esborso di denaro inusitato e onerosissimo [...] chiunque si dichiarasse, a torto o a ragione, esperto nelle pratiche divinatorie, era ammesso, senza alcun rispetto per le regole prescritte, a consultare gli oracoli [...] si badava al canto e al volo degli uccelli e a ogni altro presagio, e si cercava con ogni mezzo di prevedere gli eventi».¹⁰⁹

L'ossessività nella ricerca dei segni e nel ricorso a pratiche sacrificali testimonia un allontanamento dalla stessa sapienza antica pagana, sentito dall'imperatore con preoccupazione e quindi ricercato con più foga. I cristiani, d'altro canto, sono ostili alla celebrazione di sacrifici, in particolare animali. Non per benevolenza verso di essi però. Calasso nota come il disprezzo e la noncuranza verso gli animali siano stati portati al massimo grado proprio dai cristiani:

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 145-146.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 149.

¹⁰⁹ Ammiano Marcellino, *Storie*, XXII, 12, 6-7.

“Alla rivelazione cristiana si deve non solo la caduta della reverenza verso il cosmo, che da allora viene assimilato a una serie di postazioni delle potenze nemiche, ma un certo nuovo modo, sbrigativo e quasi brutale, di trattare gli animali: «*Numquid de bobus cura est Deo?*». «Forse che Dio si prende cura dei buoi?». Come sempre, è in Paolo che si incontra la formulazione più dura. Eppure nei *Salmi* era scritto: «*Homines et jumenta salvabis, Domine*», «Salverai gli uomini e gli armenti, Signore»¹¹⁰.

L’atteggiamento cristiano nei confronti degli animali, la noncuranza per la loro sofferenza e il loro sfruttamento da parte degli umani, trovano un precedente negli stoici, che rimarcavano la differenza umana da quegli “esseri irrazionali”, una postura mentale che trova un esempio di piena espressione nella dottrina di Cartesio e nel vescovo Malebranche¹¹¹ la sua giustificazione religiosa. Calasso riporta un aneddoto dell’abate Trublet che in compagnia di Malebranche vide avvicinarsi una cagna gravida.

“Dopo qualche inutile gesto per cacciarla via, il Filosofo le diede una gran pedata, per cui la cagna emise un grido di dolore e M. de Fontenelle uno di compassione. “Ma su,” gli disse freddamente il Padre Malebranche “non sapete che non sente niente?”».

Nel dare un calcio alla cagna gravida, Malebranche non faceva che applicare la dottrina di Descartes. Ma vi aggiungeva una motivazione da teologo, quale Descartes non era: «Se [gli animali] fossero capaci di sentire, accadrebbe che, sotto un Dio infinitamente giusto e onnipotente, una creatura innocente patirebbe il dolore, che è una pena e la punizione di qualche peccato». Se Descartes non avesse ragione, faceva intendere Malebranche, si dovrebbe ammettere che miliardi di esseri viventi, fin dall’inizio dei tempi, avrebbero sofferto e si preparerebbero a soffrire, senza interruzione, pur non essendo stati lesi dal peccato originale. Come poteva avvenire questo per opera di un «Dio infinitamente giusto e onnipotente» – e soprattutto *perfetto*? Malebranche sollevò la domanda nella *Recherche de la vérité*, che è del 1674. Nessun teologo cristiano, da allora, è stato in grado di rispondergli¹¹².

L’episodio è emblematico del pensiero cristiano nei confronti degli animali e della creazione tutta, che lo rendono così impossibilitato a rispondere alla presenza del Male. Le civiltà antiche mantenevano all’attenzione cosciente, attraverso i riti sacrificali, la presenza del male nel mondo e la sua intrinsecità ad esso, e ne guadagnavano una visione più completa – e quindi anche più tragica – dell’esistente. Il cristianesimo, vedendo nel sacrificio di Cristo la redenzione

¹¹⁰ *Il Cacciatore Celeste*, p. 141.

¹¹¹ Nicolas Malebranche, (Parigi, 1638-1715) filosofo, scienziato e religioso francese.

¹¹² *Il Cacciatore Celeste*, p. 143.

a tutti i peccati dell'umanità, non può rendere conto del male che essa continua a perpetrare nei confronti della natura e di sé stessa. Ma che questa visione sia fallace lo dimostra, secondo Calasso, il fatto che nemmeno il pensiero cristiano, trasposto poi nella civiltà moderna, può fare a meno della fisiologia sacrificale, e nemmeno espungere il termine dal proprio vocabolario:

“Eppure tutti conservavano il linguaggio e l'impianto speculativo del sacrificio. Lo si trova in Nonno come in Agostino come nella letteratura rabbinica. Il sacrificio è qualcosa di cui tutti vogliono disfarsi, ma al tempo stesso è radicato nel lessico e in certe categorie del pensiero, che sembrano irriducibili. E tali rimangono anche nella società secolare, che pretende di essersi sbarazzata non solo del sacrificio, ma di ogni forma di religiosità. Anche la lingua dell'economia, la lingua che regge il mondo (altra non c'è) ed è una lingua arida, eufemistica, priva di immagini (dice «recessione» invece di «depressione», parla di «esuberi» quando intende «licenziamenti»), non riesce a fare a meno della parola «sacrificio», gravata di storia e di preistoria.

Un capo di governo dichiara che non chiede «lacrime e sangue». Ma non può esimersi dal chiedere «sacrifici». «Lacrime e sangue»: l'ultima apparizione, soltanto verbale, del sacrificio cruento”.¹³

Approfondiremo più avanti il punto di vista di Calasso sul sacrificio nella società moderna e contemporanea e la divergenza del suo pensiero da quello di Renè Girard, antropologo che ha fatto del sacrificio il centro della sua riflessione intellettuale. Adesso dobbiamo tornare alla trattazione cronologica del tema e all'epoca dei cacciatori preistorici per poi spostarci un po' più avanti, nell'era del sorgere delle maggiori civiltà, che definiremo “arcaica”.

2.1.4. Il sacrificio nell'epoca arcaica

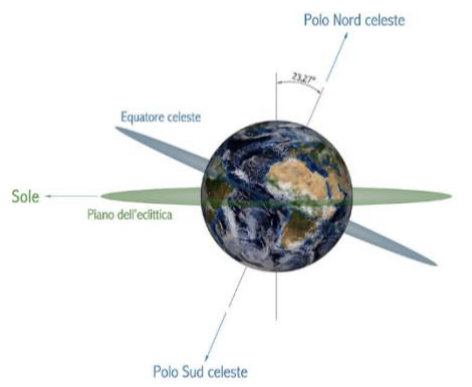
Mitologia astrale

Per tutte le civiltà umane pre-moderne il rapporto con gli astri era fondamentale. Nella rassicurante ciclicità dei movimenti celesti, i popoli vedevano un segno della grandezza e dell'ordine divino, e orientavano le proprie ricorrenze in accordo con essi. Nella nostra civiltà, a partire dalla fine della rappresentazione geocentrica dell'universo, l'ordine cosmico dotato di senso è andato piano piano a sfaldarsi a favore di una sempre più efficace osservazione scientifica, che se da un lato aumenta enormemente il volume di ciò che si può comprendere,

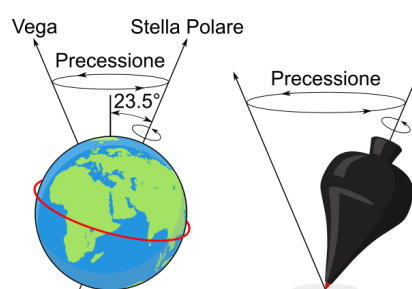
¹³Ivi, pp. 149-150.

priva quanto osservato di un senso onnicomprensivo. Un'altra curiosa conseguenza dello scollamento dei popoli dall'osservazione dei cieli, rimasta appannaggio degli scienziati, è che, come nota Giorgio de Santillana nel *Mulino di Amleto*, di cui tra poco parleremo, gli studiosi di discipline umanistiche hanno conoscenze astronomiche rudimentali ed enormemente inferiori a quelle dei popoli antichi di cui si occupano, incappando in strafalcioni e sottovalutazioni delle civiltà passate. Sarà quindi opportuno non dare nulla per scontato e richiamare alcuni dati di geografia elementare, che ci aiuteranno nella comprensione di quanto verrà detto poi.

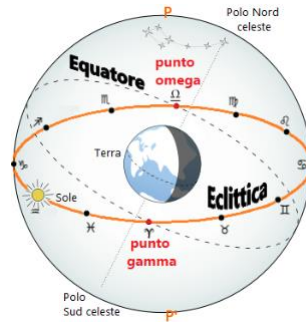
La Terra ruota intorno al Sole, ruotando su sé stessa con un'inclinazione di 23,27 gradi intorno al proprio asse. Come è universalmente noto, l'inclinazione rispetto alla propria orbita, ossia al piano dell'eclittica, è responsabile della differenza di quantità di ore di luce nel corso dell'anno e dell'angolazione da cui i raggi del sole raggiungono il pianeta, determinando così l'alternarsi delle stagioni. Se l'asse avesse un'inclinazione di 0 gradi rispetto alla propria orbita, ossia se la Terra ruotasse intorno al Sole perpendicolarmente all'asse dell'eclittica, i giorni sarebbero tutti di 12 ore e di conseguenza non esisterebbero le stagioni.



Oltre al movimento di rotazione intorno al proprio asse e a quello di rivoluzione intorno al sole, la Terra effettua anche un movimento detto di *precessione*, rispetto al polo Nord celeste, la sfera ideale delle stelle fisse. Come una trottola quando rallenta, la Terra non ruota in maniera uniforme intorno al proprio asse, ma, principalmente a causa delle forze di attrazione della luna e del sole, compie una rotazione lentissima in senso contrario intorno all'asse stesso.



Come detto, questo movimento è molto lento, e per compiere un giro completo, detto *anno platonico*, occorrono 23 772 anni circa. Questo moto è responsabile dello slittamento delle costellazioni sulla sfera celeste, e quindi dell'avvicinarsi delle ere astrologiche. La fascia dello Zodiaco è la proiezione ideale dell'orbita della Terra rispetto al Sole, su cui vengono identificate dodici costellazioni, e interseca obliquamente la fascia dell'equatore.



I punti in cui, tramite il sole, le due fasce si intersecano, sono detti punto omega e punto gamma, e corrispondono ai due equinozi. Sono tradizionalmente considerati il punto iniziale e il punto finale dello Zodiaco. Attualmente il Sole interseca il punto gamma (ossia nel momento dell'equinozio di primavera) nella costellazione dei Pesci, ed è prossima all'Acquario, a causa della precessione degli equinozi. Questi moti sono noti alle civiltà antiche da tempo immemorabile.

“La posizione del sole fra le costellazioni dell'equinozio di primavera era la lancetta che segnava le 'ore' del ciclo di precessione, ore davvero lunghe, dal momento che il sole equinoziale occupa ciascuna costellazione zodiacale per circa 2200 anni. La costellazione che sorgeva a oriente immediatamente prima del sole (cioè quella che sorgeva eliacamente) segnava il «posto» dove il sole sostava. Veniva allora chiamata «portatrice» del sole e principale «pilastro» del cielo, poiché l'equinozio di primavera veniva riconosciuto come linea di fede del 'sistema', quella che determinava il primo grado del cerchio percorso dal sole durante l'anno, nonché il primo giorno dell'anno (e per «veniva riconosciuto» intendiamo che gli veniva dato il nome di «portatore» o «pilastro» e simili: va tenuto ben chiaro in mente che si tratta di una specifica terminologia, e non di 'credenze' vaghe, rozze e primitive). Al Tempo Zero (diciamo verso il 5000 a.C., una data approssimativa che ha le sue giustificazioni) il sole era nei Gemelli; poi passò lentissimamente dai Gemelli al Toro, indi all'Ariete e infine ai Pesci, dove si trova tuttora e dove continuerà a rimanere per alcuni secoli ancora”¹¹⁴

¹¹⁴ Giorgio de Santillana, Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto, saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Giorgio de Santillana ed Hertha von Dechend, Adelphi 1983, p. 57.

La sovrapposizione del Sole con le costellazioni via via diverse segnava il passaggio delle ere astrologiche. A un movimento quantitativo era dunque dato un significato qualitativo:

“La nostra età è segnata dall’avvento di Cristo il Pesce. Virgilio, poco prima dell’Anno del Signore, la salutava con le parole «nasce di nuovo una grande serie di secoli», che gli procurarono lo strano titolo di profeta del cristianesimo. L’età precedente, quella dell’Ariete, era stata annunciata da Mosè disceso dal Sinai «con le due corna», cioè incoronato con le corna dell’Ariete, mentre il suo gregge disobbediente si “ostinava a danzare intorno al «vitello d’oro», meglio inteso come un «toro d’oro», il Toro”.¹¹⁵

Gli eventi importanti dunque avvenivano *in coelestibus*, nelle interazioni prevedibili, e quindi sicure, tra quelle entità chiamate corpi celesti, che era conoscenza comune considerare divinità.¹¹⁶

“Così, erano i cieli nelle loro rivoluzioni a dare la chiave, mentre gli eventi di questa terra recedevano fino a diventare insignificanti. L’attenzione veniva concentrata sulle presenze superne, lungi dal caos fenomenico che ci circonda. Ciò che si muoveva di moto proprio in cielo – i pianeti con le loro settimane e i loro anni – assumeva una gravità sempre più maestosa. Essi erano le Persone dal Vero Divenire: lo zodiaco era il luogo degli accadimenti reali, poiché i pianeti, i veri abitanti, sapevano ciò che facevano, mentre l’uomo era passivamente sottoposto al loro volere”.¹¹⁷

Lo slittare della regolarità annua dei segni zodiacali nel cielo, l’alternarsi delle stagioni, l’aumentare e il diminuire delle ore di luce durante la giornata, non accadrebbero se l’orbita di rotazione della Terra non fosse inclinata e combaciasse invece con la sua orbita di rivoluzione intorno al Sole. Secondo Giorgio de Santillana è questa considerazione della “stortura” della terra ad aver portato i popoli arcaici a vedere la vita sul pianeta come un susseguirsi di lunghi periodi via via deteriori, seppur segnati, a ogni passaggio, da ascese e cadute (si ricordino ad esempio le ere esiodee, prima quella dell’oro, poi dell’argento, poi del bronzo, poi degli eroi e poi l’era del ferro, contemporanea al poeta).

“Al Tempo Zero, i due «cardini» equinoziali del mondo erano stati i Gemelli e il Sagittario, tra i quali si estende l’arco della Via Lattea [...] L’immagine dell’arco della Via Lattea teso tra

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ “Gli storici antichi sarebbero rimasti inorriditi se avessero saputo che cose evidentissime sarebbero finite col passare inosservate. Aristotele era fiero di affermare come fatto noto che gli dèi erano originariamente astri, anche se successivamente la fantasia popolare aveva offuscato tale verità”. *Il Mulino di Amleto*, p. 23.

¹¹⁷ *Il Mulino di Amleto*, p. 57. La formulazione più affascinante di quest’idea l’ho trovata nel pensiero di Gurdijeff riportato da Ouspensky, *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*, Astrolabio, 1978.

i due «cardini» esprime il concetto che la via tra la terra e il cielo (la Via Lattea, appunto) era aperta, la via ascendente e la via discendente dove in quell'Età dell'Oro uomini e dèi potevano incontrarsi. Come si dimostrerà in seguito, la straordinaria virtù dell'Età dell'Oro consisteva proprio nella coincidenza del punto d'incrocio tra eclittica ed equatore con quello tra eclittica e Galassia, il che avveniva nelle costellazioni dei Gemelli e del Sagittario, che «stavano salde» a due dei quattro angoli della terra quadrangolare”.¹¹⁸

Il dolore e la sventura esistono perché la Terra non si allinea con precisione ai movimenti celesti, all'armonia delle sfere di cui si coglie tuttavia la perfezione. E il dolore è aumentato dalla nostalgia, perché si riteneva che quell'armonia esistesse in origine e fosse poi stata scardinata. È la caduta nel Tempo, il dissesto nell'ordine del mondo. Secondo questa lettura i miti sono scritti nel cielo, e tutte le storie avvengono intorno alla fascia dell'eclittica: “la *vera terra* dove si svolgono gli avvenimenti mitici, il luogo dove si compiono i grandi peccati e le imprese eroiche, il luogo dove si è compiuto il dissesto originario, fonte di tutte le storie, che fu appunto lo stabilirsi dell'*obliquità dell'eclittica*”.¹¹⁹

La perfezione divina viene quindi rovesciata e questo provoca il turbinare delle storie mitiche, imprese e fatiche che hanno come presupposto la fine di quella pace cosmica.

“Oggi, la Precessione è un fatto assodato, immune da ogni influenza del *continuum* spaziotemporale. È solo una noiosa complicazione che non ha ormai più alcuna attinenza alle nostre vicende. Una volta, invece, era l'unico maestoso moto secolare che i nostri antenati potevano tenere presente quando ricercavano un vasto ciclo che interessasse l'intera umanità. D'altra parte i nostri antenati erano astronomi e astrologi. Essi credevano che lo slittamento del sole lungo il punto equinoziale incidesse sulla struttura del cosmo e determinasse una successione di età del mondo poste sotto segni zodiacali diversi. Avevano trovato un grande piolo a cui appendere le loro riflessioni sul tempo cosmico, il quale recava tutte le cose nell'ordine prescritto dal fato. Oggi, quell'ordine è venuto meno, così come è venuta meno la stessa idea di cosmo. Esiste solo la storia, felicemente definita come «una cosa, e poi un'altra, e poi un'altra...»¹²⁰.

Queste sono solo alcune premesse dell'interpretazione astrale del mito da parte di Santillana, uomo di scienza prima che mitografo, e la trattazione completa del suo lavoro non è possibile da farsi qui. Ciò che per ora ci interessa è la connessione di queste idee con il pensiero di Roberto

¹¹⁸ *Il mulino di Amleto*, p. 89.

¹¹⁹ Risvolto de *Il mulino di Amleto, saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Giorgio de Santillana ed Hertha von Dechend, Adelphi 1983. Prima edizione inglese 1969.

¹²⁰ *Ivi*, p. 94.

Calasso e in particolare con la sua visione del meccanismo sacrificale. *Il Mulino di Amleto* viene pubblicato per Adelphi nel 1983, lo stesso anno de *La rovina di Kasch*, primo libro dell'Opera di Calasso, che contiene al suo interno quasi tutti i temi che saranno sviluppati in seguito. Questo libro, saggio di impianto divagante-narrativo, ha come protagonista per molte pagine la figura di Maurice Talleyrand-Périgord, politico ed ecclesiastico che seppe astutamente attraversare tutti i rivolgimenti politici in Francia tra la Rivoluzione e il Congresso di Vienna. Tuttavia a dare il titolo al libro è il racconto di una antichissima storia africana, che Calasso affronta in una ventina di pagine a metà del volume.

La rovina di Kasch

Calasso sceglie di porre al centro del libro la storia della rovina del regno africano di Kasch, riportata alla luce dall'antropologo austriaco Leo Frobenius¹²¹, al quale viene raccontata da un cammelliere nel 1912, durante uno dei suoi viaggi esplorativi in Africa, in particolare nel Kordofan, regione del Sudan. La favola ha un'origine antichissima e la popolazione del luogo non la conosce né ha riferimenti rispetto al tempo in cui la storia è ambientata. È davvero un fossile remotissimo tirato fuori dall'enigmatico cammelliere. Per Calasso la favola, nella sua scarna essenzialità, in cui tutti i principali elementi vengono posti in una luce chiara e riconoscibile, ha il pregio di rievocare il momento fondamentale di passaggio da un ordine più arcaico, fondato sul sacrificio, a uno successivo. Un evento che naturalmente non è accaduto una sola volta nella storia, in maniera ubiqua e definitiva, ma che rappresenta l'incontro di due poli, quello del discreto e della secolarità, opposto a quello del continuo e dell'ordine rituale, che per Calasso caratterizzano da sempre, e continuano a caratterizzare, il movimento delle civiltà umane. Ecco la storia, raccontata e commentata da Calasso:

Nel regno di Kasch il re ha un potere illimitato. Tuttavia, a un certo momento deve essere sacrificato e morire, e poi un nuovo re viene scelto. A decidere quando il re deve morire sono i sacerdoti, che ogni notte osservano i moti degli astri con questo fine, vegliando un grande fuoco. Un giorno arriva a Naphta, altro nome di Kasch, uno straniero proveniente da oltremare, Far-li-mas. Far-li-mas è un grande narratore di storie, e il re Akaf trova conforto alla sua paura della morte ascoltandolo per tutta la notte. La bellezza dei suoi racconti produce prima un incantamento e poi un sogno ipnotico. Sali, sorella del re, si invaghisce di lui e decide con lui di rovesciare l'ordine vigente. Tenta di persuadere i sacerdoti ad assistere alle sue narrazioni. I

¹²¹ Leo Frobenius, *Fiabe del Kordofan*, Adelphi, 1997.

sacerdoti sono titubanti: possono trascurare l'osservazione degli astri per una notte, ma, se lo facessero per più notti di seguito, perderebbero il contatto con il cielo e non saprebbero più orientarsi, non conoscerebbero più il momento di spegnere il vecchio fuoco e accendere il nuovo, ossia di uccidere il re e nominarne un altro.

“Il giorno seguente Sali andò dal primo sacerdote e disse: «Chi decide in quale giorno si deve spegnere il vecchio fuoco e accendere il nuovo?». Il sacerdote disse: «Lo decide Dio». Sali disse: «Come comunica Dio la sua volontà?». Il sacerdote disse: «Ogni sera osserviamo le stelle. Non le perdiamo di vista. Ogni notte vediamo la luna e ogni giorno sappiamo quale astro si avvicina o si allontana da lei. E così sappiamo l'ora». Sali disse: «Dovete farlo ogni notte? Che accade se una notte non avete visto niente?». Il sacerdote disse: «Se una notte non vediamo niente, dobbiamo offrire un sacrificio. Se per molte notti non vedessimo niente, allora non sapremmo più ritrovarci». Sali disse: «Allora non potreste sapere in quale momento dovete spegnere il fuoco?». Il sacerdote disse: «No, allora non potremmo più fare ciò che è nostro compito». Sali disse: «Grandi sono le opere di Dio. Ma la più grande non è la sua scrittura nel cielo. La più grande è la vita sulla terra. Me ne sono accorta la notte passata». Il sacerdote disse: «Che cosa intendi dire?». Sali disse: «Dio ha dato a Far-li-mas il dono di raccontare, come mai prima aveva fatto. Questo è più grande della scrittura nel cielo». Il primo sacerdote disse: «Hai torto». Sali disse: «Tu conosci la luna e le stelle. Ma hai mai ascoltato i racconti di Far-li-mas?». Il sacerdote disse: «No, non li ho mai ascoltati». Sali disse: «E allora come puoi emettere un giudizio? Io ti dico che anche voi tutti, ascoltando, dimenticherete di guardare le stelle»¹²².

Così avviene, i sacerdoti ascoltano Far-li-mas per alcune notti consecutive cadendo ogni volta nel sonno estatico e rischiando di perdere irrimediabilmente il contatto con i moti degli astri. Tra la cittadinanza si sparge la voce che i sacerdoti stiano trascurando preghiere, osservazioni e sacrifici e che non sappiano più quando vadano celebrate le feste e quando vada spento il fuoco. Il primo sacerdote allora comprende il pericolo e cerca di convincere il re Akaf a uccidere Far-li-mas, perché potrebbe lacerare l'ordine, ma il re è contrario e viene deciso di riunire la cittadinanza ad ascoltare le storie di Far-li-mas, rimettendo la cosa al giudizio divino.

“Il primo sacerdote si alzò e disse: «Far-li-mas ha lacerato l'ordine a Naphta. Questa notte mostrerà se questa era la volontà di Dio». Il sacerdote si sedette. Far-li-mas si alzò. Guardò Sali negli occhi. Far-li-mas staccò lo sguardo da Sali e lo volse alla folla. Far-li-mas guardò i sacerdoti. Far-li-mas disse: «Io sono un servitore di Dio e credo che tutto il male nel cuore

¹²² R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, 1983, pp. 159-160.

degli uomini gli ripugni. In questa notte Dio deciderà». Far-li-mas cominciò il suo racconto. Le parole che uscivano dalla bocca di Far-li-mas erano dolci come miele. La sua voce penetrava negli ascoltatori come la prima pioggia estiva nella terra assetata. La bocca di Far-li-mas emanava un profumo più sottile del muschio e dell'incenso. La testa di Far-li-mas splendeva come una torcia, sola nella notte nera. Dapprima il racconto di Far-li-mas fu come hascisch, che rende felice la veglia. Poi fu come hascisch, che fa delirare in sogno. Verso il mattino Far-li-mas alzò la voce. La sua parola si gonfiò come il Nilo che sale nel cuore degli uomini. Per gli uni la sua parola portava la quiete, per gli altri invece era terrificante come l'apparizione di Azrael, l'angelo della morte. La felicità colmava gli animi degli uni, il raccapriccio i cuori degli altri. Quanto più ci si avvicinava al mattino, tanto più la voce si faceva possente, tanto più sonora echeggiava negli uomini. I cuori degli uomini si levarono uno contro l'altro, come in battaglia. Infuriarono l'uno contro l'altro, come le nubi nel cielo in una notte di tempesta. Folgori d'ira e tuoni di furore si scontrarono. Quando il sole sorse, il racconto di Far-li-mas giunse alla fine. Indicibile stupore colmò il confuso intelletto degli uomini. Perché quando i viventi si guardarono intorno, il loro sguardo cadde sui sacerdoti. I sacerdoti erano stesi a terra, morti".¹²³

Il giudizio divino sembra inequivocabile. Il re per la prima volta si toglie il velo ed esegue egli stesso il sacrificio, sotto suggerimento della sorella Sali. Il popolo esulta e acclama Il re, Sali, e Far-li-mas.

“In tutti i cortili della città i padri ruppero i malleoli a grandi tori. Il re spense il fuoco. Tutti i padri della città spensero i fuochi nei focolari, Sali accese un fuoco nuovo e tutte le vergini vennero a prenderne. Da quel giorno nessuno fu più ucciso a Naphta. Il re Akaf fu il primo re di Naphta che visse finché a Dio piacque di prenderlo con sé, in tarda età. Quando morì, Far-li-mas fu il suo successore. Con lui Naphta raggiunse l'apice della sua felicità e la sua fine”.¹²⁴

Sotto il regno di Akaf Naphta prospera. La sua fama si diffonde in paesi lontani, che inviano doni e consiglieri. I commerci sono fiorenti per terra e per mare fin oltre il continente, l'oro e il rame riempiono le botteghe, e il regno raggiunge il suo apogeo dopo la successione di Far-li-mas.

“La sua fama aveva invaso tutti i paesi, dal mare orientale al mare occidentale. Ma con la fama germogliò anche l'invidia nei cuori degli uomini. Quando Far-li-mas morì, i paesi

¹²³ *Ivi*, pp. 148-149.

¹²⁴ *Ivi*, p. 163.

vicini violarono i patti e fecero guerra a Naphta. Naphta fu sconfitta. Naphta venne distrutta e con essa il più possente palazzo del grande regno. Il grande regno cadde a pezzi. Fu sommerso da popoli selvaggi. Gli uomini dimenticarono le miniere d'oro e d'argento. Le città scomparvero. Dell'epoca di Naphta nulla rimase se non i racconti di Far-li-mas, che egli aveva portato con sé dalla terra di là dal mare orientale".¹²⁵

La storia tratta della fine dell'ordine arcaico, fondato sulla ripetizione e sul sacrificio, sull'osservazione del cielo, sul rapporto costante e regolare con il divino e con il rito, e l'irrompere della Storia, cioè delle vicende umane che si basano solo su sé stesse, e che quindi hanno il carattere di imprevedibilità e disordine. Così Leo Frobenius, citato da Calasso:

“La favola della rovina di Kasch non può che essere tarda, molto tarda. È il ricordo di uno stato delle cose da lungo tempo scomparso: un ricordo di quel tempo in cui gli uomini con abnegazione totale, che giungeva sino al dono di se stessi, ‘inscenavano’ il destino degli astri; ma non appartiene all'epoca in cui quell'atteggiamento è fiorito, bensì a quella in cui già appassiva – quando negli uomini la commozione si era appannata e cominciavano tutti a cedere al bisogno di formare concetti, a scapito della loro vitalità. Nel suo insieme, questa è già una raffigurazione. L'idea di *ciò che è storico* qui ha preso vita”.

La Storia entra a Naphta insieme alle storie, cioè al racconto, ossia alla letteratura. La civiltà smette di vivere di riti e di ripetizione, e inizia a vivere di racconti, di storie, di ricordi del passato. Le storie sono un ricordare. La civiltà arcaica sente presente il rapporto con il divino nella regolarità dei suoi riti, la civiltà della Storia ricorda tramite le storie un tempo in cui il divino era più presente e pervasivo nella vita della civiltà stessa. Entrambi gli ordini portano alla rovina. Nel primo la rovina arriva a cadenza ripetuta, ordinata, certa, nel secondo arriva inaspettatamente. Forse, suggerisce la favola, la società è di per sé la rovina.

“Far-li-mas non si oppone al sacrificio: quando Akaf gli annuncia di averlo scelto come «compagno di morte», Far-li-mas non si spaventa. Chi si spaventa è Sali – vittoriosa Antigone ed Euridice africana. E in lei Far-li-mas riconosce una «volontà» che cerca una nuova «via». Il «dono di raccontare» di Far-li-mas, ondosso, trascinate solo all'ebbrezza, si sostituisce alla «scrittura del cielo», che scandisce la crescita della natura e la ricorrenza degli assassinii. Come Sali ha detto al sacerdote, la «vita sulla terra», oscillante, mutevole, senza ordine prestabilito, come le storie di Far-li-mas, si è rivelata essere opera «più grande»

¹²⁵ Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 157.

della «scrittura del cielo». La «via» di Sali è in una frase incancellabile: «Da quel giorno nessuno fu più ucciso a Naphta».¹²⁶

Affinché avvenga un cambiamento d'ordine bisogna scardinare l'edificio del sacrificio. Per scardinarlo serve un soggetto duale, come duale è il soggetto originario del sacrificio. Si sconfigge l'ordine basato sul sacrificio introducendo un nuovo elemento proprio del sacrificio e riportando così il sacrificio alla sua originaria formulazione, e allo stesso tempo facendogli fare un passo avanti.

“Da lontano, Far-li-mas e Sali appaiono come gli eroi di un nuovo ordine, fondato sulla rivolta contro il sacrificio. Da vicino, Far-li-mas e Sali sono elementi del sacrificio che sconfiggono altri elementi del sacrificio. Spostano i pesi e gli accenti. Sciogliono in modo inaudito il groviglio di comunione ed espulsione, di ierogamia e assassinio. Perché il racconto riesca a soppiantare il sacrificio cruento deve contenere in sé qualcosa di non meno potente del soma, della misteriosa sostanza del sacrificio vedico. E soma è la parola di Far-li-mas. Ierogamia è il congiungersi di Sali e Far-li-mas «intrecciando le braccia e le gambe in mezzo ai tanti assopiti». Espulsione sacrificale è la morte dei sacerdoti, stroncati nell'ordalia dalla parola di Far-li-mas”.¹²⁷

“Con Far-li-mas si entra in un altro regno: il regno della parola, dopo quello del sangue. È un regno che non uccide secondo il rito, ma evoca la morte attraverso un disordine che sopravviene rapido, indomabile. Le parole di Far-li-mas sostituiscono il sacrificio: come il sacrificio, hanno il potere di farsi obbedire: ma non hanno il potere di stabilire i tempi del ciclo. Ora il tempo è solo l'oscillazione pendolare fra uno scorrere vuoto, privo di appigli, e la sospensione nella droga della parola. Le parole di Far-li-mas vivono di forza propria, ma non possono riflettere la posizione degli astri. Far-li-mas riesce a dilazionare la morte: non sarà più sacrificio cruento, ma sarà la rovina oscura e avvolgente di Kasch. Eppure a quella rovina qualcosa sfugge: le sue parole. Sotto il regno dei sacerdoti nulla sarebbe sfuggito. La mano divina avrebbe annientato il regno nel silenzio. Ma una voce continua a raccontare la rovina di Kasch”.¹²⁸

I sacerdoti dell'ordine arcaico erano i custodi di una vita spesa nella contemplazione e nell'adeguamento ai moti degli astri, alla loro divina perfezione. Appartengono a un tempo antichissimo in cui si riteneva che il compito umano fosse soprattutto quello di conformarsi

¹²⁶ *Ivi*, p. 173.

¹²⁷ *Ivi*, p. 170.

¹²⁸ *Ivi*, p. 175.

alle potenze divine, riconosciute nella loro manifestazione visibile e maestosa (anche, ma non solo) nelle meccaniche celesti.

“Se una notte non vediamo niente, dobbiamo offrire un sacrificio» dicono i sacerdoti di Naphta. I sacerdoti guardano il cielo per leggerci il segno del sacrificio. E compiono un sacrificio quando non riescono a leggere il cielo. Sacrificio è il fine, sacrificio è il mezzo. Sacrificio è ciò che si legge e ciò che permette di leggere. Questo è il cerchio vibrante dell'ordine antico”.¹²⁹

Questa dedizione era così totalizzante da raggiungere anche il dono di sé, l'autosacrificio. L'autosacrificio è la modalità originaria del sacrificio, quella che libera più potenza, e per questo è la più difficile.

“Il sacrificio è una colpa che si elabora. Trasforma l'assassinio in un suicidio. Traspone l'assassinio nella lontana prospettiva di un suicidio. Tanto lontana da risalire all'origine. Dove incontriamo il suicidio divino: la creazione”.

La modalità seconda, che permette lo sviluppo di un altro tipo di potenza, è il sacrificio classico, in cui il sacrificante si scinde in sacerdote e vittima, operando così una *sostituzione*. È necessario operare ancora e ancora la sostituzione affinché la società possa mantenersi, e non annullarsi nell'autosacrificio. Approfondiremo più avanti il tema della sostituzione, anch'esso centrale nel pensiero di Calasso.

L'autosacrificio, la dedizione totale a un ordine superiore, rispetto a cui si riconosce la propria piccolezza, dona paradossalmente molto potere: il potere del distacco. A reggere segretamente questa devozione è la consapevolezza, ora più chiara, ora più offuscata, dell'identificazione con il tutto. È la conoscenza del sacrificante, il *tat tvam asi* vedico: questo (cioè l'*âtman*) è ciò che tu sei. La conoscenza del sacrificante, per Calasso opposta alla conoscenza della vittima, è la conoscenza dei passaggi necessari porta al superamento dell'individualità e all'unione mistica con il cosmo. Ma come si raggiunge l'*âtman*? Ancora una volta dobbiamo tornare ai testi dei Veda. Se questa ricerca è obiettivo della mistica di ogni tempo, nella prospettiva di Calasso si evidenzia la distanza da un intento meramente contemplativo. La conoscenza dell'*âtman* e la potenza del distacco sembrano utili a un certo modo di agire sul mondo.

¹²⁹ *Ivi*, p. 173.

2.1.5. Di nuovo in India: come trovare il Sé

Ne *L'ardore* Calasso commenta un lungo passo della *Chadondogya Upanisad*, un dialogo tra un maestro, Sanatkumara, e un giovane allievo che poi diventerà un grande sapiente, Narada. Narada è carico di dottrina:

“Dimmi quello che sai, chiese il maestro, «io ti dirò ciò che va oltre questo». Ironia insolente, perché «sapere» in sanscrito si dice *veda*. E l'allievo, fiero e diligente, sciorinò subito i suoi saperi: «Il *Rgveda*, lo *Yajurveda*, il *Sāmaveda*, l'*Atharvaveda* come quarto, le antiche storie come quinto». Fino a qui tutto corrispondeva all'ordine canonico. Ma l'allievo voleva essere fra i primi, perché continuò a elencare altri saperi che aveva acquisito: «Il Veda dei Veda, il rituale per gli antenati, il calcolo, la divinazione, l'arte di trovare tesori [secondo Olivelle, ma Senart traduceva «la conoscenza dei tempi»], i dialoghi, i monologhi, la scienza degli dèi, la scienza del rituale, la scienza degli spiriti, la scienza del governo, la scienza dei corpi celesti, la scienza dei serpenti». Stremato dalla sua lista, Narada concluse: «Ecco, signore, ciò che conosco»¹³⁰.

Ma tutta questa conoscenza non contribuisce a renderlo felice:

“Subito dopo Narada svelò un nuovo volto: non più l'allievo impeccabile e fiero delle sue conoscenze, ma un giovane essere smarrito e angosciato, prototipo dello studente infelice. Disse: «Io non conosco, signore, altro che le formule liturgiche (*mantra*), non conosco il Sé (*ātman*). Ma ho sentito dire, signore, da altri simili a te: "Chi conosce il Sé va al di là della sofferenza". Io, signore, soffro. Signore, traghettami sull'altra sponda della sofferenza»¹³¹.

Ciò che viene a trovarsi a disposizione della conoscenza smette di abitare nell'ignoto, nell'invisibile, e passa al discreto, a ciò che può essere utilizzato per degli scopi. Accresce la potenza d'azione, ma non poggia più su un fondo misterioso, diventa un oggetto completamente in luce. *L'ātman*, il Sé, è quanto di più inconoscibile, perché quando un'entità si volge verso sé stessa troverà sempre un punto cieco, una zona che non potrà essere vista e spiegata.

“L'autoreferenzialità, quella mossa del pensiero che bastò a Gödel per scardinare dall'interno l'edificio dei sistemi formali, a cominciare dall'aritmetica, apparve per la prima volta sulla scena della parola quando il pronome riflessivo *ātman*, valido per tutte le persone, al singolare e al plurale, si presentò come un'entità, un sostantivo, che viene

¹³⁰ R. Calasso, *L'ardore*, p. 161.

¹³¹ *Ivi*, p. 162.

usualmente tradotto «Sé». Questo avvenne nel Veda: prima in coda ad alcuni inni - non fra i più antichi - dell'*Atharvaveda*, poi diffusamente nei Bràhmana, finché *àtman* non divenne il suggello onnipresente delle Upanisad. Da allora il pensiero dell'India ruota attorno a questa parola, trattandola nei modi più disparati, fra il Buddha e Sankara. Ma non permettendole mai di allontanarsi dal centro. L'India comincia e finisce con qualcosa che solo all'inizio del Novecento - e per la via impreveduta della logica - è diventato centrale anche in Occidente, quando vennero scoperti i paradossi della teoria degli insiemi.

Certo, i ritualisti vedici non si comportavano come quei pensatori occidentali che inorridivano davanti alla scoperta di quei paradossi, perché vedevano cadere a pezzi ogni pretesa di costruzione speculativa coerente e consequenziale. Anzi, i ritualisti vedici sembravano perversamente attirati dai paradossi in genere. Vi riconoscevano la materia stessa degli enigmi. E di enigmi era fatto lo strato roccioso di ciò che enunciavano, negli inni e nei commenti sul rituale. Modi diversi di trattare, elaborare, illuminare, applicare la stessa incognita, che chiamavano *brahman*".¹³²

Il maestro Sanatkumara allora prova a far "attraversare le tenebre" a Narada, mostrandogli un nuovo tipo di conoscenza, che lascia indietro tutto il resto:

"L'immensa distesa vedica, traboccante di dèi e di potenze, si riduceva improvvisamente a una strettoia. La stessa che presto avrebbe attirato il Buddha - e, un giorno lontano, Schopenhauer. Il maestro non si perse in preamboli e rispose: «Tutto ciò che hai elencato non è altro che nomi». E a questo punto diede inizio a una sequenza che toglie il respiro. Con procedimento ricorsivo, Sanatkumàra avviò una successione di pensieri concatenati, attraversando i mondi, prima di tornare all'origine. Di ogni potenza si trattava di dire qual era la potenza più grande".¹³³

La parola (*Vac*) è più dei nomi, ma la mente (*manas*) è più della parola, e certe modalità della mente sono superiori alla mente stessa. Qui il significato dei termini si fa più arduo da tradurre. *Samkalpa* è l'intenzione, il mettersi in moto della mente, il suo fissarsi su un progetto, ma ad essa è superiore la consapevolezza (*citta*), l'atto dell'accorgersi, del prendere coscienza di qualcosa. Ma essa a sua volta è superata dalla meditazione (*dhyàna*), in una prospettiva cosmica

¹³² Ivi. Cfr. anche E. Bernhard, *Mitobiografia*: "Nella cosiddetta scena primitiva è celata l'immagine del mistero della creazione, che in questo modo fa ingresso per la prima volta nella vita dell'uomo. [...] creazione, che in questo modo fa ingresso per la prima volta nella vita dell'uomo. [...]"

La scena primitiva, sciolta dal primo legame concreto, diventa la cosiddetta problematica degli opposti. La vera risoluzione della scena primitiva consiste nell'esperienza che un Io rafforzato e delimitato, nell'impulso di conoscenza caratteristico all'uomo, fa della fusione dei principi opposti e con ciò nuovamente è generato, 'essendo testimone' del 'processo' che riguarda lui stesso" pp. 118-119.

¹³³ R. Calasso, *L'ardore*, p. 162.

prima che psicologica: “«La terra, in certo modo (*iva*), medita; l'atmosfera, in certo modo, medita; le acque, in certo modo, meditano; gli dèi e gli uomini, in certo modo, meditano; perciò coloro fra gli uomini che raggiungono la grandezza sono, in certo modo, partecipi della meditazione»”.¹³⁴ Ma il discernimento (*vijnàna*) va oltre la meditazione, che però, a sorpresa, è inferiore alla forza (*baia*), la pura forza fisica. Adesso si è fuori dalla mente, e vengono enumerate potenze più concrete: “Ora sfilano il «cibo», *anna*; le acque; l'«energia incandescente», *tejas*; lo spazio. Giunti allo spazio, ci si potrebbe anche sentire persi. Che cosa ci sarà, di là dallo spazio? Nuova sorpresa: la memoria. Con un'altra mossa imprevista si torna nella mente. E oltre? La speranza. E, più forte della speranza, *pràna*, il «soffio», che qui sta per la vita stessa”.¹³⁵ Ci stiamo avvicinando alla fine. Comincia l'ultima catena. Si torna alla parola, che cede di fronte alla verità, che però è inferiore al discernimento del pensiero (di nuovo *manas*). Ma esso è sopravanzato dalla fede nell'efficacia dei riti, *sradadhà*.

“La fede dalla pratica perfetta. Quest'ultima dal sacrificio. Il sacrificio dalla gioia. Anche qui, stupore: «Soltanto quando si prova gioia si sacrifica. Non si sacrifica quando si è in preda alla sofferenza. Soltanto quando si prova gioia si sacrifica. Ma bisogna conoscere la gioia»”.¹³⁶

Il sacrificio compare qui come penultima delle potenze in ordine ascendente, e viene legato strettamente alla gioia. La gioia è ciò che rende possibile il gesto di sacrificare e sacrificarsi. È il dono di sé. Ma come si arriva alla gioia? Sembra di tornare all'inizio.

“Quando già si era assuefatti alla successione delle potenze e non se ne vedeva il termine, di colpo ci si trova ricondotti al punto di partenza: il momento in cui lo studente Narada si era presentato dal maestro e aveva detto: «Io, signore, soffro». Ora appare finalmente la potenza contraria: la «gioia», *sukha*. Parola vicinissima nel suono: *soka*, «sofferenza»”.¹³⁷

Occorre scoprire lo stretto passaggio tra i due estremi. La gioia è pienezza, continua il maestro, si trova in ciò che è privo di limite. Ma dove? Ovunque e vicinissimo:

«E' in basso, è in alto, è a ovest, è a est, è a sud, è a nord, è tutto questo». Qui ci sentiamo di nuovo vicini a un termine ultimo. E proprio qui colpisce la più acuminata freccia psicologica. Il maestro continua: «Ma lo stesso si può dire della egoità [*ahamkàra*, il termine con cui d'ora in poi sarà chiamato ciò che la psicologia occidentale definisce «Io»]: l'io è in basso, è in alto, è a ovest, è a est, è a sud, è a nord, l'io è tutto questo». Di nuovo un'ironia: la

¹³⁴ *Ivi*, p. 163.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ivi*, p. 165.

¹³⁷ *Ivi*, p. 165.

fittizia sovranità dell'io è l'ostacolo più forte per la percezione, semplicemente perché è ciò che più somiglia al vero termine ultimo: L'*àtman*, il Sé, di cui altri maestri avevano accennato a Narada, come se fosse la via d'uscita dal dolore. E infatti il maestro descrive l'*àtman*, inizialmente, negli stessi termini usati per l'io, situandolo in tutte le direzioni dello spazio. Ma, come già una volta era successo con *vàc*, «parola», rispetto ai nomi, anche per l'*àtman* si può dire qualcosa di più. E sarà la frase risolutiva: «Colui che vede così, che pensa così, che sa così, che ama l'*àtman*, che gioca con l'*àtman*, che copula con l'*àtman*, che ha la sua felicità nell'*àtman*, quegli è sovrano, quegli può tutto ciò che desidera in tutti i mondi». Ora è venuto il momento in cui la catena si può ripercorrere all'indietro. Dalla vita, potenza per potenza, fino ai nomi, perché «dall'*àtman* discende tutto questo».¹³⁸

L'*àtman* è in tutto, da questo principio discendono tutte le potenze. Colui che conquista questa conoscenza è liberato dalla sofferenza.

“Infine si dice che, con quella catena di argomenti, il maestro Sanatkumàra ha insegnato a Narada ad «attraversare le tenebre». E rintocca la parola *moksa*, «liberazione». Nulla si accenna di una risposta di Narada. Finalmente praticava il silenzio”.

Il Sé è così difficile da trovare perché è ciò che di più pervasivo ci sia, ed è perciò coperto dall'altro elemento ubiquamente pervasivo: l'io. Calasso qui introduce brevemente un altro dialogo tra maestro e allievo.

“Anche Uddalaka Aruni, come Sanatkumara, ricorrerà a progressioni ricorsive. Ma con impazienza. E alla fine accennerà con sarcasmo ai «grandi signori e grandi teologi» che si appagano di questi insegnamenti. Il suo pensiero puntava altrove, a tre parole. Introdurre il Sé, l'*àtman* - e immediatamente dire: «*Tat tvam asi*», «Ciò tu sei». Nella sua sbrighatività, l'argomentazione di Uddalaka Aruni non è particolarmente efficace. In compenso, prodigioso è l'effetto delle tre parole conclusive. In paragone il *Cogito ergo sum* sembra un frutto grammo e arido».¹³⁹

«Ciò tu sei», la consapevolezza della tua identità con il tutto, offuscata dall'io, dall'identificazione con l'individualità. Anche qui torna la scissione, come nel caso della separazione di Homo dagli animali. La conquista della consapevolezza della dualità, che tiene insieme la coscienza, che appartiene al continuo, con l'io, che è separato, discreto. La dissociazione e compresenza di un fondo misterioso, pervasivo, continuo, divino, e della sua manifestazione fisica netta e visibile. Questa è la conoscenza del sacrificante, di “colui che sa

¹³⁸ *Ivi*, p. 166.

¹³⁹ *Ivi*, p. 169.

così”, che sa dell’identità tra sé individuale e sé universale. Opposta ad essa sta la conoscenza della vittima, che si esprime, secondo Calasso, nel *pathei mathos* greco, la conoscenza attraverso la sofferenza. Per Calasso in Cristo convivono sommamente le due figure, quella della vittima sacrificale, ma anche, cosa per Calasso tenuta non in sufficiente considerazione, quella del gran sacerdote che opera il sacrificio¹⁴⁰. Ci si può sacrificare perché si riconosce o si intuisce la propria identificazione con il tutto. Questo dona il distacco e la dedizione a contribuire al funzionamento della grande macchina cosmica, dell’ordine superiore. A perpetuare una tradizione. Il dono di sé che si regge sulla consapevolezza della propria identità con il sé universale e rimpicciolisce l’egoità, è ciò che permette l’autosacrificio.

2.1.6. Talleyrand e la nascita del moderno

Ne *La rovina di Kasch*, Calasso pone al centro della riflessione la figura di Talleyrand, protagonista e testimone di un’epoca di passaggio, quella che vide la definitiva vittoria della secolarità e del moderno su una visione sacrale della società. Calasso sembra affascinato da questa figura, dalla capacità di azione che da essa promana, che lo fa somigliare a un sapiente vedico o a un sacerdote del regno di Kasch. Che un nobile prete libertino e cinico intrigante settecentesco possa richiamare gli austeri sacerdoti dell’India pre-induista fa parte del gusto per le analogie audaci e inattese di Calasso, che, in spregio alla verosimiglianza storica, mette personaggi ed eventi al servizio delle proprie narrazioni.

“Talleyrand sottintende in ogni suo gesto – ma non ne parla mai, e forse non ci pensa molto – l’origine sacramentale del potere”¹⁴¹.

Queste parole di Calasso sono essenziali per comprendere perché per lui Talleyrand sia così importante, tanto da dedicargli molte pagine del primo libro della sua Opera. La visione sacrale del potere è la dedizione all’ignoto. Il vero potere esiste in quanto le sue fondamenta sono insondabili, esso è tale in quanto si può solo credere in esso e inchinarsi ad esso. Questo è l’atteggiamento verso l’esistenza del sacerdote arcaico. Talleyrand partecipa di questa visione del mondo ma è dotato al contempo dell’ironia disincantata e dissacrante che sarà propria del moderno. Uomo dei due mondi, di antico lignaggio ma abile nell’orientarsi negli intrighi politici del suo tempo, Talleyrand incarna per Calasso l’ideale di uomo che sa agire sulla realtà

¹⁴⁰ Calasso nomina i due tipi di conoscenza in questa conversazione intorno al tema del sacrificio con Renè Girard (1991): <https://www.youtube.com/watch?v=88ccWujuWQs>.

¹⁴¹ R. Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 36.

con la massima efficacia possibile perché coglie i codici della modernità ma non ne resta incantato, mantenendo il sorriso sghembo di sprezzante ironia di chi viene da un altro mondo. Si può ravvisare qui un accostamento con la figura di Calasso stesso: intellettuale appassionato sin da giovanissimo di testi rari, religioni antiche, saperi remoti, e al contempo manager capacissimo di cavalcare i mutamenti dell'industria culturale del secondo Novecento e di creare un redditizio marchio di qualità, preservandone attraverso i decenni l'indipendenza societaria. Ecco perché è interessante soffermarci qui sulla figura di Talleyrand, perché Calasso ne ha tratteggiato un ritratto che somiglia molto all'immagine di sé stesso.

Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord (1754-1838) fu un aristocratico francese, ecclesiastico e politico, ricordato per il suo trasformismo e camaleontismo. Ebbe ruoli di primo piano in tutti gli ordini governativi che si susseguirono dalla monarchia di Luigi XVI fino al Congresso di Vienna, tradendo ogni volta la parte a cui era appartenuto fino a quel momento. Per questo motivo fu disprezzato da tutti, sempre, e identificato come l'archetipo dell'intrigante traditore. Nel *La rovina di Kasch* Calasso parla a lungo di Talleyrand. Ne fa un ritratto che non nega le righe appena sopra, ma ne va come dire alle spalle, cercando di coglierne i presupposti filosofico-fisiologici. Talleyrand è per Calasso il seguace dell'ordine arcaico, il sacerdote del distacco. Per presentarcelo spinge all'estremo il suo stile fatto di continui salti tra testimonianze coeve, muovendosi seguendo il suo intuito analogico, a caccia della verità storica che si cela in cartigli, lettere, diari, recensioni, più che nei tomi della storiografia ufficiale. Lo storico per Calasso è, infatti, un negromante, capace di ridare vita ai morti per lunga frequentazione degli archivi.¹⁴²

«È un uomo difficile da seguire nei *meandri* della sua vita politica, M. de Talleyrand» disse la duchessa d'Abrantès aprendo le porte del *Salon de M. de Talleyrand*. All'entrata, gli stucchi fragranti dell'Ancien Régime. All'uscita, il tinello borghese. Al centro, le belve ipnotiche dell'Impero ci fissano dai braccioli. E, in stanze laterali, salutiamo la ghigliottina e le foreste americane. Verso il fondo, un Congresso inciampa negli strascichi delle sue danze. Da ogni angolo rimbalzano verso gli ospiti i Mots del Principe. Un delicato tam-tam, strumento che per la prima volta si era udito ai funerali di Mirabeau, li trasmette per i meandri, billets doux lungo il cammino. Molte voci diverse li raccontano, quasi mai quella del Principe stesso, così pigro verso lo scrivere. Affidava certe terribili verità all'istante di una risposta, le gettava

¹⁴² «Il vero storico è il primo nemico di ogni cacciatore del Memorabile. La sua ambita preda è innanzitutto ciò che alla memoria è sfuggito, che aveva tutte le ragioni per sfuggirle. Dopo un lungo addestramento in questa lotta con l'opaco potrà misurarsi con i personaggi plutarchei, quelli che invece sono resi invisibili dall'eccesso delle testimonianze, solido carapace che la storia scernea per allontanarli da noi». *La rovina di Kasch*, p. 236.

nel brusio della conversazione, rischiando ogni volta che non venissero raccolte. Ma Talleyrand, revenu de tout ancor prima di mettersi in viaggio, in una cosa almeno mantenne sempre una magnanima fiducia: nella società come salon risonante, dove si nasconde ogni volta almeno un orecchio che capta. Così quei Mots, avvolti in bende balsamiche, avrebbero traversato gli anni come altrettanti in-folio”.¹⁴³

Talleyrand è un membro dell’Ancient Régime. Nobile, discendente da una antica famiglia di conti, primogenito ma spodestato del suo diritto di primogenitura dopo una caduta da bambino che lo rese zoppo e lo destinò alla carriera ecclesiastica. Sue caratteristiche principali sono l’impassibilità e il distacco. Per Goethe “«Il suo sguardo non si rivolge verso l’interno, come quello di chi pensa, e neppure verso l’esterno, come quello di chi osserva; lo sguardo riposa in e su di sé [in und auf sich], come tutta la sua figura, la quale accenna non proprio a un compiacimento di sé, bensì certo a una qualche mancanza di rapporto con l’esterno.»”¹⁴⁴. (E in ciò, annota Calasso, Goethe rivela anche il proprio modo di essere). Per Barbey d’Aurevilly è propria di Talleyrand anche la vacuità, nascosta “«sotto la sua posa indolente e beffarda di gran signore blasé e che ne aveva viste ben altre. [...] Atteggiava la testa e il suo occhio fascinatore, semichiuso, l’occhio della vipera languente, perché queste sono cose spontanee e naturali che Talleyrand aveva – doni di Dio o del diavolo!»”¹⁴⁵

L’impassibilità di Talleyrand si manifesta nella leggerezza e nel distacco che mantiene sempre nelle vicende politiche. Sembra non attaccarsi a niente, né di materiale:

“La scelta aristocratica del donare ciò che un attimo dopo sarebbe stato strappato («rimaneva un solo partito da prendere: cedere prima di esservi costretti, e quando si poteva ancora farsene un merito»). Un Talleyrand non può ammettere che qualcosa gli venga tolto: ma ammetterà di poter donare tutto”¹⁴⁶

Né di morale, perché sempre disprezzato:

“Talleyrand non ha mai suscitato rispetto. Da quando era un giovane «abbé mauvais sujet» sino alle ore dell’agonia, su di lui si rovesciano invettive, denunce, sarcasmi, maledizioni. Per decenni viene irriso perché è zoppo. Chateaubriand avrebbe scritto che Talleyrand, «poiché su di lui si era riversato molto disprezzo, se ne era impregnato e lo aveva riposto ai due angoli flosci della sua bocca». La madre implora Luigi XVI di non proporlo per

¹⁴³ *Ivi*, pp. 13-14.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 19.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 21.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 22.

l'episcopato, perché indegno dell'abito. Vescovo, deve difendersi da accuse assai profane (il gioco, l'aggiotaggio, le donne). Ministro degli Esteri del Direttorio, i Direttori stessi che lo hanno scelto lo spregiano con ostinazione, e Rewbell ripeteva continuamente che «Talleyrand era l'accolta di tutti i flagelli, il prototipo del tradimento come della corruzione. È un lacchè incipriato dell'ancien régime: tutt'al più potrebbe servire come domestico da parata, se fosse più in gamba; ma le gambe gli fanno difetto, come il cuore». I giornali vogliono scorticarlo, e trovano facilmente materia per farlo. E un giorno finalmente anche la furia dell'imperatore si abatterà su di lui. Allora Napoleone vorrebbe addirittura picchiare Talleyrand, per una volta almeno vorrebbe frantumare la sua impassibilità, e ricorre al gesto più ridicolo e più offensivo; prende Talleyrand per il mento, spingendolo contro il muro. Così trova anche lui l'occasione per un celebre mot: «Siete merda in una calza di seta»¹⁴⁷.

Perché Talleyrand partecipava a qualcosa di più grande di lui, (il sangue, la famiglia), ma aveva anche vissuto su di sé l'umiliazione della sua nullità come individuo.

«Più volte gli ho sentito dire che, disprezzato dai suoi genitori come un disgraziato che non poteva essere buono a niente, aveva preso nella sua infanzia un umore taciturno e cupo: non aveva mai dormito sotto lo stesso tetto di suo padre e di sua madre; gli avevano imposto di rinunciare al suo diritto di primogenitura in favore del suo fratello secondogenito» Étienne Dumont cronista di Mirabeau, presenta Talleyrand con secchezza compendiosa, mettendo subito a nudo una piaga. L'infermità di Talleyrand è acquisita, per incidente, appartiene alla casualità della storia e della fortuna: a quattro anni, quando era affidato a una donna di campagna, si sloga un piede cadendo da una credenza. Ma per quell'incidente, per quella colpa del caso, il sangue lo oltraggia, rinnegandolo. Talleyrand è la legittimità negata. Talleyrand ha la ventura di *diventare* trovatello. Da allora, egli riconoscerà una doppia discendenza, dal più basso e dal più alto germoglio sulla scala della vita. Sarà il sangue più antico, condannato dal caso; ma sarà anche la pianta selvatica, che cresce solitaria. L'essere della terra più ricca di ricordi e quello che non ha mai diviso il tetto con il padre. La radice secolare e lo sradicato. Colui che ha il potere di dare protezione e colui che continuamente è costretto a cercarla.¹⁴⁸

È quindi sia sacrificante, cioè seguace devoto di un ordine superiore, sia vittima, cioè individuo sacrificato per la propria insufficienza.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 26.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 33.

“La nobiltà dei Talleyrand-Périgord non è una nobiltà dello spirito – o attirata dallo spirito. È una nobiltà biologica, che non ammette di darsi ragioni o giustificazioni. *Re que Diou*, il motto della stirpe, significa che si accetta di rispondere soltanto a Dio. Risposte, se ci sono, invisibili e inaccertabili. Per il resto, nobiltà e «*un nome e uno stemma*». È un’eredità, di cui il singolo è solo l’occasionale veicolo. E, in quanto tale, il singolo non merita che gli si conceda particolare attenzione, se non quando in lui si considera «la famiglia» (Perché nei grandi casati quel che si amava era la *famiglia*, ben più degli individui, e soprattutto degli individui giovani che ancora non si conoscono»). È questa l’ultima forma sacrificale, ormai vuota, ridotta al suo guscio, quale si perpetua nell’aristocrazia, che non può rinunciare al sacrificio se non rinunciando a se stessa. Perciò Talleyrand soffrirà atrocemente per la crudeltà, l’indifferenza e l’arbitrio che lo avvolgono in quanto singolo e lo lasciano nel suo ruolo giovanile di sacrificato (il primogenito zoppo che va scartato e abbandonato alla Chiesa, perché non potrà mai raggiungere l’unica gloria, quella delle armi), ma non dirà mai una parola esplicita per rinnegare il meccanismo sacrificale. Anzi, il fondo della sua politica è un inchinarsi all’eredità sacrificale: unica verità, anche se insopportabile. Ma nulla è più insopportabile del sacrificio che continua a operare nell’età che lo rinnega, quella in cui a Talleyrand capita di vivere. La fluidità sfuggente della sua politica vale a mitigare quell’orrore, a ricoprirlo ancora per qualche tempo con la velatura del suo nobile e sanguinoso passato”.¹⁴⁹

Non si attaccava a nulla tranne alla sua aristocraticità, virtù di sangue, quindi impossibile da sradicare, finché si fosse creduto nel sangue. Questa sicurezza sovramondana gli donava una chiarezza che ai contemporanei mancava, che lo faceva sentire a suo agio nel suo ruolo subalterno nel suo ruolo di maestro di cerimonie. Per Calasso questo era l’intuito di chi ha capito che era iniziata un’epoca di continui rivolgimenti a cui era vano opporsi, e allo stesso tempo un’epoca di continui cambiamenti di principi, per cui era inutile affezionarsi ad alcuno di essi.

“La funzione di Talleyrand era innanzitutto quella di maestro di cerimonie – ma in un’epoca che delle cerimonie aveva smarrito il senso, e perciò pretendeva di farne a meno, comunque ricadendoci a ogni passo, goffamente. A quel punto Talleyrand *offriva il suo braccio*, impassibile – e aiutava a uscire dall’imbarazzo. Ma ciò che più avrebbe dovuto allarmare era il suo sguardo distante nel porgere aiuto. Per decenni, tranne la pausa rovente del Terrore, Talleyrand non ha cessato di *far passare in società*, con qualche discreto suggerimento, la

¹⁴⁹ *Ivi*, pp. 33-34.

Storia, greve, sanguinosa e maldestra nelle sue vesti successive. [...] Vista dal suo occhio, la Storia appariva segnata da un progressivo deteriorarsi del tono. Ma bisognava comunque aiutarla a scivolare, con qualche fluidità, sulle sue guide. Talleyrand provava un giustificato orrore per l'improvviso incepparsi della Storia, per i suoi crampi. Così provvedeva a mettere qualche goccia d'olio fra gli ingranaggi, nell'attesa che altri vi mettessero sabbia. Questo Talleyrand lo prevedeva, lo sapeva, lo aveva già visto e molte volte ancora sarebbe successo. Ma continuava lo stesso: glissez, glissez, alla fine qualcosa rimarrà. Un gesto, almeno".¹⁵⁰

Il fiuto di Talleyrand è stato, per Calasso, quello di capire che ci si avvicinava alla fine del dominio della legittimità, perché "i popoli" erano sempre meno inclini a credere a un ordine inverificabile (e quindi a sacrificarsi per esso) e a sottostare all'ordine (e quindi ad accettare il loro ruolo di vittime).

"Talleyrand fu il primo a capire che il nuovo mondo uscito dall'età napoleonica nell'aspettazione di un equilibrio non si aspettava più, non reclamava una legge, ma la parvenza di una legge. Ogni altra soluzione sarebbe stata troppo dura e lo avrebbe fatto rapidamente rovinare. [...] una assenza di legge, un totale abbandono alla forza e alle momentanee convenzioni tra forze era proprio ciò che il mondo non poteva permettersi di nominare, anche se lo praticava ogni giorno. Anzi: non poteva nominarlo appunto perché lo praticava. Il richiamo alla legge appariva dunque ancora necessario, ma la legge stessa doveva rivelarsi pressoché vacua, incapace di reggere a qualsiasi scrutinio. La legge si avvicinava così a diventare un puro ornamento dei fatti, un ricciolo di enfasi, un artificio utile per inaugurare monumenti, un appiglio per il farmacista che perora al caffè".¹⁵¹

2.1.7. Legittimità e convenzione

Legittimo è ciò in cui si crede concordemente, che si investe di significato, e che ha dunque un valore sacrale. Ogni dinastia regna in virtù della propria pretesa di legittimità. La legittimità si fonda sulla longevità di una tradizione, dato che ogni potere, se si risale indietro nel tempo, rivela un'usurpazione.

"La leggenda delle origini dei Wahnungwe si richiama a un sovrano di nome 'Madsivoa'. Questo nome lo fanno derivare da *dsivoa* (lago, guado, stagno). Qualsiasi teoria occidentale della legittimità soffre di una mancanza: non conosce le acque dell'origine. «Chi ti ha fatto re?» chiede Aldeberto, conte di Périgord, avo di Charles-Maurice de Talleyrand, a Ugo

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 24.

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 29-30.

Capeto, re dell'Île-de-France, capostipite dei re di Francia. Ma Capeto non può rispondere: «Vengo dallo Dsivoa, dallo stagno delle origini, sono uscito da una di quelle bolle d'acqua che si formano spontanee sulla sua superficie». Senza quelle acque, *tutti* sono usurpatori. E i primi usurpatori possono allora ricorrere a un solo alleato: il tempo. Quando una sovranità sussiste *da un certo tempo* si suppone che la crudezza con cui ha affermato la sua forza sia già avvolta e coperta dalla *douceur* di una consuetudine, di un'accettazione prolungata, infine: di una tradizione. Così la tradizione non servirà più a rivendicare l'origine, ma a celarla”.¹⁵²

A un certo punto, le nascenti masse europee non accettano più la tradizione, non ne riconoscono più la legittimità. Il mondo sta cambiando e il sistema ha bisogno di un piccolo spostamento per sopravvivere. Un gesto piccolo e di ripiego. Dopo il Congresso di Vienna, grazie, evidenzia Calasso, all'influenza di Talleyrand, le antiche dinastie vengono fatte reinsediare sui troni delle nazioni d'Europa solamente grazie alla convenzione. La convenzione, cioè il fatto che un qualcosa ha valore *solo perché* ci si è messi d'accordo sul fatto che lo abbia, diviene ciò su cui si fonda il nuovo ordine post-napoleonico.

“Questi regnanti di antiche dinastie si presentano a Vienna come altrettanti parvenus del potere, usurpatori primordiali. Il morbo napoleonico li ha contagiati tutti. La sua opera più perversa è stata quella di annullare il lungo tempo attraverso il quale i monarchi avevano conferito *douceur* al loro potere. Ora appaiono tutti come sediziosi fortunati, che devono però sovrapporre un'artificiosa patina di storia alla crudezza del loro dominio. Perciò cadono tutti nella pania della legittimità, che Talleyrand ha predisposto. Perciò si lanciano nelle «grandi frasi» che dovrebbero tranquillizzare i popoli. Nella loro miopia, pensano che quelle frasi saranno sufficienti per andare avanti a lungo. Non calcolano che si tratta di parole drogate: chi le ha usate una volta dovrà usarle sempre di più, sempre più spesso, finché si imbozzolerà in quelle parole, finché dovrà esigere che quelle stesse parole siano usate dai sudditi, poiché nel frattempo esse sono diventate strumento obbligatorio del potere”.¹⁵³

Talleyrand capisce che di legittimità non ha più senso parlare e proprio per questo mette la parola al centro delle trattative, ma sotto di essa si cela ormai la convenzione. I regnanti non capiscono i tempi ma agiscono secondo il mutare di essi. Pensano che debbano *avere ragioni* e concetti per giustificare il loro regno. Perché la consuetudine è stata interrotta e i tempi nuovi

¹⁵² *Ivi*, p. 30.

¹⁵³ *Ivi*, p. 56.

richiedono giustificazioni al potere. Ma una legittimità che si basa su argomenti razionali ha vita breve. Gli argomenti razionali non bastano mai. L'inesplicabile, contrariamente a quanto possa sembrare, è meno attaccabile, esige solo fede. Un mondo senza fede nell'invisibile, nell'inesplicabile, che si inchini (che sacrifichi ad esso) non si può reggere, ma ha l'illusione di farlo. Illusione che aumenta la sua potenza ma accelera la venuta della propria distruzione.¹⁵⁴ C'è sempre bisogno di uno *rta*, di un ordine del mondo, ma più l'incredulità si fa spazio, più il vuoto su cui si regge l'ordine si fa evidente. Ci si appellerà sempre di più a principi, concetti, sistemi, idee, ma la rapidità progressiva con cui questi principi e idee vengono dismessi e cambiati rende palese il loro essere meramente di consumo.

“Tutto il secolo avrebbe abbondato, come nessuna delle età precedenti, in richiami ai principi, pur custodendo nel segreto della mente un unico principio sui principi, quello napoleonico: «*Principes est bien, cela n'engage point*». Dal momento in cui Talleyrand abbatte sul tavolo la carta della legittimità, accompagnando il gesto con scarse e stringenti parole, comincia il proliferare fastoso della *bêtise*, che troverà i suoi cronisti abbacinati in Baudelaire, poi in Flaubert, poi in Bloy, poi in Kraus, e fisserà le celebrazioni del proprio centenario nell'agosto 1914, sostituendo ai fuochi d'artificio di Versailles i razzi e il rimbombo dei mortai sul fronte belga. Non si parlava più, allora, di «legittimità» – ma c'è sempre un qualche astratto, ogni volta più fiavole, che prende il posto vacante della legge: toccava ora alla «neutralità». Il sacro, nelle sue migrazioni, non intrideva più lo stemma di una dinastia, ma la carta di un patto”.¹⁵⁵

Al di là di quel pezzo di carta c'è il caos, che la società avvicina con una accelerazione progressiva, man mano che brucia tutto ciò in cui di volta in volta crede. Il caos che scoppierà con la Prima guerra mondiale, appunto. Fino ad allora, per Calasso, si è nell'epoca moderna.

¹⁵⁴ A questo proposito Calasso dà molto spazio, all'interno de *La rovina di Kasch*, a un altro grande oscurantista coevo di Talleyrand: Joseph de Maistre, cattolico, anti-illuminista, pessimista radicale riguardo alla condizione dell'uomo. Calasso ne tratteggia un profilo affascinante, e vengono in mente gli allarmismi di sinistra degli anni Novanta sulla vicinanza dell'Adelphi a un pensiero reazionario. (Si vedano sopra le pagine relative all'affaire Bloy). Ma la fascinazione di Calasso per un pensiero è sempre metastorica. Gli accusatori che volevano portare la questione su termini ideologico-politici non coglievano questo aspetto. Sul pericolo invece dell'influenza di certe pubblicazioni, Calasso rispondeva che “i lettori non sono sciocchi” in «Ma i lettori non sono sciocchi» *La Stampa*, 2 agosto 1994. Per un ritratto opposto di de Maistre cfr. Isaiah Berlin, *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, 1994, al capitolo dedicatogli.

¹⁵⁵ *La rovina di Kasch*, p. 30.

“L’equivalenza si poneva ormai fra «un pezzo di carta» e un massacro di specie nuova, più vasto, più capillare, aperto a tutti, che avrebbe permesso all’antica divinità della guerra di irridere una volta per sempre l’inetta legge che aveva preteso di sottometterla”.¹⁵⁶

La legittimità abbandona gli altri miti e si instaura in uno solo, il mito del progresso, o del perpetuamento della società stessa. Il mito del progresso prende corpo nell’Ottocento. Calasso pone questo come uno dei tratti costitutivi del moderno. Il moderno inizia, secondo Calasso, all’indomani dell’Illuminismo e della Rivoluzione francese. I suoi cardini sono la pressochè totale incredulità verso il divino o qualsiasi dimensione altra, a cui si sostituisce la credenza sempre più cieca nella società stessa e nei suoi principi. Questo fenomeno ha diverse manifestazioni: quello che Calasso chiama il proliferare della *bêtise* o *sottise*, ossia il costante chiacchiericcio dei giornali, il proliferare di opinioni sui fatti del momento sempre organiche al sentire del tempo in cui vengono espresse, cieche di fronte all’avvenire drammatico che spesso è dietro l’angolo. L’idiosincrasia nei confronti della stupidità omologante, delle parole tanto meno acute quanto più ripetute enfaticamente e da più bocche all’unisono, è un tratto del pensiero di Calasso, come mostrano le sue polemiche nei tardi anni Settanta verso gli intellettuali marxisti quali Cesare Cases, ed è anche un tratto che percorre il catalogo Adelphi. La sfiducia nelle idee di massa e il disprezzo verso chi le professa tronfiamente. Ne *La rovina di Kasch* è La Fayette il precursore di tutti gli idealisti dappoco, avidi solo di compiacere le folle e non dispiacere nessuno, che indossano principi come vestiti, come Talleyrand, però prendendosi sul serio, *credendo* a loro stessi, alla stregua dei personaggi plutarchei.

“Con La Fayette viene siglato il patto di alleanza fra le Buone Cause e la Stupidità. Da allora chi vuole il bene dell’Uomo avrà dell’uomo un’immagine grossolanamente imprecisa, bonaria, ottusa, enfatica. La Fayette si fa scortare dal Milite Ignoto. Perché il Bene riconquisti il fascino dell’avventura bisognerà aspettare sino a Simone Weil. E così sarà soltanto perché la Weil guardava con attenzione il Bene di Platone.

La Fayette è il vero opposto di Talleyrand. Nascono e muoiono in anni vicini, entrambi hanno gloriose ascendenze, entrambi partecipano a tutto. Convinto, fin dall’inizio, di *procedere coi tempi*, La Fayette si preoccupa soprattutto di mettersi, di quando in quando in pose storiche, e intanto sopravvivere. È incrollabile nella sua capacità di non percepire”.¹⁵⁷

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 38.

Calasso è dalla parte di Talleyrand, di chi ha familiarità con qualcosa di superiore, di non umano, quindi di inverificabile, e può perciò guardare con distacco alle vicende umane, con un leggero sorriso di scherno. La Fayette viene presentato qui come il prototipo dell'umanista impegnato, dell'attivista del bene umanitario, che però tiene soprattutto alla propria immagine all'interno del corpo sociale, perché senza non può sopravvivere.

2.1.8. L'età contemporanea: una società sperimentale

Per Calasso dunque il senso della compiuta maturazione del moderno in quei turbolenti decenni tra il 1789 e il post 1815 risiede nell'abbandono definitivo nella fede in un ordine che seppur ormai esangue mantiene un minimo contatto con l'invisibile, incarnato nella figura di un re o di una nobiltà che è lì per diritto divino, cioè per nessun diritto giustificabile umanamente. Quando non si crede più a niente la potenza d'azione aumenta, fatti e storie proliferano, gli avvenimenti accelerano, ma la mancanza di un fondamento esterno presto impregna il tutto di vacuità e ciò provoca il ritorno sempre più frequente e improvviso di massacri sempre più vasti. Proprio come era accaduto, come era iniziato ad accadere, al momento della fine di Kasch, cioè al momento del passaggio tra l'ordine arcaico e l'ordine antico. Fu un primo dissesto, una prima infiltrazione della secolarità (e quindi del moderno), nelle vicende umane. Processo che giungerà a compimento, segnando un'ineliminabile cesura tra ciò che c'è prima e ciò che c'è dopo, negli anni di Napoleone e Talleyrand. Anche il catalogo Adelphi è costruito così. Da una parte le fonti antiche, dall'altra gli studi, i commenti, i saggi e i romanzi moderni. La "genealogia del moderno", che secondo Elena Sbrojavacca sta al centro dell'opera di Calasso, è in questa scissione, segnata dall'abbandono della visione sacrificale e della fede in un invisibile. Dopo saranno alcuni scrittori a mantenere e tenere vivo quel contatto con il divino così vitale per l'essere umano.

Per Calasso il moderno, che può essere identificato, pur se con code, con l'Ottocento, e che ha uno dei suoi centri nella Parigi di Baudelaire, termina nel 1914. Lì, quel secolo che era iniziato con il congresso di Vienna, arriva ad aver consumato ogni ordine precario e astratto che si era cercato di dare. Il sacrificio, ripete Calasso, è il modo principale di avere rapporto con l'invisibile. Tutte le società hanno isolato dei luoghi, delle situazioni, dei rituali, in cui incanalare questo gesto del bruciare, dissolvere, offrire qualcosa a enti che non si vedono. Finché si poteva ancora desumere che il re regnasse per diritto divino, e fosse quindi emissario di forze invisibili, la società manteneva un rapporto con il sacro, una tendenza a prostrarsi

rispettosamente verso qualcosa che si accetta di non capire fino in fondo. Dopo il congresso di Vienna, dice Calasso, è la convenzione a diventare il nuovo invisibile, il nuovo ente verso cui prostrarsi, ossia l'idea stessa di avere qualcosa in comune, svuotata di senso. È appunto un ente fragile su cui reggere la società, con cui tenerla al riparo dal caos, e cento anni dopo, con la distruzione dei trattati di pace tra le potenze europee, cessa di esistere. A quel punto, dice Calasso, si entra in un'epoca nuova, quella della società *sperimentale*.

Come abbiamo già detto, la società ha un bisogno fisiologico di sfogare della potenza in eccesso, e se non c'è più un codice entro cui sfogarla, un'entità esterna verso cui incanalarla offrendo qualcosa, quella potenza in eccesso troverà sfogo all'interno della società stessa, in maniera incontrollata. Calasso ricorda come Ne *Gli ultimi giorni dell'umanità* di Karl Kraus, per lui il libro migliore sulla Prima guerra mondiale, ci viene mostrato che sui giornali dell'epoca si discuteva più di sacrifici che di battaglie.

A una società che non crede più a niente, resta solo il caos del massacro. E il più grande massacro è ovviamente la Seconda guerra mondiale, e in particolare la Shoah, impresa di "disinfestazione di massa"¹⁵⁸.

Ne *L'innominabile attuale* Calasso per circa metà del volume del libro si occupa del dodicennio tra il 1933 e il 1945. L'epoca in cui homo andò vicino al proprio annientamento. Per trattare questo momento storico Calasso sceglie di riportare stralci di lettere, diari, libri, che raccontino in presa diretta gli eventi, senza l'aggiustamento del ricordo. Scritti che vengono così investiti dal soffio dello spirito del tempo, spesso all'insaputa dell'autore. Calasso qui aggiunge pochissimo alle parole di volta in volta di Céline, Virginia Woolf, Jünger, Vasilij Grossman, Goebbels, Picard, ecc. Si avverte la violenza montare, avvicinarsi rapidamente nei discorsi delle persone, in piccoli fatti quotidiani notati dal sensore degli scrittori, e poi esplodere, lasciando poco spazio alle parole stesse.

Si finisce con un senso di stordimento, "da cui il mondo non si è più ripreso", nel 1945. Dopo, si entra nell'età dell'inconsistenza, quella in cui, secondo Calasso, ancora oggi viviamo.

È un'età inconsistente anche perché non poggia più su niente di definito e riconoscibile (perciò "innominabile") ma solo su sé stessa. Viviamo cioè, secondo Calasso, in un'età pienamente secolare.

¹⁵⁸ Cfr. ciò che dice Calasso sull'uso del termine olocausto, in particolare ne *L'ardore*, capitolo finale, "Antecedenti e conseguenti". Pp. 451.

La secolarizzazione è quel processo che sposta sempre più l'attenzione dal divino, religioso e invisibile, al materiale e contingente. È un processo progressivo e da sempre in atto nella storia dell'umanità, ma mai come adesso è diventato onnipervasivo, tanto da sembrare la norma e far sembrare obsoleto e bizzarro ogni altro tipo di società. Questo fenomeno, frutto del desiderio eterno dell'uomo di scaricarsi dal divino, foriero di troppi significati, aumenta il potere in mano all'uomo, ma gli toglie saldezza e chiarezza:

“All'opposto dell'uomo vedico, che nasceva gravato da quattro «debiti», *ṛṇa*, verso gli dèi, verso i *ṛṣi*, verso gli antenati e verso gli uomini in genere, *Homo saecularis* non deve nulla a nessuno. Sta per sé. Non ha nulla *dietro*, se non ciò che fa. Inevitabile un senso di incertezza, perché poggia su qualcosa di instabile – e sospetto di inconsistenza. Il piacere dell'arbitrio è guastato da quella inconsistenza. Arbitrio, ma fin dove? Non c'è un modello da raggiungere, neppure per il piacere.

[...] La secolarizzazione è, in primo luogo, allentamento dei vincoli – di qualsiasi vincolo. E, in certi casi, cancellazione dei vincoli stessi. A parte il rispetto dei codici, che implica l'osservanza di un ordine, l'unico vincolo che in ogni caso rimane è il pagamento delle imposte. Nessun rito è obbligatorio, neppure le votazioni. La situazione che da ciò risulta potrebbe suscitare un sottile senso di euforia. Davanti agli occhi di [45] chiunque, vastissima si estende l'area del disponibile. E dell'ammissibile, purché non si violi la legge. Ma i secolaristi non sono felici. E neppure si sentono sollevati da molti pesi. Avvertono l'inconsistenza di ciò che li circonda. A tratti vi riconoscono qualcosa di minaccioso. Ma verso che cosa? La stessa inconsistenza è in loro stessi. *Personalizzata*”¹⁵⁹

Una società che non pretende nient'altro dai singoli se non che perpetuino la società stessa attraverso una serie di azioni formalizzate, di procedure, e che impone questo modo di vivere come la normalità, appiattisce la realtà su una medietà condivisa, al di là del quale non si dà altro. Ma questo non permette di accedere a una profondità maggiore delle cose, allo “shock dell'impatto con l'ignoto”¹⁶⁰.

“La secolarità non vuole convincere. Vuole solo essere applicata. Dopo tutto, non consiste che in una serie di procedure. E queste procedure vogliono solo essere considerate come equivalenti alla normalità. Se si deve volare da un luogo a un altro, occorre compiere una

¹⁵⁹ Calasso, *L'innominabile attuale*, Adelphi, 2017, p. 44.

¹⁶⁰ *Ivi*, 87.

successione di passi, quelli e non altri. Così come il traffico aereo obbedisce a un certo numero di regole che ovunque vengono applicate. Tale è la normalità”.¹⁶¹

Basta seguire certe azioni. Non c'è più nessun rapporto con l'interiorità e quindi con l'altrove e quindi con il divino e il mistero. Dato che la società non vede queste cose e non le richiede, dando in cambio vasta disponibilità di azioni, la vita si sposta su altro e si regge solo su quell'altro. In passato, nei passati, restava uno spazio fuori dalla società, e quello spazio è lo spazio dell'incontro con il mistero dell'esistenza, o dell'incontro con sé stessi. Una società invece che ritiene che la cosa più importante sia autopreservarsi, non può ammettere un vero incontro con sé stessi o con il mistero, perché ogni incontro profondo è estraneo e conflittuale con le regole di una società, cioè medie, fatte per un gruppo troppo vasto di individui per essere perfettamente calzanti per ognuno.

“Tutto questo discende da un momento della storia in cui le procedure hanno preso il sopravvento sui rituali. Momento sfuggente, difficile da stabilire, perché le due potenze hanno anche tratti comuni. Innanzitutto sono azioni formalizzate. Ma rivolte in direzioni opposte. Il rituale verso la perfetta coscienza, che per i cristiani è l'istante della transustanziazione. Le procedure puntano invece verso il totale automatismo. Quanto più si moltiplicano le procedure, tanto più si espande il regno degli automi”.¹⁶²

Dilaga così un nuovo tipo di superstizione, la “superstizione della società”. Affinchè la società si autoperpetui, bisogna *credere* acriticamente in essa, nei suoi capisaldi, che si chiamano democrazia, diritti, scienza. Si diffonde così quello che Calasso definisce “un misto di credulità e bigottaria”, e così il pensiero si svuota, la riflessione sul reale non porta mai a qualcosa di significativamente nuovo.

“Ma dove potrà essere ospitato ciò che non rinuncia a pensare?”, si chiede Calasso. Dove si può trovare ancora spazio per elaborare un pensiero vitale e non organico? “Non più nell'università. Al pensiero sarebbe quanto mai utile un periodo di occultamento, di vita clandestina e camuffata, da cui tornare a emergere in una situazione che potrebbe avvicinarsi a quella dei presocratici”.¹⁶³

Il cammino, come dirà altrove Calasso, può essere solo personale e incerto, appunto occulto e clandestino, lontano dai luoghi normati.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 101.

¹⁶² *Ivi*, p. 46.

¹⁶³ *Ivi*, p. 47.

“Occorre riconoscere le potenze di cui si parla, prima ancora di nominarle e di azzardarsi a teorizzare il mondo. Il «pensiero impuro» di Nietzsche ha compiuto i primi passi in questa direzione. Ma non si può dire che si sia andati molto più lontano”.¹⁶⁴

“Occorre riconoscere le potenze di cui si parla”, giacché meno in una società è permessa l’azione, più è necessario il pensiero. Sacrificio, grazia, colpa, libero arbitrio, sono, dice Calasso, potenze sempre operanti sulla realtà. Una società che le espunge come atti, non permettendo più il sacrificio cruento e livellando i destini con un impianto democratico, e che al contempo non le riconosce più, non permette di “pensarle”, si avvia verso l’inconsapevolezza, perché quelle categorie dell’esistenza continuano ad esistere e ad operare, ma, non essendo riconosciute, dilagano, sperimentate dalla società in maniera inconsapevole, così la loro potenza viene dispiegata diventando vastamente distruttiva. Il pensiero è dunque il modo per sfuggire all’inconsistenza, l’età in cui viviamo in cui né si agisce né si pensa, e quindi si è agiti.

Le potenze dilagano incontrollate: sacrificio, laboratorio, caso, terrorismo

Il sacrificio dunque, non essendo più normato e riconosciuto come potenza sempre operante nel mondo, dilaga in maniera inconsapevole. Calasso lo vede operante nei meccanismi industriali e consumistici. La natura include in sé la violenza, l’uccisione, la morte. La società si fonda per sfuggire a questa meccanica spietata. Ma la violenza non svanisce solo perché ci si dà un ordine condiviso. Continua ad affiorare tra gli umani, che allora devono trovare metodi più indiretti per sfogarla. Allora, in qualche modo, sacrificano. Offrono il frutto di una violenza, ossia di un’uccisione di un vivente, o della distruzione di un qualcosa di materiale, a delle potenze a cui danno dei nomi. Più è importante il motivo per cui si sacrifica, più il frutto del sacrificio deve avere valore, “il modo in cui si decidono di chiamare quelle potenze ne disegna il profilo”¹⁶⁵. La offrono come scambio per pace, tregua dalla violenza stessa, o dei doni sperati, la offrono sostituendo sé stessi. La nostra società ritiene di non aver più bisogno del sacrificio, ma ciò è impossibile, vivendo su un pianeta finito, non essendoci distaccati completamente dall’ordine naturale. L’industria, dice Calasso, cioè il produrre merci, che producono uno scarto che rifluisce sulla natura, al fine di provocare uno scambio di denaro, è, dice Calasso, un meccanismo sacrificale. I mattatoi, continua Calasso, sono una faccia del meccanismo sacrificale.

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ *L’ardore*, p. 434.

“Il sacrificio cruento è qualcosa che va accantonato, se possibile senza accompagnamento di parole. Uccidere animali deve essere prerogativa di chi lavora nei mattatoi, così come soltanto la polizia è autorizzata a usare la violenza. Ma ogni decisione che riguarda il monopolio della violenza è costitutiva della società e viene trattata con meticolosa attenzione al particolare (la polizia può ricorrere alla violenza solo in certe circostanze formalmente definite), mentre ciò che accade nei mattatoi sfugge a ogni controllo (a parte qualche accorgimento umanitario - e già il termine fa rabbrivire - verso gli animali) e viene regolato unicamente secondo l'efficacia e la funzionalità. Una imponente omissione riguarda l'uccisione degli animali, oggi”¹⁶⁶

Secondo Calasso, che pubblica *L'innominabile attuale* nel 2017, anche il ritorno del terrorismo islamista è un sintomo del funzionamento della società secolare, che pensandosi onnicomprensiva e non riconoscendo alcuna forza al di fuori di essa, si ritrova ad avere come peggiore nemico il caso.

“La potenza che muove il terrorismo e lo rende assillante non è religiosa, né politica, né economica, né rivendicativa. È il caso. Il terrorismo è ciò che rende visibile il potere ancora inscalfito che regge il funzionamento del tutto e ne svela il fondamento. Al tempo stesso è una modalità eloquente con cui si manifesta nella società l'immensa distesa di ciò che la circonda e l'ignora. Occorre che la società giungesse a sentirsi autosufficiente e sovrana perché il caso si presentasse come suo principale antagonista e persecutore”¹⁶⁷

L'azione distruttiva imprevista, la morte che colpisce alla cieca, non può essere tollerata all'interno della società contemporanea, perché ne svela la fallacia, la mancanza di perfezione che invece essa si arroga. Il terrorismo assume due forme, quello significativo e quello insignificante. Può decidere cioè di designare vittime specifiche, colpendo personaggi in vista, e ciò riporta alla luce, secondo Calasso, il fenomeno dell'elezione e della condanna, potenze connesse e che la società cerca di espungere.¹⁶⁸ Ma raggiunge il massimo della pericolosità

¹⁶⁶ *L'ardore*, p. 433.

¹⁶⁷ *L'innominabile attuale*, p. 16

¹⁶⁸ “L'eredità del sacrificio doveva sfociare in qualcosa: è accaduto con due grandi guerre, poi l'eccesso di potenza nelle armi ha impedito di andare oltre. Allora è subentrato il terrorismo: uccisioni punteggiate, ubiquo, croniche, sempre più casuali, che mantengono vivo il fuoco sacrificale. È un rovesciamento preciso delle dottrine vediche. Ma nessuno degli attori lo sa. Come automi, operano in un'officina che ha un reparto celeste e uno infernale.

Sacrificio e terrorismo confluiscono in un punto, il più delicato: la scelta della vittima. Nel sacrificio sarà un esemplare integro, immacolato, di particolare bellezza - o altrimenti un essere qualsiasi, intercambiabile, moltiplicabile. Nel terrorismo può essere chi ha il potere - o altrimenti chiunque si sia trovato in un certo momento in un certo luogo.

Sono due vie, divergenti e compresenti: l'elezione e la condanna. E due regni: la grazia e il caso, potenze irriducibili. Dai loro modi di sovrapporsi, mescolarsi, separarsi discendono innumerevoli” *L'innominabile attuale*, p. 23

quando colpisce a caso, designa come vittime individui casuali, proprio per questo risultando più temibile.

“Davanti all’uccisione significante, l’insignificante può ritenersi protetto dalla propria insignificanza. Ma davanti all’uccisione casuale, l’insignificante si scopre particolarmente esposto, appunto per la propria insignificanza”.¹⁶⁹

Secondo Calasso il terrorismo è connesso in qualche modo con il diffondersi della pornografia in rete negli anni Novanta. La disintermediazione, fenomeno operante ovunque nella società contemporanea, tende a svuotare di significato i campi su cui opera, rendendoli troppo immediati:

“Nello stadio ultimo della sua formazione, il terrorismo islamico coincide con la diffusione della pornografia in rete, negli anni Novanta. All’improvviso si trovarono davanti agli occhi, facilmente e perennemente disponibile, ciò che avevano sempre fantasticato e desiderato. E che al tempo stesso svelle l’intero assetto delle loro regole riguardo al sesso. Se quella negazione era possibile, *tutto* doveva essere possibile. Il mondo secolare aveva invaso la loro mente con qualcosa di irresistibile, che li attirava e al tempo stesso li irrideva e li esautorava. Senza uso di armi – e oltre tutto non ammettendo o esigendo la presenza del significato. Ma loro sarebbero andati *oltre*. E, di là dal sesso, c’è solo la morte. Una morte sigillata dal significato”.¹⁷⁰

Quando le potenze vengono esautorate dal significato, la loro forza non viene incanalata e sfogata. Ma la società, dice Calasso, essendo un ente non totalmente naturale ma ancorato alla natura, ha un bisogno intrinseco di sfogare della forza in sovrappiù. E il modo per sfogarla diventa quindi la morte casuale e autoinflitta, operata da quelle “enclaves” di mentalità non secolare all’interno del mondo secolare, che hanno quindi ostilità verso di esso.

La legittimità si basa sull’adesione a un ordine. Tutti gli ordini sono insufficienti, ma credere a un ordine serve affinché il tutto regga. Bisogna credere nella legittimità affinché un ordine regga. Quando la legittimità viene svuotata e diventa convenzione, l’ordine si rivela sin da subito molto più instabile. Da lì concetti sempre più astratti, l’ultimo, neutralità. Più astratti e che attirano il chiacchiericcio delle masse, la *bêtise*.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 16. A proposito del caos e della società della paranoia cfr. J. Hillman, *La vana fuga dagli dèi*, Adelphi, 1991. Approfondisco la questione nella mia tesi di laurea, *Il canone Adelphi, tra mitologia ed esoterismo*, nel capitolo “Pan e Atena”.

¹⁷⁰ *L’innominabile attuale*, p. 15.

Il non credere in un invisibile, in un ordine, getta nel caos. Questo è proprio del moderno e del contemporaneo¹⁷¹.

I massacri sempre più ravvicinati, totali, disordinati, il proliferare del chiacchiericcio e di nuove forme di governo sempre più instabili, sono conseguenza della fine della credenza in un ordine esterno.

Sembra ricordare ancora il problema dell'autoreferenzialità di Gödel. In un sistema autoreferenziale qualcosa sfuggerà sempre all'integrazione e quel qualcosa invaliderà la pretesa onnicomprensività del sistema stesso. Una società come quella contemporanea che si pensa autoreferenziale nutre al suo interno i germi dell'autodistruzione.

Perché ogni sistema è discreto, anche se si vuole continuo. Il continuo è irriducibile a ogni sistematizzazione. Ciò che si può fare è appoggiarci al continuo per vivere, cioè per operare tramite il discreto. L'informazione è discreta, ma si appoggia (si fonda) sulla misteriosa coscienza per operare. Le civiltà arcaiche poggiavano sul contatto con l'invisibile per operare. La società ha bisogno di poggiarsi su qualcosa che la sopravanza per esistere. Altrimenti si ritiene essa stessa una divinità, ma il divino è inconoscibile nella sua totalità e sempre altrove. Non può essere la società stessa, non regge. Il sacrificio è il modo di riconoscere e appoggiarsi a un ordine superiore, la cui subalternità è vissuta con sentimenti misti di colpa, venerazione, timore, riconoscenza, fascino. L'incancellabile contraddittorietà del sacrificio rimanda alla dualità fondamentale dell'esistenza, la dualità del rapporto tra carnefice e vittima, tra continuo e discreto, tra visibile e invisibile, tra divino e terreno, tra coscienza ed egoità. Con questo excursus cronologico nel pensiero di Calasso si è cercata di delineare la sua visione del mondo, dalla pienezza originaria alla divaricazione primordiale che avviene quando Prajāpati prende coscienza di sé. Proprio la scissione, la dualità, è il perno della visione del mondo di Calasso. La dualità osservabile in ogni momento, in ciascuno di noi, nel nostro percepire il

¹⁷¹ Cfr. "Fin dal suo apparire, nella coscienza ellenica, procede per *decisioni* – e, dunque, problemi, enigmi, bivi si aprono continuamente di fronte al suo sguardo. A questi luoghi dell'interrogarsi d'Europa è dedicato il libro: guerra/pace, mare/terra, Oriente/Occidente, legge/sradicamento. E scopriamo che proprio il tentativo di ridurre questa tensione di opposti, la volontà di forzarli a un accordo è all'origine di quella violenza che vediamo sprigionarsi dall'interno dell'Europa. Mentre forse l'unica via di salvezza sta lì dove si tenta di tener fermo proprio ciò che appare perfettamente singolo, perfettamente distinto. Secondo il senso di questa traccia – quanto mai «inattuale» –, nel libro l'antica saggezza tragica dialoga con il grande realismo politico del Moderno, da Machiavelli a Carl Schmitt, la Repubblica di Platone con Agostino e con La pace della fede di Niccolò da Cusa, la Venezia salva di Simone Weil con l'«ultimo Dio» di Martin Heidegger". Dal risvolto di *Geofilosofia dell'Europa*, Massimo Cacciari, Adelphi, 1994.

mondo e allo stesso tempo autopercepirci, è, per Calasso, la rivelazione finale dell'esistenza¹⁷², e proviene direttamente dalla scissione originaria, che il mito vedico pone indietro nel tempo, ma è appunto consustanziale alla vita stessa, se "queste cose non avvennero mai, ma sono sempre"¹⁷³. Così come un altro mito, quello del dissesto dell'asse terrestre, era adoperato dai popoli arcaici per spiegare l'esistenza del tempo, e con esso del dolore, della morte, ma anche del movimento, della multiformità di forme, che i miti pure illustravano, così anche i racconti della rovina del regno di Kasch, delle nozze di Cadmo e Armonia, rievocano la stessa divaricazione, la stessa frattura tra l'ordine e la pienezza da una parte, e il caos della vita terrena dall'altra. Che cos'è lo spirito religioso se non la consapevolezza dell'incompletezza che ci accompagna in ogni momento e l'anelito a una unione superiore? Che cos'è la tragicità terrena dell'esistenza se non la consapevolezza dell'ineluttabilità del distacco? Siamo doppi perché esistiamo, dice Calasso, siamo doppi perché il mondo è frutto di una scissione, se non fosse dolorosamente scisso, non esisterebbe. Ma riuscire a pensare tutto questo, a vedere le tracce dell'invisibile, nascoste come è nascosto il sé dietro all'io, può aiutare a partecipare maggiormente dell'invisibile stesso, a sentirsi più vicini al continuo. Ecco illustrato, con meno vaghezza possibile, il presupposto metafisico del pensiero di Calasso, e la sua fiducia nella possibilità dell'arte di avvicinarsi al continuo su cui ha edificato la casa editrice.

¹⁷² "inno 1, 164 del Rgveda : «Due uccelli, una coppia di amici, sono aggrappati allo stesso albero. Uno di loro mangia la dolce bacca del pippala-, l'altro, senza mangiare, guarda». Non c'è rivelazione che vada oltre questa, nella sua elementarità". R. Calasso, *L'ardore*, p. 157.

¹⁷³ La sentenza del neoplatonico Salustio molto amata da Calasso, contenuta nel trattato *Sugli dèi e il mondo*, Adelphi, 2000, riassume perfettamente il significato del mito per Calasso.

TERZA PARTE

UN PERCORSO NEL CATALOGO ADELPHI

Siamo giunti al termine di questo itinerario nella produzione di Calasso, un cammino la cui prolissità e uniformità di tono possono comprensibilmente giocare contro il godimento della lettura, e in cui la molteplicità e l'erudizione dei riferimenti possono far vacillare il contatto con il fulcro del discorso. È questo un rischio sempre presente nella trattazione della difficile materia delle pagine di Calasso, ed è il pericoloso azzardo, a fini di chiarezza, della scelta del mantenimento di una linea unica, quella del sacrificio. La ripresa pedissequa dei concetti espressi direttamente da Calasso è parsa necessaria a farli digerire al lettore nella loro radicalità, tenendo la minima distanza dal testo, poiché è facile, nella produzione labirintica di Calasso, perdere il filo e procedere per sterili generalizzazioni. Si è deciso di dare dunque alla trattazione uno stile narrativo, quasi fosse la storia di un personaggio chiamato sacrificio, parafrasando la *Storia dell'eternità* di Borges.

Lo strumento della guida, che percorra L'Opera dall'interno, si è dunque preferito ad altri metodi pur validi, ad esempio quello della mappa, utilizzato dall'ottimo lavoro di Elena Sbrojavacca sopra citato.

Ciò che è più importante è impregnarsi dell'aura della scrittura calassiana, dei temi e riferimenti da lui preferiti, poiché nella terza parte, sarà tramite la prospettiva incontrata nelle pagine precedenti che il catalogo dell'Adelphi verrà attraversato, dando voce a quegli autori e a quelle pubblicazioni che meglio si prestano a spiegare il pensiero di Calasso stesso, che pur tornerà per continuare il gioco dei rispecchiamenti volto a mostrare l'identità tra creatore e creatura editoriale.

Nelle pagine seguenti dunque (3.1) ci si focalizzerà sull'elusivo concetto di mente, dell'importanza della forza mentale sia nel suo agire razionale che nel suo sfociare nel regno

della follia. Muovendo ancora una volta dall'India vedica e dalla Grecia antica per proseguire poi in direzioni apparentemente inattese: la mutevolezza e la possibilità creativa delle esperienze mentali verranno seguite nella loro contiguità con la nascita e sviluppo del pensiero matematico, nelle descrizioni di stati psicopatologici alterati, in esperienze lontane da quella occidentale e in altre di sapore occulto o religioso.

Nel capitolo successivo (3.2) si tenterà di mostrare come, al pari della messa in discussione e l'ampliamento del concetto di io e di mente, è la forma della realtà, la grana del mondo, un altro tema centrale nella proposta editoriale dell'Adelphi. Le pubblicazioni trattate in questo paragrafo saranno quindi soprattutto di fisica, neuroscienze e filosofia, partendo da quell'irripetibile momento di fervore scientifico e culturale che fu il primo Novecento, e saranno dunque chiamati dentro i nomi di Einstein, Heisenberg, Schrödinger, Heidegger e altri, letti attraverso le pagine soprattutto di Rovelli e Labatut, e ancora quelli di Oliver Sacks, Antonio Damasio e Gregory Bateson.

Ci si soffermerà infine (3.3) sullo stile saggistico delle produzioni Adelphi e sull'importanza della forma per la concezione etica ed estetica di Calasso, sulla contiguità tra mito e letteratura, e saranno proposti alcuni casi esemplari.

Ci si rende qui conto che l'approccio ad argomenti così specialistici e di tale eterogeneità non permetterà un approfondimento esaustivo degli autori e dei concetti stessi, ma questo esulerebbe dal fine del lavoro, che rimane quello di illustrare il pensiero profondo della casa editrice Adelphi nelle sue molteplici diramazioni.

3.1.

ALTRE MENTI: FRA ESATTEZZA E POSSESSIONE

3.1.1. Calasso, il primato della mente

Il problema della coscienza e le capacità della mente sono un tema centrale all'interno dell'opera di Calasso e dell'Adelphi. I recessi della mente sono il luogo per eccellenza in cui l'invisibile si annida e genera immagini. Insieme alla natura profonda della struttura dello spazio-tempo e della materia, i misteri dell'universo mentale sono oggetto delle più interessanti e recenti ricerche scientifiche. L'Adelphi e Calasso indagano dunque questi aspetti da tre differenti prospettive: quella delle scienze cognitive e le neuroscienze, quella delle testimonianze di esperienze eccezionali, e le occorrenze nei testi di civiltà antiche o esotiche, in cui i fenomeni mentali vengono narrati da una prospettiva diversa da quella occidentale. Le tre forme possono a volte mescolarsi tra loro. Il mistero della coscienza è per Calasso uno dei più grandi, antichissimo ed insoluto. Calasso ricorda come i maggiori neuroscienziati contemporanei ammettano che dopo decenni di studi sulla questione sono al punto di partenza: la natura della coscienza resta un mistero¹⁷⁴. Calasso segue, per trattare della coscienza, un percorso affine a quello che abbiamo visto riguardo al sacrificio. Si è cercato qui di seguirlo ma al contempo di ordinarlo cronologicamente per chiarirlo. Anche questa volta Calasso parte dalla cultura vedica, e anzi il tema del sacrificio è inestricabilmente intrecciato a quello della coscienza, tant'è che possiamo vedere in un'unica favola l'origine di entrambi, quella dei due uccelli upanisadici¹⁷⁵. Dopo le speculazioni sul tema nel segno dei Veda, passeremo alle potenzialità della mente come le consideravano i Greci. Per Calasso nella civiltà greca è fondamentale il concetto di possessione, ossia alterazione psichica dello stato di

¹⁷⁴ Si veda a proposito *L'Innominabile attuale*, pp. 74-90.

¹⁷⁵ Vedi sotto, p. 140.

normale sobrietà. Mentre in India l'ingestione del soma, misterioso liquido onnipresente nei rituali, era il preliminare necessario a ogni speculazione, in una visione della realtà che acquista senso nello stato alterato in cui viene sperimentato, nella Grecia antica l'ebbrezza era legata alla possessione, ed era uno stato, anzi una varietà di stati, che accadevano spesso all'improvviso e all'improvviso se ne andavano. Era infatti un agire divino, e gli dèi greci, secondo quanto dice Calasso, erano questo manifestarsi di stati alterati, ciascuno il proprio. Le possibilità della mente, dunque, sono profonde perché essa è connessa al divino.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, per la mitologia indiana l'universo nasce dallo smembramento di Prajāpati. Abbiamo notato come prima che lo smembramento avvenga, Prajāpati prende coscienza, che volgendosi verso sé stesso provoca una scissione. Ma prima ancora che egli si volga verso sé stesso, la mente è già lì.

“Prajāpati era solo. Non sapeva neppure se esisteva o non esisteva. «Per così dire», *iva*¹⁷⁶. [...] C'era infatti solo la mente, *manas*. La mente ha questo di peculiare, che non sa se esiste o non esiste. Ma precede ogni altro. «Non vi è nulla prima della mente»”.¹⁷⁷

Nella visione vedica che Calasso fa propria, la mente è la sostanza primordiale dell'esistenza, il tessuto su cui si manifesta la realtà. Una mente universale, illimitata, onnipresente, a un certo punto inizia a generare calore, il *tapas*, l'ardore, e accendendosi prende coscienza di sé. Da lì comincia tutto. La materia, dunque, nell'humus culturale di cui Calasso si nutre e tratta diffusamente, è una filiazione della mente, non il contrario. Essa è l'unico elemento già presente prima che ci fossero *sat* e *asat*, il manifesto e l'immanifesto.

“Una sorta di guscio rispetto a qualsiasi cosa sia o non sia. *Mente* è l'unico elemento *da cui non si dà uscita*. Qualsiasi cosa avvenga o sia avvenuta, *mente* era già lì”.¹⁷⁸

Il fatto che la mente fosse già lì prima che avvenisse la distinzione tra manifesto e immanifesto, o che, altra ipotesi vedica, sia la prima figlia dell'immanifesto, continua Calasso, dà alla mente un privilegio ontologico rispetto a tutto il resto: “Il mondo può anche essere infinito, ma non riuscirà a cancellare quell'entità che da sempre lo osserva”.¹⁷⁹ Avvolgente, indistinguibile e onnipervasiva, la mente somiglia a un liquido, e nei testi vedici le immagini equoree sono spesso metafore per la mente. Così è anche nell'opera calassiana, in cui ci si imbatte molte volte

¹⁷⁶ “Appena si tocca un punto decisivo è opportuno attenuare l'affermazione con quella particella, *iva*, che non vincola” R. Calasso, *Ka.*, p. 35.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *L'ardore*, p. 144.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

in termini come mare, oceano, acque mentali, onda indistinta, per riferirsi al *continuum mentale*. La mente infatti è il continuo stesso, avvolge l'esistenza, la precede, la rende possibile, e non può essere da essa fino in fondo compresa. Ma il privilegio della mente non è da confondersi con la sua onnipotenza. Date le sue caratteristiche la mente è affetta anche da una debolezza incancellabile: il dubbio sulla propria esistenza. Essendo presente prima che il mondo esistesse, e addirittura prima della coscienza, la mente è sempre gravata dal dubbio di esistere realmente, perché il mondo sembra sempre poterne fare a meno.

“Da una parte *manas* teme la propria inconsistenza, il riflusso nell'*asad*; dall'altra la mente è tentata di vedere tutto come una allucinazione, perché di fatto dalla mente tutto è sgorgato. Questa invincibile incertezza, che è l'angoscia peculiare della mente, si trasmise a Prajāpati, il dio alla mente più vicino, l'unico di cui si dica che è la mente: « Prajāpati è, per così dire, la mente»; «la mente è Prajāpati »¹⁸⁰.

Così come gli dèi vedici nel corso del tempo si dimenticano sempre più del loro progenitore, ugualmente più si allontana dall'origine più il mondo può pensare di essere autosufficiente, di non avere un presupposto mentale a reggerlo, e la mente stessa può dimenticarsi di sé stessa. *Ka*, “Chi[sono]?”, è ciò che si chiede Prajāpati, e sarà sempre il suo attributo principale: il dubbio su di sé.

La mente, dunque, per Calasso è una potenza, una delle componenti attive della realtà. Definirla divina sarebbe riduttivo. Per Calasso gli dèi sono manifestazioni successive, apparse prima degli uomini ma dopo la creazione degli altri elementi, quindi potenze seconde. Calasso non divide in due l'esistente, in un aldiquà e in un aldilà, ma cerca di andare ai fondamenti della realtà, che non sono in un altrove, ma qui, da indagare meglio però di quanto la civiltà occidentale, a suo avviso, oggi faccia e in tanti casi abbia fatto per molto tempo.

“La mente è una potenza esterna, pari agli dèi e superiore agli dèi, che concepisce in solitudine e può, per sua grazia, riverberarsi nella mente di ciascuno”.¹⁸¹

La mente universale è quindi essenza continua, invisibile, e può avere un contatto con gli esseri umani nella mente individuale.

Sembra qui importante puntualizzare che questa non è per Calasso solo un'affascinante visione mitologica antica, da studiare con dotto distacco. Né una confessione religiosa in cui credere, ma un pensiero da indagare e sperimentare nella sua sostanziale, seppur non univoca, verità.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 145.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 143.

Calasso ritiene che la mente sia questo e funzioni così, e questo lo avvicina a Jung e a molte figure intellettuali a metà tra misticismo ed erudizione. La sua visione, dunque, seppur con caratteri di originalità, non può discostarsi troppo da una corrente riconoscibile nella storia del pensiero, altrimenti sarebbe fallace. Grande interesse di Calasso è quello di indagare i modi in cui la mente individuale possa trovare e rafforzare la sua connessione con la mente universale. Un'altra storia vedica racconta che gli dèi un tempo vivevano sulla terra, spoglia, arida, e volevano disperatamente raggiungere il cielo per stabilirvisi. Si trattava di costruire una connessione mentale tra visibile e invisibile, e fallirono molte volte in ciò. Ma alla fine ci riuscirono, costruendo l'altare del fuoco, che ha la forma di un'aquila¹⁸². L'altare del fuoco è una costruzione geometrica di enorme complessità, fatta di migliaia di mattoni, e le cui formule ancora sono oggetto di dubbi interpretativi da parte dei matematici. Nel *shatapatha brahmana* vengono descritte minuziosamente le migliaia di passaggi necessari alla sua costruzione. Poi l'altare veniva abbandonato, non era infatti un tempio o un edificio stabile, aveva esaurito la sua funzione. Era dunque un esercizio, un esercizio mentale la cui estrema precisione ed esattezza richiesta nell'applicazione della sua riuscita era il mezzo tramite cui la mente poteva raggiungere il cielo.

3.1.2. Anima ed esattezza: la matematica

Secondo Paolo Zellini è quasi certo che la matematica sia nata così, come necessità di esattezza per elevarsi spiritualmente ed entrare in connessione con l'universo in una dimensione più alta. Paolo Zellini è un matematico italiano. Nato a Trieste, insegna da molti anni all'Università Tor Vergata. Zellini è il nome più rappresentativo delle pubblicazioni di argomento matematico dell'Adelphi. Autore che detiene un grande rilievo nel catalogo, perché i suoi interessi e la sua formazione permettono di illuminare da un'altra prospettiva, solo apparentemente insolita, quello spirito adelphiano che si sta qui trattando, e da questa prospettiva chiarirne l'insieme. I libri di Zellini sono principalmente saggi di storia della scienza, in cui il professore, scegliendo un argomento cardine della matematica, come la natura del numero, la nozione di rapporto, o il concetto di algoritmo, va a rintracciarne le prime formulazioni nelle civiltà antiche, soprattutto in quella greca e vedica, e in un serrato commento di testi ne ripercorre l'evoluzione fino al Novecento. Non solo testi di matematica però: una caratteristica che rende estremamente interessanti queste trattazioni è la presenza, accanto a logici e matematici, di

¹⁸² Vedi *Ka*, pp. 50-52.

citazioni di filosofi, letterati, e anche di teologi, in una maniera che ne mostra con chiarezza la naturalità dell'accostamento. Le grandi domande della matematica sono infatti le grandi domande sui presupposti della realtà, e hanno sempre interessato le maggiori menti dall'antichità a oggi, che ponessero queste domande in termini matematici o più generalmente filosofici. Ad esempio, *Breve storia dell'infinito*, il primo libro pubblicato per Adelphi e probabilmente il più famoso, si apre con una citazione di Borges. "C'è un concetto che corrompe ed altera tutti gli altri. Non parlo del male, il cui limitato impero è l'etica, parlo dell'infinito".¹⁸³ Da qui parte l'indagine sull'infinito di Zellini, esaminando le varie accezioni con cui questo termine è stato inteso dall'antichità al Novecento. Per i Greci l'infinito era l'*àpeiron*, letteralmente l'illimitato, ed era un concetto negativo poiché si opponeva al limite, che era ciò che dava misura e forma alle cose. Da Pitagora, Parmenide, Aristotele, Filolao e altri, si risale fino a San Tommaso, Descartes, Goethe, e poi a Cantor, Musil e Simone Weil. In *Gnomon*¹⁸⁴ viene discussa l'origine del numero, che riporta all'eterna domanda se i numeri esistano di per sé o siano creazioni della mente umana, e se il modo in cui la scienza dei numeri si è sviluppata sia necessario, o invece arbitrario, e che quindi avrebbe potuto, con un'origine diversa, includere altre matematiche. Zellini torna ancora una volta indietro alla Grecia e all'India antiche e illustra come la matematica degli inizi fosse inscindibilmente connessa alla geometria e alla progressione numerica, cioè al problema di come sia possibile far crescere una figura geometrica mantenendone inalterata la forma. Questo aveva una motivazione rituale, come abbiamo visto nella storia vedica della costruzione dell'altare di Agni. Zellini fa notare che quelle tecniche antiche che servivano a mantenere l'invarianza non sono obsolete, ma sono al contrario ciò su cui si basano ancora le moderne speculazioni matematiche che hanno portato allo sviluppo degli algoritmi con lo strapotere che esercitano nella vita contemporanea. La diatriba tra la matematica come una scienza puramente speculativa e astratta e la sua "irragionevole efficacia"¹⁸⁵ nel descrivere e quindi manipolare le leggi naturali è anch'essa di lunga data e sta al centro di *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*,¹⁸⁶ in cui vengono approfonditi i due filoni, l'uno appartenente alla metafisica e l'altro alla tecnica. Così è anche in *Discreto e continuo, storia di un errore*,¹⁸⁷ in cui viene ripercorsa dalle antichità a oggi la dicotomia tra queste due entità, la prima inafferrabile e sempre supposta, l'altra come

¹⁸³ P. Zellini, incipit di *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, 1980.

¹⁸⁴ P. Zellini, *Gnomon*, Adelphi, 1999.

¹⁸⁵ Eugene P. Wigner, *L'irragionevole efficacia della matematica nelle scienze naturali*, Adelphi, 2017.

¹⁸⁶ P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, 2016.

¹⁸⁷ P. Zellini, *Discreto e continuo, storia di un errore*, Adelphi, 2022.

manchevole ma concreta e capace di generare potenza. Zellini ritiene che sarebbe più opportuno approssimare il continuo in rapporto al discreto, e non viceversa, perché del continuo non possiamo mai avere esperienza diretta. Qui il suo parere è opposto a quello di Calasso, che ritiene il continuo essere il fondamento della coscienza, del mito, e della realtà tutta. In *Numero e logos*¹⁸⁸ Zellini chiarisce il suddetto termine greco, facendo piazza pulita della banalizzante traduzione di “parola” o “ragione”, e ristabilendo invece quella più congrua di “rapporto”, chiarendone quindi la stretta natura matematica. Il Logos era infatti centrale per il pensiero pitagorico delle coordinate necessarie all'avvicinamento ai misteri del cosmo. Nella tradizione ellenica non c'è distinzione tra scienziati e maestri spirituali, e il pensiero religioso, lungi dall'essere caratterizzato da superstizione e vaghezza, non è separato dall'intento di ricerca meticolosa dei fondamenti del cosmo. I pitagorici fondavano la loro ricerca sul numero, ritenendo che la matematica fosse lo strumento per giungere al divino. I numeri infatti sono il frazionamento necessario, “esatto”, tramite cui raggiungere la totalità divina. Come nella costruzione dell'altare del fuoco, i numeri sono i mattoncini discreti necessari per la navigazione:

“Fu Talete a porre nell'elemento acqueo, continuo, il principio e l'origine di tutte le cose e, nello stesso tempo, a risolvere i primi problemi della geometria. [...] Continuo e discreto, mare e numeri, rimandano entrambi alla navigazione simbolica nella vita e nella morte, al passaggio dall'acqua al fuoco, dall'oscurità alla luce, dal diluvio alla salvezza, dalla generazione all'eterno. Il mare è un tramite necessario, ma il logos dei numeri ne è l'immancabile complemento”.¹⁸⁹

Perché l'accostamento ai numeri è l'accostamento ai principi della realtà, e quindi al sovrasensibile:

«Il meglio che si può fare è trascurare il sensibile e considerare i numeri, per apprendere, a forza di attenzione, l'oggetto della scienza suprema, cioè l'Essere». ¹⁹⁰

“Ma per quale motivo i numeri favoriscono, come sembra suggerire Noumenio, l'affrancamento dal tumulto della generazione? Essi aiutano a trascurare il sensibile, prospettando una certezza e una fiducia in cose che non si possono né vedere né toccare. Essi non hanno, inoltre, gli inconvenienti di miti e leggende, che obbligano a uno sforzo interpretativo a più livelli, letterale e allegorico, e costringono a guardarsi dalle trappole

¹⁸⁸ P. Zellini, *Numero e logos*, Adelphi, 2010.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 28; cfr. anche p. 93 e p. 191.

¹⁹⁰ Numenius, fr. 2 (ed. É. des Places, pp. 43-45) citato da Zellini in *Numero e logos*, p. 30.

della falsità e dell'imitazione. Chi pensava ai numeri come soccorso dell'anima doveva avere in mente anche l'accenno nel Fedone (62 b) al mistero orfico che ci vede obbligati nel ruolo di sentinelle, di guardie di un presidio o di una prigione (*frouà*) in cui saremmo noi stessi reclusi, oppure quei passi della Repubblica in cui si discute dell'educazione dei guardiani. «C'è affinità» notava Simone Weil «tra la funzione di conservazione dei guardiani armati e la fissità dei numeri. Appena si ha un punto d'eternità nell'anima, non si deve far altro che custodirlo; perché si accresce da sé come un seme. Bisogna tenere attorno ad esso una guardia armata, immobile, e nutrirlo con la contemplazione dei numeri, dei rapporti fissi e rigorosi. Si nutre l'invariante che è nell'anima con la contemplazione dell'invariante che è nel corpo. Invariante in una massa d'acqua agitata»¹⁹¹ ¹⁹².

I numeri rappresentano i rapporti e sono quindi garanzia di ciò che non varia in base al caos fenomenico. Possono quindi aiutare l'anima nell'ascensione verso il divino. “Non entri nessuno qui che non sia geometra” era scritto sulla porta dell'accademia platonica. Secondo Simone Weil Platone fu un mistico, erede e sistematizzatore della tradizione mistica ellenica. E i numeri furono per i pitagorici ciò che le idee furono per Platone. La matematica che interessa all'Adelphi è quella che va a ricercare i fondamenti della realtà, e ciò significa avvicinarsi al confine tra visibile e invisibile.

Anima ed esattezza: letteratura e scienza nella cultura austriaca tra Ottocento e Novecento è il titolo di un convegno svoltosi a Trieste nel 1981 a cui partecipò Zellini. Schnitzler, Freud, Broch, Hofmannsthal, Bahr, Mach, Musil, Canetti, sono i nomi attorno ai quali si sviluppano gli interventi. Anche Musil, infatti, nella sua opera torna frequentemente sulla messa in discussione dei presupposti del reale, e ciò si riverbera anche nella sua tesi di dottorato in fisica, dedicata all'esposizione e alla critica delle teorie di scetticismo radicale del filosofo Ernst Mach¹⁹³.

Ne *L'uomo senza qualità* sono molte le pagine in cui vengono affrontati problemi che trovano posto nei libri di Zellini. In *Breve storia dell'infinito* i dialoghi tra Urlich e Diotima o Arnheim insieme alle elucubrazioni del narratore stesso, compaiono spesso a esplicitare in termini più filosofici problemi matematici di lunga tradizione, come le antinomie, l'infinito attuale, il limite, la divisione in classi.

¹⁹¹ S. Weil, *Quaderni* vol. III, Adelphi, 1988, p. 362.

¹⁹² *Numero e logos*, p. 32.

¹⁹³ R. Musil, *Sulle teorie di Mach*, Adelphi, 1973.

Zellini ha dichiarato più volte come a metterlo sulla strada che porterà poi alla scrittura di *Breve storia dell'infinito*, e il cui impianto sarà poi mantenuto anche negli altri libri, fu Elémire Zolla. Zolla è una figura che incarna pienamente lo spirito adelphiano. Professore di Calasso all'università, compagno di Cristina Campo, altro nome presente nell'Adelphi dagli inizi, sembra sia dovuto alla sua influenza l'avvicinamento di Calasso al pensiero vedico in gioventù, che non lo abbandonerà più. Attraverso la scrittura di saggi e la creazione di riviste, Zolla è stato importante soprattutto come seguace della "Tradizione", ossia quei fondamenti del pensiero religioso di ogni tempo che acquistano rilievo proprio nelle analogie riscontrabili tra le varie fedi e dottrine, che è compito dello studioso mettere in luce e divulgare, offrendo ai lettori una via per la ricerca interiore e un antidoto contro lo spirito del tempo. Seppur i rapporti tra Zolla e Calasso si siano interrotti per molti anni, dai '60 ai primi '90, per poi disgiungersi definitivamente nel corso degli stessi (ed è per questo che adesso è Marsilio a detenere i diritti sulla produzione di Zolla), non c'è dubbio che, al di là dei dissidi personali, l'affinità intellettuale tra Zolla e la casa editrice sia massima. Anche Simone Weil è impossibile non nominare se si parla di Zellini. La filosofa francese, probabilmente uno dei due-tre nomi di massima adelphianità, condivideva con il matematico la ricerca del divino attraverso un'analisi rigorosa dei testi e dei concetti antichi, soprattutto greci, ritenendo che la razionalità fosse uno strumento essenziale per l'elevazione spirituale. Se però in lei o in Zolla o in Calasso il lato "mistico" prevale, Zellini resta un uomo di scienza, e ciò lo testimonia il suo penultimo¹⁹⁴ libro *Discreto e continuo, storia di un errore*. Come detto, Zellini, ripercorrendo la storia di questi due concetti opposti all'interno della tradizione matematica occidentale, suggerisce l'ipotesi che il continuo, impossibile da ottenere nella sua purezza, ma sempre risultato di approssimazioni discrete, non esista, perché appunto non è mai raggiungibile. Calasso, che poco prima di morire lesse il suo libro, si dichiarò contrario. Le due visioni trovano qui una loro disgiunzione fondamentale. Chi come Calasso crede, o percepisce che il continuo esista, e chi come Zellini non lo trova nella verifica, e quindi non può postularne l'esistenza.

3.1.3. Possessioni

Ma il mondo greco è anche il mondo della moltitudine di dèi, specchio della moltitudine del mondo, e dei vari modi in cui essi entrano in contatto con gli uomini. Per Calasso gli dèi greci

¹⁹⁴ L'ultimo volume pubblicato al momento è un saggio intorno al Teorema di Pitagora, P. Zellini, *Il teorema di Pitagora*, Adelphi, settembre 2023.

sono emozioni e stati mentali, il loro portato conoscitivo si manifesta con un cambiamento, spesso brusco, del sentire. Il verbo più adatto per avvicinarsi alla religione greca è per Calasso non il credere, ma il riconoscere. I Greci, prima che credere negli dèi, erano usi a riconoscere nelle manifestazioni della realtà l'azione di forze che sfuggivano al loro controllo, e perciò divine. Al di sopra di tutte stava la *Tyche*, dea cieca del fato imperscrutabile, e *Anàanke*, dea senza volto della ferrea necessità, sovrane delle forze più lontane dalla comprensione umana, a cui pure i Greci riconoscevano sottostare il funzionamento del mondo. Ma al di sotto di queste divinità oscure e informi stavano gli olimpici, a presiedere alla vasta gamma delle emozioni umane, che amalgamandosi o scontrandosi davano vita agli avvenimenti, iscritti nel mito. I Greci dunque, dice Calasso, non credettero mai alla responsabilità personale, perché erano convinti che tutto ciò che di grande avvenisse sulla Terra tramite loro, fosse opera divina. L'aumento dell'intensità che muta una situazione e mette in moto una serie di eventi, fu dai Greci sempre ritenuto opera di potenze che sfuggivano al controllo umano.

“Quando la vita si accendeva, nel desiderio o nella pena, o anche nella riflessione, gli eroi omerici sapevano che un dio li agiva. Lo subivano e lo osservavano, ma ciò che avveniva era una sorpresa innanzitutto per loro. Così spossessati della loro emozione, delle loro vergogne ma anche delle loro glorie, furono i più cauti nell'attribuirsi l'origine degli atti. «Tu per me non sei causa, gli dèi soltanto sono cause» dice il vecchio Priamo guardando Elena sulle Porte Scee. Non riusciva a odiarla, né a vedere in lei la colpevole di nove anni sanguinosi, anche se il corpo di Elena era il simulacro stesso della guerra che stava per concludersi in massacro.

Nessuna psicologia ha fatto un passo oltre, da allora, se non nell'inventare, per quelle potenze che ci agiscono, nomi più lunghi, più numerosi, più goffi e meno efficaci, meno affini alla grana di ciò che accade, sia piacere o terrore”.¹⁹⁵

La centralità del soggetto, che grazie al possesso della ragione è in grado di agire consapevolmente e avere un effetto sugli eventi, marchio costitutivo del pensiero filosofico occidentale tanto da diventare senso comune, è per Calasso una pretesa ingenua e superba che rende i moderni meno consapevoli degli antichi, meno vicini alla “grana di ciò che accade”, perché hanno voluto assemblare tutte le forze in una misteriosa entità, appunto il soggetto, di cui in realtà non sanno molto.

¹⁹⁵ R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, 1988, p. 114.

“I moderni sono fieri soprattutto della loro responsabilità, ma così pretendono di rispondere con una voce di cui non sanno neppure se a loro appartiene. Gli eroi omerici non conoscevano una parola ingombrante come «responsabilità», e non l'avrebbero creduta. Per loro, è come se ogni delitto avvenisse in stato di infermità mentale. Ma quell'infermità significa qui presenza operante di un dio. Ciò che per noi è infermità, per loro è «infatuazione divina» (átē). Sapevano che quell'invadenza dell'invisibile portava con sé, spesso, la rovina: tanto che, col tempo, átē passò a significare «rovina». Ma sapevano anche, e Sofocle lo disse, che «nulla si avvicina di grandioso alla vita mortale senza l'átē»¹⁹⁶

La *metriòtes*, la saggezza della via mediana, lontana dagli eccessi, che ci è stata tramandata come caratteristica peculiare della cultura della Grecia classica, secondo Calasso non fu l'inclinazione naturale di una civiltà, come sembra essere lo stesso atteggiamento diventato oggi la “sobrietà occidentale”, ma un estremo tentativo di difendersi dall'esuberanza delle influenze divine, che travolgono la vita e possono portare la grandezza ma anche la rovina. La serie di massime che invitavano alla misura, esempio del razionalismo greco, nacquero per Calasso come “miraggio intravisto nella tempesta delle forze”.¹⁹⁷

Gli dèi greci per Calasso, dunque, erano in definitiva forze che dagli uomini volevano essere riconosciute, manifestarsi tramite la mente e l'azione umana, e questo contatto poteva essere foriero di grande conoscenza. Spesso esso avveniva tramite una forma di possessione. I Greci approfondirono molto gli stati di possessione nelle loro differenze. Ne *La follia che viene dalle Ninfe*, Calasso tratta diffusamente il tema della possessione e le sue connessioni con la conoscenza e quindi con l'arte. I Greci, dice, ritrovavano ovunque la possessione:

“Se possessione è in primo luogo il riconoscimento che la nostra vita mentale è abitata da potenze che la sovrastano e sfuggono a ogni controllo, ma possono avere nomi, forme e profili. Con queste potenze abbiamo a che fare in ogni istante, sono esse che ci trasformano e in cui noi ci trasformiamo”.¹⁹⁸ E avevano studiato i diversi stati di possessione, identificando in diverse potenze la differenza dei sintomi: “*nymphólēptos* significa «preso, catturato, rapito dalle Ninfe». [...] Così incontriamo il termine più vago e più vasto, *theólēptos*, che designa la possessione divina in genere e che ancora Giuliano l'Apostata usava come appellativo per Omero. Ma si può essere anche *mousólēptos*, *daimoniólēptos*, *phoibólēptos*, *dēmetriólēptos*”.¹⁹⁹

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 275

¹⁹⁸ R. Calasso, *La follia che viene dalle Ninfe*, 2005, p. 27

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 22.

Calasso si sofferma in particolare sulla possessione da parte delle Ninfe, che, scrive passando in rassegna varie fonti antiche, non ha a che fare né con l'epilessia né con il delirio erotico, ma, seguendo Aristotele, sarebbe una via per giungere improvvisamente alla felicità. Bisogna prendere dunque atto, continua Calasso, del fatto che gli antichi e i moderni quando parlano di possessione si riferiscono ad eventi molto diversi. E non perché gli antichi ignorassero le forme patologiche di possessione, come dimostrano le fonti, ma perché conoscevano meglio il fenomeno nella sua ampiezza di manifestazioni.

“...sono i moderni ad avere smarrito il senso di ciò che per la conoscenza la possessione mette in gioco. Quando si parla di possessione, il primo passo falso è quello di credere che si tratti di un fenomeno estremo, esotico e comunque torbido”²⁰⁰.

È la visione moderna a peccare di miopia; per i Greci, invece, la possessione era la via regia per la conoscenza. E così è possibile leggere tanta parte di letteratura greca. L'Iliade per Calasso è già una storia di possessione, parla dell'ira di Achille prima che di Achille stesso. I Greci sapevano di non essere “padroni in casa propria” ben prima di Freud, e che la mente è “un luogo aperto, soggetto a invasioni, incursioni subite o provocate. [...] Ciascuna di quelle invasioni era il segnale di una metamorfosi. E ogni metamorfosi era un'acquisizione di conoscenza”²⁰¹.

La possessione è dunque portatrice di una conoscenza metamorfica, di un *pathos*, come ricorda Calasso citando Aristotele, cioè l'azione di subire un certo stato e farsi attraversare da esso. È la conoscenza della vittima, di chi è preso in una lotta contro forze che possono anche essere soverchianti. Nella possessione la psiche viene presa (*theoleptos*) e colpita (*theoplektos*), in una congiunzione erotica che, come le apparizioni di Zeus, può sfociare in uno stupro²⁰².

La conoscenza della vittima, il *pathei mathos*, implica il farsi assalire da forze ignote, accettare di soccombere e non sapere se si sarà in grado di uscire fuori integri da questo contatto. Ogni viaggio estremo della conoscenza prevede questo percorso, sempre di incerta riuscita.

Nel suo ultimo libro Carlo Rovelli parla dei buchi bianchi come il culmine di un processo di questo tipo. Accostando all'oggetto di fisica astronomica alcuni versi danteschi, Rovelli dice che per avvicinarci al buco nero abbiamo una guida nelle equazioni di Einstein, che, come Virgilio, ci accompagnano dall'inizio del viaggio per un certo tratto. Ma una volta oltrepassato l'orizzonte dentro il buco nero le guide vanno abbandonate perché nessuno è giunto fin lì.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 26.

²⁰¹ *Ivi*, p. 28.

²⁰² Cfr. J. Hillman, *Saggio su Pan*, Adelphi, 1977.

Occorre lasciare ogni speranza e avventurarsi pienamente nell'ignoto. Rovelli crede (non ne è certo, l'esistenza dei buchi bianchi non è ancora provata), che la materia risucchiata dal buco nero subisca un effetto rimbalzo che, in quelli che per chi osserva sono miliardi di anni, ma un tempo quasi nullo per un ipotetico osservatore ravvicinato dell'evento, la porti infine a uscire fuori di nuovo, "a riveder le stelle".

Nel *Cacciatore Celeste* Calasso descrive il processo con cui nelle civiltà delle steppe asiatiche si diventava sciamani. Gli spiriti invadevano il prescelto e lo facevano a pezzi, separando poi le ossa e cuocendo la carne. Era una tortura lenta e precisa, e non era certo che l'iniziato sopravvivesse. Se l'esito non andava a buon fine egli rimaneva un fantoccio inebetito, che sarebbe morto presto. Se invece fosse riuscito a sopravvivere, mantenendosi cosciente durante il raccapricciante processo, e se gli spiriti lo avessero ritenuto degno, avrebbe guadagnato la grande potenza degli sciamani, di visione e capacità curative.

"La vocazione dell'uomo della conoscenza era un richiamo. Proveniva da un mondo di esseri potenti, che gli altri non sapevano percepire. Quel richiamo agiva come una seduzione, un risucchio nell'invisibile – e insieme un invito alla lotta. L'uomo della conoscenza acquisiva il sapere nel corso di questa lotta o soccombeva. Allora era un povero essere malato. E sapeva che quasi tutte le malattie erano un furto di anime. Ma, se usciva vittorioso dal combattimento invisibile, allora poteva essere lui a evocare gli spiriti, così come un tempo da loro era stato chiamato."²⁰³

In *Alce Nero parla*, testimonianza dell'indiano sioux-oglala Alce Nero sul periodo delle ultime guerre indiane dell'Ottocento, raccolta da John Neihardt, il protagonista racconta della rivelazione che il grande spirito gli donò con termini simili. Aveva 9 anni quando cadde malato e giacque privo di sensi per due settimane, e al risveglio era guarito e si ricordò di una grande e complessa visione, che descrive in molte pagine, e in cui sosteneva di aver ricevuto dal grande spirito e dagli antenati la forza per guidare la nazione contro i *Wasichu*, i bianchi.

Per Calasso, a cui interessa, seguendo Walter Benjamin, "l'esoterico del quotidiano", non porta una differenza sostanziale sulla qualità del fenomeno della possessione il fatto che per chi la vive siano implicati dèi, spiriti, o solamente le oscure forze della propria mente. È sempre tramite essa infatti – quando si riescono a padroneggiare le diverse modalità con cui agisce – che si affonda nell'indistinto e se ne può trarre una riserva preziosa di conoscenza. Seguendo Ignazio da Loyola e Valéry, Calasso annota:

²⁰³ R. Calasso, *Il cacciatore celeste*, pp.30-31.

“Simulazione, imitazione, possessione, metamorfosi: la rosa dei venti della psiche. E un serpente che si morde la coda. Sono potenze affini: a volte si amalgamano, a volte si oppongono, a volte si sfiorano. Là dove agiscono, è facile confondersi. L’arte di distinguerle era chiamata discrezione degli spiriti. Per capire la possessione, occorre innanzitutto sottrarla al suo ambiente psicopatologico e parapsicologico, dove è stata rinchiusa da chi la temeva come un’altra via della conoscenza (e questo per secoli, con tenacia e spirito persecutorio). Nulla di più utile, allora, dell’impertinenza di Valéry:

«Rifletto...

«È cosa molto diversa da quella pratica che consisteva (e consiste tuttora) nel consultare gli “spiriti”?

«Aspettare davanti a un tavolo, a un mazzo di carte, a un idolo o a una dormiente e gemente Pizia, o invece davanti a ciò che si chiama “noi stessi”...»²⁰⁴

Dunque, la possessione non appare come fenomeno esotico o occulto, ma è un tratto caratteristico imprescindibile della vita cosciente, e accade in ogni momento, perché ogni attimo della coscienza è scisso “almeno in due ospita qualcosa di ulteriore rispetto a «ciò che si chiama “noi stessi”»”.²⁰⁵

La differenza quindi la farà la vivacità psichica del soggetto posseduto e la sua capacità di raccontare con chiarezza l’esperienza, e non invece categorizzazioni di tempo, cultura, o i nomi che si danno alle figure che nel processo appaiono. La scrittura è dunque una via fondamentale per accostarsi a ciò che di quest’esperienza rimane e si può tramandare. Il criterio della qualità letteraria è quindi alla fine l’unico da seguire per accostarsi a esperienze di possessione.

Un caso esemplare di possessione definita patologica ma che l’esuberanza della sua testimonianza scritta ha reso un capolavoro letterario, è il delirio del presidente dell’alta corte di Lipsia Daniel Paul Schreber, confluito in *Memorie di un malato di nervi*, pubblicato da Adelphi nel 1974, primo numero della collana dei Casi. Il libro, edito per la prima volta nel 1903, ma presto fatto sparire dalla famiglia dell’autore, consta di quattrocento pagine della minuziosa descrizione della follia del giudice raccontata da lui stesso (più cento pagine di documenti giudiziari), che, degente in una clinica psichiatrica da anni, si mostra perfettamente consapevole della stranezza della propria situazione e dell’effetto che fa su chi gli sta intorno, ma non ha nessuna intenzione di sconfessare la verità delle sue sensazioni e visioni. Ritiene che Dio (anzi i due dèi, quello inferiore e quello superiore), in combutta con il direttore della

²⁰⁴ *Il Cacciatore Celeste* p. 135

²⁰⁵ *Ibidem*.

clinica, il dottor Paul Emil Flechsig, voglia trasformarlo in donna, e che, per una serie di complesse ragioni, questo fatto abbia portato uno stravolgimento all'ordine del mondo, mai avvenuto da quando esiste l'umanità, stravolgimento che Dio stesso non riesce bene a comprendere né a mettervi mano. Nelle *Memorie* vengono descritti gli innumerevoli tipi di "miracoli" a cui l'autore è sottoposto: voci continue e assillanti, allucinazioni visive di ogni genere, sensazioni fisiologiche indotte, che lo costringono a una vita miseranda e insopportabile di cui Schreber è totalmente cosciente, e che lo obbligano a prendere contromisure che agli altri sembrano i tic di un pazzo, quando invece sono l'unico espediente per non soccombere a Dio che, per una incomprensione, vuole instupidirlo. Schreber considera quanto accaduto un fatto che non ha pari nella storia del mondo e che porterà a sconvolgimenti epocali; si equipara ai profeti del passato e inventa una complessa cosmologia dall'"inconfondibile sapore gnostico"²⁰⁶.

Nella postfazione al volume Calasso ricostruisce la fortuna dell'opera. Il 'caso Schreber' ebbe un'importanza fondamentale nella definizione da parte di Freud della teoria della paranoia segnò l'inizio dell'allontanamento da Jung, il quale non era disposto a ridurre il grandioso delirio di Schreber a un'irruzione di libido omosessuale, come Freud intendeva. Molti altri, psicanalisti e non, si occuperanno del caso Schreber, tra cui Canetti, che trovò in questa vicenda la chiave che gli mancava per completare il suo monumentale *Massa e Potere*, considerando Schreber come esempio di paranoia del potente rispetto alla massa. Anche Calasso dedicò un testo alla vicenda, ossia il suo primo libro, *L'impuro folle*. In esso, in forma di romanzo, Daniel Paul Schreber appare come personaggio, e in un alternarsi di piani di realtà vengono descritti i suoi rapporti con Flechsig, ma anche con Apollo e Tiresia, in un'atmosfera sovranaturale. Calasso affermò di averlo scritto in meno di un mese, in un delirio febbrile.

Memorie di un malato di nervi fu ritenuto il libro esemplare per aprire la collana dei Casi. La collana riprende l'idea centrale dell'Adelphi sui libri unici, residui di esperienze potenti accadute a qualcuno che non fosse necessariamente uno scrittore, e la porta all'estremo, presentando testimonianze di avvenimenti davvero fuori dall'ordinario, raccolte in diari, epistolari, biografie, autobiografie, e reportage. Nella collana trova posto la *Vita di Simone Weil*, di Simone Pétrement; gli scritti di Ety Hillesum; *Leggere Lolita a Teheran* di Nazar Afisi; *La Russia di Putin* di Anna Politovskaja; *La vita immortale di Henrietta Lacks*, che racconta l'appassionante vicenda della commercializzazione di cellule tumorali "immortalizzate"

²⁰⁶ Manganelli, *Il vescovo e il ciarlatano*, p. 35.

appartenute a una donna afroamericana, appunto Henrietta Lacks, morta nel 1951 di tumore. Nella collana troviamo altri nomi di peso per il catalogo Adelphi, come Michael Pollan con *Cotto e Il dilemma dell'onnivoro*; Bruce Chatwin con la raccolta di lettere *L'alternativa nomade*; *Con Chatwin*, una testimonianza su di lui scritta dall'amica ed editor Susan Clapp, e poi ancora *Conversazioni* con Brodskij; raccolte di detti e situazioni memorabili del fisico Richard Feynman, e *Spillover* di David Quammen, che, riproposto nella collana economica *Gli Adelphi*, venderà più di un milione di copie nel corso del 2020, avendo come tema la ricerca sui nuovi coronavirus emergenti, condotta dall'autore, scienziato-reporter, fino al 2014.

Operatori e cose

Ma per tornare alla possessione psicopatologica vista in chiave diversa introduciamo adesso *Operatori e cose*, che sebbene sia uscito nella collana *Fabula*, ha tutti i requisiti per essere un "caso". La scelta di questa collana anziché per quella dei *Casi*, come raccontato da Matteo Codignola²⁰⁷, è stata dovuta unicamente a ragioni commerciali, essendo *Fabula* solitamente quella che, insieme alla collana economica, vende di più. Ecco la trama.

Una mattina una donna si sveglia e trova ai piedi del suo letto tre strani individui che le suggeriscono, in maniera che è meglio non contraddire, di seguirli e lasciare in fretta la città, dandole tutte le indicazioni. La donna, pur stupita, soppesando le informazioni accetta, e da lì inizia a girare in lungo e in largo per gli Stati Uniti per sei mesi. Sei mesi folli di schizofrenia, che terminano dopo che gli individui la lasciano davanti allo studio di uno psicanalista. La schizofrenia e le sue allucinazioni finiscono così, in maniera miracolosamente spontanea. Tutto questo, e tutto ciò che ne segue, è raccontato e analizzato dall'autrice/protagonista in prima persona, con intelligenza e freddo umorismo. Ci si inoltra così in maniera lucida in una mente scissa e terremotata dalla schizofrenia. Per sei mesi la O' Brien ha la mente affollata da una serie di figure umane, gli Operatori, ognuna con una sua propria personalità, che in discussioni che iniziano quando lei apre gli occhi e finiscono quando si addormenta le spiegano che il mondo è diviso in Operatori e Cose, che i primi controllano le menti delle seconde, come quella della protagonista, che loro esistono realmente, si trovano nei paraggi, e la spingono a prendere aerei e autobus e a prenotare alberghi, facendola scorrazzare nell'est degli Stati Uniti fino ad arrivare, dopo sei mesi, in California. Barbara è sfinita da queste voci e vorrebbe farli andare via, ma ogni aiutante è a sua volta un Operatore, e la follia sembra senza via d'uscita. È in mano a questi

²⁰⁷ Testimonianza di Matteo Codignola, luglio 2022.

persecutori che nessun altro vede e, di conseguenza, nessuno può aiutarla. Successivamente però la scrittrice comprenderà che tutta la messinscena degli Operatori era un tentativo della sua mente di salvarla, di portarla via da un ambiente lavorativo diventato troppo stressante per lei, e allo stesso tempo di tenerla lontana dalla comunità della città in cui vive, in cui lo stigma della schizofrenia le sarebbe rimasto addosso indelebilmente. La O'Brien si rende conto che ogni discussione strampalata, ogni ordine assurdo, ogni spostamento verso una meta sconosciuta, facevano parte di un preciso piano della sua mente inconscia per aiutarla.

Riguardo a *Il processo* e *Il castello* di Kafka, Roberto Calasso afferma che essi fanno entrambi parte della stessa "vita psichica"²⁰⁸ e che la persecuzione del primo è quasi indistinguibile dall'elezione del secondo. L'intrusione nella vita di potenze misteriose è subitanea e opprimente, e porta con sé il dubbio che queste potenze siano persecutorie o salvifiche. Gli agenti del tribunale che prelevano Josef K. una mattina, con le loro strambe regole perfettamente ordinate, somigliano molto agli Operatori della O'Brien. Qui l'autrice riassume, drammatizzandolo ironicamente, ciò che secondo lei il suo inconscio (che lei chiama "Qualcosa"), ha architettato per farla uscire da una brutta situazione di vita:

"Ecco, prima di tutto [...] bisogna creare un'autorità sovraumana che lei dovrà seguire. Qualcosa di dotato di superpoteri, cosicché lei non corra a chiedere aiuto alla polizia o al cugino Louie. Renderemo questa autorità sovraumana un po' sgradevole, in modo da darle una scusa per scacciare [...] Dovrà combattere in tribunale: tutto perfettamente giusto e legale. [...] Tribunali, leggi e giudici. È questo che ci vuole".²⁰⁹

Un tribunale invisibile, leggi misteriose e incomprensibili, giudici implacabili e letali, come nel processo di Kafka. Il tribunale che perseguita Josef K. è un mondo della soglia, solitamente invisibile al mondo reale, quasi sua ombra, a esso liminare. Si può sperare di vincere la lotta contro le potenze invisibili solo arrendendosi ad esse. La guarigione spontanea dalla schizofrenia è rara e la O'Brien sa di essere stata molto fortunata. Quando scrive (le vicende sono ambientate nel 1957), la schizofrenia è in forte aumento negli Stati Uniti e una cura non esiste. Gli schizofrenici affollano gli ospedali psichiatrici e pochi ne escono.

Improvvisamente infatti, gli Operatori svaniscono e a essi si sostituisce "Qualcosa", un impulso che aiuta la O'Brien esattamente nel momento richiesto e sembra avere addirittura facoltà premonitrici facendole vincere una grande quantità di denaro a Las Vegas.

²⁰⁸ R. Calasso, *K.*, Adelphi, 2002, p.21

²⁰⁹ Barbara O'Brien, *Operatori e Cose*, Adelphi, 2021, p. 180.

Poi, tutto torna quieto e la protagonista piomba in una vacua placidità. La mente, da sola, è una spiaggia arida incapace di qualunque elaborazione. Si sentono solo le onde che fiaccamente si infrangono su di essa. Senza l'intrusione di "qualcosa", non saremmo capaci di pensare; "se non fosse per gli Operatori, le Cose farebbero ancora dentro e fuori dalle caverne"²¹⁰, spiegano gli Operatori alla protagonista. Per produrre qualcosa abbiamo sempre bisogno di qualche forza esterna che ci diriga. Con la schizofrenia gli emisferi del cervello si scindono e ciò che da una parte passa all'altra non viene percepito come parte della mente stessa, ma come un'allucinazione esterna. Le potenze mentali che Valery equiparava perfettamente agli spiriti e ai vaneggiamenti della Pizia vengono poste davanti a "noi stessi". Secondo Julian James, autore de *Il crollo della mente bicamerale e le origini della coscienza*²¹¹, la scissione in due parti è stata la forma che la mente umana ha avuto dai primordi fino a circa il 1000 a.C., e ciò causava il fenomeno della percezione dei propri pensieri come una voce esterna a sé stessi, attribuendoli a presenze divine.

L'esperienza della O'Brien che dà origine al libro è un'esperienza di possessione, declinata secondo la forma della malattia mentale, e permette alla donna di accedere a un mondo coloratissimo e vivido, terribilmente presente, solo "un passo più in là", nascosto dalle altre persone per una semplice variazione di frequenze.

È così che Calasso legge *Il processo* di Kafka. Una storia che parla dell'avvento di forze misteriose, perfettamente organizzate secondo regole che risulteranno sempre parzialmente incomprensibili, che assaltano nel momento del risveglio, in cui si è più vulnerabili, e accompagnano il mondo diurno come un'ombra; si possono trovare in uno sgabuzzino o in un caseggiato di periferia. Anche gli Operatori compaiono al risveglio, anche loro vivono nelle vicinanze, in quello o l'altro edificio. Alla fine de *Il processo* Joseph K. viene ucciso, senza che abbia mai capito il perché della persecuzione. La O'Brien invece, analizzando i suoi sei mesi di schizofrenia, si rende conto che gli Operatori in realtà hanno sempre voluto aiutarla, allontanandola da un ambiente nocivo e lasciandola infine davanti alla porta dello studio di uno psicanalista, quando la guarigione è ormai vicina. L'autrice si rende conto che negli ultimi anni aveva messo a tacere il suo spirito ribelle per quieto vivere e questo l'aveva portata su una linea di vita che alla lunga poteva solo farla stare male. Serviva un nemico esplicito da combattere, autoritario e credibile.

²¹⁰ *Ivi*, p. 100.

²¹¹ Adelphi, 1983.

Come scritto sopra, Calasso afferma che, sebbene *Il processo* di Kafka sia una storia di persecuzione e *Il castello* una storia di elezione, fanno parte entrambe della stessa “vita psichica”, e quando si ha a che fare con forze misteriose non è mai chiaro se si è di fronte a una persecuzione o a una elezione, esse si assomigliano pericolosamente. Forse il tribunale voleva in realtà aiutare Josef K., che però non ha retto all’intrusione dell’invisibile. Per Calasso tra i personaggi di Kafka e quelli degli altri romanzi c’è la stessa distanza che c’è tra Prajāpati, l’indistinto dio creatore della mitologia vedica, e gli altri dèi. I personaggi di Kafka, come Prajāpati, sono pure potenzialità, partecipano quindi maggiormente dell’invisibile, hanno con esso contatti più diretti e quindi potenzialmente pericolosi.

Altre possessioni

Ogni storia di possessione dunque è interessante, al di là delle connotazioni storiche e culturali, anzi più quotidiana è l’ambientazione della vicenda, più la potenza della possessione sarà utile a scardinare la realtà apparente. Per Calasso *Lolita* è innanzitutto una storia di possessione, e lo stesso Nabokov, maestro nel disseminare i suoi romanzi di “misteri palesi”, lo dice apertamente quando definisce Lolita una ninfetta, ossia un essere di natura demoniaca, o nomina le ninfe, anche con termini greci, più e più volte nel testo (alle pagine 26, 54, 61, 165, 170, 176, 210, 234, 280, 312 dell’edizione italiana)²¹².

Storie di possessione e ossessione erotica sono poi sparse qua e là nel catalogo. Qui ricordiamo il romanzo *Sylvia* di Leonard Michaels, ispirato alla vicenda del suicidio della moglie dell’autore, in cui, nella California degli anni Sessanta:

“...una coppia di studenti, imprigionati in una livida ossessione d’amore, sprofonda giorno dopo giorno in un allucinato inferno coniugale. Sotto le loro finestre MacDougal Street è «un carnevale demente», scandito da Elvis Presley e Allen Ginsberg; e intanto la loro *folie à deux*, «impigliata nel suono delle proprie urla», precipita fatalmente verso un esito devastante”.²¹³

Di questo parla anche *I complici* di Simenon, romanzo che racconta un terribile incidente stradale propiziato dalla sventatezza di una coppia di amanti in auto, o *La camera azzurra* dello stesso autore, in cui “una passione vorace e devastante” non arretra davanti a niente, “neanche di fronte a un doppio delitto”.²¹⁴ Altri esempi si possono fare, anche dallo stesso Simenon.

²¹² Calasso, *La sindrome Lolita*, ne *La follia che viene dalle Ninfe*, p. 48.

²¹³ Dal risvolto del libro.

²¹⁴ Dal risvolto del libro.

Ricordiamo poi *Follia* di McGrath, (*Asylum* in originale) fortunato long seller che racconta una vicenda di ossessione erotica della moglie del direttore di una clinica psichiatrica nei confronti di un detenuto con un passato violento.

Un altro genere di storie di follia sono le raccolte di ritratti, di cui verranno presi qui come esempio i due libri di Geminello Alvi, *Uomini del Novecento* ed *Eccentrici*. In questi brevi racconti le vite di personaggi realmente vissuti tra cui Lovecraft, Salgari, Buster Keaton, Aleister Crowley, vengono descritte in pochissime pagine, mostrandole come il risultato delle irresistibili passioni dell'esistenza:

“...i quarantadue personaggi raccontati da Alvi sono stravaganti e folli, certo, ma soprattutto sono uomini e donne che fremono per l'ansia di inseguire la vita e vi si perdonano, mostrandone l'infinita varietà e potenza”²¹⁵

Anche i libri di autofiction di Carrère, autore di grande successo del catalogo, hanno spesso al centro gli abissi dei disturbi psichici, siano di terzi, come nel best seller *L'Avversario*, che racconta la storia dell'omicida Claude Romand, sia, più spesso, di Carrère stesso, che si mette a nudo e racconta le sue tormentate storie sentimentali, ad esempio in *La mia vita come un romanzo russo*, o, nel più recente *Yoga*, il periodo di depressione che portò alla scoperta della diagnosi di bipolarismo di tipo B e al susseguente periodo di degenza in un ospedale psichiatrico in cui subì il trattamento, ancora legale in Francia, dell'elettroshock.

La lezione nietzschiana dell'abisso e della conoscenza come esperienza dello smembramento di sé attraversano tutto il catalogo.

3.1.4. Mistici

Anche le biografie o i trattati di mistici rientrano nella conoscenza che danno gli stati alterati. L'Adelphi ha pubblicato un buon numero di testi di mistica medievale tratti dall'antologia di Zolla, spesso curati da Giovanni Pozzi. Tra gli scritti di area italiana troviamo nel catalogo tre donne: *Le parole dell'estasi* di Maddalena de' Pazzi, vissuta negli ultimi decenni del Cinquecento, pubblicato nel 1984; *Il libro dell'esperienza* di Angela da Foligno, oscura figura di mistica della seconda metà del Duecento, e un epistolario della più famosa Santa Chiara, *Lettere ad Agnese - L'enigma dello specchio*. Scritto in medio-inglese è invece l'anonimo *La nube della non conoscenza*, che insegna ad abbracciare l'oscurità dell'esperienza e lasciare indietro la razionalità per avventurarsi nel divino. Oltre poi alla ponderosa antologia in due volumi curata

²¹⁵ Dal risvolto di *Eccentrici*

da Elémire Zolla, dal titolo *Mistici dell'Occidente*, i nomi più di rilievo in quest'ambito sono quelli di Meister Eckhart, di cui la casa editrice ha pubblicato tre opere, *Sermoni tedeschi*, *Dell'uomo nobile*, *Diventare Dio* (quest'ultimo di non certa attribuzione); *Le confessioni estatiche* di Martin Buber, e soprattutto *L'Abbandono alla Provvidenza Divina* dell'ecclesiastico francese settecentesco Pier de Caussade, i cui insegnamenti, spesso in forma di lettera, vennero riuniti dalle religiose del collegio di Nancy di cui era priore in un trattatello con questo nome. Il libro era quello più amato e sfogliato da Ernst Bernhard, la cui *Mitobiografia* presenta anch'essa dei tratti propri del racconto di ricerca del contatto con il divino. A completare il quadro troviamo alcuni testi di mistica ebraica chassidica, dal fortunato *Le nove porte* di Jirì Langer, uscito per la Biblioteca nel 1967, a tre testi curati da Moshe Idel: *Le porte della giustizia*, *Mistici messianici*, e *Qabbalah*.

Yeats e l'occulto

Ogni civiltà ha le sue modalità per entrare in contatto con l'occulto. Nella civiltà occidentale dal secondo Ottocento, si ha un proliferare di sedute spiritiche, tentativi di scrittura automatica, ricerca di stati superiori tramite l'uso di droghe. L'Adelphi, nonostante la sua marca esoterica, ha evitato di pubblicare testi afferenti a quella vasta fenomenologia parapsicologica, anche quando ha pubblicato autori che se ne sono interessati durante la loro vita e carriera. Il discrimine è sempre quello della qualità letteraria.

Di W.B. Yeats, grande poeta irlandese (1865-1939), l'Adelphi ha pubblicato il testo memorialistico *Autobiografie* (1994) e la raccolta di saggi *Magia* (2019). Il testo però più particolare del poeta uscito per Adelphi è *Una visione* (1973), questa sì un'esperienza che ha molti caratteri della letteratura spiritistica di inizio Novecento. Yeats però è un grande poeta, un maestro di metafore, ed è per questo il suo libro travalica i clichè della letteratura ordinaria sul tema e ne conferisce tratti più consoni al gusto adelphiano.

Una visione racconta di un'esperienza di tipo occultistico accaduta a Yeats a sua moglie pochi giorni dopo il loro matrimonio, nel 1917, e protrattasi per anni. Degli spiriti avrebbero comunicato in due maniere con la coppia di coniugi: tramite scrittura automatica e parlando attraverso la voce della moglie in stato di trance. Yeats negli anni riempie molti quaderni con queste trascrizioni, e ne trae un complesso sistema filosofico e cosmologico, in cui vengono esposte le molteplici combinazioni di personalità umane, mostrata la loro influenza nel corso della storia, e date delucidazioni sugli avvenimenti della vita dopo la morte. Il sistema viene esposto da Yeats con molti schemi e spiegazioni, ma resta comunque ostico e astruso.

Attraverso la combinazione di quattro Facoltà – *la Volontà, la Maschera, la Mente Creativa e il Corpo del Fato* – Il loro intrecciarsi e il susseguirsi in due fasi, la primaria e l'antitetica, Yeats riesce a descrivere le sfaccettature delle personalità umane, il loro cambiare caratteristiche nel tempo pur nel riconoscimento di un disegno personale, la loro predominanza, aderenza o disaderenza a certe fasi storiche piuttosto che ad altre. Il tutto si articola in schematizzazioni di non facile comprensione, che possono allontanare il lettore dalla profondità di concetti e di immagini che si ricercano in un testo del genere. Yeats era consapevole di questo, ma il complesso sistema gli era necessario quale fondamento per la sua arte poetica. “Siamo venuti per darti metafore per la tua poesia”²¹⁶, gli dicono gli spiriti in visita. La forza creatrice del Daimon, che si esprime attraverso la vita umana e le sue reincarnazioni, è centrale nel sistema di Yeats. L'autore ammette di aver creduto più volte ed essersi ricreduto sugli inspiegabili avvenimenti che hanno accompagnato la scrittura dell'opera, ma che ritiene che, “molto di quello che è accaduto, molto di quello che è stato detto, suggerisce l'idea che gli istruttori siano i personaggi di un sogno condiviso da mia moglie, da me, talvolta da altri – essi hanno parlato, e un giorno dovrò provarlo, per tramite di altri senza cambiamenti di conoscenza né perdita di potere –, un sogno che può oggettivarsi in suoni, in allucinazioni, in profumi, in lampi di luce, in movimenti di oggetti esterni”.²¹⁷ L'intero sistema, secondo gli spiriti istruttori, è stato costruito dal Daimon di Yeats e di sua moglie. Il Daimon è quindi l'entità creatrice, e i confini della sua individualità non sono chiari per noi. Come suggerisce A.G. Stock nella postfazione al testo, l'interesse di Yeats è solo parzialmente rivolto verso la contemplazione metafisica. A interessarlo maggiormente sono i poteri espansi della mente, poiché permettono una maggiore azione creatrice sulla realtà. Azione e creazione sono le forze su cui la vita individuale si regge, individualità che non va dispersa nella fusione con il divino, ma espressa pienamente nell'originalità della personalità del singolo:

“Il Daimon è il legame tra l'uomo e Dio, mediante il quale tutte le anime sono in un certo senso collegate le une alle altre, e la particolare inclinazione della sua mente fece di questa sua fede un punto di partenza per esplorare la magia e la telepatia, piuttosto che la beatitudine della contemplazione. L'estasi mistica, l'immergersi nell'Uno, non è l'obiettivo della sua ricerca; molto più importante, molto più eccitante è l'unicità dell'esperienza dell'anima individuale. Egli non pensa che la vita in questo mondo sia l'effetto di una caduta.

²¹⁶ Yeats, *Una visione*, Adelphi, 1973, p.18.

²¹⁷ *Ivi*, p.32.

L'artista creativo non può pensarlo perché per lui ciò che è privo di forma guadagna, non perde, nell'assumere una forma".²¹⁸

Scrivo lo stesso Yeats:

"Avevo un obiettivo pratico. Desideravo un sistema di pensiero che lasciasse la mia immaginazione libera di creare a suo piacimento e che tuttavia rendesse tutto ciò che creava, o poteva creare, parte dell'unica storia, e di quella dell'anima".²¹⁹

Il complesso disegno di Yeats deve dunque avere uno scopo pratico, di azione sulla realtà. Deve rappresentare un supporto credibile, di simmetria matematica e onnicomprensiva, per liberare la propria immaginazione artistica. Torna la credenza nella matematica come scala verso l'invisibile, e anche qui la ricerca della conoscenza è sempre connessa al potere che essa permette, all'ampliamento della varietà e intensità di esperienze cui si può avere accesso tramite essa. Come detto, secondo l'autore della postfazione, Yeats è interessato al contatto con l'occulto per sviluppare maggiormente le proprie capacità individuali. In ciò, commenta l'autore, non è molto diverso dal padre, di tendenze invece positivistiche, che riteneva che la cosa più importante della vita fosse la personalità umana. Con un linguaggio e sostrato culturale che gli è proprio, Yeats non è infatti lontano da questa visione. A Yeats non interessa perdersi nella contemplazione dell'assoluto, ma guadagnare capacità per vivere più intensamente la propria vita, avere accesso a una maggiore varietà di esperienze. Questo è il tipo di esoterismo a cui è più interessata l'Adelphi e Calasso, un contatto con l'invisibile che non deve portare a una fuga ascetica e contemplativa dal mondo, ma che serve per svilupparsi come individui, per ampliare lo spettro delle possibilità umane. Si sente subito echeggiare il superuomo di Nietzsche, ma i massacri del Novecento restano ben visibili come monito, e nessuna deriva à la Evola o Crowley viene qui proposta, dai cui nomi l'Adelphi si terrà infatti sempre ben lontana. Solo ciò che ha valore artistico potrà essere veramente utile a sviluppare le capacità sopite dell'anima, per questo Yeats è un nome che trova posto nel catalogo, perché era prima di tutto un grande poeta.

Anche il modo di intendere il mito e la storia di Yeats è accostabile a quello di Calasso:

"Il pensiero che con tanto ardore vi profuse non è né metafisico né scientifico. Il suo linguaggio a proposito dell'anima dà per certo tutto ciò che un metafisico si terrebbe in

²¹⁸ A. G. Stock, *Su una visione*, da *W.B. Yeats, His poetry and thought*, Cambridge, 1961, pp.146-64. Postfazione a Yeats, *Una visione*, Adelphi, 1973, traduzione di Piero Bertolucci, p. 329.

²¹⁹ W.B. Yeats, *Dedication of A Vision*, indirizzato a Moina Mathers, citato da Neil Mann, In *A readers' guide to Yeats's A Vision*, Clemson University press, 2019, p.50 (traduzione mia).

obbligo di soppesare accuratamente. Scrivendo di storia non si preoccupa di valutare i fatti: li prende a caso da qualsiasi autore abbia attirato la sua attenzione e li interpreta secondo la propria tesi. Ma così facendo crea e dispone immagini in modo da esprimere il proprio senso dei valori, e questo è il genio della mitologia. Un mito è tale non perché sia falso alla luce di un qualche fatto storico o fisico, ma perché, vero o falso che sia, esso ci offre proprio una tale immagine espressiva²²⁰. Se crediamo in assoluto ai suoi valori noi lo accettiamo per vero, nel senso che la sua semplice accuratezza fattuale può essere soltanto una pezza d'appoggio. In questo senso, senza riferimento alla loro autenticità storica, la crocifissione di Cristo e la meditazione di Buddha o Demetra che va in cerca di Persefone sono tutti egualmente dei miti²²¹. In questo senso, ai tempi nostri l'evoluzione dell'uomo e la lotta di classe hanno forse assunto la natura di miti, ma ciascuno di essi esprime valori che Yeats aborrisce.

Una visione è il suo mito personale, un'affermazione di valori completamente vera per lui, anche se, come si deduce dalle sue parole al Dulac, egli ammetteva che potesse non esserlo per tutti gli altri. L'apparato di Facoltà, Principi e vorticanti spirali si risolve in una complicata formula algebrica che dispone in un ordine intelligibile la totalità delle sue conoscenze e delle sue esperienze²²².

L'immagine, la visione, una coerenza data dall'analogia. Insieme di senso unicamente analogico. L'immagine è l'emissaria del divino, la sua manifestazione. Il continuo si manifesta in immagini, che esistono solo nella prospettiva della coscienza, che le riconosce e artisticamente le aggrega. Spirali e principi: tentativo di insediare il sapere analogico nel discreto, per poterlo poi utilizzare come supporto.

²²⁰ Cfr. Yeats citato da Neil Mann in *A reader's guide to Yeats's A Vision*, p. 47 (traduzione mia): Qualcuno mi chiederà se credo in ciò che ho scritto e io non saprò rispondere perché ognuno di noi intende cose diverse con la parola "credere". Chi capirà se dico che necessito e dovrei crederci perché è un mito? Quando sentiamo un'argomentazione valida diamo il nostro assenso, lo ritiriamo e lo diamo di nuovo quando l'argomentazione cambia, ma un mito ha qualcosa di sensuale e concreto, come una casa o una persona, che suscita convinzione perché suscita affezione.

²²¹ Cfr. Sbrojavacca su Calasso: "Un altro aspetto caratteristico delle opere calassiane è il particolare trattamento riservato ai personaggi storicamente esistiti che chiamano in causa. Che si tratti di artisti, scrittori o politici, Calasso tende a guardare alle loro vicende biografiche o alle loro opere come tratti significativi di un disegno più grande, a interpretarli come emblemi, attribuendovi un significato ulteriore a quello generalmente riconosciuto. Questo accade anche per i personaggi del mito e del romanzo. Buddha o Ovidio possono diventare così precursori del moderno, della sua letteratura, Talleyrand "l'ultimo conoscitore delle cerimonie". È stato notato come Calasso tenda a fare di alcune figure dei portavoce dei suoi punti di vista, citandoli in maniera selettiva o decontestualizzata. Sunil Khilnani ha paragonato l'operazione compiuta da Calasso con i suoi personaggi alla tecnica pittorica dell'anamorfosi, che prevede la deformazione delle immagini al fine di ottenere, dalla giusta angolazione, un effetto di tridimensionalità; allo stesso modo, Calasso giustappone eventi, idee e fonti concedendo il loro significato soltanto da un punto di osservazione privilegiato". *Letteratura assoluta, opere e pensiero di Roberto Calasso*, Feltrinelli, 2021, p. 76.

²²² A.G Stock, Postfazione a *Una visione*, p. 327.

Vita, arte e mistica: il soliloquio di un matematico

Libro pienamente adelphiano e singolare per la radicalità delle idee espresse e la formazione dell'autore è *Vita, arte e mistica*, pubblicato nel 1905 dal grande matematico olandese Luitzen Egbertus Jan Brouwer, all'epoca studente ventiquattrenne e uscito per la Piccola biblioteca Adelphi nel 2015. Contenuto di una serie di conferenze, il testo desta sconcerto per la filosofia pessimista espressa con una lucidità ascetica di assoluta intransigenza nei confronti della società e degli esseri umani, ed è così suddiviso: (*Il triste mondo; Volgersi a se stessi; La caduta a causa dell'intelletto; La riconciliazione; Il linguaggio; Verità immanente; Verità trascendente; La vita liberata; Economia*). Lo stato di infelicità in cui regna il mondo è per Brouwer dovuto alla comparsa dell'intelletto, che, cogliendo sempre solo il mondo in una parte e mai nella sua interezza, ha separato gli esseri umani dall'intelligenza divina della natura, portandoli a capovolgere i fini con i mezzi²²³ e a vivere in uno stato di endemica insoddisfazione e separazione distruttiva nei confronti dell'ambiente e di sé stessi. Per Brouwer allora è necessario abbandonare il triste mondo e volgersi a sé stessi nella contemplazione che va al di là delle paure e dei desideri, come insegnano sia i mistici cristiani, tra cui Meister Eckhart e Jacob Böhme, che l'autore cita più volte, sia la saggezza orientale (soprattutto la *Bhagavad Gita*) di cui il trattato è impregnato. Allontanandosi dal mondo e dimorando in contemplazione della propria anima è possibile cogliere la voce di Dio. Secondo la visione dell'autore il linguaggio, figlio dell'intelletto, è contiguo al suo errare, e anche le manifestazioni artistiche lo sono, perché sempre più o meno impregnate dell'aria del tempo, e quindi della distorta mentalità umana. Ma, dopo essersi volti verso sé stessi ed essere riusciti a cogliere barlumi della verità trascendente, che donano chiarezza, e soprattutto dopo averne accettato il messaggio di infinita miseria sulla condizione umana, è possibile una via di redenzione:

“A chi si è compenetrato della verità immanente del mondo della percezione, a chi ha visto l'inevitabile disillusione di ogni aspirazione, l'ineluttabilità del karma stabilito, tale comprensione indica in direzione della Riunificazione del mondo con il Sé, in direzione della verità trascendente. La verità trascendente raffigura nel triste mondo il Regno di Dio, il Volgersi a se stessi che perennemente promana e riassorbe se stesso, il dissolversi di ogni fantasia, il *panta rei* di Eraclito.”²²⁴

²²³ Cfr. S. Weil: L'inversione dei mezzi e dei fini è inevitabile «per la semplice ragione che non esiste alcun fine. Così il mezzo è preso come fine» (Quaderni, a cura di G. Gaeta, Adelphi, vol. III, 1988, p. 192). Citato da Zellini nella postfazione a *Vita, arte e mistica*.

²²⁴ L.E.J. Brouwer, *Vita, arte e mistica*, Adelphi, 2015, p.75.

L'accettazione dell'ineluttabilità della propria condizione si completa con una ascetica e totale rinuncia al mondo:

“Ma solo colui che sa di non possedere nulla, di non poter possedere nulla e che nessuna stabilità è raggiungibile, e nella rassegnazione si abbandona, colui che tutto sacrifica, che tutto dà, che non sa più nulla e più nulla vuole sapere, colui che tutto lascia andare e trascura, a lui tutto è dato e a lui si apre il mondo della libertà, della contemplazione indolore del nulla”.²²⁵

Nel saggio posto dopo la conclusione del trattato, Paolo Zellini si occupa di inscrivere il pensiero di Brouwer, in apparenza così sconcertante e inconciliabile con il mestiere di matematico, all'interno delle principali correnti filosofiche del suo tempo. Brouwer infatti sarà autore di alcune delle teorie matematiche più importanti mai concepite, e capofila di una scuola, quella dell'intuizionismo matematico, che ebbe un ruolo fondamentale nella crisi dei fondamenti dei primi decenni del Novecento. Eppure il suo libricino giovanile destò sempre imbarazzo e sconcerto anche nei suoi discepoli, che tesero a minimizzarne la rilevanza nella considerazione complessiva del lavoro del matematico, liquidandolo come un'aberrazione giovanile. Zellini invece pone l'accento sulla continuità tra la riflessione filosofica giovanile e alcune delle idee matematiche più mature e creative di Brouwer:

“... quelle citazioni [Di Böhme, Meister Eckhart e Bhagavad Gita], come pure il disegno generale dell'opera, esprimevano bene quel clima di profonda introspezione filosofica che la matematica attraversava tra fine Ottocento e primo Novecento. Non deve stupire che Brouwer si ritrovasse a mettere a confronto un pensiero specificamente matematico con problemi generalissimi, quali la natura dell'intelletto o della volontà, esattamente come si faceva già da decenni, in Europa, in seguito alle incertezze e alle oscurità suscitate dalle ricerche sui fondamenti logici del numero e dell'infinito matematico”.²²⁶

Zellini ricostruisce come, partendo da Platone e i presocratici e la filosofia del Vedanta fino Böhme e Schopenhauer, il problema della duplicità dell'uomo, diviso tra esteriorità ed interiorità, fu essenziale ai fini della creazione dell'intuizionismo matematico di Brouwer. Il mondo esteriore si svolge nel tempo ed è retto da *Anànke*, la Necessità che avvince il mondo con le sue spire, che nell'ineluttabilità del suo operare è affine al karman vedantico. Per raggiungere Dio bisogna volgersi in sé stessi, nell'interiorità, dove si incontrano a un livello più

²²⁵ Ivi, p.113.

²²⁶ P. Zellini, *Il soliloquio di un matematico*, postfazione a *Vita, arte e mistica*, p.127.

puro le forze agenti di questo mondo, tra cui il suo male originario, la volontà, *voluntas* schopenhaueriana, da cui ha origine la necessità. Andando alla radice della volontà, essa diviene liberamente creatrice, ed è questa per Brouwer l'origine autentica della matematica: un'immaginazione che, muovendo dalla percezione dello scorrere del tempo, e quindi del mutamento, ne desume il concetto di numero e così "crea" i suoi principi, e non li scopre seguendo gli strumenti della logica. Opponendosi alle tesi dei *Principia Mathematica* (1912) di Russell e Whitehead, che volevano far dipendere tutta la matematica dalla logica, Brouwer è convinto che la logica sia solo uno strumento della matematica, e che non la trascenda. La matematica è frutto di una libera intuizione alinguistica, che coglie l'invarianza nel cambiamento, l'unità nel molteplice, mentre invece la logica è parte del linguaggio, e dunque mera descrizione. Anche il concetto di continuo matematico per Brouwer è frutto di un'intuizione libera e proviene dall'idea di numero come divisione di uno spazio intero, in un processo con divisioni sempre più piccole, che avvicina ai concetti di calcolo e di algoritmo, che poi verrà usato attivamente dall'industria per gli scopi del mondo esteriore, che Brouwer aborrisce.

Negli ultimi anni di vita Brouwer, si isolò sempre di più, preda di ossessioni paranoiche, e morì investito da un'auto nel 1966, a 85 anni. Fine non dissimile da quella di altri illustri matematici, come Gödel, anch'egli preda di paranoie e ipocondrie per tutta la vita, acuitesi in vecchiaia, o Cantor, che finì i suoi giorni in manicomio. La spinta metafisica della matematica, che porta a mettere in discussione i fondamenti del mondo, spesso è un cammino sull'orlo della follia.

3.2. LA CRISI DEI FONDAMENTI

3.2.1. Dal mondo di ieri al mondo di oggi

Come ha spiegato Carlo Rovelli, intervistato a proposito del suo *Helgoland*, quando uno scienziato è sul punto di fare una scoperta epocale per un certo tratto non è sicuro se stia per impazzire o se ciò che va scoprendo sia reale. Molte delle pubblicazioni Adelphi pongono l'accento proprio sul momento in cui una nuova scoperta scientifica è sul punto di far vacillare i confortanti e noti contorni della realtà, spostando la frontiera del conoscibile un po' più avanti. L'ampliamento delle prospettive che una teoria porta ha qualcosa di simile alle esperienze estatiche dei mistici o agli episodi di alterazioni psichiche patologiche, che tanto posto hanno nel catalogo. In ciò sta la filosofia più profonda della casa editrice, nel ricercare gli strumenti, i sentieri di conoscenza più radicale e sconcertante, per spazzare via il senso comune. Follia, religione, scienza, letteratura, filosofia, appaiono quindi campi non così lontani tra loro, quando attraversati da questa spinta irresistibile alla conoscenza²²⁷.

Calasso ha rivelato come sin dall'inizio l'idea della casa editrice, esemplificata soprattutto nella *Biblioteca* e nella *Piccola Biblioteca*, fosse quella di riprodurre l'atmosfera della Grande Vienna, in cui romanzieri dialogavano con psicanalisti che a loro volta dialogavano con giornalisti e con

²²⁷ Cfr. anche Cacciari, intervistato a proposito del suo ultimo libro, *Metafisica concreta*, Adelphi 2023: "Credo che la filosofia abbia davanti a sé questo compito, se ancora vuole valere qualcosa: il compito di riprendere il suo discorso propriamente spirituale e incarnarlo in un rapporto con le scienze, in un rapporto con le matematiche, in un rapporto con la tecnica, cercare, attraverso un gioco di analogia e di confronto e di dialogo, di colloquio, di superare le divisioni, le separatezze, le astrazioni (appunto, metafisica concreta!), le astrazioni che dominano nel mondo contemporaneo, nello specialismo che diventa astratto, l'isolamento di ciascuno di noi all'interno di quelle che chiamiamo "discipline", che sono ordini convenzionali, ordinamenti puramente convenzionali che non hanno alcuna giustificazione spirituale; è l'intero, è l'integro che vale, che è vero. Allora, ognuno di noi, certo, svolgerà alcuni temi specifici, ma sempre nella coscienza di essere una parte del tutto. Questa è la via che potrebbe essere, chiamiamola pure enfaticamente, la salvezza per la cultura occidentale, ma mi pare che stiamo navigando nella direzione opposta." Adriano Ercolani, «Il compito della filosofia. Conversazione con Massimo Cacciari», Kobo, 25 novembre 2023.

poeti, o che intrattenevano tra loro rapporti di contrarietà, ma in cui comunque le idee si contaminavano a vicenda. Allo stesso modo, ha scritto Calasso²²⁸, la lettura di una raccolta di poesia pubblicata accanto un trattato scientifico può aiutare la comprensione del trattato e il trattato può aiutare la comprensione della raccolta poetica.

Nel libro *L'età dell'inconscio: Arte, Mente e Cervello dalla grande Vienna ai giorni nostri*, il premio Nobel per la medicina Eric Kandel (nato a Vienna nel 1929 ma emigrato poi negli Stati Uniti) ricostruisce l'età di irripetuto splendore della capitale dell'Impero Austro-Ungarico degli inizi del Novecento, e mostra come la riforma che permise alle facoltà scientifiche delle università di collaborare con gli ospedali, a differenza di quanto accadeva ad esempio in Francia, portò a un proliferare di studi sul funzionamento del cervello su cui si innestarono la psicanalisi freudiana ma anche le neuroscienze, lì nella loro fase germinale. Ma anche pittori come Klimt, Schiele e Kokoschka non erano estranei alle riflessioni che venivano fuori da quelle aule universitarie e che trovavano eco nei caffè cittadini, in cui filosofia, letteratura e scienza si mescolavano. A ciò si aggiunga la fioritura della scuola dello Jung Wien, cresciuta intorno alla figura del critico letterario Hermann Bahr nei locali del Café Griensteidl, che vedrà tra i suoi maggiori esponenti Hugo von Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Peter Altenberg, che, come detto, insieme a Karl Kraus, Joseph Roth, Hermann Broch e altri, confluirono tutti nel catalogo Adelphi dagli anni Settanta in poi – a tal punto che Alberto Arbasino ribattezzò ironicamente “Radetzky” la casa editrice – nomi che contribuiranno al successo della diffusione della cultura mitteleuropea in Italia, trainati anche da libri di Claudio Magris come *Il mito asburgico* (1963) e *Lontano da dove* (1971).

È questa la civiltà del “Mondo di ieri” – secondo l'espressione che dà il titolo al famoso libro di memorie di Stephan Zweig²²⁹ – che fiorì in Europa tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento, in cui fondamentale era l'elemento tedesco: un'epoca di grande inquietudine e fermento intellettuale in tutti i campi della vita culturale, in cui venne prodotta una gran parte dei capolavori letterari, filosofici e artistici del Novecento; l'epoca in cui i motivi e gli stilemi del moderno vennero a pieno compimento e ad essi seguì la messa in discussione dei presupposti scientifici del mondo, processo che porterà quella civiltà a implodere con la Prima e poi definitivamente con la Seconda guerra mondiale. L'Adelphi è la casa editrice del Mondo

²²⁸ R. Calasso, *L'impronta dell'editore*, Adelphi, 2013, p. 30.

²²⁹ Stephan Zweig, *Die Welt von Gestern, Erinnerungen eines Europäers*, London, 1942; trad. *Il mondo di ieri, ricordi di un europeo*, Garzanti, 2014.

di ieri: una grossa percentuale degli autori presenti nel catalogo ha composto le proprie opere in quei decenni del fine secolo.

“Se infatti prendiamo l’intero catalogo Adelphi, facendo la *media* degli anni di nascita degli autori otteniamo 1892, mentre la mediana è 1908: questo significa che *metà* degli autori dei libri sono nati prima del 1908, e morti prima del 1977. [...] la media dell’anno di nascita è piuttosto bassa, e anche se cresce naturalmente con il passare degli anni, la metà dei libri pubblicati, *ogni anno*, ha l’autore nato nel primo quarto di Novecento, o anche prima.²³⁰

Questa somma di stili e di atmosfere spesso appartenenti al Mondo di ieri si esprime soprattutto nella Biblioteca Adelphi. La Biblioteca Scientifica Adelphi – fondata negli anni Ottanta dal fisico napoletano Giuseppe Trautteur, e composta da testi in prevalenza di fisica, scienze cognitive e neuroscienze, scritti per la stragrande maggioranza da scienziati statunitensi, alcuni dei quali provenienti da famiglie ebraiche trasferitesi dall’Europa – è invece il ponte con il mondo di oggi: essa testimonia il passaggio delle intelligenze che avvenne tra l’Europa e l’America negli anni della Seconda guerra mondiale, con cui trasmigrarono nel nuovo continente le idee più fertili del periodo, appunto la riflessione sullo stato della materia e la struttura della mente, che contribuiranno all’egemonia scientifica e tecnologica di cui Stati Uniti hanno goduto nella seconda metà del XX secolo.

“Stabilire un dialogo tra scienza e arte non è però facile. È stato possibile farlo a Vienna, tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, poiché la città era relativamente piccola e dotata di un contesto sociale - università, caffè e salotti - in cui gli scienziati e gli artisti potevano facilmente scambiarsi idee. Inoltre, questo iniziale dialogo è stato facilitato dallo sviluppo di un linguaggio comune attento ai processi mentali inconsci, un’attenzione che, come abbiamo visto, derivava dalla medicina scientifica, dalla psicologia, dalla psicoanalisi e dalla storia dell’arte. Il dialogo tra arte e scienza a Vienna continuò a svilupparsi negli anni Trenta con i contributi della psicologia cognitiva e della psicologia gestaltica della percezione visiva. I notevoli successi ottenuti in quegli anni hanno poi dato impulso, agli inizi del XXI secolo, all’applicazione di quelle intuizioni di psicologia cognitiva a quanto si era appreso dallo studio biologico della percezione, dell’emozione, dell’empatia e della creatività, dando origine a un nuovo dialogo, attualmente in corso”.²³¹

²³⁰ <https://aubreymcfato.medium.com/limpronta-dell-editore-63467ab9bobb>; articolo di Andrea Zanni, oggi gestore delle pagine social dell’Adelphi.

²³¹ Erich Kandel, *L’età dell’inconscio: Arte, Mente e Cervello dalla grande Vienna ai giorni nostri*, Cortina Editore, 2012

Se dunque una parte rilevante del catalogo è composta da testi antichi, soprattutto greci e orientali, e un'altra parte da autori provenienti dal Mondo di ieri, la parte scientifica, quella che non può che appartenere all'oggi per la sua intrinseca necessità di costante rinnovamento, ha una marca più americana (per provenienza o adozione).²³²

3.2.1. La grana del mondo

Il fondamento del tempo

Il culmine e la fine della civiltà del Mondo di ieri sono rappresentati dalla rivoluzione einsteiniana della relatività e da quella della fisica quantistica.

Nei suoi libri Rovelli spiega come le scoperte fondamentali fatte nel campo della fisica nei primi decenni del Novecento abbiano dimostrato quanto l'idea che abbiamo della realtà sia errata, mostrandone inquietanti squarci di una nuova, che resta però tutt'ora misteriosa. La radicalità però di queste scoperte non è stata, secondo Rovelli, ben compresa dalla maggioranza delle persone, che dunque mantengono credenze proprie della fisica classica, in un mondo che ha mostrato da molto tempo di essere diverso. Una fondamentale nozione fatta a pezzi da Einstein è quella di spazio-tempo: l'idea che il tempo scorra in maniera universalmente uniforme, come sulle lancette di un orologio, è falsa. Il tempo è inscindibilmente legato alla massa dei corpi immersi in un certo spazio, e più essa è maggiore più curva lo spazio stesso, rallentando il tempo. La concezione di tempo quindi appare legata allo spazio, e ha dunque solo una valenza locale. Non esiste un presente unico, ma ogni luogo ha il suo momento presente. Variazioni minime sono già misurabili tra la montagna e la pianura, in montagna scorre più velocemente. Questo afferma la teoria della relatività generale di Einstein, pubblicata nel 1915, che ha trovato conferme sperimentali nell'esistenza delle onde gravitazionali e dei buchi neri, oltre che altre minori. Lo spazio-tempo newtoniano è quindi superato, ma questo non viene generalmente compreso.

L'unica equazione della fisica che misura lo scorrere del tempo in avanti è quella dell'entropia. L'entropia, ossia il passaggio di calore da un corpo a un altro, risulta essere l'unica testimonianza microscopica dell'esistenza del tempo. Nelle equazioni della fisica, il tempo *non c'è*. L'entropia, ossia la misura della crescente confusione, del movimento di molecole che genera calore, è l'unica cosa che testimonia il movimento dell'universo da un passato, a entropia più bassa, verso

²³² A novembre 2023, su 54 autori della Biblioteca Scientifica, una trentina sono statunitensi.

un futuro a maggiore entropia, cioè dispersione di calore. Ma l'entropia sarebbe solo la misura della nostra sfocatura sul mondo, la misura degli stati che riusciamo a vedere.

“La danza a tre di questi giganti del pensiero – Aristotele, Newton e Einstein – ci ha condotto a una comprensione più profonda del tempo e dello spazio: esiste una struttura della realtà che è il campo gravitazionale; non è separata dal resto della fisica, non è il palco su cui scorre il mondo: è una componente dinamica della grande danza del mondo, simile a tutte le altre; interagendo con le altre, determina il ritmo di quelle cose che chiamiamo metri e orologi e il ritmo di tutti i fenomeni fisici”.²³³

Rovelli associa una grande capacità narrativa e affabulatoria a una chiarezza e rigore divulgativo che non rinuncia alla complessità e rimanda puntualmente in nota a studi più tecnici sull'argomento, suoi o di altri. I suoi libri sono spesso divisi in due parti, una prima in cui riepilogano le (quasi) certezze scientifiche su un dato argomento, e una successiva in cui lo scienziato presenta le proprie soluzioni a problemi aperti, riconoscendone la mancanza di sicurezza. La fisica con Rovelli viene fuori al massimo grado per ciò che è, ossia uno scavo nei fondamenti della realtà.

Ne *L'ordine del tempo* si parte dal concetto di tempo quale era definito prima di Newton, ovvero inteso come misura del mutamento, come relativo a enti fisici in movimento, e locale, perché legato al sole. Ogni luogo aveva il proprio tempo, ogni borgo sincronizzava il proprio orologio cittadino con la meridiana che indicava il mezzogiorno. Il tempo era un fenomeno locale, legato ai moti astrali. Poi Newton postula un tempo matematico, assoluto, universale, che esiste anche nel vuoto, e riesce a provarlo. Questa diventa la concezione del tempo diffusa in tutto il mondo, quella che si è studiato per tanto tempo a scuola, quella che per questo, e solo per questo, sembra la più naturale: il tempo come entità esistente di per sé, che si può misurare tramite gli orologi. La società industrializzata e sempre più interconnessa si ritrova quindi a dover sincronizzare i tempi locali, sfasandoli così dal calcolo delle ore dato dal sole. Vengono istituiti i fusi orari per questo. Ma poi arriva Einstein. Partendo dagli studi sul campo elettromagnetico di Maxwell, Einstein scopre che il tempo è inscindibilmente connesso allo spazio, come pensava Aristotele, ma che altresì esiste di per sé, come sosteneva Newton. Solo che non è presente nel vuoto, perché il vuoto non c'è, lo spazio è come una tela, è un campo a sua volta, come il campo elettromagnetico, e in esso stanno immersi i corpi fisici. Il campo spazio-temporale si curva in

²³³ C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Adelphi, 2017, p. 72.

base alla massa dei corpi che vi stanno dentro, e maggiore essa è più esso si curva e dunque più il tempo passerà lentamente. È questa la rivoluzionaria teoria della relatività generale, che Einstein scoprì nel 1915. Come detto, secondo Rovelli le sconcertanti conseguenze di questa scoperta non sono state ancora del tutto assimilate nella cultura generale, che il tempo scorra più lentamente più ci si allontana dal centro della terra (per esempio in montagna), che scorra più lentamente per un oggetto in movimento, che non esista un presente eterno, ma ogni luogo abbia il proprio presente. Ma anche l'elegante geometria dello spazio-tempo einsteiniano si scontra con le scoperte della fisica quantistica, per cui, a gradazioni microscopiche, il tempo smette di esistere, mostrando di essere granulare proprio come lo spazio e la materia.

“In altre parole, esiste un intervallo minimo di tempo. Al di sotto di esso, la nozione di tempo non esiste neanche nella sua accezione più spoglia. Fiumi di inchiostro versati nei secoli, da Aristotele a Heidegger, per discutere la natura del «continuo» forse sono stati male spesi. La continuità è solo una tecnica matematica per approssimare cose a grana molto fine. Il mondo è sottilmente discreto, non è continuo. Il Buon Dio non ha disegnato il mondo con linee continue: lo ha tratteggiato a puntini con mano leggera come faceva Seurat”.²³⁴

Il discreto l'avrebbe dunque vinta sul continuo nella lotta universale tra i due principi sulla tessitura del mondo. Ma non finisce qui.

A questo punto Rovelli, come spesso avviene nei suoi libri, diventa al contempo più poetico e più tecnico, e introduce la sconcertante idea del tempo termico, il tempo della termodinamica, legato al concetto di entropia. La nostra percezione dello scorrere del tempo, così intuitiva e radicata in noi, viene dal crescere e deperire della natura e di noi stessi, dal fatto che tutto decade, tende alla quiete, alla fredda stasi. Ciò dipende dallo stato di bassa entropia in cui le cose sono prima, e da quello di maggiore entropia in cui sono “dopo”. È questa, ricorda Rovelli, l'unica variante in fisica tra il passato e il futuro. È per questo che il passato lascia tracce, e quindi lo conosciamo, mentre il futuro è incerto. L'universo procede da uno stato di bassa entropia. Da uno di energia maggiormente compressa, a uno stadio di energia più dispersa. Per spiegare questo Rovelli ripercorre le scoperte legate all'entropia, dal giovane Carnot, a Rudolf Clausius, scienziato prussiano inventore del termine, fino a Ludvig Boltzmann, fisico austriaco che arrivò a comprenderne maggiormente le implicazioni, e la connessione dell'entropia con la probabilità. Che le molecole si sparpolino, passando da un corpo caldo a uno freddo, è

²³⁴ *Ivi*, p. 76.

estremamente più probabile del contrario, con vari ordini di grandezza superiori. È per questo che in natura non vedremo mai questo avvenimento contrario accadere. Tuttavia, a livello microscopico, le differenze sono molto più ridotte ed è per questo che “laggiù” può accadere che il calore passi dal freddo al caldo, e, quindi, che la freccia del tempo non scorra nella direzione che conosciamo. A livello subatomico, dunque, il tempo smette di agire, smette di essere una variabile, e diventa, proprio come lo spazio, solo un indice di probabilità. È questa la grana del mondo. Rovelli però azzarda un’ipotesi più audace della già sconcertante realtà. Le scoperte di Boltzmann spiegano il funzionamento del calore e del tempo evidenziando lo stato di bassa entropia del passato. Ma perché il passato era in uno stato di bassa entropia, si chiede Rovelli? Il perché non si sa. Per alcuni scienziati questa va posta come legge di natura, senza discuterne oltre. Rovelli invece ipotizza che la condizione dello stato dell’universo quale di entropia più bassa sia solo il risultato della “sfocatura” con cui noi interagiamo con l’universo stesso. Per spiegarlo fa l’esempio di un mazzo di carte. Se prendiamo 26 carte da un mazzo e le ordiniamo ponendone 13 rosse all’inizio e dopo 13 nere, e poi mescoliamo, vediamo come le configurazioni successive si allontanano dalla configurazione iniziale più “ordinata” e “peculiare”, portando a configurazioni miste di carte rosse e nere in maniera variabile. Tuttavia, si chiede Rovelli, siamo sicuri che la configurazione iniziale fosse *oggettivamente* più peculiare? Questa configurazione è peculiare riguardo al colore delle carte, ma solo per esso. Un’altra disposizione sarà peculiare per il seme, cuori, picche o quadri. Un’altra perché sono dispari, o sono le più rovinate, o esattamente le stesse 26 di tre giorni fa... o qualunque altra caratterizzazione. Insomma, conclude Rovelli: *qualunque configurazione è peculiare*: “qualunque configurazione è unica, se ne guardo tutti i dettagli, perché qualunque configurazione ha sempre qualcosa che la caratterizza in modo unico”.²³⁵ Quindi la differenza tra passato e futuro è semplicemente il risultato del nostro considerare solo alcuni aspetti dell’universo, di essere troppo miopi per considerarli tutti, come si fa al microscopio, dove infatti il tempo scompare. Rovelli fa l’esempio di un gatto, di due squadre di calcio dopo la conta in un gruppo di ragazzini per strada, del moto del cosmo, della superficie delle nubi e del confine tra deserto e savana. Tutte distinzioni che *emergono*, rispetto al *nostro* punto di vista, dall’intrecciarsi di particelle elementari in sistemi fisici complessi:

“In questi esempi, qualcosa di reale – un gatto, una squadra di calcio, l’alto e il basso, la superficie delle nuvole, il roteare del cosmo – emerge da un mondo in cui a un livello più

²³⁵ Ivi, p. 35.

semplice non ci sono né gatti, né squadre, né alto e basso, né superficie delle nuvole, né roteare del cosmo... Il tempo *emerge* da un mondo senza tempo, in un modo che somiglia a ciascuno di questi esempi”²³⁶.

Continua Rovelli:

“Fra noi e il resto del mondo ci sono interazioni fisiche. Ovviamente non tutte le variabili del mondo interagiscono con noi o con il pezzo di mondo a cui apparteniamo. Solo una minutissima frazione di queste variabili lo fa; la maggior parte non interagisce affatto con noi. Non ci vede e non la vediamo. Per questo configurazioni distinte del mondo sono per noi equivalenti. L’interazione fisica fra me e un bicchiere d’acqua – due pezzi di mondo – è indipendente dai dettagli del moto delle singole molecole d’acqua. Nello stesso modo, l’interazione fisica fra me e una galassia lontana – due pezzi di mondo – ignora cosa succeda nel dettaglio lassù. Quindi la nostra visione del mondo è sfocata. Perché le interazioni fisiche fra noi e la parte del mondo a cui accediamo e apparteniamo sono cieche a molte variabili. Questa sfocatura è al cuore della teoria di Boltzmann. Dalla sfocatura nascono i concetti di calore ed entropia, e a questi sono legati i fenomeni che caratterizzano il fluire del tempo. L’entropia di un sistema, in particolare, dipende esplicitamente dalla sfocatura. Dipende da cosa *non* vedo, perché dipende dal numero di configurazioni *indistinguibili*. Una *stessa* configurazione microscopica può essere di alta entropia rispetto a una sfocatura, di bassa rispetto a un’altra”.²³⁷

Come la velocità, concetto sempre relativo. Ogni corpo ha una velocità rispetto a un altro, non in assoluto. Un bambino che scorrazza su un treno in corsa ha una certa velocità rispetto al treno, un’altra rispetto alla Terra, un’altra ancora rispetto alla galassia. Lo stesso per l’entropia, che conta le configurazioni di un sistema che *non* vengono distinte nelle interazioni rispetto a un altro sistema. L’entropia del mondo dunque potrebbe secondo Rovelli essere dovuta non solo alla configurazione del mondo ma anche al particolare modo in cui noi stiamo sfocando il mondo, cioè alle variabili fisiche con cui noi interagiamo, la parte di mondo di cui siamo parte.

“L’entropia iniziale del mondo ci appare molto bassa. Ma questo non riguarda l’esatto stato del mondo: riguarda il sottoinsieme di variabili del mondo con cui noi, come sistemi fisici, abbiamo interagito. È rispetto alla drammatica sfocatura prodotta dalle *nostre* interazioni

²³⁶ *Ivi*, p. 117.

²³⁷ *Ivi*, p. 126.

con il mondo, rispetto al piccolo insieme di variabili macroscopiche nei termini delle quali noi descriviamo il mondo, che l'entropia dell'universo era bassa".²³⁸

Forse dunque non è l'universo a essere stato in una forma peculiare nel passato, ma siamo noi ad avere una interazione peculiare con l'universo. È il particolare sottoinsieme di eventi fisici con cui siamo in relazione con l'universo che dà vita alla freccia del tempo. Così come, dice Rovelli, ci sono voluti millenni perché venisse compreso che non è il sole a muoversi ma siamo noi. La freccia del tempo sarebbe dunque una questione di prospettiva. Rovelli riprende l'esempio delle carte e ricorda che posizionare tutte le carte rosse e le nere in cima e le nere a seguire è una configurazione speciale.

“Ma facciamo un gioco diverso. Mescolate le carte in modo arbitrario, poi *guardate* le prime 6 carte del mazzo e imparatele a memoria. Mescolate un po' e poi cercate *altre* carte finite fra le prime 6. All'inizio non ce n'era nessuna, poi questo numero cresce, come prima, e come l'entropia. Ma c'è una differenza cruciale rispetto al caso precedente: all'inizio le carte erano in una configurazione *qualunque*. Siete voi che le avete dichiarate particolari, vedendole davanti al mazzo all'inizio del gioco. Lo stesso potrebbe essere per l'entropia dell'universo: forse l'universo non era in una configurazione particolare. Forse siamo noi che apparteniamo a un sistema fisico rispetto a cui quello stato era particolare”.²³⁹

E non deve stupirci che nella vastità dell'universo e nell'infinità di sistemi fisici che lo compongono e che interagiscono in infiniti modi tra loro, se ne trovi uno che abbia con il resto dell'universo un'interazione, quella della termodinamica, che determini una direzione dal passato al futuro. Per questi sistemi, cioè noi, l'entropia aumenta. Lì e non altrove avvengono i fenomeni propri dello scorrere del tempo, come la vita, il passato, la memoria, l'evoluzione.

Dopo aver fatto a brandelli il concetto di tempo unico e universale newtoniano, poi anche il concetto di spazio-tempo einsteiniano in favore del tempo granulare della fisica quantistica, e ribaltato la prospettiva del tempo termico, Rovelli passa a occuparsi del tempo psicologico, della nostra naturale familiarità con lo scorrere del tempo. Riprendendo Sant'Agostino e la sua concezione del tempo come memoria e anticipazione, sperimentata ascoltando la musica, Rovelli si addentra nelle neuroscienze. Ricordando Proust e citando i Veda, Rovelli pone l'accento sulla memoria personale come fulcro della nostra mobile identità, che è quindi intessuta di tempo, è un punto di vista sulle cose, un romanzo. Il finale del libro è lirico,

²³⁸ *Ivi*, p. 127.

²³⁹ *Ivi*, p. 129.

contiene un'ode alla bellezza della vita come altre che si incontrano nei suoi libri, e tutto finisce ancora una volta nel segno della prospettiva relazionale di Rovelli, nel suo rifiuto per gli enti e la sua preferenza per gli eventi, la sua visione del mondo come una infinitamente complessa rete di relazioni, di cui noi siamo una parte.

Helgoland, ovvero quando abbiamo smesso di capire il mondo

Le basi su cui poggia questa concezione, che sono il fulcro della gravità quantistica a loop su cui lavora il fisico, tornano in *Helgoland*. Il libro della grande avventura della fisica quantistica seguendo le vite degli scienziati, spesso molto giovani, che tra gli anni Venti e Trenta del Novecento ne scoprirono progressivamente le assurde e inquietanti rivelazioni. Il primo di questi fu l'allora ventitreenne Heisenberg, che, allergico al polline, si rifugiò sull'isola di Helgoland, davanti alle coste della Germania, per lavorare alla sua tesi di dottorato sulle matrici dei quanti, che Max Born, di cui era assistente all'università di Göttingen, gli aveva assegnato.

“C'è stato un momento in cui la grammatica del mondo sembrava chiarita: alla radice di tutte le variegata forme della realtà sembravano esserci solo particelle di materia guidate da poche forze. L'umanità poteva pensare di aver sollevato il velo di Maya: aver visto il fondo della realtà. Ma non è durato a lungo: molti fatti non tornavano.

Fino a che nell'estate del 1925 un ragazzo tedesco di 23 anni è andato a trascorrere giorni di agitata solitudine in una ventosa isola del Mare del Nord: Helgoland, l'Isola Sacra. Lì, sull'isola, ha trovato un'idea che ha permesso di rendere conto di tutti i fatti recalcitranti e di costruire la struttura matematica della meccanica quantistica, la «teoria dei quanti». Forse la più grande rivoluzione scientifica di tutti i tempi. Il nome del ragazzo era Werner Heisenberg. Il racconto di questo libro si apre con lui”.²⁴⁰

Le vicende romanzesche che accompagnarono le scoperte scientifiche nella prima metà del Novecento sono state trattate più volte nelle pubblicazioni del catalogo. Un caso di successo è *Quando abbiamo smesso di capire il mondo*, di Benjamin Labatut. In questo libro il romanziere, attraverso una serie di ritratti romanzati, pone l'accento sul pericoloso avvicinamento alla follia che i grandi scienziati del XX secolo hanno dovuto sostenere per formulare le loro idee più geniali. Prima di arrivare alla rivoluzione quantistica incontriamo Karl Schwarzschild, fisico che per primo risolse le equazioni di Einstein ad appena un mese dalla loro pubblicazione, arruolato nell'esercito tedesco di stanza sul fronte orientale, nel 1915, divorato dalla pemfigo, terribile malattia che gli ricopre il corpo di piaghe sia all'interno che all'esterno, ossessionato

²⁴⁰C. Rovelli, *Helgoland*, Adelphi, 2020, p. 12.

dall'idea della "singolarità", una possibilità che si ottiene portando all'estremo i risultati sulla teoria della relatività generale di Einstein, un raccapricciante evento che porta tempo e spazio a collidere su sé stessi:

"Se la materia poteva assumere questo stato mostruoso, gli disse Schwarzschild con voce tremante, esisteva un corrispettivo nella mente umana? Una concentrazione sufficientemente alta di volontà, milioni di esseri umani asserviti allo stesso fine, le loro menti compresse nello stesso spazio psichico avrebbero innescato qualcosa di simile alla singolarità? Non solo Schwarzschild era convinto che fosse possibile, ma che sarebbe accaduto nella sua Vaterland. Courant cercò di calmarlo. Gli disse che non vedeva alcun segnale della tragedia che Schwarzschild temeva, e che non poteva esserci niente di peggio della guerra in cui già si trovavano. Gli ricordò che la psiche umana era un mistero più grande di qualsiasi enigma matematico, e che non era saggio proiettare le idee della fisica in ambiti così lontani come la psicologia. Ma Schwarzschild era inconsolabile. Farfugliava qualcosa circa un sole nero che si affacciava all'orizzonte e che, un giorno, avrebbe potuto ingoiare il mondo intero, lamentandosi che ormai non c'era niente da fare. Perché la sua singolarità non dava segnali d'allerta. Il punto di non ritorno – il limite oltre il quale non si poteva andare senza rimanere intrappolati – non era indicato in alcun modo. Chiunque l'avesse varcato non avrebbe avuto speranza, il suo destino sarebbe stato segnato, qualunque percorso l'avrebbe condotto dritto alla singolarità. E se quel limite è così, gli chiese Schwarzschild con gli occhi iniettati di sangue, come si fa a sapere quando lo si è oltrepassato?

Courant fece ritorno in Germania. Schwarzschild morì quella notte."²⁴¹

Schwarzchild aveva teorizzato correttamente l'esistenza dei buchi neri, venticinque anni prima che le sue tesi venissero ritenute valide e un secolo prima che ne venisse avvistato uno per la prima volta. La sua scoperta gli divorò la mente come il pemfigo la pelle.

Labatut poi racconta dei giorni del 1925 in cui, sull'isola di Helgoland, il giovane Werner Heisenberg formulò la teoria dei quanti, tra febbre, dissenteria e allucinazioni.

"Nel cuore della notte la sua mente spossata dalla febbre creava strane connessioni che lo portavano a risultati immediati, senza passaggi intermedi. Nel delirio dell'insonnia sentiva il suo cervello diviso in due: ogni emisfero lavorava per conto proprio, senza comunicare con l'altro. Le sue matrici violavano tutte le regole dell'algebra tradizionale. Obbedivano alla logica dei sogni, per cui una cosa può esserne molte altre; era capace di moltiplicare due

²⁴¹ Benjamin Labatut, *Quando abbiamo smesso di capire il mondo*, Adelphi, 2021, pp. 56-57.

cifre e ottenere un risultato diverso a seconda dell'ordine con cui moltiplicava: tre per due faceva sei, ma due per tre poteva fare dieci.”²⁴²

Ma una volta uscito dal delirio si rende conto che i risultati sono coerenti e li spedisce al suo professore Max Born, che ne riconosce l'eccezionalità e si attiva per farli pubblicare in rivista.

“Per quanto ci provasse, Born non era in grado di decifrare la strana logica applicata da Heisenberg per creare le sue matrici, ma sapeva che il giovane aveva avuto un'intuizione fondamentale. Per prima cosa avvertì Einstein: «Il nuovo articolo di Heisenberg, che verrà presto pubblicato, è assolutamente sconvolgente. Sembra l'opera di un mistico, ma è senza dubbio corretto e di una straordinaria profondità».”²⁴³

Il racconto si sposta poi su de Louis de Broglie, giovane fisico francese vincitore del premio Nobel per le sue teorie sul dualismo onda-particella della materia, e anche qui il protagonista del racconto arriva alle sue sensazionali conclusioni dopo un periodo di reclusione totale e che ne fa vacillare le facoltà mentali.

“Pronto a trascinare il fratello in sanatorio, [il fratello Maurice, anch'egli fisico] entrò insieme a cinque servitori e avanzò gridando per i corridoi e le sale piene zeppe di sculture di immondizia, osservando per la prima volta in vita sua scene dell'inferno disegnate a pastello, fino a giungere nella sala principale della mostra, dove torreggiava una copia perfetta della cattedrale di Notre-Dame – con i profili di ciascuna gargolla – interamente composta di escrementi. Furioso, accelerò il passo fino alla camera da letto all'ultimo piano, dove si aspettava di trovare il piccolo Louis trasandato e denutrito (o, peggio ancora, già morto), e non riuscì a credere ai suoi occhi quando, varcata la soglia, vide il fratello con addosso un vestito di velluto blu, i baffi e i capelli tagliati di fresco, il sigaro in bocca, un sorriso smagliante e gli occhi luminosi come quand'era bambino.

«Maurice,» gli disse il fratello, allungandogli un plico di fogli in tutta naturalezza come se non si vedessero dalla sera prima «ho bisogno che tu mi dica se ho perso la testa».

“Due mesi dopo, Louis de Broglie presentò le idee che lo avrebbero fatto passare alla storia. Erano l'oggetto della sua tesi di dottorato del 1924, che con la consueta modestia aveva semplicemente intitolato *Recherches sur la théorie des Quanta*.”²⁴⁴

Le sue idee vengono riprese da Schrödinger, all'epoca scapestrato professore trentaseienne, che viene rappresentato dalla fantasia dell'autore ospite di un sanatorio in Svizzera, tentato dalla

²⁴² *Ivi*, p. 100.

²⁴³ *Ivi*, p. 104.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 110.

delicatezza di una bionda preadolescente e tormentato da visioni mostruose sulla dea indiana Kali e l'indeterminatezza della realtà. Riesce infine a trarre l'equazione della funzione d'onda, che pare spiegare univocamente le proprietà del mondo quantistico equivalendo le dimostrazioni di Heisenberg ma superandole in eleganza e facilità di applicazione. Sembra la parola definitiva sulla teoria dei quanti ma Heisenberg, non dandosi per vinto, riesce insieme al suo mentore Niels Bohr a dimostrare la fondamentale indeterminatezza del mondo quantico, che muta in base all'osservazione, in quella che, nota come "l'interpretazione di Copenaghen", resterà quale una delle massime scoperte scientifiche del secolo. Nel racconto romanzato di Labatut il prodigioso risultato viene raggiunto in una fredda notte invernale in cui il giovane Heisenberg, sull'orlo di una crisi di nervi per il crescente successo della teoria della funzione d'onda di Schrödinger, finisce in un bar con un losco tizio che gli propina un intruglio verde:

«Sembra stanco, professore. Deve prendersi più cura di sé. Sa che il primo segnale di un serio disturbo psicologico è l'incapacità di affrontare il futuro? Provi a rifletterci, e si renderà conto quanto è inverosimile che si possa esercitare il controllo anche solo su un'ora delle nostre vite. Quanto è difficile controllare i nostri pensieri! Lei, per esempio, si vede che è posseduto. Dominato dal suo intelletto come un depravato dalla fica. È sotto incantesimo, professore, è stato risucchiato dalla sua stessa mente. Forza, beva. Non se lo faccia ripetere due volte».²⁴⁵

Heisenberg è così costretto a bere e ascoltare le elucubrazioni sempre più deliranti dello sconosciuto, che parlano di catastrofi e della distruzione del concetto di tempo, fino a quando riesce a fuggire in un parco e ad assistere ai giochi di luci delle lucciole. Lì, dopo allucinazioni orribili che prefigurano lo scoppio della bomba atomica, pare finalmente venire a capo della teoria.

«Quando Bohr tornò dalle vacanze, Heisenberg gli disse che c'era un limite assoluto a ciò che si poteva sapere di questo mondo».²⁴⁶

Se si misura la velocità di un elettrone, resterà indeterminata la sua posizione. Se se ne osserva la posizione, la velocità resterà impossibile da definire. Le due variabili risultano matematicamente complementari, si escludono a vicenda. E questo aspetto, sostiene Heisenberg, è "costitutivo della materia", e non può essere sconfessato e superato da innovazioni teoriche o tecnologiche: nei fenomeni è insita una duplicità insuperabile:

²⁴⁵ *Ivi*, p. 149.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 152.

“Neppure lo stato di una misera particella poteva essere afferrato in pieno. Si sarebbero potuti scandagliare in lungo e in largo i fondamenti, ma qualcosa di confuso, indeterminato e incerto sarebbe rimasto sempre, come se la realtà ci lasciasse vedere il mondo chiaramente solo con un occhio per volta, e mai con tutti e due.”²⁴⁷

E a governare l'indeterminatezza è alla fine il caso:

“Una particella aveva molti modi di attraversare lo spazio, ma ne sceglieva uno solo. Come? Per puro caso. Secondo Heisenberg, di nessun fenomeno subatomico si poteva più parlare con assoluta certezza. Dove prima c'era una causa per ogni effetto, adesso esisteva un ventaglio di probabilità. Nel sostrato più profondo delle cose, la fisica non aveva trovato una realtà solida e inequivocabile come quella a cui ambivano Schrödinger e Einstein, regolata da un dio razionale che muoveva i fili del mondo, ma un regno di stupore e stranezza, figlio del capriccio di una dea dalle tante braccia che giocava con il caso.”²⁴⁸

L'anno dopo, il 1927, al quinto Congresso Solvay, alla presenza di ben 17 passati o futuri premi Nobel, l'interpretazione di Copenaghen prevalse su quelle di de Broglie e Schrödinger, con il disappunto di Einstein che però non riuscì a smontarla. Da allora la teoria della relatività generale di Einstein che descrive così bene lo spazio-tempo e le equazioni della fisica quantistica si ergono l'una di fronte all'altra come due delle più straordinarie scoperte scientifiche della storia dell'umanità, eppure si escludono a vicenda. Sembra che il fondo ultimo della realtà sia costituito da una duplicità irriducibile, come è doppia, per la cultura vedica, la costituzione della coscienza.

“Dal *Rgveda* alla *Bhagavad Gita* si elabora un pensiero che non riconosce mai un soggetto singolo, ma presuppone al contrario un soggetto duale. Così è perché duale è la costituzione della mente: fatta di uno sguardo che percepisce (mangia) il mondo e di uno sguardo che contempla lo sguardo rivolto al mondo. La prima enunciazione di questo pensiero si ha con i due uccelli dell'inno 1, 164 del *Rgveda* : «Due uccelli, una coppia di amici, sono aggrappati

²⁴⁷ *Ivi*, p. 155.

²⁴⁸ *Ibidem*. Anche l'ultimo libro di Labatut, *Maniac*, settembre 2023 (dopo il brevissimo *La pietra della follia* del 2021), intreccia letteratura e scienza, raccontando le vite di tre intelligenze: Paul Erhenfest, buon fisico amico dei grandi, che, dopo una discesa nella follia in parte determinata dall'ascesa del nazismo e dall'astrattezza sempre maggiore della nuova fisica, si spara, nel 1933, uccidendo anche suo figlio Vassjli, affetto da sindrome di Down; Lee Sedol, campione mondiale di go, che nel 2016, in un match leggendario, soccombe ad Alpha-go, invincibile computer, segnando così la fine del predominio umano sui giochi di intelligenza; e soprattutto Janos von Neumann, di cui viene rimarcata la spaventosa mentale, che porterà, tra i molti contributi, a creare il primo prototipo di intelligenza artificiale, appunto il *Maniac*. I temi della follia irrazionale e iper-razionale, delle minacce del progresso, del tentativo titanico dell'uomo di scardinare i fondamenti del mondo mettendo così a repentaglio la sua stessa esistenza, fanno dell'ultimo libro un esemplare perfetto per continuare la linea adelphiana di fascinazione e timore per le avventure scientifiche degli ultimi decenni.

allo stesso albero. Uno di loro mangia la dolce bacca del *pippal*; l'altro, senza mangiare, guarda». Non c'è rivelazione che vada oltre questa, nella sua elementarità”.²⁴⁹

La prospettiva relazionale

La prospettiva di Rovelli sulla fisica quantistica si chiama “relazionale”. Ha preso piede negli anni Novanta, e tenta di conciliare le evidenze anche sperimentali della teoria dei quanti con quelle della teoria della relatività e generalmente con i paradossi che la teoria quantistica comporta. Altre ipotesi, che Rovelli espone in *Helgoland*, sono la teoria “A molti mondi”, che postula una realtà alternativa per ogni oscillazione della ψ , quelle delle “variabili nascoste”, del “collasso fisico”; e del “q-bismo”. Per Rovelli invece è fondamentale riconoscere anche l'osservatore come sottoposto alle leggi naturali, poiché in natura, a differenza del laboratorio, i sistemi fisici si intrecciano e si mescolano, senza gerarchie tra essi. La teoria dei quanti per Rovelli non descrive il modo in cui gli oggetti quantistici si manifestano a noi, degli osservatori privilegiati, bensì descrive come qualunque oggetto fisico si manifesta a qualunque oggetto fisico.

“Pensiamo il mondo in termini di oggetti, cose, entità (nel gergo scientifico li chiamiamo «sistemi fisici»): un fotone, un gatto, un sasso, un orologio, un albero, un ragazzo, un paese, un arcobaleno, un pianeta, un ammasso di galassie... Questi oggetti non stanno ciascuno in sdegnosa solitudine. Al contrario, non fanno che agire uno sull'altro. È a queste interazioni che dobbiamo guardare per comprendere la natura, non agli oggetti isolati. Un gatto ascolta il ticchettio dell'orologio; un ragazzo lancia un sasso; il sasso sposta l'aria dove vola, colpisce un altro sasso e lo muove, preme sul terreno dove si posa; un albero assorbe energia dai raggi del sole, produce l'ossigeno che respirano gli abitanti del paese mentre osservano le stelle e le stelle corrono nella galassia trascinate dalla gravità di altre stelle... Il mondo che osserviamo è un continuo *interagire*. È una fitta rete di interazioni”.²⁵⁰

Un oggetto che non interagisce con nulla è un oggetto che non esiste, o che comunque è fuori dalla nostra portata. La teoria dei quanti impedisce di separare le proprietà di un oggetto dalle iterazioni dove queste entità si manifestano. Le proprietà degli oggetti non sono altro che il modo in cui questi oggetti interagiscono, e gli oggetti stessi sono insiemi di interazioni. Rovelli torna all'intuizione originaria di Heisenberg di prendere in considerazione solo ciò che è

²⁴⁹ R. Calasso, *L'ardore* p. 157.

²⁵⁰ *Helgoland*, p. 84.

osservabile. Quando un elettrone non interagisce con niente, e quindi non è osservabile, non ha qualità. Rovelli è consapevole delle radicali conseguenze di questa idea:

“Supponi, caro lettore, di essere il gatto dell’apologo di Schrödinger del capitolo precedente. Sei chiuso in una scatola e un meccanismo quantistico (un atomo radioattivo per esempio) ha probabilità $\frac{1}{2}$ di innescare l’emissione di un sonnifero. *Tu* percepisci il sonnifero emesso, o no. Nel primo caso ti addormenti, nel secondo resti sveglio. *Per te*, il sonnifero è stato rilasciato, oppure no. Non ci sono dubbi. *Per te*, tu sei sveglio, o sei addormentato. Non certo entrambe le cose.

Io invece sono fuori dalla scatola e non interagisco né con la bocchetta di sonnifero né con te. Più tardi posso osservare fenomeni di interferenza fra te-sveglio e te-addormentato: fenomeni che non si sarebbero prodotti se ti avessi visto addormentato, o se ti avessi visto sveglio. In questo senso, *per me*, non sei né sveglio né addormentato. Dico che sei «in una sovrapposizione di sveglio e addormentato».

Per te, il sonnifero si è liberato o no, e tu sei o sveglio o addormentato. *Per me*, tu non sei né sveglio né addormentato. Per me, «c’è una sovrapposizione quantistica fra stati diversi». Per te, c’è la realtà di essere sveglio, oppure di non esserlo. La prospettiva relazionale permette *che siano vere entrambe le cose*, perché ciascuna riguarda interazioni rispetto a due osservatori diversi: te e me.

Possibile che qualcosa sia reale rispetto a te e non sia reale rispetto a me?

La teoria dei quanti, io credo, è la scoperta che la risposta a questa domanda è sì. *Le proprietà di un oggetto che sono reali rispetto a un secondo oggetto non lo sono necessariamente rispetto a un terzo*. Una proprietà può essere reale rispetto a un sasso, e non reale rispetto a un altro sasso”.

Questo, ricorda Rovelli, accade già in natura. La velocità è sempre velocità rispetto a qualcosa, il colore è colore rispetto a qualcuno che lo osserva, e dopo le scoperte della relatività sappiamo che anche il tempo è relativo a un luogo e non a un altro. Non deve stupirci troppo quindi che le cose abbiano proprietà solo rispetto ad altre cose, e siano dunque, nella loro essenza, *vuote*. Se sembra semplice in realtà è complicato, se sembra complicato è perché non se ne vuole accettare la strana radicalità. Io non ho capito bene, ma continuo nel sintetizzare per quanto possibile il pensiero di Rovelli.

L’insofferenza del fisico verso il pensiero filosofico, che può parlare senza dimostrare, o dimostrare partendo da premesse sbagliate, trova una requie con la scoperta di Nagarjuna, filosofo buddista indiano del II secolo. Al centro del pensiero di Nagarjuna sta la vacuità di tutte le cose, la loro mancanza di un’essenza. Il testo si chiama *Mūlamadhyamakakārikā*, tradotto

come *Via di mezzo*, o *Cammino di mezzo*. Tutti i fenomeni sono interdipendenti. Esiste A perché esiste un non-A. Per definirsi ogni fenomeno ha bisogno di qualcos'altro, che sia diverso da sé stesso. Nagarjuna nega ogni ontologismo e ogni metafisica, ogni concettualizzazione, arrivando a negare il suo stesso ragionamento. Nega l'esistenza di un soggetto indipendente, con una pretesa superiorità sugli oggetti della realtà. Non nega però la realtà: essa esiste, ma è vuota.

“L'illusorietà del mondo, il *samsāra*, è tema generale del Buddhismo; riconoscerla è raggiungere il *nirvāṇa*, la liberazione e la beatitudine. Per Nāgārjuna *samsāra* e *nirvāṇa* sono la stessa cosa: entrambi vuoti di esistenza propria. Non esistenti.

Allora l'unica realtà è la vacuità? È questa la realtà ultima? No, scrive Nāgārjuna nel capitolo più vertiginoso del suo libro, ogni prospettiva esiste solo in dipendenza da altro, non è mai realtà ultima, e questo vale anche per la prospettiva di Nāgārjuna: anche la vacuità è vuota di essenza, è convenzionale. Nessuna metafisica sopravvive. La vacuità è vuota.

Nāgārjuna ci regala uno strumento concettuale formidabile per pensare la relazionalità dei quanti: si può pensare l'interdipendenza senza essenze autonome che entrino poi in relazione. Anzi, l'interdipendenza – questo è l'argomento chiave di Nāgārjuna – *richiede* di dimenticare essenze autonome”.

Il mondo senza assoluti di Rovelli, in cui gli oggetti acquistano caratteristiche solo tramite le relazioni tra essi, è affascinante. La sua affinità all'Adelphi emerge nella grande radicalità delle sue idee, difese con rigore scientifico coniugato ad audacia visionaria, e nel loro inaspettato, ma forse inesorabile, avvicinarsi alle concezioni delle metafisiche orientali, che tanto posto hanno nel catalogo. Il connubio è tanto più interessante in quanto Rovelli non è, come altri scienziati e pensatori, fautore di una visione del mondo che ammetta o ricerchi il trascendente, ma la sua ricerca giunge egualmente a quelle zone “dove gli angeli esitano a metter piede”, per citare Gregory Bateson.

Altri

Per raccontare la rivoluzione quantistica in Adelphi ho scelto di seguire Labatut e Rovelli perché entrambi – romanziere l'uno e fisico l'altro – riescono a disvelare con chiarezza i complicatissimi elementi della fisica quantistica coniugando piglio narrativo e puntualità espositiva. Ma vi sono naturalmente molti altri libri sull'argomento, di più alto valore scientifico, all'interno del catalogo. Per l'esattezza sono 35 le pubblicazioni nel catalogo che trattano di fisica. Alcuni, come *Teorie del tutto*, *Il principio antropico* e *Dall'eternità a qui*, si

occupano principalmente di cosmologia, e ripercorrono le ipotesi sulla creazione dell'universo. La maggior parte delle altre hanno al centro più specificamente la meccanica quantistica. Costante è, nei risvolti, il richiamo alla sconcertante stranezza delle teorie sui quanti – che si oppongono al senso comune su cui noi fondiamo l'esperienza del mondo macroscopico – e allo stesso tempo alla loro efficacia. Sovrapposizione, separabilità, azioni a distanza, non-località: tutta la paradossale verità del mondo quantistico viene presentata nel catalogo con ponderosi volumi di alto valore divulgativo, opera di alcuni tra i migliori fisici del mondo, tra cui Jim Baggott (*Origini; Massa; Quanti di spazio*), John D. Barrow (*Il mondo dietro al mondo; Teorie del tutto*), Leonard Susskind (*Il paesaggio cosmico; La guerra dei buchi neri*), Richard Feynmann, lo stesso Rovelli. Libri in cui, insieme alla ripresa e chiarimento dei fondamenti, vengono esposte le ultime teorie frutto del lavoro degli autori stessi, quali la teoria delle stringhe, del multiverso, della gravità quantistica a loop, che tentano una sintesi tra la relatività einsteiniana e la fisica quantistica.

3.2.2. Scienza e coscienza

Un'altra parte fondamentale dell'area scientifica dell'Adelphi sono le neuroscienze. Nel catalogo si contano 31 pubblicazioni di questo argomento. Tra gli autori con più pubblicazioni troviamo Oliver Sacks e Antonio Damasio, come vedremo a breve.

Oliver Sacks

Uno degli autori più rappresentativi della produzione scientifica pubblicata da Adelphi è Oliver Sacks (Londra, 1933), neurologo e narratore britannico ma di carriera newyorkese, capace di appassionare milioni di lettori con i racconti dei suoi casi clinici. Definito più volte “il neurologo più famoso del mondo”, deve il sorgere della sua grande notorietà internazionale in particolare a *Risvegli* (1973) e *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello* (1985)²⁵¹.

Da *Risvegli* è stato tratto un film con Robin Williams e Robert De Niro, nel 1990. La vicenda ruota intorno all'encefalite letargica e all'invenzione del farmaco L-dopa. Tra il 1917 e il 1927 una malattia misteriosa denominata “malattia del sonno”, appunto l'encefalite letargica, mieté più di 5 milioni di vittime nel mondo. Coloro che sopravvissero caddero in uno stato di assenza e

²⁵¹ Oltre a questi, *Musicofilia* racconta i modi complessi in cui l'ascolto della musica si intreccia alla sfera dell'emozione, dell'identità, della memoria. *Vedere voci* è invece un viaggio nel mondo dei sordi. A questi si aggiungono libri pienamente autobiografici come *Zio Tungsteno*; *Ogni cosa al suo posto*; *In movimento*; *Gratitudine*. Altri, come *Allucinazioni* e *L'occhio della mente* parlano di alterazioni visive integrando con la propria esperienza personale della scoperta di una neuroplasia all'occhio sinistro.

torpore, pur con grande diversità di manifestazioni, da cui non si ripresero più. Nel 1968 fu inventato un farmaco che rese possibile “risvegliare” i pochi superstiti. Sacks racconta dei pazienti da lui in cura presso un ospedale newyorkese, e dell’evoluzione della loro condizione psico-fisica dopo la somministrazione del farmaco. Interessato “allo stesso modo alle malattie e alle persone”, Sacks ripercorre queste esperienze con piglio narrativo e con sentimento di grande partecipazione e comprensione verso i destini dei pazienti, mostrando grande rispetto per il modo con cui la loro psiche e il loro corpo si adattano alle manifestazioni patologiche sia grande interesse medico per le manifestazioni stesse. Nella prefazione a *L’uomo che scambiò sua moglie per un cappello* Sacks dichiara di ispirarsi, per la sua vocazione di medico e scrittore, alla scuola della neurologia ottocentesca russa, in particolare al suo epigono Alexandr Lurjia, medico autore del memoir *Un mondo perduto e ritrovato*²⁵², per il modo con cui i destini dei pazienti vengono raccontati, ponendo l’accento sulla unicità della persona che si trova a lottare contro deficit neurologici, e non viene ridotta, come nelle riviste scientifiche occidentali novecentesche, a un freddo elenco di dati spersonalizzanti. Tuttavia, continua Sacks, diversamente da Lurjia a lui interessa fondare una “neurologia dell’emisfero destro”. Il caso di Lev A. Zaseckij, infatti, tratta di un uomo che, a seguito di un grosso incidente, perde le facoltà di contare e di scrivere, e piano piano, con il lavoro del suo medico, appunto Lurija, le recupera parzialmente. Queste facoltà pertengono all’emisfero sinistro, quello razionale, che ci permette di operare efficacemente nel mondo. Molto più enigmatici e di difficile diagnosi sono invece i deficit che colpiscono i pazienti in seguito a lesioni o anomalie dell’emisfero destro. Questo emisfero del cervello è molto più misterioso dell’altro, in quanto pare governare e influenzare gli aspetti del sé, con tutte le problematicità che questa parola comporta. I pazienti affetti da patologie dell’emisfero destro tendono a non rendersi conto di esse, perché queste consistono proprio nel far sprofondare, distorcere o scomparire parti della loro identità, della loro memoria, della loro sfera emotiva. I casi trattati da Sacks sono dunque tutti di grande portata tragica, perché parlano di uomini e donne che non riconoscono più volti, situazioni, in alcuni casi non riconoscono più sé stessi o il loro presente, vivendo bloccati in un passato anteriore di decenni (come la signorina R. di *Risvegli* o il marinaio perduto della raccolta *L’uomo che scambiò sua moglie per un cappello*). Nelle loro storie, ognuna così diversa dall’altra, queste persone mescolano dunque inconsapevolezza e confusione a intuizione terrorizzata per la loro condizione, e il tutto è filtrato dalla partecipazione di Sacks, “*the compassionate doctor*” come

²⁵² Adelphi, 2015.

venne più volte definito dalla stampa. La maggior parte dei casi che Sacks racconta sono infatti casi senza risoluzione positiva. Il medico si chiede cosa può fare per quelle “anime perdute”, bloccate in un eterno presente o defraudate anche di quello. Nel racconto intitolato *Il marinaio perduto*, Jimmie, a causa del morbo di Raskov dovuto all'alcolismo, soffre di un'amnesia anterograda estrema. Ogni pochissimi minuti dimentica cosa stia facendo e anche dove si trovi, e i suoi ultimi ricordi coerenti, che riesce a rievocare in modo vivido e partecipato, risalgono al 1945, quando aveva 19 anni, mentre invece si trova negli anni Ottanta. Sacks si chiede se abbia ancora un'anima, vedendolo così spaesato e senza emozioni, e prova sollievo quando si rende conto che nella fruizione dell'arte o nella partecipazione alla messa Jimmie sembra per un po' uscire da quello stato e riacquisire una profondità più umana. Così Sacks dà ragione a Lurjia, che in una lettera gli scrive che un uomo non è solo memoria, ma anche volontà, sentimenti, sensibilità e coscienza morale, “tutte cose su cui la neuropsicologia non può dire nulla”²⁵³. È trovando il modo di connettersi a queste parti, continua Lurjia, con intelligenza e cuore, che Sacks può “trovare il modo di arrivare al suo paziente e cambiarlo”.²⁵⁴ È quello che Sacks prova a fare sempre nei racconti dei suoi casi, specificando che sono quasi sempre gli stessi pazienti a incoraggiarlo a scrivere di loro, sia per “salvare” le loro storie uniche di lotta, dolore e accettazione dall'oblio, sia per collezionare materiale medico che possa aiutare gli altri. E alla fine della lettura di questi casi emergerà come sia Oliver Sacks, come scritto sul risvolto di *In movimento*, il “personaggio più romanzesco tra tutti quelli raccontati da lui stesso”.

Uomo “profondamente appassionato”, come si descrive ancora nell'autobiografia *In movimento*²⁵⁵, Sacks è attratto in maniera fervida e acuta da moltissime altre cose, dalla botanica al sollevamento pesi, dalla chimica alla matematica alle motociclette, e racconta queste passioni in *Il fume della coscienza*, mescolandole a elementi biografici (*Zio Tungsteno*, *In movimento*, *Ogni cosa al suo posto*) e all'intersezione tra neurologia e autobiografia. Sacks infatti, come rivela *Ne l'occhio della mente*, è affetto egli stesso da agnosia, la difficoltà di riconoscere i volti, e dal 2005, a seguito dell'insorgenza di un tumore all'occhio, soffre di allucinazioni visive. La curiosità dunque per le alterazioni psichiche e neurologiche che ha sempre applicato ai suoi pazienti vengono poste nell'osservazione dei suoi stessi sintomi, in libri come *Allucinazioni* e *L'occhio della mente*. La peculiarità di Sacks è la vulcanicità della personalità che si esprime nella molteplicità delle sue passioni, la sua attenzione per le

²⁵³ R.A. Lurjia citato da Sacks in *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, p.53.

²⁵⁴ *Ibidem*

²⁵⁵ O. Sacks, *In movimento*, Adelphi, 2015

neuropatologie croniche e per la dignità dei pazienti, l'ammirazione per gli infiniti modi in cui il loro ingegno riesce a combattere la malattia, eppure la tragedia di persone mutilate in qualcosa di estremamente intimo, che si trovano scisse senza più ritrovare i propri confini: "in questi esseri si apriva una voragine invisibile: avevano perduto un pezzo della vita, qualcosa di costitutivo del sé" si legge nel risvolto de *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*. Attraverso la descrizione di casi clinici ci si avvicina al mistero del cervello e a ciò che di più misterioso racchiude, la coscienza. Per l'uso della non fiction, la brillantezza nella divagazione curiosa e appassionata, la ricerca rigorosa e antidogmatica intorno alle questioni dell'identità e della coscienza, Sacks rientra dunque a pieno titolo nello stile adelphiano, e fu anche amico personale di Calasso e di Fleur Jaeggy, come testimonia un breve racconto autobiografico della scrittrice, raccolto in *Sono il fratello di XX*, in cui i tre siedono insieme in un ristorante di New York. Muore nella stessa città nel 2015.

Antonio Damasio

Ancora a proposito di neuroscienze, un autore di cui l'Adelphi ha pubblicato molto è Antonio Damasio. Damasio è un neurologo e neuroscienziato portoghese, si occupa principalmente del rapporto tra le emozioni e la conoscenza, e il modo in cui queste connessioni producano la coscienza. Di lui l'Adelphi ha pubblicato 6 libri, tutti, tranne l'ultimo, nella Biblioteca Scientifica. Esponendo i risultati delle ricerche nel suo laboratorio e altri studi, Damasio si interessa del come le emozioni e i sentimenti permettano di esperire un senso di sé e del mondo, o, in altre parole, di essere coscienti. Distingue attentamente tra emozione, ossia la risposta a uno stimolo, vissuta nel corpo ed esteriorizzata in un comportamento, il sentimento, ossia la mappa mentale che si crea dalla consapevolezza dell'emozione provata, cosa che hanno anche i mammiferi, e quello che Damasio chiama il sentimento del sentimento, ossia la consapevolezza che ciò che sta accadendo interiormente appartenga a chi lo percepisce, ed è attorno a questa consapevolezza che si fonda la coscienza di sé. L'evoluzione ha prediletto la formazione di organismi coscienti perché la coscienza si adatta splendidamente non solo a preservare la vita, ma a risolvere situazioni più complesse e quindi a generare un benessere maggiore. Nell'ottica di Damasio dunque i sentimenti hanno un'importanza fondamentale nel ruolo dell'evoluzione naturale che ha portato alla specie umana e che ha permesso all'umanità di creare concetti morali, opere artistiche, religioni: culture. I sentimenti (feelings) danno all'organismo la percezione di un'emozione o una sensazione, creano un'immagine mentale di quanto sta accadendo (da non intendere come immagine esclusivamente visiva), e danno la

istantanea consapevolezza che l'evento esterno a cui l'organismo sta assistendo o il processo interiore che sta accadendo, accade proprio a quell'organismo. In sostanza, i sentimenti forniscono la consapevolezza della propria individualità, e quindi della coscienza. Per Damasio dunque sentire è conoscere.

Mente e coscienza non sono sinonimi: la mente è un apparato di molte funzioni, sorretto da un potente sistema nervoso, che si avvale sia di un'intelligenza "omeostatica", come quella che possiedono gli altri esseri viventi, dagli organismi monocellulari alle piante, e che presiede alle funzioni basilari del corpo, sia della coscienza, cioè il sistema di consapevolezza sorretto dai sentimenti. Una mente che ospita una coscienza, dunque, è una mente abbastanza complessa da poterlo fare, ma, sebbene non si ancora chiaro il funzionamento degli intricati pattern di impulsi nervosi corticali e subcorticali con cui la coscienza si attivi, Damasio ritiene che essa non sia un fenomeno inesorabilmente misterioso o impossibile da decifrare.

Secondo Damasio inoltre la sperimentazione sulle intelligenze artificiali è finora stata così carente nel creare intelligenze che possano lontanamente somigliare a quelle umane perché, come la gran parte ricerca neuroscientifica fino a una trentina d'anni fa, ha sopravvalutato il ruolo della pura razionalità e sottovalutato il ruolo di emozioni e sentimenti nello sviluppo dell'intelligenza, ossia nel trovare soluzioni utili al mantenimento e all'ampliamento della vita dell'organismo che li percepisce. Non c'è infatti pensiero o percezione esterna, afferma Damasio, che non sia colorato emotivamente, che non rimandi quindi sensazioni di piacere, dolore, affezione, allontanamento, al soggetto che percepisce. Per Damasio l'abbondanza di stimoli esterni, che vengono preferiti dalla coscienza perché visti come più vantaggiosi da seguire per la sopravvivenza, è il motivo per cui l'accesso completo al sé è velato, ossia perché abbiamo difficoltà a trovare dentro di noi l'origine della coscienza:

“Questo spostamento di visuale rispetto a ciò che è disponibile nella nostra mente ha un costo: tende a impedirci di cogliere quali possano essere l'origine e la natura di ciò che chiamiamo sé. Quando il velo si alza, tuttavia, con il grado di comprensione concesso alla mente umana sono convinto che possiamo cogliere l'origine della costruzione che chiamiamo sé nella rappresentazione della vita individuale.

Forse era più facile avere un punto di vista più equilibrato in altri tempi, quando non c'erano veli, quando l'ambiente era relativamente semplice, molto prima dei mezzi elettronici e dei jet, molto prima della parola stampata, dell'impero e della città-stato. Dev'essere stato più

facile sentire la vita interiore, quando il cervello offriva una visione che inclinava dalla parte opposta, verso la rappresentazione dominante degli stati interni dell'organismo.”²⁵⁶

Gregory Bateson

E questi stati interni erano dèi, potremmo dire seguendo Calasso. La consapevolezza dei propri stati emotivi, che siano sentiti come propri o come provenienti da entità esterne, gioca un ruolo fondamentale nel processo di conoscenza del mondo e di sé stessi. Le moderne neuroscienze confermano l'importanza del rapporto profondo con l'interiorità per ogni forma di conoscenza del mondo e di sé, e ci si può spingere ancora oltre, seguendo l'analogia, via regale del pensiero, come nell'avventura intellettuale dell'autore che apre la Biblioteca Scientifica e che forse ne è il più rappresentativo: Gregory Bateson. Singolarissima figura di biologo, antropologo, psichiatra e logico britannico. Pensatore poliedrico e asistemico, Bateson ha dato la caccia per tutta la vita alla “struttura che connette”, ciò che collega “il granchio con l'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti e quattro con me, E me con voi. E tutti e sei noi con l'ameba da una parte e con lo schizofrenico dall'altra”. La disciplina che permette di chiarire questa struttura, posta dall'autore sotto forma di domanda all'inizio del suo *Mente e Natura*, è “l'ecologia della mente”, l'indagine rigorosa del pensiero sul significato del pensare, che porta a trovare le connessioni tra la mente e la realtà, allargando così il concetto di mente, che Bateson intende in un'accezione ampliata rispetto al senso comune. Bateson spiega come l'attività mentale del conoscere, “il conoscere di ciascuno di noi, sia «una piccola parte di un più ampio conoscere integrato che tiene unita l'intera biosfera o creazione»”.²⁵⁷ Così B. durante la sua vita ha esplorato una innumerevole quantità di temi, dalla natura del gioco, alla metalinguistica, alla schizofrenia, che lo ha portato a concepire la teoria del doppio vincolo, fino ai conflitti tra potenze e alla crisi dei rapporti tra uomo e ambiente. Bateson infatti ha anticipato il pensiero ambientalista di alcuni decenni, e già negli anni 60 poneva interrogazioni parlamentari al senato della California sul tema della crisi ambientale,

Per Bateson è fondamentale, ai fini di un miglioramento dell'esperienza umana in molti aspetti, il più urgente dei quali è forse la relazione con l'ambiente, comprendere il funzionamento e i limiti della coscienza, per integrarlo con una visione che lui definisce cibernetica, o appunto di un'ecologia della mente. Secondo Bateson la visione dei processi inconsci, di cui siamo debitori a Freud, va ribaltata. Man mano che i meccanismi di azione dell'inconscio vengono

²⁵⁶ Antonio Damasio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, 2000, pp. 45-46.

²⁵⁷ Dal risvolto di *Mente e Natura*, G. Bateson, Adelphi, 1979.

compresi e ne risulta chiaro il loro essere perfettamente funzionanti ed onnicomprensivi, ci si rende conto di quanto sia la mente cosciente ad essere limitata, e di come il suo processo di azione finalistico, volto a escludere determinate componenti in funzione di altre, sia alla fine nocivo per l'interrelazione tra un soggetto e il sistema con cui si rapporta e di cui ha bisogno. Riprendendo Aldous Huxley e proprio come Brouwer, Bateson ritiene che il comportamento dell'uomo sia "corrotto dall'inganno - perfino contro sé stesso - dalla finalità e dall'autocoscienza".²⁵⁸ L'uomo avrebbe perso la grazia, che invece gli animali, agendo in totale naturalezza, manterrebbero, in questo simili a Dio. Per recuperare la grazia, afferma Bateson, bisogna integrare e riequilibrare le varie componenti della mente, dalle più inconse alle più coscienti. La ragione insomma va raccordata al cuore. Per un bisogno di economia mentale, gli organismi tendono a porre ciò che è diventato più assodato in regioni via via più profonde della psiche, così l'abitudine si sostituisce alla consapevolezza. Ne consegue dunque che la coscienza ha dei vistosi limiti quantitativi, e non è dunque la parte più intelligente dell'organismo. Allo stesso modo la coscienza ha dei limiti qualitativi, percepisce cioè la realtà in una sola maniera, ma le opere artistiche o gli stati alterati dovuti a droghe e alcol offrono la possibilità di comprendere che quella percezione non è l'unica possibile, e che quindi lo sguardo della coscienza è ridotto anche qualitativamente. L'arte ha dunque una funzione correttiva, essendo connessa a livelli di espressione più inconsci, offre alla coscienza una visione più ampia della realtà.

"Se, come dobbiamo ritenere, l'insieme della mente è una rete integrata (di proposizioni, immagini, processi, patologia nervosa, o quello che volete - secondo il linguaggio scientifico che preferite usare), e se il contenuto della coscienza è solo un campionario di varie parti e luoghi di questa rete, allora, inevitabilmente, l'immagine cosciente della rete come un tutto è una mostruosa negazione dell'"integrazione" di quel tutto. Ciò che appare sopra la superficie, in seguito alla resezione della coscienza, sono "archi" di circuito, e non i circuiti completi, o i più vasti circuiti completi di circuiti. Ciò che la coscienza non può mai apprezzare senza aiuto (l'aiuto dell'arte, dei sogni e simili,) è la natura sistemica della mente".²⁵⁹

Le conseguenze di questa mancanza della visione della natura sistemica della mente possono essere enormi e drammatiche. Ogni volta che una cultura non è portatrice di saggezza

²⁵⁸ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, 1977, p. 161.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 180.

sufficiente, cioè della capacità di mostrare con chiarezza le “strutture circuitali” tramite cui la mente e la natura funzionano, l’amore non sopravvive. Così funziona per Bateson, ad esempio, la scienza medica moderna, che restringe il campo dell’attenzione per trovare soluzioni precise ma limitatissime, e che non portano a un benessere sistemico del corpo, un organismo “ciberneticamente integrato” che quindi ha bisogno di soluzioni sistemiche.

“Ogni volta che scoprono una ‘cura’ efficace per qualcosa, la ricerca in quell’area cessa e l’attenzione si sposta altrove. Ora possiamo prevenire la poliomielite, ma nessuno ne sa molto di più sugli aspetti sistemici di questa interessantissima malattia. La ricerca su di essa è cessata o, tutt’al più, è limitata al miglioramento dei vaccini. Ma una quantità di espedienti per curare o prevenire una lista di malattie specifiche non procura “saggezza” globale. L’ecologia e la dinamica demografica della specie sono state sconvolte; i parassiti sono stati resi immuni agli antibiotici; il rapporto tra madre e neonato è stato quasi distrutto; e così via. È emblematico che gli errori avvengano ovunque la catena causale alterata faccia parte di qualche grande o piccola struttura circuitale di sistema. E il resto della nostra tecnologia (di cui la scienza medica è solo una parte,) promette di sconvolgere ciò che resta della nostra ecologia”.²⁶⁰

Anche qui la ragione, madre della tecnica, è foriera di quella follia dell’occidente che ne perpetua i mali cronici di separazione e distruzione. Bateson mostra abilmente come qualunque intervento mirato che intacchi le strutture circuitali di un sistema alterandone le catene causali generi disfunzioni a un livello via via più grande e profondo, e come l’odio sia la naturale benzina di questo processo, giacché il soggetto, vedendo solo archi di circuito, “è continuamente sorpreso e necessariamente irritato quando le sue cocciute tattiche si rivoltano a mordere l’inventore”, e quindi vuole accrescere in cerchi sempre più ampi la portata della distruzione.

“Se si usa il D. D. T. per uccidere gli insetti, si può riuscire a ridurre tanto la popolazione da far morire di fame gli insettivori; si dovrà allora impiegare più D. D. T. di prima per uccidere gli insetti che gli uccelli non mangiano più. È più probabile che gli uccelli vengano sterminati fin dall’inizio quando mangiano gli insetti avvelenati. Se il D. D. T. stermina i cani, si dovrà aumentare il numero dei poliziotti per neutralizzare gli scassinatori; questi ultimi si armeranno meglio e diventeranno più astuti, e così via”.²⁶¹

²⁶⁰ *Ivi*, pp. 180-181.

²⁶¹ *Ibidem*.

Gli aiuti dell'arte, dei sogni, della religione, sono dunque fondamentali per Bateson per preservare quella saggezza che mostri con chiarezza l'interconnessione della realtà, permettendo all'amore di sopravvivere, integrando la distruttività e virulenza di una fredda ragione finalizzata. Il pensiero di Bateson, nelle sue molteplici applicazioni che vanno dalla biologia alla psicologia alla logica, mira sempre alla costituzione teorica di una sacra unità tra mente e natura, ponendo questa conoscenza, di cui pure riconosce la grande difficoltà di figurazione, come un rimedio per tantissimi mali dell'uomo e una possibilità di grande conoscenza. Una visione che crei una nuova sintesi fra sacralità e scienza, superando la separazione del freddo scientismo. Bateson dunque non può che essere un autore pienamente adelphiano, capace di esprimere attraverso saggi e articoli di grande complessità una versione del pensiero fondante della casa editrice, offrendo così una lente per leggere opere più agili del catalogo e di argomento apparentemente lontano.

3.2.3. La Biblioteca Filosofica

La critica sui fondamenti della realtà è una tematica che accomuna la produzione scientifica del Catalogo Adelphi a quella pubblicata nella collana della *Biblioteca Filosofica*. Nei libri di questa collana, infatti, si va a ritroso nel tempo, alla ricerca del punto in cui questi fondamenti sono stati definiti, allo scopo di ridiscuterli. La ragione, quasi sovrapposta nel corso del pensiero occidentale alla mente tutta, è in realtà un principio limitante, da smantellare. Bisogna quindi ridefinire un nuovo concetto di mente, partendo dalle origini.

La collana Biblioteca Filosofica, posta sotto la cura di Emanuele Severino, viene fondata nel 1980, momento dal quale l'Adelphi comincia a dotarsi di un solido impianto filosofico ad essa congeniale. Il fulcro attorno a cui ruota il pensiero filosofico adelphiano si può ricondurre a un volume di Heidegger pubblicato nel 1991: *Oltre il principio di ragione*. La filosofia a cui l'Adelphi è interessata, per tramite di Severino, è quella continentale novecentesca che riprende i presocratici per ripensare il mondo oltre il principio di ragione che ha favorito la tecnica, portando l'Occidente al dominio sul pianeta ma rappresentandone le maggiori sfide teoretiche. Ad oggi sono stati pubblicati nella collana 40 volumi. Gli autori sono 9: Severino (21), Heidegger (20), Colli (4), Wittgenstein, Cacciari, Carl Schmitt, una volta insieme a Taubes, e Kojeve, una volta insieme a Leo Strauss. La collana, a cui corrisponde, sempre dal 1980, la ripubblicazione di opere importanti di Severino quali *La struttura originaria*, *Essenza del Nichilismo*, riflette gli interessi di Severino. Il focus della collana è la ripresa della filosofia greca, in particolare dei

presocratici, per andare alle radici del pensiero occidentale e al suo tratto fondamentale di nascere come figlio del principio di ragione, per poi mettere in discussione questo primato. Entrano qui in gioco i temi cari a Severino dell'essere e del divenire, e dell'impossibilità delle cose di entrare nell'essere e uscire dall'essere per tornare a essere niente. La biblioteca filosofica continua dunque quella messa in discussione dei fondamenti della realtà che abbiamo già visto operante nella prospettiva scientifica dell'Adelphi.

Nel risvolto di *Destino della Necessità* di Severino, opera che apre la collana e che tratta, come molte del filosofo, del nichilismo, si legge che "Il quadro, dunque, che Severino qui ci offre è una grandiosa immagine globale di ciò che è stato, e di ciò che è, quell'oscuro fenomeno designato come *pensiero occidentale*, pensiero alla cui base c'è una *decisione* di separarsi dal Tutto per meglio dominare il mondo". Il pensiero occidentale figlio della ragione ha come frutto la tecnica. Ma la ragione, continuando con Colli, è appunto un atto di *hybris*, perché ritiene di aver compreso interamente il mondo, quando invece ne ha solo desunto un principio che le permettesse di dispiegarsi e operare. Nel risvolto de *La ragione errabonda* leggiamo:

"Subito è evidente la sua preoccupazione di riconoscere i tratti della «*hybris* costruttiva della ragione», che egli considerava «responsabile della decadenza». [...] Negli appunti qui raccolti assistiamo al tenace lavoro di progressiva sceverazione fra questa ragione, che divampò per la prima volta nella Grecia antica, divenendo infine il fondamento del mondo moderno – e un'altra faccia della Grecia, quella dei «sapianti», a cui Colli intendeva riallacciarsi.[...] Infatti, come egli scrisse in un suo appunto, «la sola via d'uscita sembra essere quella alle nostre spalle: procedere a ritroso, nell'esperienza e nella storia, per affrontare il passato al suo apparire»".²⁶²

Ancora irrazionale contro razionale, razionalismo greco contro sapienza greca. Anche qui vediamo dunque il movimento tipico del pensiero adelphiano, di andare alle spalle, alle origini storiche del pensiero per smascherare, ampliare, e illuminare i fondamenti del mondo in cui viviamo, e aprire così la strada al futuro. Incontriamo poi Hölderlin, nume della letteratura assoluta di Calasso. Nel risvolto del libro di Heidegger su Hölderlin leggiamo:

"«Che cosa dice la poesia di Hölderlin? La sua parola è: il sacro. Questa parola dice della fuga degli dèi. Dice che gli dèi fuggiti ci risparmiano. Fino a quando siamo convinti, e capaci di abitare nella loro vicinanza»".²⁶³

²⁶² Risvolto del libro.

²⁶³ Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, 1988.

L'Heidegger pubblicato nella collana è quello dopo la svolta, la cui ricerca va nella direzione della messa in discussione dei fondamenti dell'occidente, tra cui il linguaggio. È del 1991 *Il principio di ragione*:

“«Il principio di ragione dice: *nihil est sine ratione*. Si traduce: nulla è senza ragione, senza fondamento. Ciò che il principio asserisce appare evidente. Evidente è ciò che comprendiamo senza bisogno di altro. Il nostro intelletto non sente il bisogno di sforzarsi ulteriormente per comprendere il principio di ragione. Da che cosa dipende questo?». Così comincia la martellante interrogazione di Heidegger su uno dei temi essenziali del pensiero moderno: quel *principio di ragione*, enunciato da Leibniz, che è giunto a farsi passare come un'evidenza – ma evidenza non è. Con analisi graduale e serrata, Heidegger risale in questo libro il corso della filosofia occidentale sino alle origini del pensiero moderno. Da lui guidati, giungeremo a capire il «principio di ragione» come «tesi del fondamento» poiché ciò che tale principio mette in gioco è proprio il *fondamento*, il *Grund*, di ogni discorso filosofico”.²⁶⁴

Anche con Wittgenstein viene riproposto il problema del linguaggio con *Lezioni sul linguaggio, 1954-55* o riflessioni sulla “malattia del pensiero” in *Osservazioni sull'antropologia della filosofia* (1990):

“È questo il Wittgenstein paziente, minuzioso, acutissimo, che non parla soltanto di logica ma dei nostri sentimenti elementari – dal dolore alla sorpresa – e del modo in cui li esprimiamo correntemente, non stancandosi mai di individuarvi cose che rimangono da capire. Il presupposto di questo Wittgenstein estremo, per noi oggi particolarmente affascinante, è che «la malattia del pensiero deve seguire il suo corso naturale» – e di fronte a essa il filosofo deve contare soltanto su una «lenta guarigione»”.²⁶⁵

C'è poi la collana Scritti di Emanuele Severino, forse di testi già pubblicati e riediti da Adelphi. Viene fondata contemporaneamente alla collana filosofica e testimonia l'ingresso di Severino in Adelphi, che da quel momento sarà, insieme ad Heidegger, *IL* nome della filosofia di peso, teoretica, ontologica, di Adelphi, insieme a Heidegger e più di Cacciari.

²⁶⁴ Dal risvolto del libro.

²⁶⁵ Dal risvolto del libro.

3.3. FORME

3.3.1. Il mito per Calasso e la letteratura assoluta

I miti appartengono al regno della metamorfosi, dei passaggi di stato fluidi e senza fine. La scrittura di Calasso contiene la narrazione (continuo) e la spiegazione (discreto) anche se quest'ultima cerca di essere asistemica per autolimitarsi. Per Calasso il mito è una modalità di conoscenza, una conoscenza che obbedisce solamente alle immagini. I miti sono fatti di immagini, inesauribili e contraddittorie. Non c'è un inizio al mito, né una vicenda che sia univoca²⁶⁶. Somigliano, in questo, al modo di funzionare della nostra mente, che pensa in cerchi, torna indietro, sovrappone i piani, non conosce il principio di non contraddizione²⁶⁷. È il modo di operare del polo analogico, la sostanza del continuo, di ciò che è privo di inizio, di separazione netta tra le parti. Ecco perché accostarsi alla materia mitica significa accostarsi al divino, a ciò che non ha una forma statica e che è più vivido, più vicino all'essenza della realtà. Per gli antichi le storie sugli dèi e gli eroi erano una mappa, un codice per riconoscere gli avvenimenti che gli si paravano davanti, sia esteriori che interiori, e dare loro un nome, attenuando così lo sgomento per l'impatto con l'enigmaticità del reale. Un esercito schierato contro un altro, il terrore della morte e l'ebbrezza dell'uccisione, stretti gli uni con gli altri. Lì accade Ares. L'incontro con una donna, il disarmo, la mente che sale, il desiderio. Così appare

²⁶⁶ Ne *Le Nozze di Cadmo e Armonia*, Calasso comincia la narrazione con il mito di Europa e prosegue intrecciando vicende diverse, ripetendo sempre la formula "Ma com'era cominciato tutto?" (pp. 16, 17, 18, 19, 20, 37, 61) per suggerire l'idea di circolarità del mito e non univocità di un'origine. Le nozze dell'eroe Cadmo con la dea Armonia sono ricordate nella letteratura greca come l'ultimo momento in cui gli dèi e gli esseri umani sedettero insieme a tavola, per il banchetto di nozze. È quindi l'ultimo (o uno degli ultimi) momenti del mito, in cui vi era forte familiarità con il divino. L'era degli eroi che arriva dopo è già un tempo in cui gli dèi appaiono fugacemente e sono più difficili da riconoscere, solo i loro preferiti possono. Della grande familiarità di Odisseo con Atena Calasso si sofferma ne *Le nozze*, pp. 125, 261.

²⁶⁷ Non si può interpretare il mito perché nel mito c'è tutto, tutta la realtà, anche il desiderio di chiarezza e di interpretazione. È un sistema onnicomprensivo, e come tale non potrà mai volgersi verso sé stesso, conoscersi fino in fondo.

Afrodite. Gli dèi maggiori, rappresentano, sono il simbolo, delle potenze maggiori della realtà, e il modo in cui si intrecciano tra loro e incontrano dèi minori, ninfe, semidei, eroi e mortali, disegna tutti gli avvenimenti del mondo. Ma rappresentano è una parola imprecisa, perché per Calasso, queste potenze, a cui le varie civiltà danno nomi di dèi o di un unico dio o di forze della natura, esistono *di per sé*. Non sono simboli, costruzioni fittizie. Ed evidenza di ciò è per Calasso il fatto che sono queste potenze a dominare noi, e non il contrario, “hanno più esistenza di noi”²⁶⁸, dice in un’intervista. Come afferma Walter Otto, gli dèi vanno sperimentati²⁶⁹. Si possono indagare i fenomeni della realtà e raggiungere una maggiore chiarezza nei confronti di ciò che succede e di ciò che ci succede, approfondire sempre più lo studio della natura e dell’essere umano, svelandone le leggi di funzionamento, ritenendo così di poter fare a meno di dèi e figure sovranaturali, ma non si può evitare di essere sottoposti all’incontro con la morte, l’amore, la fame, l’odio, la gioia, il pensare. Queste cose esistono di per sé, e le innumerevoli modalità con cui ci rapportiamo ad esse, gestendole, rifiutandole, essendone sopraffatti, integrandole, definiscono la nostra condizione di esseri umani, e sono scritte nei miti.

“Quando la vita si accendeva, nel desiderio o nella pena, o anche nella riflessione, gli eroi omerici sapevano che un dio li agiva. Lo subivano e lo osservavano, ma ciò che avveniva era una sorpresa innanzitutto per loro. Così spossati della loro emozione, delle loro vergogne ma anche delle loro glorie, furono i più cauti nell’attribuirsi l’origine degli atti. «Tu per me non sei causa, gli dèi soltanto sono cause» dice il vecchio Priamo guardando Elena sulle Porte Scee. Non riusciva a odiarla, né a vedere in lei la colpevole di nove anni sanguinosi, anche se il corpo di Elena era il simulacro stesso della guerra che stava per concludersi in massacro. Nessuna psicologia ha fatto un passo oltre, da allora, se non nell’inventare, per quelle potenze che ci agiscono, nomi più lunghi, più numerosi, più goffi e meno efficaci, meno affini alla grana di ciò che accade, sia piacere o terrore. I moderni sono fieri soprattutto della loro responsabilità, ma così pretendono di rispondere con una voce di cui non sanno neppure se a loro appartiene. Gli eroi omerici non conoscevano una parola ingombrante come «responsabilità», e non l’avrebbero creduta. Per loro, è come se ogni

²⁶⁸ Eco della storia, 2016 : <https://www.raicultura.it/storia/articoli/2019/01/Roberto-Calasso-Un-ritratto-del-presidente-dellAdelphi-do4ac88b-6d30-42fd-a051-aff9dbb63de9.html>

²⁶⁹: “...gli dèi non sono frutto di invenzioni, elucubrazioni o rappresentazioni, ma possono soltanto essere sperimentati”. W. F. Otto, *Teofania*, Adelphi, 2021, p. 8.

delitto avvenisse in stato di infermità mentale. Ma quell'infermità significa qui presenza operante di un dio. Ciò che per noi è infermità, per loro è «infatuazione divina» (*átē*). Sapevano che quell'invadenza dell'invisibile portava con sé, spesso, la rovina: tanto che, col tempo, *átē* passò a significare «rovina». Ma sapevano anche, e Sofocle lo disse, che «nulla si avvicina di grandioso alla vita mortale senza l'*átē*».²⁷⁰

Per non soccombere all'invasione delle forze e sfruttare la conoscenza e la grandezza che donano, i miti erano un valido aiuto. Offrivano esempi di ciò che era accaduto e che sarebbe continuato ad accadere, donando un modello in cui riconoscersi, cosicché le proprie azioni avessero forza, giacché, non accadendo per un'unica volta, non si perdessero nell'insignificanza. Come scrive Kundera, non è mai possibile conoscere il senso di un avvenimento, perché la storia avviene sempre una volta sola. I miti offrono il conforto della ripetizione, e quindi del senso. Nessun gesto può avere senso, e può realmente accadere, se non è già accaduto.

“Achille guarda Priamo. Sta per restituirgli il cadavere di Ettore, avvolto nel lino e disteso su un letto. Ma deve ancora passare la notte, prima che il padre possa vederlo. E Achille invita Priamo a mangiare. Quale argomento troverà per convincere il vecchio impietrito? Achille comincia a parlare dei figli di Niobe. Trafitti dalle frecce di Apollo e di Artemis, per nove giorni giacquero abbandonati. Tutto era fermo intorno a loro, come il sangue raggrumato. Niobe e tutti gli altri esseri umani rimanevano immobili. Così volle Zeus. «Allora, al decimo giorno, furono seppelliti dagli dèi, figli di Urano». Fu una discesa silenziosa dall'Olimpo. Gli dèi scavarono una fossa per sei giovani donne e sei giovani uomini. «Allora Niobe si ricordò del cibo, poiché si era stancata di piangere». Poi venne trasformata in roccia”. Achille continua a parlare a Priamo: «Ebbene, anche noi, vecchio divino, pensiamo al cibo»“.

[...]

“Così l'esemplarità mitica si dichiara una volta per sempre in questa occasione: quando due disperati, il vecchio e il giovane, devono persuadersi a mangiare”.

[...]

“Ora si doveva ripetere, come innumerevoli altre volte, in seguito, sarebbe stato ripetuto da altri, che forse neppure conoscevano il suo nome, il gesto di Niobe”.

[...]

²⁷⁰ R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, 1988, p. 114.

“E quel ricordo gli dava la forza e la forma per agire”.²⁷¹

[...]

“ogni azione acquisti senso in quanto cela un doppio dentro di sé, un’epifania mentale, un’azione esemplare che dà forma al gesto una volta per tutte: un’azione che può essere avvenuta nelle praterie del cielo come fra i dirupi dell’Anatolia, tale però da avvolgere nella sua luce ogni altra azione simile, per sempre”.²⁷²

Lasciarci avvolgere dalle immagini mitiche per illuminare le nostre azioni, questo è l’unico modo di avere a che fare con il mito che ne renda giustizia. In cambio, ne avremo un’immagine più vivida del mondo. Giacché, come dice il filosofo neoplatonico Salustio:

“Anche il mondo può essere detto un mito, quanto corpi e cose vi appaiono, mentre le anime e gli spiriti vi si nascondono”.²⁷³

Studiare il mito significa usare la conoscenza del discreto: A è B, A significa B. *Supponendo che A significhi B, deduciamo che...* è il modo di agire della filosofia e della scienza. E così il mito si svuota. Se invece si accetta l’incantamento del mito, subendone il terrore che provoca, che è il terrore del mondo, della sua inesauribile indecifrabilità, allora quello stesso terrore, una volta ritrovato nella realtà, potrà essere lenito.

Per comprendere meglio questo discorso bisogna ribadire che per Calasso la mente è un frammento del divino, che agisce come forza sottesa ai fenomeni della realtà. La mente, per operare, mescola costantemente e in molti modi diversi continuo e discreto, ma la coscienza, per Calasso, appartiene al continuo, e il continuo e il divino sono la stessa cosa. Il continuo è anche un flusso di immagini che si mescolano e trasformano, e così sono le vicende mitiche, quando non sezionate. Anche il cervello pensa in modo simile, tramite flussi di immagini, che Calasso definisce anche “simulacri”. Ecco perché gli dèi si manifestano innanzitutto nella mente, perché sono forze ad essa affini.

“Di che cosa parlano gli scrittori quando nominano gli dèi? Se quei nomi non appartengono a un culto – e neppure a quel culto traslato che è la retorica –, quale sarà il loro modo di esistere? «Gli dèi sono diventati malattie» scrisse una volta Jung con illuminante brutalità. L’informe massa psichica è il luogo dove hanno finito per raccogliersi tutti gli dèi, come altrettanti profughi dal tempo. Ma è questa una *diminutio*? Non potrebbe invece essere

²⁷¹R. Calasso, *Il terrore delle favole*, in *I quarantanove gradini*, Adelphi, 1991, p. 492.

²⁷²R. Calasso, *Il terrore delle favole*, in *I quarantanove gradini*, Adelphi, 1991, pp. 493-494.

²⁷³Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, Adelphi, 2000, dal risvolto di copertina.

considerata un ritorno all'origine – o per lo meno un ripiegare su quel recinto dove da sempre gli dèi si sono sprigionati? Perché, qualsiasi cosa essi siano, gli dèi si manifestano innanzitutto come eventi mentali. Contrariamente all'illusione moderna, le forze psichiche sono frammenti degli dèi, non già gli dèi frammenti delle forze psichiche. E, quando a queste soltanto essi vengono ricondotti, poiché non hanno più un'esistenza riconosciuta nei simulacri di una comunità o almeno in un canone di immagini, l'urto può essere violento, intrattabile se non con il lessico degradante della patologia".²⁷⁴

La potenza invadente del divino, se misconosciuta e degradata, può provocare danni alla mente, come già gli antichi greci sapevano quando parlavano di *ate*. Ma la letteratura può diventare un valido strumento per accostarsi a queste forze²⁷⁵. La buona letteratura, per Calasso, è la letteratura che ha a che fare con il divino, che cioè riesce a canalizzare le forze del continuo attraverso la mente individuale dell'autore, che è in grado di sprigionare le forze del profondo. È quella che lui chiama letteratura assoluta. A definirla non è un luogo geografico o temporale, né un genere o una lingua. Si tratta, naturalmente, di una questione di stile.

“È appunto quello il momento in cui la letteratura può diventare stratagemma efficace per far sfuggire gli dèi alla clinica universale e reimmetterli nel mondo, disperdendoli sulla sua superficie, dove sempre hanno soggiornato, se è vero, come scrisse il neoplatonico Salustio, che «anche il mondo stesso può essere detto un mito». A quel punto, potranno di nuovo viaggiare camuffati, personaggi fra i tanti che entrano ed escono da un astrale Hôtel du Libre Échange; o invece mostrarsi con le loro antiche vesti, in decalcomanie iperreali. Ciò che importa è che il mondo continuerà a essere il luogo delle epifanie. E, per muoversi fra di esse, la letteratura sarà l'ultimo sopravvissuto Pausania”.²⁷⁶

Si tratta però di una letteratura sostanzialmente moderna. È nella modernità che, perduti i codici collettivi di accesso al divino, la letteratura si afferma come una delle poche vie d'accesso rimaste; però individuali, quindi più rischiose e prive di regole condivise. È dunque con l'avvento della modernità che per Calasso si manifesta la letteratura assoluta. Quando il divino si allontana dal mondo, torna nelle pagine degli scrittori. Calasso individua due luoghi in cui ciò accade per la prima volta: la Germania d'inizio Ottocento e la Parigi di cinquant'anni più tardi. In Germania il discorso sul mito si aprì con la rivista *Athenaeum* di Jena, su cui scrivevano

²⁷⁴ R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, Adelphi, 2000, pp.140-141.

²⁷⁵ Nota: A Cadmo, che partecipò all'ultimo momento di convivialità con gli dèi, viene donato l'alfabeto. Fine dell'epoca dell'oralità mitica, inizio della scrittura e con essa della letteratura. Vedi a proposito le ultime pagine de *Le nozze di Cadmo e Armonia*, (pp. 436-437), in cui ci si riaggancia anche al mito di Europa con cui il libro si apre.

²⁷⁶ R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, p.141.

Freidrich e August Wilhelm Schlegel, Novalis, e altri. In *Conversazione sulla poesia*, saggio di Friedrich Schlegel pubblicato sulla rivista nell'anno 1800, vi si legge uno dei primi scritti in cui si torna a nominare le divinità pagane, dopo quello che per Calasso è stato il momento di massimo allontanamento da esse, ossia l'illuminismo. Schlegel parla del "groviglio rutilante degli antichi dèi", indicando così ciò che per lui simboleggia il "caos originario della natura umana". Caos che, per la prima volta nella modernità, indica un improvviso aumentare della percezione, uno stato di esaltazione che scompiglia le forme permettendo di accedere a verità più alte. "È questa la giuntura per cui, da allora in poi, il riaffiorare degli antichi dèi apparirà complice e istigatore di quel dissestarsi e ricomporsi delle forme che contrassegna la letteratura più temeraria". dice Calasso commentando il passo. In questa comunità di sodali scrittori, per Calasso fu Hölderlin colui che andò più vicino agli dèi, anzi, *dietro* gli dèi, verso il puro divino, il "sacro caos". Perché aveva del divino una percezione più immediata e precisa. Il caos è l'immediato, la sensazione di massima intensità dell'esistenza, impossibile da reggersi a lungo, "per i mortali come per gli immortali". Per trasmettersi ha bisogno di una legge. La legge della vita, superiore anche agli dèi. "Il carattere più temerario della poesia di Hölderlin si trova forse in questo: mai prima di lui, e dopo di lui, caos e legge si erano tanto avvicinati e avevano riconosciuto, come nell'India vedica – dove Dakṣa, il supremo ministro, è figlio di Aditi, l'illimitata, e Aditi è figlia di Dakṣa –, un rapporto di generazione reciproca. Il caos genera la legge, ma soltanto la legge permette di accedere al caos".²⁷⁷

Ed è in questo che, per Calasso, Hölderlin fa un passo ulteriore rispetto ai suoi sodali della rivista *Athenaum*. Per illustrare il suo pensiero Calasso riporta un brano di Apollonio Rodio, in cui gli argonauti su una spiaggia, all'alba, assistono all'improvviso passaggio di Apollo.

«Ora, quando la luce immortale non è sorta e non è più tutta tenebra, ma un lieve bagliore si è diffuso nella notte, ed è quando coloro che si sono svegliati dicono che albeggia, a quell'ora essi entrarono nel porto dell'isola deserta Thynias, e spossati dalle fatiche scesero sulla riva. E a loro il figlio di Leto, arrivando dalla Licia e andando verso il popolo innumerevole degli Iperborei, apparve; aurei riccioli dai due lati fluivano a grappoli mentre procedeva; nella mano sinistra teneva un arco d'argento, sulle spalle era appesa una faretra; e sotto i suoi piedi tutta l'isola tremava, e le onde si innalzavano sulla spiaggia. Coloro che lo videro sentirono uno sgomento indominabile (thámbos améchanon). E nessuno osò

²⁷⁷ *Ivi*, p. 142.

guardare dritto negli occhi belli del dio. Ristettero con le teste chine verso terra; ma lui, lontano, andava sul mare attraverso l'aria».

[...]

«Su, chiamiamo quest'isola sacra all'Apollo dell'Aurora, poiché egli è apparso a tutti, mentre andava nell'aurora».²⁷⁸

Il dio appare, tremenda epifania, e tutti hanno la stessa visione e si accingono a compiere un gesto di significato condiviso, ribattezzando l'isola e offrendo un sacrificio.

Hölderlin nota che, essendo cambiati i modi di accogliere il divino, anche il divino ha cambiato la forma con cui si manifesta. Dèi e uomini seguono un movimento misterioso che nel corso della storia li avvicina e li allontana. La differenza sostanziale con gli antichi è che queste modalità non sono più collettive, appannaggio di una comunità protetta da regole condivise. L'accesso al divino diventa personale, privato, la legge va cercata da sé. Continua Hölderlin: «noi ce ne andiamo tutti zitti, impacchettati in un qualche involucri, via dal regno dei viventi». Non potremmo mai «consumati nelle fiamme espiare la fiamma, che non siamo riusciti a domare». E appunto questo è «il tragico per noi»: questa meschinità della morte».²⁷⁹

I Greci avevano dei riti, una modalità collettiva per accedere al sacro, al tremendo, al divino. Per noi moderni la via d'accesso può essere solo personale, privata, e quindi più rischiosa, perché priva di codificazione, di legge, e può quindi portare alla follia (come successe a Hölderlin), a un contatto non calibrato con il sacro/tremendo. Un'alternativa è fare a meno di questo accesso e rassegnarsi a una vita piatta. Ciò che è tragico per noi è la mancanza di un accesso più sicuro e collettivo al tragico stesso, o alla sua meschina rinuncia totale. Condizione che sembra la normalità nell'epoca in cui viviamo, «l'età dell'inconsistenza», come la definisce Calasso ne *L'innominabile attuale*. Ma è proprio per questo che l'esperienza della lettura acquista un valore maggiore.

“tutte le potenze del culto sono migrate in un solo atto, immobile e solitario: quello del leggere”.²⁸⁰

La forza dirompente del continuo, di cui gli dèi sono una manifestazione, non venendo più accolta in rituali e pratiche condivise, diventa accessibile nell'individualità, dalla psiche dei singoli. La letteratura, essendo una delle poche porte d'accesso rimaste, acquista più forza e

²⁷⁸ *Ivi*, passi pp. 44-45

²⁷⁹ *Ibidem*. Cfr. Montale, *E me ne andrò zitto, / tra gli uomini che non si voltano, / col mio segreto*.

²⁸⁰ *La letteratura e gli dèi*, p. 29

proliferano invenzioni e scoperte. È nella solitudine della mente individuale che è ancora possibile un'esperienza di conoscenza, e la conoscenza è sempre, per Calasso, conoscenza dell'interconnessione della realtà, e questa realtà interconnessa è il mito. Il mito è come l'inconscio collettivo di Jung, il luogo delle immagini, un luogo in cui vi è accesso potenzialmente a tutto, passando da una cosa a un'altra, di analogia in analogia. Gli dèi sono puntini luminosi, isole di questo mare o stelle di questo cielo. Punti di energia, forza, icasticità, evidenza, *enargeis*²⁸¹.

L'analogia: saltare da immagine in immagine, senza tracciato obbligato, seguendo le connessioni tra gli oggetti del mondo che la mente scopre in sé stessa. Capacità innata della mente umana, che si ritrova nella letteratura migliore. Scrittura che si lascia guidare dalla mente dell'autore, in maniera ora più attenta ora più involontaria, posseduto ora più ora meno da qualcosa, e che mescola i saperi e le discipline senza timori reverenziali, seguendo solo la propria voglia di muoversi, di pensare in movimento.

I migliori critici sono gli scrittori stessi. Non si può interpretare il mito perché nel mito c'è tutto, tutta la realtà, anche il desiderio di chiarezza e di interpretazione. È un sistema onnicomprensivo, e come tale non potrà mai volgersi verso sé stesso, conoscersi fino in fondo.

3.3.2. Prose saggistiche: una questione di fisiologia

Nel catalogo presente sul sito internet della casa editrice, effettuando una ricerca per argomento e cliccando alla voce "Critica e storia letteraria", appaiono 166 risultati. Moltissimi di questi testi sono indicati contestualmente anche tramite altre categorie, come "Ritratti", "Storia delle idee", "Storia del gusto", "Carteggi", "Prose saggistiche", o dalla letteratura della lingua in cui sono stati scritti. Tra gli autori di questi saggi troviamo Benn, Brodskij, Nabokov, Maugham, Sciascia, Borges, Calasso, Kundera, Arbasino, e molti altri, la maggior parte di essi, come i nomi appena citati, sono scrittori, prima che critici. Sono poi quasi tutti novecenteschi, più spostati a cavallo della metà del secolo o nella sua seconda parte. Non sono quindi, generalmente, scrittori del Fine secolo. Molti tra questi sono entrati nella casa editrice quando erano ancora in vita. Non è l'oggetto dei loro saggi a rappresentare un collegamento tra loro, né appunto una lingua, o una corrente letteraria. A connetterli è qualcosa di più sottile che non ha facile ingresso nei manuali di letteratura, una parola fondamentale per Calasso: fisiologia. È questo il discrimine tramite

²⁸¹ Cfr. J. Hillman, *La vana fuga dagli dèi*, e sulla stessa scorta la mia tesi *Il canone Adelphi*, cap. "Hillman, gli dèi e la mente", e "Pan e Atena".

cui Calasso divide gli scrittori che stima da quelli che non stima. Per tutti coloro in cui riconosce questa “affinità”, questa “luminescenza della pagina scritta”, egli mostra ammirazione.

Il caso Benn: Cases contro Calasso

Per comprendere meglio questa forma di scrittura amata da Calasso e rilevante per la riconoscibilità dello stile Adelphi, verrà riassunta adesso una polemica degli anni Settanta, che prese forma su alcuni articoli di giornale intorno a una nuova traduzione del *Tolemaico* di Gottfried Benn. È un buon esempio della distanza (allora, in quel clima di nette distinzioni ideologiche, più grande che mai) tra Roberto Calasso e gli intellettuali di sinistra, in particolare del germanista Cesare Cases, da sempre critico nei confronti dell’aura dell’Adelphi e di Calasso stesso.

In questo articolo degli anni Settanta, Calasso risponde a Cesare Cases, che in un altro articolo apparso sui quaderni piacentini e rimasto famoso, aveva criticato Calasso prendendo le mosse da alcune parole di quest’ultimo su Benn, in occasione di una nuova traduzione. Entrambi gli scritti sono stati poi raccolti da Calasso ne *I quarantanove gradini*, il primo si intitola *Macerie e Lozioni*. Calasso accenna al contenuto di due opere tarde di Benn, ma fondamentali, quali *Il romanzo del fenotipo* e *il Tolemaico*.

“Fra macerie increspate di cadaveri congelati – è un inverno berlinese, la città da poco occupata dagli alleati, ratti e «esseri viventi antropomorfi» la attraversano, un immediato bisogno di delitto nell’aria – si cela l’istituto di bellezza Loto, che potrebbe risolvere tanti problemi di cosmesi e di vene varicose, ma il padrone, il Tolemaico, troppo felice di essere finalmente solo, accoglie gli eventuali clienti con le raffiche di un fucile mitragliatore – «la materia era radiazione, e la divinità silenzio, ciò che stava in mezzo era una bagatella» –, mentre di notte, talvolta, l’Infinito gli parla: «Tu credi che Keplero e Galilei fossero dei grandi fari? – non erano altro che vecchie zitelle. Era il loro sferruzzare, l’idea che la terra si muovesse intorno al sole». Questa chimera ha fatto il suo tempo: ora «tutto si muove intorno a tutto»²⁸².

Calasso riporta e glossa alcuni passi del *Tolemaico*, il delirio mistico del protagonista, la sua percezione del vuoto circostante, in cui versa la società. Combinazioni di “sociologia del vuoto” e “mistica del vuoto”. Così continua Calasso:

“Il piacere fisico penetrante che danno queste pagine è l’ebbrezza fredda della post-storia: nessuno dei pochi grandi prosatori del dopoguerra ha saputo nominare con tale precisione

²⁸² R. Calasso, *Macerie e Lozioni*, in *I quarantanove gradini*, p. 193.

l'innominabile attuale, solo il vecchio Benn, che sulla nuova età si è appena affacciato, ha riconosciuto quello che già aveva visto, ha sbarrato le finestre e ha continuato a tracciare i suoi arabeschi, estraneo fra estranei, fino alla morte, Berlino 1956”²⁸³

Benn per Calasso ha colto il timbro fondamentale dell'epoca in cui ancora oggi viviamo, il cui inizio Calasso data alla fine della Seconda guerra mondiale. La disponibilità di tutti i saperi e la conseguente vacuità e vanità del tutto, a cui si può rispondere, come i personaggi di Benn e come Benn stesso, con una “fuga mentale che non si sarebbe interrotta mai”²⁸⁴. Che spalanca la vista su un altro vuoto, che è allo stesso tempo caos, compresenza di immagini e tempi, e che pure sembra una vita più vera, perché fuori dalle convenzioni della società. Calasso ammira in Benn questo suo essere estraneo, straniero al suo mondo, e la sua urgenza di scaricare questa estraneità sulla pagina scritta, impregnandola con il suo stile. Una individualità armata solo del linguaggio, ossia della propria inestinguibile forma, contro la realtà posticcia generalmente condivisa. Poi, Calasso se la prende con gli avversari di tutto questo, gli alfiere della Cultura, gli intellettuali organici a qualcosa, un partito, una corrente, un ideale. Spesso, ovviamente, queste cose coincidono:

“Detto questo per presentare stenograficamente la prosa dell'ultimo Benn, vediamo ora come essa venga introdotta, nell'anno 1973, in Italia. L'Italia è un paese che teme sempre di perdere ciò che non ha mai avuto. La cultura italiana è perciò ben decisa, e non da oggi, a difendere la «ragione» (prestanome abituali: storia, dialettica e vari altri) da ogni attentato. Ma non l'ha ancora scoperta. In un paese dove fino a pochi anni fa i bambini imparavano a scuola che la scienza è una congerie di pseudoconcetti, e dove ora imparano altrettante atrocità, ma ben di rado la logica (disciplina considerata «avulsa dal contesto reale della vita»), l'appello alla ragione è l'appello a un fantasma che, se fosse presente, terrorizzerebbe quei bravi umanisti che tanti italiani continuano a essere, anche se di greco e di latino ormai sanno un po' poco. La ragione viene difesa con un cerimoniale meticoloso di ricatti, insinuazioni, slanci patetici che culmina nel gesto del «mettere in guardia».”²⁸⁵

Gli intellettuali sono cresciuti in un humus culturale socialmente condiviso, imposto dall'alto, non attraversato da una spinta personale, quindi riduttivo e falso.

“Ci sarebbe, ingenuamente, da rallegrarsi di questa traduzione – ma guai! ci avverte subito, con zelo, la nota di Zagari: il lettore, da lui definito per scrupolo di chiarezza «unità storico-

²⁸³ *Ivi*, p. 194.

²⁸⁴ R. Calasso, postfazione a *Cervelli*, G. Benn, Adelphi, 1986, p. 107.

²⁸⁵ R. Calasso, *Macerie e lozioni*, in *I quarantanove gradini*, p. 195.

individuale», «non si lascia più ammaliare da questo facile mito regressivo» (e si riferisce a dieci meravigliose righe dove Benn manifesta il sacrosanto desiderio di «diventare acqua, cercare il luogo più basso che tutti evitano – una tendenza assolutamente antieuropea, vicina al Tao»); per carità, l'«unità storico-individuale» oggi legge questi testi di Benn come «inscindibilmente legati» a un certo «atteggiamento tedesco-federale degli anni di Adenauer»: tale atteggiamento, che Zagari assimila con mossa allibente alla scienza oscura, letale, della «doppia vita» in Benn, avrebbe aperto «la possibilità di lasciarsi inserire nel ritmo quasi epiletico della ricostruzione, senza che ciò comportasse un totale impegno personale». Ma sì, il Tao e Adenauer – non sapevate che ordivano la stessa congiura? Ci voleva proprio l'università italiana per scoprirlo. Bisogna dire che in questo caso il perbenismo universitario sembra essersi unito col fermo ethos della casa editrice Einaudi, che, seppure ultimamente più duttile, anche per necessità dei tempi, è stata sempre fautrice del «mettere in guardia», persino da certi autori della Casa, come dimostrano ricchi precedenti».²⁸⁶

Dileggio verso gli alferi di qualunque ortodossia, di più se di stampo illuministico e positivista, (“l'ossequio alla Ragione, tanto più coattivo in chi meno sa che cosa tale Ragione sia”); e materialista (“un certo Laicismo, da cui si riconoscono i più affinati eredi della rude schiatta dei Liberi Pensatori”)²⁸⁷; dileggio verso il mondo accademico, con i suoi metodi e le sue rigidità mentali: (“il sottile Senso Critico, che consiste soprattutto nel sottoporre gli scrittori alle umiliazioni del servizio universitario obbligatorio, da cui escono tutti come rottami per tesi”).²⁸⁸ Calasso trova in Luigi Zagari, che presentava la nuova traduzione di Benn, e in Cesare Cases, che ne criticò l'attacco e a cui rispose, le vittime perfette per mostrare cosa per lui *non* è letteratura. La disputa, che ci riporta al clima denso di ideologie degli anni Settanta, ci dice molto dell'ambiente psichico in cui l'idea di letteratura (che poi, in realtà, è idea di cultura), di Calasso sia nata e in cui abbia continuato a mantenersi, anche quando le ideologie erano crollate. Lo scrittore prediletto da Calasso è necessariamente antisociale, lontano da qualunque corrente, al più aderente a una minoritaria ma sempre in modo scettico e personale. Calasso, essendo cresciuto nell'epoca che aboriva Nietzsche e santificava Marx, maturò un atteggiamento “eruttivo e aggressivo”, come riporta Gian Arturo Ferrari in *Storia confidenziale dell'editoria*:

²⁸⁶ *Ivi*, p. 196.

²⁸⁷ I R. Calasso, *I quarantanove gradini*, in *Congiure del Tao*, p. 200.

²⁸⁸ *Ibidem*.

“Calasso, il più puntuto, si diverte a provocare gli anziani esponenti dell’ortodossia di sinistra, molto sicuri del fatto loro. Chiede se hanno mai visto i quadri futuristi di Julius Evola, ottimo pittore, dice. Scandalo dei benpensanti, anatemi, commenti indignati”.²⁸⁹

Atteggiamento che è parte integrante del suo fare editoria:

“Grande è il disprezzo adelphiano, espresso sovente con vivacità da Calasso, per gli altri editori, specialmente i cosiddetti grandi. Stolidi trangugiatori di libri, non si rendono conto di che cosa hanno – e hanno avuto – per le mani. Hanno trattato – e trattano – veri capolavori (i libri unici) con lo stesso cinismo che riservano a libretti d’occasione, destinati a un rapido oblio. Quindi basta ravanare tra le loro macerie e i loro rifiuti per portare alla luce le perle nascoste”.²⁹⁰

Tutto ciò che di buono si può leggere, dunque, è lontano dal mainstream e dal suo chiacchiericcio, o ne fa parte in maniera *inconsapevole*. Dato che l’innominabile attuale è un’epoca di esoterismo coatto, in cui tutti i saperi sono sparsi ovunque, le perle si trovano in bella vista, ma irriconoscibili a coloro che le vendono e le maneggiano.

Un’idea di letteratura elitaria e snobistica, che fa dell’essere minoranza un fattore di superiorità verso gli altri. Il rischio è, se si frequentano molto le pubblicazioni Adelphi o gli autori all’Adelphi in qualche modo connessi, di dimenticarsi che esistono altri modi di vivere la letteratura. L’Adelphi è uno sguardo, una prospettiva sul mondo, e se vi si aderisce completamente diventa a sua volta un’ortodossia, come è immancabilmente accaduto a tutte le eresie quando acquistano un grande successo. Ma proviamo a definire meglio, adesso non più per via negativa, cos’è la letteratura assoluta, ideale di Calasso. Direi, innanzitutto, che la sua caratteristica di essere “onnivora, simile allo stomaco di certi animali, dove si incontrano chiodi, cocci e fazzoletti”²⁹¹, e quindi di insinuarsi in qualunque genere, sia esso reportage o elzeviro, commento o diario, lettera o pamphlet, finisce per allontanarla dai luoghi che dovrebbero appartenere primariamente, ossia la narrativa e la poesia. Sembra che, più che le invenzioni letterarie dei grandi scrittori, la loro capacità di generare maschere che illuminino un frangente di vita con la forza del loro solo agire, più che le voluminose opere per cui questi scrittori sono rimasti nel tempo, a Calasso interessi di più ascoltare la loro voce in prima persona, il loro timbro personale e non calato in una storia, la forma del loro linguaggio che parla di sé stesso. Di Baudelaire Calasso dice che il meglio si trova in certi saggi, in certe brevi prose, o in alcuni

²⁸⁹ Gian Arturo Ferrari, *Storia confidenziale dell’editoria italiana*, Marsilio, 2022, p. 137.

²⁹⁰ *Ivi*, pp. 141-142.

²⁹¹ R. Calasso, *Letteratura assoluta*, in *La letteratura e gli dèi*, p. 146

versi in poesie di cui altri versi ci interessano molto meno. Le citazioni con cui Calasso riempie i suoi libri, anche quando provengono da grandi romanzieri, raramente provengono da romanzi, ma più spesso da stralci di conversazioni scritte, da giudizi su altri scrittori che Calasso reputa rivelatori su quei romanzieri stessi, o da discorsi sulla poesia da parte di poeti. Certo, nella letteratura assoluta si entra solo tramite gli scrittori assoluti, senza strumenti di pura critica:

“E a questo punto si manifesta un singolare fenomeno: per seguire la storia accidentata e tortuosa della letteratura assoluta dovremo affidarci quasi esclusivamente agli scrittori stessi. Non certo agli storici, che devono ancora oggi prendere atto di ciò che è accaduto; e raramente ai puri critici. Mentre alcune discipline, come la semiologia, che pretendevano a un loro ruolo, si sono rivelate superflue – o importune. Quasi soltanto gli scrittori sono in grado di aprirci i loro laboratori segreti. Guide capricciose ed elusive, sono però gli unici a conoscere passo per passo il terreno: quando leggiamo i saggi di Baudelaire o di Proust, di Hofmannsthal o di Benn, di Valéry o di Auden, di Brodskij o di Mandel’štam, di Marina Cvetaeva o di Karl Kraus, di Yeats o di Montale, di Borges o di Nabokov, di Manganelli o di Calvino, di Canetti o di Kundera, avvertiamo subito – anche se ciascuno poteva detestare l’altro, o ignorarlo o muovergli contro – che tutti *parlano della stessa cosa*. Non per questo sono ansiosi di nominarla. Protetti da molteplici maschere, sanno che la letteratura di cui parlano si riconosce, più che dall’ossequio a una teoria, da una certa vibrazione o luminescenza della frase (o del paragrafo, della pagina, del capitolo, del libro intero).²⁹²”

Però di Baudelaire, Proust, Benn, Valéry, Marina Cvetaeva, Karl Kraus, Yeats, Montale, tutti autori presenti nel catalogo, l’Adelphi ha pubblicato quasi esclusivamente lettere, raccolte di saggi, diari, e non le opere di poesia e narrativa che li hanno resi famosi. Certo, l’Adelphi non ha interesse ad avere nel catalogo opere celebri con i diritti aperti e quindi presenti nelle altre case editrici maggiori, però anche le citazioni nei libri di Calasso stesso, come detto, sono sempre *intorno* alla letteratura, che per Calasso è letteratura stessa. Il passo seguente ne rappresenta un buon esempio. Tratto da *La rovina di Kasch*, Calasso riporta un giudizio di Proust su Saint Beuve in cui, all’insaputa dell’autore stesso, una connessione fondamentale sull’idea di letteratura di Proust viene svelata.

“Proust cala su Sainte-Beuve con la spada fiammeggiante: è la letteratura assoluta di Baudelaire, di Flaubert, di Proust stesso che lì compie la sua vendetta sull’uomo che aveva

²⁹² *Ivi*, p. 145.

preferito non omettere un inchino a un qualche rappresentante della famiglia Noailles o a qualche potenza ministeriale piuttosto che donare una parola in più a Baudelaire. Quale angelo della vendetta, Proust non ha incertezze, ma la giustizia a un tratto lo acceca. Come Sainte-Beuve aveva considerato con acido sospetto, quasi fosse una violazione delle regole del gioco, ogni pretesa della letteratura a un assoluto, così Proust finiva per accusare Sainte-Beuve di una concezione che, per vie tortuose, lo avvicinava a quella della *Recherche*. «In nessun momento della sua vita Sainte-Beuve sembra aver concepito la letteratura in modo realmente profondo. Egli la mette sullo stesso piano della conversazione». E infatti «i suoi libri... hanno l'aria di una fuga di saloni dove l'autore ha invitato vari interlocutori, che vengono interrogati sulle persone che hanno conosciuto, che portano la loro testimonianza destinata a contraddirne altre e, con ciò, a mostrare come nell'uomo che si ha l'abitudine di lodare ci sia anche molto da ridire, o altrimenti destinata a classificare colui che contraddirà in un'altra famiglia di spiriti». Qui, proprio dove vuole offrire una descrizione demolitrice del «metodo» di Sainte-Beuve, Proust ne scopriva il segreto, che gli era invece molto affine.²⁹³

Il procedimento di cogliere una rivelazione elargita da un grande scrittore “capricciosamente”, in maniera quasi inconsapevole, è tipico del modo di fare critica di Calasso.

Resta dunque la sensazione che la saggistica sia una parte fondamentale del pensiero Adelphi. Una saggistica quindi prettamente novecentesca, di analisi distaccata del reale o di sua fuga visionaria, il cui tratto principale per far parte della letteratura assoluta è lo stile, ossia la forma, ossia il gusto di Calasso. È una questione di “fisiologia”, o si è in un modo o non ci si è. E la fisiologia si rivela solo dal linguaggio:

“E allora viene Nietzsche e comincia il linguaggio, che non vuole (e non può) altro che fosforeggiare, luciferare, rapire, stordire. Celebra se stesso, trascina tutto l'umano all'interno del suo esile ma anche possente organismo, diventa monologico, anzi monomaniaco”.²⁹⁴

Qui Calasso cita Benn che parla di Nietzsche, ma il passo era già stato ripreso in un altro suo saggio su Benn, pubblicato come postfazione a *Cervelli*:

“Vecchi di tutte le avanguardie e di tutti i formalismi, posiamo uno sguardo appannato su queste parole, perché molte altre di simili abbiamo udito. «Una scrittura che ha soltanto se stessa come riferimento»: quante volte ci è stato detto? Ma il simile può essere anche immensamente distante. Quel «fosforeggiare» che per Benn era il risultato di lunghi

²⁹³ R. Calasso, *La rovina di Kasch*, pp. 130-131.

²⁹⁴ R. Calasso, *Letteratura assoluta*, in *La letteratura e gli dèi*, p. 151.

soggiorni oltre l'Acheronte non può diventare prescrizione professorale. Proprio la letteratura che celebra se stessa, e soltanto se stessa, che ha tagliato ogni ormeggio, dipende capillarmente da quella oscurità psichica, da quella caverna muta dove a tratti lo stile fosforeggia come un fuoco fatuo. Molti hanno brandito quel tirso letterario, ma molto pochi erano i baccanti. E quasi tutti oggi morti. Benn si congeda da Wellershoff: «Ma io sarei felice se fossi riuscito a farLe presente che non si tratta solo di stile e di linguaggio, ma di problemi di sostanza».²⁹⁵

Una impronta incancellabilmente nietzschiana, che parla del mondo per visioni e barbagli, tramite la propria inconfondibile voce, volta a enunciare profeticamente, nella pacatezza o nel deliro, più che raccontare. Non ci sono narrazioni, quindi, storie, né divisione per temi:

“Di che cosa parla Benn? Di ere geologiche e di Goethe (qui si leggerà la più bella rivendicazione di Goethe come scienziato), di nichilismo (come esperienza sottintesa di tutto l'Occidente) e di stile («Lo stile è superiore alla verità, porta in sé la prova dell'esistenza»), di teorie scientifiche e del mondo dorico, del cervello e delle tare, di poesia (naturalmente) e di climi storici. In breve: parla di tutto. E nulla lascia intatto di ciò che di accomodante e stantio si perpetua nel pensare. Ma ogni volta il tratto che noteremo per primo è il «sacrilego azzurro» della sua prosa, un colore, un timbro che solo qui riusciremo a trovare e che ci dà una scossa di segreta euforia».²⁹⁶

Qui su Brodskij, *Dolore e ragione*:

“leggendo i tre grandi saggi su Frost, Hardy e Rilke – o la memorabile *Lettera a Orazio* – che fanno da perno al libro, risulta difficile immaginare un grado ulteriore di comprensione: sono prove stupefacenti di come si possa illuminare un testo quasi aderendo alla tensione muscolare della mano del poeta che scrive. Ma parlare di questi autori, per Brodskij, ha sempre significato parlare di tutto e del tutto, poiché per lui la poesia era «l'unica assicurazione disponibile contro la volgarità del cuore umano».²⁹⁷

Ma se i grandi scrittori parlano di tutto riflettendo ogni volta la loro “tensione muscolare”²⁹⁸, il loro linguaggio, la loro fisiologia, mescolando la loro singolarità alla molteplicità dell'esistente, non rischieranno di assomigliarsi un po' tutti? È questa la critica di Alfonso Berardinelli:

²⁹⁵ R. Calasso, *Cicatrice di smalto*, p. 111 (postfazione a *Cervelli* di Benn). Raccolto anche ne *I quarantanove gradini*.

²⁹⁶ Dal risvolto de *Lo smalto sul nulla*, G. Benn, Adelphi, 1992. Si ricorda qui che la maggior parte dei risvolti di copertina dell'Adelphi sono stati scritti da Calasso.

²⁹⁷ Risvolto a *Dolore e ragione*, J. Brodskij, 1998.

²⁹⁸ “Ogni conoscenza è fisiognomica”, R. Calasso, *La rovina di Kasch*, p. 17.

“[Calasso] riduce tutte le opere a una sola caratteristica: assolutezza formale, epifania del divino e molti brividi. [...] Se fossi Calasso, non mi accanirei in questa noiosa *reductio ad unum* delle innumerevoli cose che accadono in letteratura. Gli scrittori non dicono una cosa sola, per quanto divina e assoluta. Ne dicono molte. Per questo continuiamo a leggerli anche dopo aver imparato la lezione “che cos’è la letteratura”.²⁹⁹

È certo un rischio, e finisce poi ad essere un persistente problema commerciale. Se l’aura di una casa editrice avvolge e ingloba il volume singolo, la sopravvivenza è garantita, ma l’innovazione è difficile, e il pericolo della monotonia, o della monomania, cresce con il passare del tempo, così come la difficoltà nell’innovazione.

Eppure, per Calasso, la via verso la verità, pur avendo molte porte, ha un unico nemico, la realtà banale della consuetudine che non pensa. La letteratura ha a che fare con gli dèi perché è una via d’accesso fuori da questa realtà trita verso

“l’unico paesaggio in cui [gli scrittori della letteratura assoluta] si sentivano vivere: una sorta di realtà seconda, che si spalanca dietro le fessure di quell’altra dove tutti hanno concordato le convenzioni che fanno procedere la macchina del mondo. Che queste fessure esistano è già un postulato metafisico – e non tutti avevano voglia di praticare testi di filosofia. Ma di fatto così operavano, come se la letteratura fosse una sorta di metafisica naturale, irrimediabile, che non si fonda su catene di concetti ma di entità eteroclitiche – brandelli di immagini, assonanze, ritmi, gesti, forme di qualsiasi genere. E quest’ultima era forse la parola decisiva: forma”.³⁰⁰

È vero che le cose del mondo sono molte e non una, come ci ricordano i miti, e molti sono anche gli dèi, ma per accedere a quella molteplicità sotto una luce nuova, che ne incrementi la vividezza, lo strumento usato è uno, anche se rifratto, ossia la forma del linguaggio della letteratura assoluta, che prima squarcia il velo della realtà, e dopo potrà parlare della varietà del mondo stesso, reso vivido dall’intelligenza di un pensiero che riesce a disintegrare le convenzioni annessi. L’autoreferenzialità insomma è una caratteristica necessaria (“come potrebbe non essere autoreferenziale una forma?” si chiede Calasso) per “vedere ciò che altrimenti non si vedrebbe, attraverso ciò che mai prima si è udito”.

²⁹⁹ A. Berardinelli, *Cactus, L’Ancora*, Napoli 2001, pp. 46-47.

³⁰⁰ R. Calasso, *Letteratura assoluta*, in *La letteratura e gli dèi*, p.147.

Brodskij e la poesia

Iosif Brodskij è per Calasso il poeta più grande degli ultimi cinquant'anni. Pubblicato in Adelphi dal 1986, a mio avviso sta al centro di una costellazione di poeti rilevante per l'identità della casa editrice. Nato nel 1940 a San Pietroburgo, in quel momento Leningrado, sotto l'assedio che portò alla morte di un quarto della popolazione a causa dei bombardamenti e soprattutto della fame. Sin da piccolo ostile al regime, anche se non compromesso in atti di lotta politica, viene arrestato a 24 anni per "parassitismo", accusato di non lavorare e visto con sospetto per la sua attività poetica. È condannato a 5 anni di confino, poi diminuiti a 2. Nel frattempo le sue poesie iniziano a circolare illegalmente in Russia e ad essere diffuse all'estero. Nel 1972, a 32 anni, gli viene ingiunto di lasciare il paese, o in alternativa di prepararsi a continui controlli e mandati di comparizione da parte della polizia. Brodskij decide su due piedi di partire, e due mesi dopo si ritrova ad essere docente di poesia dell'università del Michigan. Inizia così la sua seconda vita, in cui Brodskij insegna nelle università americane, trascorre le vacanze di Natale a Venezia, vince il Nobel nel 1987, e nel 1996 muore di infarto all'età di 55 anni. Non tornerà più in Russia, dove sarà riabilitato dopo la Perestrojka. I ricordi dell'infanzia e la giovinezza nell'Unione sovietica torneranno spesso nei suoi pezzi memorialistici, che occupano una grossa parte della sua produzione saggistica. L'affetto e la nostalgia per la città di Pietroburgo in cui l'acqua è onnipresente, con i suoi fiumi, i suoi canali e la vicinanza del mare, i suoi colonnati ed edifici di stile greco ma di una mole colossale, tratto, quest'ultimo, fondamentale dello sconfinato paesaggio russo, contrastano con le meschinità del regime sovietico, la stupidità della sua propaganda, le condizioni miserabili in cui costringeva a vivere la cittadinanza, la mancanza di senso estetico. Brodskij ricorderà sempre con affetto i genitori, con cui, fino ai 32 anni, condivise la "stanza e mezzo" che gli era assegnata, nel centro della città, e che, dopo la sua espulsione dal paese, chiesero decine di volte di poterlo andare a visitare negli Stati Uniti, invano. In gioventù Brodskij fece parte del "coro" di giovani poeti che si riunivano attorno ad Anna Achmatova, e fu riconosciuto da lei come il più dotato tra loro. Riuscì anche, tramite lei, a incontrare Nadežda Mandel'stam, vedova di Osip Mandel'stam. Mandel'stam, la Achmatova e la Cvetaeva, i tre più grandi poeti russi del Novecento, faranno sempre parte del canone di Brodskij, cittadini di quella che sentirà come patria più autentica per sempre, la poesia. Sono tutti e tre autori entrati dagli anni Ottanta nel catalogo Adelphi. La Cvetaeva (1892-1941) è presente con una raccolta di saggi intitolata *Il poeta e il tempo*, 1984, due raccolte di lettere, sotto il nome di *Il paese dell'anima* e *Deserti luoghi*, e un ricordo di una

amante giovanile, *Sonecka*. Della Achmatova non è presente nulla nel catalogo, a parte un ritratto, intitolato *Incontri con Anna Achmatova*, da parte di Lidija Cukovskaja, che la incontrò molte volte nel 1938. Di Osip Mandel'stam (1891-1939) invece l'Adelphi ha pubblicato la raccolta di prose saggistiche *Il rumore del tempo*, *Conversazione su Dante*, *Viaggio in Armenia*, e la raccolta poetica *Quasi leggera morte*. Tutti e tre questi poeti, ovvero i massimi del secolo russo, sono stati vittime del totalitarismo sovietico. Marina Cvetaeva cadde in disgrazia e si suicidò, la Achmatova visse a lungo in esilio e in enormi privazioni, e Mandel'stam finì i suoi giorni in un lager presso Vladivostok. Brodskij, vissuto in tempi migliori ma ancora all'interno della cappa sovietica, poté inaspettatamente evadere dal paese dove credeva che avrebbe trascorso tutta la sua vita. Come scrisse Nadežda Mandel'stam, la Russia è l'unico paese in cui si uccide per una poesia. Questi poeti non furono perseguitati per la loro opposizione attiva al regime, ma perché erano dei grandi poeti. Anche Brodskij era invisibile al regime non perché fosse un oppositore politico, ma solo perché era un poeta. L'abbruttimento estetico, che va dall'orribile gusto nel vestiario, agli edifici grigi e squadrati, alla propaganda diffusa ovunque per radio, è ben presente nella memoria di Brodskij. La riflessione sull'essere nati liberi e morti schiavi, come i suoi genitori, o sull'essere nati schiavi e poi liberatisi inaspettatamente, come lui, torna spesso nelle sue pagine. Appassionato di forze armate, in particolare della marina militare sovietica, di cui il padre faceva parte, Brodskij era solito dire, come ricorda Calasso, che nella letteratura la prosa è la fanteria e la poesia è l'aviazione. Egli considerava la poesia di realizzazione più alta a cui la specie umana potesse tendere³⁰¹. Il suo canone era composto dalla Achmatova, Mandel'stam, Cvetaeva, e poi gli anglosassoni: Auden, Hardy, Frost, e infine Kavafis e Rilke.

Il figlio della civiltà, raccolto in *Fuga da Bisanzio*, ha come tema la poesia di Mandel'stam. Se ne mettono in risalto le ascendenze classiche e russe, che trovano il loro corrispettivo oggettivo nella città di Pietroburgo. Brodskij pone l'accento sulla estrema difficoltà di traduzione di Mandel'stam, per via della ricercata originalità della sua lingua e del rigore del suo metro. Il risultato è che Mandel'stam, per Brodskij il poeta più grande del Novecento russo, non viene letto né apprezzato all'estero, perché oggetto di traduzioni inadeguate. Nel risvolto al *Rumore del tempo* di Mandel'stam, scritto memorialistico che dà il titolo alla raccolta che raccoglie anche altri brani, Calasso lo annovera tra gli alfieri della letteratura assoluta:

³⁰¹ Si veda ad esempio *Un'immodesta proposta*, in *Dolore e ragione*, Adelphi 2023.

“La prosa di Mandel’stam – rapsodica, discontinua, metaforica sino all’estremo – è uno fra gli esempi più alti di quella *prosa assoluta* che ha contrassegnato la letteratura novecentesca (un caso parallelo e diversissimo fu quello di Gottfried Benn). Mandel’stam procede per associazioni e divaricazioni fulminee, non meno audaci di quelle che si incontrano nella sua poesia”.

Una prosa che, ancora una volta, sovrasta il tema di cui si occupa e vive soprattutto del proprio stile. A Frost, Brodskij dedica un lungo saggio all’interno di *Dolore e ragione*. Per Brodskij, Frost è il maggiore poeta statunitense del Novecento, ricco di echi virgiliani e danteschi, parimenti efficace sul piano lirico che su quello narrativo. Nel lungo saggio Brodskij commenta il breve componimento *Come in* e la lunga poesia *Home Burial*. Frost è stato pubblicato in Adelphi nel 2022, con un volume che raccoglie poesie da tutta la sua produzione³⁰². Proseguendo nella lettura dei saggi di *Dolore e Ragione* scopriamo che il poeta russo ha frequentato molto anche la poesia latina dell’età augustea. Nella *Lettera a Orazio* Brodskij immagina di dialogare con il poeta di Venosa, e sono molteplici i riferimenti anche a Properzio, Virgilio e Ovidio. Il legame con l’Italia è fortissimo per Brodskij. L’autore racconta di come, durante la sua giovinezza a San Pietroburgo, fosse venuto in possesso di alcune sbiadite cartoline di Venezia, e da lì avesse incominciato a collezionarne altre e a sognare quella città:

“...la qualità scadente e la malinconia che ispirava, essendomi già cose familiari nella mia città, mi resero più comprensibili quelle immagini, più reali. Era quasi come leggere delle lettere di parenti. E io le leggevo e rileggevo. E più le leggevo, più si faceva chiaro ciò che significava per me la parola Occidente: significava una città perfetta sul mare invernale, colonne, portici, passaggi angusti, fredde scale di marmo, lo stucco che si scrosta lasciando scoperta la carne di mattoni rossi, putti, cherubini con le pupille coperte di polvere: una civiltà che raccoglieva le sue forze per affrontare i tempi freddi”.³⁰³

Tutte le copertine delle pubblicazioni dell’Adelphi su Brodskij rappresentano schizzi in bianco e nero di bassorilievi e statue classicheggianti, o foto degli stessi, indicando che è lì, nella cultura occidentale, di cui Pietroburgo è estrema e gigantopica filiazione, la patria di Brodskij.

“E guardando quelle cartoline feci un voto: se mai fossi uscito dal mio impero natale sarei andato a Venezia d’inverno, avrei affittato una stanza a piano terra - anzi a piano acqua -, mi sarei seduto, avrei scritto due o tre elegie, spegnendo le mie sigarette per terra, perché l’umidità le facesse sfrigolare; e quando con i soldi mi fossi trovato agli sgoccioli non avrei

³⁰² Di Wallace Stevens, altro grande poeta americano, è presente nel catalogo *Aurore d’autunno*, 2014.

³⁰³ I. Brodskij, *Trofei di guerra*, in *Dolore e ragione*, Adelphi, 1998, p. 24.

comprato il biglietto di ritorno ma una pistola di seconda mano e le mi sarei fatto saltare le cervella. D'accordo, una fantasia decadente (ma quando mai si è decadenti se non a vent'anni?). Comunque, sono grato alle Parche per avermi permesso di realizzarne la parte migliore. Certo, la storia si dà molto da fare per compromettere la geografia. C'è solo un modo per vincere la partita: diventare un reietto, un nomade - un'ombra che fuggevole accarezza colonnati di pizzo, porcellana riflessa dentro un'acqua di cristallo".³⁰⁴

Brodskij infatti per tutta la seconda parte della sua vita trascorse le vacanze di Natale a Venezia, come testimoniano molte fotografie. La città d'acqua per lui aveva due corrispettivi, uno era Pietroburgo, l'altro era Roma, città di sole e rovine. Nella raccolta "Poesie italiane" molti sono i componimenti dedicati a queste due città, fondamentali anche per la biografia di Brodskij. Visse infatti un anno e mezzo a Roma, e fu sepolto a Venezia, sull'isola di San Michele, dove poi, accanto a lui, sarà sepolto anche Roberto Calasso.

Nel 1972, dopo essere "evaso" dall'Unione Sovietica, Brodskij atterra a Vienna, dove viene accolto da un amico, il professor Carl Ray Proffer, docente di letterature slave presso l'università del Michigan. Brodskij non perde l'occasione per tentare di incontrare il suo mito letterario: Wystan Hugh Auden. Il poeta britannico risiedeva allora a Kirchstetten, un paesino non lontano da Vienna. Dopo averne setacciati tre con quel nome lungo l'Austria settentrionale, Brodskij e Proffer trovano Auden in un vialetto di campagna intitolato a sé stesso, sul punto di rincasare con un tomo di libri sotto il braccio. Auden aveva già scritto la prefazione a una raccolta di poesie di Brodskij uscita in Inghilterra. I due iniziano una conversazione che poi diventerà un'amicizia, retta dalla sconfinata ammirazione di Brodskij per Auden e dalla benevolenza di Auden per Brodskij. Il poeta britannico morirà un anno e mezzo dopo, nel dicembre del 1973, di infarto in un hotel di Vienna, dopo aver recitato le sue poesie alla Società austriaca di letteratura. Il racconto del loro incontro e una lode alla poesia di Auden viene descritto in *Per compiacere un'ombra*, scritto per il decennale della morte dell'inglese. È interessante, a proposito dell'inquadramento adelphiano di entrambi, notare quale fosse il loro rapporto con la scrittura in prosa. Brodskij scrisse in inglese la totalità della sua produzione saggistica, ma rifiutò sempre la qualifica di scrittore bilingue, relegando a sorta di gioco l'uso della lingua inglese. Gli scritti di argomento vario che produsse, inoltre, sia quelli di ambito strettamente letterario che quelli di argomento più vario o memorialistico, gli venivano solitamente commissionati dalle riviste letterarie americane. Con la sua consueta vis, Brodskij

³⁰⁴ *Ibidem*.

non disdegnò di definire queste operazioni da lui compiute una prostituzione intellettuale. Auden non usa questa espressione, ma, nella premessa alla raccolta di saggi *La mano del tintore*, considerando il fatto che un poeta guadagna molto più parlando della sua arte che praticandola, riconosce che, mentre tutte le sue poesie sono nate per amore, nessun rigo di critica è stato scritto “che non fosse su richiesta di altri, per conferenze, introduzioni, recensioni, ecc”. I saggi dunque si scrivono per soldi. Certo, specifica Auden, il poeta cerca di mettere amore in essi, ma se non fosse pagato non li scriverebbe, e soprattutto è costretto a rispettare un certo numero di pagine, e questo porta alcune volte a dover tagliare e compensare il contenuto, e molte volte invece ad allungare il brodo. La forma dunque ne risente, acquista qualcosa di “esanime” e “artificiale”, a differenza della poesia. Nonostante questo giudizio limitativo sulla propria produzione critica e saggistica da parte sia di Auden che di Brodskij, Calasso – che non conosceva il russo – definisce Brodskij un “maestro della prosa inglese”, capace, con le sue parole, “di trasportare il lettore lontano, come su un tappeto volante”. L’Adelphi ha infatti pubblicato quattro raccolte di poesia di Brodskij (*Poesie; Poesie italiane; Poesie di Natale; E così via*) e quattro raccolte saggistiche (*Fuga da Bisanzio; Il canto del Pendolo; Profilo di Clio; Dolore e ragione; Fondamenta degli Incurabili*) più un’opera teatrale (*Marmi*), *Dall’esilio* e *Conversazioni*, resoconti di interviste e discorsi. Anche per Auden, accanto alle raccolte poetiche (il celebre *La verità, vi prego, sull’amore; Shorts; Un altro tempo; Grazie nebbia; Poesie scelte*), troviamo tre raccolte di prosa (*La mano del Tintore; Lo scudo di Perseo; Lezioni su Shakespeare*). Anche di Benn nessuna raccolta poetica: *Cervelli; Pietra, verso, flauto; Lo smalto sul nulla; Romanzo del fenotipo; Lettere a Oelze; La nuova stagione letteraria; Arte monologica? Invecchiare come problema per artisti; Doppia vita*. La prosa dei poeti dunque trova nell’Adelphi più spazio della loro poesia. Si pensi ancora a Paul Valéry, presente nel catalogo con otto pubblicazioni, nessuna in versi, o a Czesław Miłosz, di cui, a fronte della raccolta *Poesie*, troviamo in Adelphi sette pubblicazioni di stampo saggistico. Della Cvetaeva abbiamo già detto prima. Che si tratti di diritti o anche di ragioni commerciali (la poesia, si sa, non vende), di autori che l’Adelphi ha ri-fatto propri ma di cui non gode i diritti in esclusiva, l’Adelphi ha puntato molto sulla produzione saggistica, sugli “Sguardi sul mondo attuale”, per citare un saggio di Valéry, da parte del poeta. Discorso diverso è appunto per quegli autori adelphiani *ab origine*, come Wisława Szymborska, le cui molte raccolte poetiche presenti nel catalogo riscuotono successo, o Brodskij stesso. Brodskij e Auden sono accomunati dall’idea del linguaggio come difesa della civiltà contro la barbarie. “Time worships Language” recita un

verso di Auden che Brodskij ama molto; per il poeta russo, infatti, i metri della poesia sono, in definitiva, fatti di tempo:

“Se “tempo adora il linguaggio”, vuol dire che il linguaggio è più grande, o più vecchio, del tempo, il quale a sua volta è più vecchio e più grande dello spazio. Era quello che mi avevano insegnato, ed era quello che in effetti pensavo e sentivo. Dunque, se il tempo che è sinonimo di divinità, anzi assorbe addirittura la divinità adora il linguaggio, da dove viene il linguaggio? Perché il dono è sempre più piccolo del donatore. E il linguaggio, allora, non è un depositario del tempo? E non è questa la ragione per la quale il tempo lo adora? E un canto, o una poesia, o perfino un discorso di per sé, con le sue cesure, le sue pause, i suoi spondei e così via, non è un gioco del linguaggio, un gioco con cui il linguaggio rinnova la struttura del tempo? E coloro nei quali il linguaggio “vive” non sono coloro in cui vive anche il tempo? E se il tempo li “perdona”, lo fa per generosità o per necessità? Ma la generosità non è comunque una necessità? Così brevi e orizzontali com'erano, quei versi mi sembravano incredibilmente verticali. Ed erano tanto elementari, detti così, quasi alla buona: metafisica travestita da senso comune, senso comune sotto le spoglie di strofette da filastrocca. Questi travestimenti, sovrapposti l'uno all'altro come tanti strati, bastavano da soli a dirmi che cos'è il linguaggio; e mi resi conto che stavo leggendo un poeta che diceva la verità o attraverso il quale la verità si rendeva percettibile”.³⁰⁵

L'importanza di Brodskij ai fini della ricerca qui proposta è rappresentata dal fatto che è per suo tramite che molta parte della poesia novecentesca è entrata nell'Adelphi. Gli autori che ama, che ritroviamo nelle sue pagine di commento letterario, sono in gran parte presenti nel catalogo. Auden, Frost, Stevens, Mandel'stam, Walcott, sono tutti arrivati dopo Brodskij, dagli anni Ottanta in poi. Calasso aveva con lui un grande rapporto di amicizia. Lo ha definito quasi un consigliere segreto per la casa editrice³⁰⁶, ne ha lodato l'intelligenza rapidissima, capace di generare le migliori conversazioni possibili, e il suo essere “fatto interamente di poesia”. Ha voluto essere seppellito accanto a lui, a Venezia, sull'isola di San Michele. Tra le varie comunità di affini che si scoprono a poco a poco sondando il catalogo, occhieggiando tra i risvolti, si può dunque affermare che quella poetica faccia in un certo qual modo capo a lui.

³⁰⁵ *Per compiacere un'ombra*, in *Fuga da Bisanzio*, I. Brodskij, Adelphi, 1987, p. 112.

³⁰⁶ Cinquant'anni di Adelphi: https://www.youtube.com/watch?v=7_rptXNXgGM.

3.3.3. Tra un secolo e l'altro, la scrittura che salva dall'oblio

Sarà dato adesso spazio a due autori contemporanei di qualità del catalogo: Emmanuel Carrère e W.G. Sebald. Entrambi portano con originalità due istanze della letteratura degli ultimi due decenni, la non-fiction e la tendenza a mescolare il proprio vissuto personale con vicende collettive riconducibili al popolo di cui ci si sente parte. L'autore francese presenta caratteri compatibili con il gusto adelphiano nell'uso del proprio vissuto come materiale letterario, riconducibile alla scrittura diaristica da sempre cara all'Adelphi e all'idea di libri unici di Bazlen quali residuo di un'esperienza. La confessione in Carrère si mescola al reportage, genere sempre più presente nel catalogo, e dona al testo quella che è già stata definita come oggettività soggettivata. Quanto ai temi, come si evidenzierà poi, l'attenzione per la follia e la redenzione dal sapore mistico sono sufficienti per far trovare affine l'autore ai lettori adelphiani affezionati, che infatti hanno tributato a Carrère un cospicuo successo.

Sebald è uno scrittore dai toni più pacati e malinconici, dallo stile volutamente desueto, che non fa uso di dialoghi, nemmeno nel suo unico romanzo, *Austerlitz*. La sua ossessione per i luoghi e i volti del passato, che si affastellano nella mente e chiedono di essere riportati su carta, richiama la preferenza di Calasso per gli storici e i romanzieri capaci quasi di operare un atto di negromanzia per resuscitare i morti. Anche in Sebald l'esperienza biografia si mescola all'invenzione letteraria, così come la non immediata decifrabilità del genere dei suoi libri, che lui chiamava semplicemente prosa. L'uso frequente di Sebald di fotografie in bianco e nero a contrappunto della narrazione è congeniale all'attenzione dell'Adelphi per le copertine e l'ekfrasis delle immagini. Infine, naturalmente, la lingua: Sebald è l'autore recente di lingua tedesca di presenza più forte nel catalogo (11 pubblicazioni), assurgendo così a epigono del filone germanofono che ha caratterizzato la casa editrice sin dagli inizi. E con Sebald è la Germania post Seconda guerra mondiale, con cui la produzione dell'autore si confronta, a trovare ulteriore rappresentanza nel catalogo, continuando quello scavo nel cuore oscuro del Novecento. Il tema degli strascichi psicologici e sociali delle distruzioni del secondo conflitto mondiale è naturalmente centrale nella scrittura del Novecento europeo. Essendo l'Adelphi una casa editrice di impronta fortemente europea, è naturale ritrovare questo tema nelle esperienze biografiche degli autori della casa, declinato nella diversità dei destini che attraversarono le nazioni del continente. Brodskij nasce nel dramma dell'assedio di Leningrado, Sebald in una Germania devastata che sarà il teatro della prima infanzia, e Carrère, in *Un romanzo russo*, ritrova in un evento luttuoso familiare accaduto in Francia nei giorni dell'occupazione tedesca

il nodo oscuro che ha orientato la vita della madre e di conseguenza la sua. La prosa che scava nel passato, e che, proprio come le storie di Far-li-mas, salva la vicenda della rovina di Kasch dall'oblio, è propria di tutti e tre gli autori, che a cavallo del millennio traghettano il passato di un mondo personale e scomparso.

Sebald e la memoria: storia naturale della distruzione

Il tema centrale attorno a cui, sotto vari aspetti, ruota tutta l'opera di W.G. Sebald, è il rapporto con il passato e con la memoria, personale e collettiva. Lo scrittore muore all'apice della fama in un incidente stradale nel 2001, poco dopo aver pubblicato il suo titolo di maggior successo, il romanzo *Austerlitz*, con cui entra nel catalogo Adelphi. Nasce nel 1944 in un paesino montano dell'alta Baviera e si trasferisce poi in Inghilterra per intraprendere gli studi universitari, rimanendovi lì svolgendo il mestiere di docente di letteratura tedesca presso l'università dell'East-Anglia fino alla morte improvvisa. Sebald è quindi un uomo tedesco, nato alla fine della Seconda Guerra mondiale, che ha trascorso gran parte della sua vita in Inghilterra. Ultimo segno particolare importante per approcciare la sua opera: ama fare lunghi viaggi a piedi.

Per evidenziare l'importanza del passato e del ricordo nell'opera di Sebald e le sue diverse declinazioni, tratterò brevemente tre suoi testi: *Storia naturale della distruzione*, *Austerlitz*, e *Vertigini*. Tutti e tre i titoli, e anche molti altri dello scrittore, sono pubblicati in Italia dalla casa editrice Adelphi. *Storia naturale della distruzione* è quello che ci interessa maggiormente dal punto di vista del recupero di una memoria collettiva. Il libro, uscito presso Adelphi nel 2004, è una rielaborazione di un ciclo di conferenze di poetica dal titolo "Guerra aerea e letteratura" tenuto da Sebald all'università di Zurigo nel 1997. Sebald decide di indagare un tema tanto importante quanto, proprio per questo stranamente, quasi per niente affrontato in letteratura o in qualunque fonte scritta contemporanea o poco posteriore agli eventi: i bombardamenti sulle città tedesche tra il 1942 e il 1945.

È difficile riuscire oggi a farsi un'idea anche solo vagamente adeguata dell'immane devastazione che si abbatté sulle città tedesche negli ultimi anni della seconda guerra mondiale, e più difficile ancora riflettere sull'orrore che accompagnò tale devastazione. Anche se dagli *Strategic Bombing Surveys* degli Alleati, dai rilievi dell'Ufficio federale di statistica e da altre fonti ufficiali risulta che la sola Royal Air Force sganciò sul territorio nemico un milione di tonnellate di bombe in quattrocentomila incursioni, che delle 131 città attaccate – alcune solo una volta, altre a più riprese – parecchie vennero quasi interamente

rase al suolo, che fra i civili le vittime della guerra aerea in Germania ammontarono a seicentomila persone, che tre milioni e mezzo di alloggi andarono distrutti, che alla fine del conflitto i senzatetto erano sette milioni e mezzo, che a ogni abitante di Colonia e a ogni abitante di Dresda toccarono rispettivamente 31,4 e 42,8 metri cubi di macerie – anche se tutto questo ci è noto, non sappiamo però cosa che cosa significhi nella realtà. Quell’opera di annientamento, senza precedenti nella storia, entrò negli annali della nuova nazione che andava allora costituendosi soltanto sotto forma di vaghe generalizzazioni, e sembra non aver quasi lasciato postumi dolorosi nella coscienza collettiva; un’opera di annientamento che è rimasta in larga parte esclusa dalla consapevolezza di sé elaborata a posteriori dalle vittime, che non ha mai svolto un ruolo rilevante nelle discussioni relative allo stato d’animo profondo del nostro paese e che – come avrebbe constatato in seguito Alexander Kluge – non ha mai assunto i connotati di esperienza-simbolo nell’immaginario collettivo. Ma ciò rappresenta un insieme di circostanze assolutamente paradossale, se si pensa a quante persone furono in balia di quegli attacchi – per giorni e giorni, mesi e mesi, anni e anni – e per quanto tempo, nel lungo dopoguerra che ne seguì, esse dovettero misurarsi con conseguenze tali da soffocare (come era logico attendersi) qualsiasi atteggiamento positivo nei confronti della vita”.³⁰⁷

Sebald decide dunque di scavare nel trauma rimosso della sua nazione, riportando alla luce testimonianze scritte e orali e mettendole davanti agli occhi del lettore in tutta la loro atroce vividezza. Per far ciò ha consultato i rari romanzi, studi e articoli che trattano del tema – a suo dire spesso in maniera distorta o incompleta – e ha poi ascoltato testimonianze di chi c’era o di chi ne ha avuto racconti diretti da parenti o conoscenti. I suoi interessi di studioso si intrecciano necessariamente con le sue vicende biografiche:

“...il poco che la letteratura ci ha trasmesso è – sia per quantità che per qualità – assolutamente sproporzionato al carattere estremo delle esperienze collettive vissute in quel periodo. Il dato di fatto della distruzione di quasi tutte le maggiori città tedesche e di numerose fra quelle di minor estensione – dato di fatto che all’epoca, come è lecito supporre, non poteva davvero passare inosservato e che ancor oggi determina la fisionomia della Germania – si cristallizza, nelle opere nate dopo il 1945, in un silenzio che lo scrittore impone a se stesso, in un’assenza che caratterizza anche altri ambiti del discorso: dalle conversazioni in famiglia sino alla ricerca storiografica. Mi sembra significativo che la corporazione degli storici tedeschi (notoriamente una delle più produttive) non abbia

³⁰⁷ W.G. Sebald, *Storia naturale della distruzione*, Adelphi, 2004, pp.17-18

finora elaborato, a quanto vedo, alcuno studio globale o anche solo di base su questo tema.
[...]

Questo deficit scandaloso, e a mio giudizio sempre più palese col passar degli anni, mi ha ricordato che io stesso sono cresciuto con la sensazione di non essere stato messo al corrente di qualcosa: a casa e a scuola, ma anche da parte degli scrittori tedeschi che leggevo nella speranza di saperne di più in merito alle efferatezze che formano lo sfondo della mia vita. Ho trascorso l'infanzia e la giovinezza in una zona che si estende lungo il margine settentrionale delle Alpi, zona largamente risparmiata dalle immediate conseguenze delle cosiddette operazioni militari. Alla fine della guerra avevo appena un anno ed è quindi difficile che, di quell'epoca segnata dalla distruzione, io possa aver serbato impressioni fondate su eventi reali. Eppure ancor oggi, quando guardo fotografie o documentari del periodo bellico, ho come la sensazione di esserne il figlio, come se di là, da quegli orrori che non ho vissuto, cadesse su di me un'ombra dalla quale non potrò mai fuggire del tutto. In un volume commemorativo, dedicato alla storia di Sonthofen e risalente al 1963 quando tale borgo venne elevato al rango di città, si può leggere: «La guerra ci ha tolto molto ma ci è rimasto, intatto e in piena fioritura come sempre, lo splendido paesaggio del nostro suolo natio». Nel leggere questa frase, le immagini dei sentieri di campagna, dei prati rivieraschi e dei pascoli montani vengono a confondersi davanti ai miei occhi con quelle della distruzione, e – in maniera perversa – sono proprio queste ultime, non gli idilli infantili divenuti ormai assolutamente irreali, a darmi un senso di casa, forse perché rappresentano la realtà più potente, la realtà dominante dei miei primi anni di vita.

Oggi so che allora, mentre ero disteso nella culla sull'altana della nostra casa di Seefeld e, socchiudendo gli occhi, guardavo in su verso il cielo bianco-azzurro, dappertutto in Europa erano sospese nuvole di fumo: sopra le battaglie che si combattevano durante la ritirata all'Est come all'Ovest, sopra le rovine delle città tedesche e sopra i lager, dove venivano bruciate schiere di persone di cui si è perso il conto, provenienti da Berlino e da Francoforte, da Wuppertal e da Vienna, da Würzburg e da Kissingen, da Hilversum e dall'Aia, da Naumur e da Thionville, da Lione e da Bordeaux, da Cracovia e da Łódź, da Seghedino e da Sarajevo, da Salonicco e da Rodi, da Ferrara e da Venezia... non vi è pressoché luogo in Europa da cui, in quegli anni, qualcuno non fosse stato deportato verso la morte. Perfino nei più sperduti villaggi corsi mi è capitato di imbattermi in lapidi sulle quali sta scritto: «morte à Auschwitz» oppure «tué par les Allemands, Flossenbürg 1944». Del resto in Corsica, e precisamente nella chiesa di Morosaglia sovraccarica di polverosi ornamenti pseudobarocchi, ho visto ancora qualcos'altro, ovvero – mi sia consentita la digressione – il quadro appeso nella camera da letto dei miei genitori: un'oleografia raffigurante, sullo

sfondo dell'orto del Getsemani illuminato dal fiavole chiarore della luna, un Cristo di nazarena bellezza immerso nei suoi pensieri la notte che precede la Passione. Per molti anni questo quadro era rimasto là, sopra il letto matrimoniale dei miei genitori, finché un bel giorno scomparve – probabilmente quando fu deciso di cambiare la mobilia della stanza. E adesso quel dipinto, o per lo meno una sua copia, stava in un angolo buio della chiesa di Morosaglia, il villaggio natio del generale Paoli, appoggiato allo zoccolo di un altare laterale. I miei genitori mi avevano raccontato di averne fatto acquisto nel 1936, poco prima del loro matrimonio, a Bamberg, dove mio padre era sottufficiale addetto ai veicoli nello stesso reggimento di cavalleria in cui, dieci anni prima, aveva iniziato la sua carriera militare il giovane Stauffenberg. Tali sono gli abissi della storia: tutto vi giace alla rinfusa e, se si cala lo sguardo per arrivare al fondo, si è colti da un senso di orrore e vertigine”.³⁰⁸

In questo esemplare lungo passo di Sebald, i ricordi infantili si sovrappongono agli eventi del tempo non vissuti direttamente dallo scrittore, ma che a lui appaiono più reali dei suoi veri ricordi, esattamente come dice la Hirsch nel video riguardo la postmemoria. L'andamento del brano è sinuoso, la storia della Seconda Guerra Mondiale si mescola a più riprese con la vita dello scrittore, che diventa un testimone tra gli altri. Prima viene presentato il tema da una prospettiva storico-letteraria, poi Sebald parla dei suoi personali ricordi d'infanzia, poi lo sguardo si allarga ancora, come una visione satellitare, sui fumi della distruzione fumanti sull'Europa, poi ancora Sebald introduce un ricordo personale tratto da un suo viaggio in Corsica, che suggella sul finale l'inscindibile compenetrazione tra storia familiare e storia collettiva.

Anche in Inghilterra, dove Sebald si trasferisce, le tracce della storia lo inseguono:

“Non ho comunque bisogno di far ritorno in Germania, nella terra dove sono nato, per richiamare alla memoria l'epoca della distruzione. Anche qui, nel paese in cui adesso abito, ho sovente motivo di ricordarmene. [...] Non lontano da dove vivo io si trova il campo di aviazione di Seething. Talvolta vado a passeggiare da quelle parti con il mio cane e cerco di immaginarmi come fosse quando, nel 1944 e nel 1945, gli apparecchi decollavano di lì con il loro pesante carico e, sorvolando il mare, facevano rotta sulla Germania. Già due anni prima che iniziassero quelle incursioni, un Dornier della Luftwaffe era precipitato, durante un attacco su Norwich, in un campo a poca distanza dalla mia attuale casa. Uno dei quattro membri dell'equipaggio, che persero la vita in tale occasione, un certo tenente Bollert, era nato il mio stesso giorno e aveva la stessa età di mio padre.

³⁰⁸ *Storia naturale della distruzione*, Adelphi, 2004, pp. 73-77.

Sin qui i pochi episodi in cui la mia vita è venuta in contatto con la storia della guerra aerea. Di per sé assolutamente insignificanti, non mi sono tuttavia mai usciti di mente e mi hanno alla fine indotto ad approfondire, almeno in una certa misura, la questione del perché gli scrittori tedeschi non abbiano voluto o potuto descrivere quell'esperienza compiuta da milioni di individui che fu la distruzione delle città tedesche".³⁰⁹

Il ciclo di conferenze a Zurigo ebbe una certa risonanza e Sebald fu contattato da molte persone, alcune espressero critiche, altre raccontarono testimonianze degli avvenimenti della guerra aerea. Sebald evidenzia il fatto che anche chi fu testimone di quegli eventi presenta una memoria molto frammentata e a tratti alterata, e che alcune persone, come il professori Schäfer e Biermann, che pur avevano intenzione di scrivere un romanzo sui mesi vissuti dal primo a Berlino e dal secondo ad Amburgo durante i bombardamenti sulle città, in cui "il suo [di Schäfer] orologio biologico si fermò all'età di sei anni e mezzo", non sono stati poi capaci di portare a coscienza granché oltre a frammenti di immagini. "E ciò per motivi che dipendono in parte dalla natura dell'evento e in parte dalla struttura psicosociale delle loro personalità". La memoria di quegli eventi, argomenta dunque Sebald, è seppellita sotto il trauma collettivo vissuto dai milioni di persone che subirono dirette conseguenze, e la rimozione continuò nell'immediato dopoguerra come risolutezza e quasi frenesia della ricostruzione. Quei disastri immani dunque non sono stati rielaborati nella coscienza collettiva tedesca, e direi nemmeno europea, come possiamo constatare direttamente. Sebald suggerisce che il carattere dei tedeschi, in ogni caso, ancor oggi ne risenta.

"Le cartelle cliniche presentate da Alexander e Margarete Mitscherlich nel loro libro, *Die Unfähigkeit zu trauern* [Germania senza lutto], lasciano per lo meno intuire che doveva esserci un nesso fra la catastrofe compiutasi nel paese sotto il nazismo e la regolamentazione dei sentimenti intimi avvenuta all'interno della famiglia tedesca. In ogni caso, quanto più leggo queste testimonianze di vita vissuta, tanto più convincente mi sembra la tesi delle radici psicosociali di quella aberrazione che andò estendendosi in modo progressivo e consequenziale all'intera società".

Il nazismo per Sebald fu dunque anche una malattia psicosociale, e la rimozione della distruzione avvenuta sotto il nazismo ne conseguenza e reazione anch'essa disturbata a quella degenerazione psicosociale. Afferma Sebald che quando "noi tedeschi guardiamo agli anni tra il 1930 e 1950 è sempre al contempo un gettare e distogliere lo sguardo": la rimozione collettiva

³⁰⁹ *Storia naturale della distruzione*, Adelphi, 2004, pp. 80-81.

operata dalla società del dopoguerra sarà dettata da sentimenti misti di senso di colpa, vergogna, sgomento, e ciò rafforza una certa immagine di freddezza e pragmatismo del popolo tedesco che per Sebald è in parte fondata e si mostra nella grandissima rapidità della ricostruzione e nel rimosso del passato.

Ancora una testimonianza trasmessa da una donna al figlio, che aveva vissuto i primi tempi dei bombardamenti ad Amburgo per poi essere trasferito all'estero, e da lui raccontata a Sebald:

“«In mezzo a un prato avevano costruito un bunker di calcestruzzo – a prova di bomba, si diceva – e con tetto a punta... Dopo la prima notte di terrore millequattrocento persone vi cercarono rifugio. Il bunker venne centrato in pieno e andò in pezzi. Quanto poi accadde ha dell'apocalittico... Là fuori centinaia di persone, tra le quali mia madre, attendevano di essere trasferite in un campo di raccolta profughi di Pinneberg. Per raggiungere gli autocarri dovettero scavalcare montagne di cadaveri, in parte completamente dilaniati, che giacevano lì attorno sul prato in mezzo ai resti del presunto bunker a prova di bomba. Molti non riuscirono a trattenere il vomito alla vista di quello spettacolo, molti vomitarono quando dovettero calpestare i cadaveri, altri crollarono svenuti. Così mi raccontò mia madre». Questa rievocazione di un ricordo altrui, risalente a mezzo secolo addietro, gela il sangue nelle vene, e tuttavia non è che un frammento di quanto non sappiamo. Numerosi profughi, che dopo gli attacchi su Amburgo si erano spinti in cerca di un rifugio fin nelle zone più remote del Reich, erano caduti in uno stato di demenza. In un precedente capitolo ho citato una pagina dal diario di Friedrich Reck, il quale racconta di aver visto, in una stazione dell'Alta Baviera, aprirsi la valigia di una di quelle donne impazzite, provenienti da Amburgo, e uscirne fuori il cadavere di un bambino”.³¹⁰

O ancora un'altra testimonianza riferita di persona a Sebald, di una donna che si trovò ad assistere all'arrivo di

“un convoglio straordinario carico di profughi, per la maggior parte ancora completamente sotto shock, incapaci di raccontare alcunché, ammutoliti o in preda a singhiozzi e grida disperate. E parecchie fra le donne giunte da Amburgo su quel treno – così ho appreso di recente a Sheffield – portavano davvero con sé nel bagaglio i loro bambini morti perché soffocati dal fumo, o per altre cause ancora, durante l'attacco aereo. Che cosa ne sia stato di quelle madri fuggite con un simile fardello, se e come abbiano potuto abituarsi di nuovo alla vita normale, non lo sappiamo. Forse, però, questi frammenti di memoria ci permettono di

³¹⁰ *Storia naturale della distruzione*, Adelphi, 2004, p.90.

capire che non è possibile scandagliare gli abissi del trauma nell'animo di coloro che fuggirono dall'epicentro della catastrofe".³¹¹

Il libro è il tentativo di Sebald di estrarre dal rimosso la memoria traumatica collettiva del popolo tedesco e narrativizzarla al fine di rielaborarla e risolvere il trauma, di far diventare l'*Erlebnis* dei bombardamenti, un'*Erfahrung*. Come sappiamo, la memoria traumatica è di due tipi, memoria dell'oblio o memoria nevrotica. Per quanto riguarda il popolo tedesco il trauma è caduto nell'oblio, ma come vediamo i singoli individui testimoni degli eventi portano come conseguenza anche comportamenti nevrotici, che affiorano sotto forma di ricordi frammentati, flash, fobie irrazionali e caratteristiche caratteriali

L'evento traumatico collettivo, forse, è destinato a restare latente, traviato dalla *collective guilt*, la colpa collettiva che il popolo tedesco si sentì addosso subito dopo la guerra per i crimini commessi dai nazisti. Ho scoperto da poco che nell'immediato dopoguerra gli alleati avevano tappezzato le città tedesche di raccapriccianti fotografie dei campi di sterminio accompagnate dalle parole "Eure Schuld", "Queste atrocità: colpa vostra". Sebald non fa menzione della *collective guilt* né di questo episodio ripetuto, che ovviamente non fa parte della guerra aerea in senso stretto, ma certamente è ad essa intrecciato nel groviglio di sentimenti della psiche dei tedeschi del dopoguerra. Riprendendo Maurice Halbwachs³¹², potremmo dire che in *Storia naturale della distruzione* la memoria collettiva è indagata soprattutto dalla prospettiva che va a stringendosi dalla collettività ai singoli, così come la tratta Halbwachs nella sua opera postuma "Memoria collettiva" del 1950, mentre, come vedremo, in *Austerlitz*, la prospettiva è più associabile al lavoro sui Quadri sociali della memoria di Halbwachs del 1925, che esamina la memoria collettiva a partire dalla psiche individuale, per allargarsi poi agli ambienti sociali di cui l'individuo fa parte (o non fa parte, come vedremo per *Austerlitz*). Paragonando ancora le due opere di Sebald (non dimenticando tuttavia che *Austerlitz* è un romanzo) possiamo affermare che qui (in *Storia naturale della distruzione*) il trauma non si risolve e la memoria non si narrativizza perché i singoli individui, anche coloro i quali, come Sebald stesso o alcuni dei testimoni, vogliono provare a ricordare, non hanno una società in grado di farlo, e quindi i loro stessi ricordi non riescono a emergere pienamente. Il processo comunque è reciproco, la società non riesce a ricordare perché i singoli non ce la fanno.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, 1925.

La memoria collettiva tedesca del dopoguerra si costituisce proprio di questa comunanza del silenzio. All'opposto che per gli ebrei, che hanno costruito la loro identità culturale attraverso la condivisione e la perpetuazione del ricordo della tragedia della Shoah, i tedeschi si sono stretti in questo rifiuto di guardare alle atrocità della guerra che si è risolto nel grande sforzo operato nella ricostruzione del paesaggio urbano della Germania.

Anche in *Austerlitz*, il grande romanzo di Sebald, la memoria, o meglio la rimozione della memoria, ha un ruolo fondamentale. Questa volta il grande evento rimosso è la Shoah. Il protagonista, Jacques Austerlitz, cresciuto tra Galles e Inghilterra, superata la mezza età decide di scavare nella sua infanzia, sperando di venire a capo del senso di malessere e smarrimento che lo accompagna da tutta la vita e che lo ha spinto a isolarsi sempre più.

“Soprattutto nelle ore del crepuscolo, che erano sempre state le mie preferite, venivo sopraffatto da un’angoscia, sulle prime vaga e poi sempre più impenetrabile, in virtù della quale il piacevole spettacolo dell’illanguidirsi dei colori si convertiva in una scipitezza maligna e senza luce, il cuore nel petto mi si comprimeva riducendosi a un quarto delle sue naturali dimensioni, e nella mia mente non vi era che un solo pensiero: scavalcare la ringhiera sul pianerottolo al terzo piano di una certa casa in Great Portland Street, dove anni addietro dopo una visita medica ero stato colto da uno strano impulso, e di lì gettarmi nel vuoto oscuro della tromba delle scale. Far visita a uno dei miei conoscenti, in ogni caso poco numerosi, oppure frequentare gente, nel normale senso dell’espressione, era ormai impossibile per me. Mi faceva orrore, disse Austerlitz, dover ascoltare qualcuno e, ancor di più, essere io stesso a parlare, e procedendo in tal modo le cose, capii a poco a poco in quale isolamento io vivessi e avessi sempre vissuto, tra la gente del Galles non meno che tra gli Inglesi e i Francesi. Non mi è mai accaduto di pensare alla mia vera origine, disse Austerlitz. Né mai mi sono sentito parte di una classe, di una categoria professionale o di una confessione religiosa. Fra gli artisti e gli intellettuali mi trovavo non meno a disagio che nella vita borghese, e stringere un’amicizia personale era già da lungo tempo era un’impresa superiore alle mie forze. Appena conoscevo qualcuno, subito pensavo di essermi consentito un’eccessiva confidenza; appena qualcuno si rivolgeva a me, io cominciavo a prenderne le distanze. Se in generale qualcosa mi legava ancora agli uomini, erano in definitiva soltanto certe forme di cortesia, da me addirittura esasperate, il cui fine –come oggi so, disse Austerlitz – era on l’omaggio all’interlocutore del momento, ma la possibilità di sottrarmi

alla consapevolezza di essere sempre vissuto, per quanto indietro riuscissi a risalire con il pensiero – in uno stato di assoluta disperazione”.³¹³

Quando dunque la sua sofferenza da sorda diventerà acuta e insopportabile, Austerlitz si metterà in cerca delle sue origini. Scoprirà di essere in realtà nato a Praga, in una famiglia ebraica, e di essere stato messo su un “treno dei bambini”, dai genitori, i quali speravano che potesse così salvarsi e avere una nuova vita in Inghilterra. Austerlitz riferisce di essersi per tutta la vita tenuto lontano, a suo dire in maniera involontaria, da qualunque cosa riguardasse la Germania e i tedeschi (tratto ben strano ancor più considerando che il personaggio è un professore di storia dell’architettura nonché uomo di vasta cultura). Il romanzo, così come tutte le opere di Sebald, è contrappuntato da fotografie in bianco e nero che danno un senso di veridicità alla narrazione. Il passato emerge a mano a mano che Austerlitz viaggia per l’Europa, e si imbatte in luoghi, archivi, fotografie, e anche persone della sua vita precedente. Dunque il trauma che era rimasto sempre latente nella vita del protagonista, condizionandola, viene alla fine definitivamente alla luce in un incontro commosso con la sua balia dei primi anni praghese. A narrare la storia è in prima persona un personaggio misterioso, che ha in comune con Sebald l’abitudine ai viaggi solitari, il rapporto con la Germania e l’Inghilterra, e l’essere un accademico, e che si fa raccontare le vicende personali da Austerlitz in alcuni incontri casuali in vari luoghi d’Europa, nel corso di alcuni decenni.

Secondo Maurice Halbwachs, la memoria ha una funzione sociale e quando viene meno la socialità viene meno anche la capacità di ricordare. Sradicato dal suo contesto sociale, Austerlitz perde la memoria e il trauma va nel rimosso. Ritrova i ricordi man mano che si avvicina agli ambienti della sua infanzia e a persone che hanno condiviso il trauma dell’olocausto. Solo attraverso un contatto con gli altri ricordi individuali che formano una memoria collettiva Austerlitz riesce a ritrovare i propri ricordi personali. Austerlitz infatti, come afferma lui stesso, è uno sradicato, non ha mai fatto parte, halbwachsiamente, di nessun quadro sociale, né religioso, né etnico, né professionale, né familiare. Per questo non ha contatto con una memoria collettiva e la sua memoria individuale resta nel rimosso, resta traumatica. Mettendosi sulle tracce del proprio passato si mette sulle tracce della memoria collettiva del popolo ebraico, che ha elaborato e narrativizzato il trauma della Shoah. Trova quindi un quadro sociale a cui appartenere. Attraverso racconti e fotografie, e quindi attraverso ricordi anche non suoi (Postmemoria) Austerlitz ritrova i propri ricordi. Proprio come afferma

³¹³ W.G. Sebald, *Austerlitz*, Adelphi, 2002, pp. 138-139

Halbwachs, la memoria personale si nutre del collettivo, e solo così può giungere veramente a coscienza.

In *Vertigini* invece vengono raccontati alcuni viaggi solitari. I primi due riguardano due grandi scrittori, Stendhal e Kafka, mentre gli ultimi riguardano Sebald stesso, che sovrappone in parte i suoi passi a quelli dei suoi illustri colleghi, e termina le sue peregrinazioni nel villaggio natio, ancora una volta tra i ricordi d'infanzia. La commistione tra biografia, letteratura, storia, memoria, è totale.

Ciò che sembra suggerire Sebald nella sua opera con i suoi diversi modi di affrontare il passato è che esso, in definitiva, è inafferrabile, e accostarvisi porta soprattutto a provare più vividamente quel grumo di sensazioni, frammenti di immagini, paure, che a un livello più inconscio ci accompagnano sempre, ma, a volerne delineare un quadro, esso sfuma e svanisce, come simboleggia l'incontro di Sebald adulto con un manichino nel solaio della sua infanzia:

“Mentre continuavo a frugare nel solaio e prendevo in mano, di volta in volta, una bambola di porcellana senza capelli o una gabbia per cardellini, un tubo di raccordo o un vecchio tamburo sfondato e discutevo con Lukas su quale potesse essere l'origine e la storia di quegli oggetti, il mio sguardo cadde su una figura in uniforme: simile a un'apparizione, essa si palesava ora più distinta ora più vaga al di là della luce che obliqua scendeva dal lucernaio. In realtà, come risultò guardando meglio, si trattava di un vecchio manichino da sartoria con addosso calzoni grigio-azzurri e una giubba del medesimo colore, mentre colletto, risvolti e filettature dovevano essere stati un tempo verde-erba e i bottoni, dal canto loro, dorati. Sulla sua testa di legno il manichino portava un cappello, anch'esso grigio azzurro, con un ciuffo di verdi penne di gallo. Forse perché nascosta dietro il velo di luce, che investiva la penombra del solaio entrando dall'abbaino e nel quale le particelle luminose di una materia incline a disperdersi nell'impalpabile mulinavano senza posa, la figura grigia mi parve subito circonfusa di un profondo mistero, impressione ulteriormente rafforzata dal segreto odore di canfora che essa emanava. Ma quando, non fidandomi solo degli occhi, mi avvicinai per sfiorare una delle maniche dell'uniforme che pendevano vuote, quella – con mio sgomento – si polverizzò”.³¹⁴

Carrère e la non-fiction

Emmanuel Carrère arriva all'Adelphi dopo essere stato pubblicato per molti anni da Einaudi. Lo Struzzo aveva in catalogo uno dei suoi libri di maggiore successo, *L'Avversario*, ma l'autore

³¹⁴ W.G. Sebald, *Vertigini*, Adelphi, 2003, p.200.

aveva avuto fino a quel momento ben poco seguito in Italia. Fino a *L'Avversario*, Carrère è stato un romanziere di non grande seguito neanche in Francia. I suoi primi libri sono: *L'anima del giaguaro*, *Baffi*, e *La settimana bianca*. Il secondo Carrère è più famoso e probabilmente più interessante. A partire dal *L'Avversario* Carrère compare sempre nei libri che sta scrivendo in qualità di personaggio. Le vicende vengono narrate in prima persona, e insieme all'oggetto delle sue ricerche Carrère racconta dei luoghi che attraversa mentre è intento a scrivere la sua storia, delle persone che incontra, e anche di sé, della sua vita privata familiare e mentale. I soggetti delle sue storie hanno spesso a che fare con il male e con la ricerca dell'assoluto. Ne *L'Avversario* Carrère racconta la vicenda dell'omicida Claude Romand, reo di avere assassinato moglie, genitori e figli, avendo poi provato a suicidarsi. Le indagini sul caso mettono in luce la vita di menzogne di Romand, che lo ha portato, quando la verità stava per venire a galla, a compiere il molteplici omicidio. Carrère va a trovare Romand in carcere, mantiene con lui una corrispondenza epistolare, e dopo sette anni di lavoro, ritardo causato dalla necessità di aspettare la sentenza definitiva, *L'Adversaire* esce, nel 1999. L'Adelphi lo ripubblica nel 2011 facendo di fatto scoprire Carrère al grande pubblico italiano. Subito dopo uscirà *Limonov*, il libro di maggiore successo di Carrère. È un viaggio nella Russia da Stalin a Putin seguendo la vita scapestrata e avventurosa di Eduard Limonov, poeta e intellettuale russo. Carrère mostra luci e ombre di una esistenza vissuta sempre contro, che ha portato Limonov nella Parigi degli anni 80, dove conobbe il giovane Carrère, poi a New York, poi nelle guerre balcaniche, e infine di nuovo in Russia, passando per ristrettezze e prigionia. Il ritratto che ne viene fuori è quello di un personaggio controverso, nostalgico di Stalin ma ostile a Putin, e dietro di lui scorrono squarci di società sovietica e occidentale prima del 1989 e della Russia di Putin. Il rapporto tra Carrère e la Russia ha un'origine familiare. La madre di Carrère, Helene Carrère d'Encausse, storica molto nota in Francia, è figlia di immigrati georgiani di lingua russa, e una parte della sua famiglia paterna si stabilì in Russia. Carrère ha poi un cugino giornalista russo morto in circostanze sospette mentre indagava sugli attentati del 1999, secondo alcuni di responsabilità putiniana. In *Un romanzo russo* Carrère intreccia la ricerca di informazioni circa il lato materno della sua famiglia, cadute nell'oblio perché il nonno georgiano fu accusato di collaborazionismo con i nazisti e fatto sparire all'indomani della liberazione, insieme alla notizia del ritrovamento dell'ultimo prigioniero della Seconda guerra mondiale, un ungherese che, al momento del suo riconoscimento e ricongiungimento con i familiari ancora in vita, si trovava in un manicomio nella remota provincia russa, in un paesino di ventimila abitanti chiamato Kotel'nic. Carrère,

con l'intenzione di girare un documentario, parte per il paesino russo ed esaurita la storia del soldato disperso decide di fermarsi e raccontare di quel posto. Insieme a questi due filoni intreccia la sua vita personale, la tormentata relazione con una donna di cui racconta molti particolari, cosa di cui si pentirà anni dopo, ma che non lo fermerà dal raccontare in molti altri momenti episodi della sua vita intima.

Il Regno è forse il libro più corposo di Carrère, e ha come centro il cristianesimo delle origini, e in particolare le figure di Luca e Paolo. A ciò Carrère unisce il racconto della sua breve conversione al cristianesimo, avvenuta nei primi anni Novanta, e i proseguimenti della sua scrittura del libro stesso. La caratteristica principale dell'opera di Carrère è il *tono*. Qualunque sia l'argomento si sente comunque la sua voce, molto riconoscibile, e dopo un po' ci si affeziona alla persona cui si crede appartenga quella voce. I suoi libri sono il caso di un autore che si mette costantemente davanti a ciò di cui scrive, eppure questo non ha un effetto ingolfante o monotono ma anzi contribuisce a rendere personale e interessante quanto letto, a renderlo unico. A Carrère non manca mai il lavoro sul campo, i suoi libri sono sempre, in parte, dei reportage. Spesso anzi partono proprio da richieste di lavoro di tipo giornalistico. Carrère ama il suo lavoro da giornalista e considera il giornalismo un genere letterario, e apprezza molto, a proposito, i libri di Svetlana Alexievic. I libri di Carrère dunque spesso nascono da un incarico giornalistico a cui egli intreccia una o più motivazioni più personali e private. E a tenere insieme la materia dei libri di Carrère è proprio la sua voce narrante, così riconoscibile, abile nel far trasparire limpidamente l'oggetto della scrittura ma al contempo da essere sempre chiaramente percepita dal lettore, che acquista rapidamente un senso di familiarità con il narratore, ossia con l'autore. È questa certamente la peculiarità di Carrère e la chiave principale del suo successo: la disposizione alla sincerità massima, senza filtri, che coinvolge anche familiari e partner sentimentali. Come accennato, in *Un romanzo russo* Carrère racconta della sua storia con una certa Sophie dilungandosi sui particolari delle loro litigate, sui tradimenti di lei, i loro giochi erotici, mentre ne *Il Regno* si ripeterà con un'altra donna, la moglie. Il personaggio Carrère, con il suo carico di narcisismo, ampiezza del raggio d'azione, capacità di entrare in contatto con i personaggi più diversi, megalomania malcelata, miserie sentimentali, acuti e dolorosi mali psichiatrici, è certamente la più grande invenzione di Carrère stesso. Si leggono i libri di Carrère perché si sa che si ritroverà un conoscente per cui si prova stima, affetto, anche antipatia, ma che si ha voglia di seguire nei meandri della sua vita che lui generosamente ci

mostra portandoci in giro per il mondo, seguendo piste di storie all'apparenza improbabili ma che alla fine, solitamente, reggono, almeno fino a *Yoga*.

Yoga è una sorta di epilogo per la seconda parte della carriera letteraria di Carrère. Lo scrittore che si era abituato ad utilizzare la propria vita personale come mezzo per raccontare le vite degli altri e le vite degli altri come mezzo per raccontare di sé, ha visto il proprio meccanismo incepparsi in maniera duplice sia quando il declino delle proprie condizioni psichiche gli ha impedito di portare a termine il libro sullo yoga (ma sarebbe più corretto dire sulla meditazione) che Carrère aveva in mente, e quindi di utilizzare la propria esperienza personale per parlare di altro, sia quando la ex moglie gli ha ingiunto, nel contratto di separazione, di non farla comparire come personaggio all'interno del libro, separazione che pare essere, come alluso da Carrère in alcune interviste, forse l'evento principale che ha portato la sua vita a scivolare dalla serena stabilità in cui versava da un decennio e a precipitare nella follia. L'idea di scrivere un libretto "agile e sorridente" sullo yoga quindi naufraga e diventa un libro sul periodo di depressione che culmina in un ricovero in ospedale psichiatrico e nella somministrazione della terapia dell'elettroshock, ancora in uso in Francia. Pur nella difficoltà di dover tacere sulla causa reale scatenante del periodo nero di Carrère, a cui lo scrittore deve rimediare, come afferma in modo vago, inventando per la prima volta, la voce narrante non si perde, e alla fine il racconto di un libro fallito sullo yoga diventa comunque un libro sullo yoga, cioè sul tentativo del raggiungimento della pace interiore, raccontata dal versante estremo negativo, dalla totale lontananza da essa. Se yoga ha in comune la radice con la parola giogo, come più volte viene ricordato nel libro, il tentativo disperato di tenere aggiogati i due cavalli del corpo e della mente è comunque un'attività di ricerca spirituale, e dunque il libro diventa ciò che era pensato per essere in origine, seppur con tono diverso, nell'unico modo in cui Carrère poteva, in quel momento, raccontarlo. La parte centrale del testo parla dunque della sua degenza in ospedale psichiatrico, e Carrère, nel capitolo chiamato *Storia della mia pazzia*, si dilunga su come i disturbi mentali, sfociati poi in una diagnosi di bipolarismo di tipo b, lo abbiano portato a distruggere situazioni di felicità possibile e raggiunta.

Anche ne *Il Regno*, la porta d'ingresso per il tema della narrazione, ossia le vite dei santi Luca e Paolo e il cristianesimo degli inizi, è un momento di crisi di Carrère, quello che lo ha portato, nei primi anni Novanta, a uscire da una dolorosa crisi matrimoniale ed esistenziale per trovare la fede (che durerà poco) e adottare un nuovo stile di scrittura che gli darà grande successo. *Il Regno* infatti, libro sul cristianesimo, per le prime duecento pagine parla di Carrère, per

inoltrarsi solo dopo nei primi decenni dell'era cristiana. I due filoni del racconto hanno in comune la ricerca di una fede, la possibilità che essa rappresenta come via d'uscita da una crisi, il suo potere trasformativo e creatore.

Carrère risulta essere un autore pienamente adelphiano sia per temi che per stile di scrittura. Lo stile, o meglio la forma dei suoi libri, ibridi tra reportage, aneddotica, ricerca storiografica, autoanalisi, diario, esaltano il genere della non-fiction che ha avuto molta fortuna dalla metà degli anni Duemila ad oggi. Come detto sopra, secondo Codignola, a un momento stagnante della narrativa pura corrisponde una fioritura rigogliosa della non-fiction, di storie che, trattando degli argomenti più disparati, dalla botanica alla virologia alla geopolitica, siano narrate come storie vere dalla voce dell'autore che ci accompagna attraverso di esse. Questa tendenza adesso in voga ha molto in comune con l'idea originaria dell'Adelphi dei libri unici, che si incentra sull'esperienza da cui scaturisce un libro. Un'autorevolezza data non dall'imparzialità ma al contrario dall'essere frutto di un punto di vista esplicitato, una sorta di oggettività soggettivata. La scrittura di Carrère tra la sua riconoscibilità proprio da soggettività affidabile, dalla sua presenza come personaggio che si muove e ci accompagna, e che tuttavia non sfocia mai nel giornalismo o nel saggismo ma rimane sempre la voce di un romanziere, con il suo gusto per le divagazioni, la sua autoriflessività, la sua capacità nel narrare e la sua attrazione per le storie e per la loro forza narrativa, prima che per l'argomento di cui trattano. I temi poi che interessano a Carrère hanno spesso a che fare con il male, con l'irruzione del dolore nei rapporti più stretti, e questo ritorna da *La settimana bianca* a *L'Avversario* a *Un romanzo russo* a *Vite che non sono la mia*. Altro tema è poi, come già detto, la navigazione tra gli abissi della malattia mentale, vista come maledizione, inferno personale, ma anche come spinta verso la ricerca di una dimensione superiore, e questo torna nella biografia di Carrère su F. Dick, in *Un romanzo russo* e in *Yoga*. La paranoia del doppio, di diventare altro da sé e non riconoscersi più, lo sfaldarsi del senso di identità che fa vacillare tutta la realtà è un motivo presente sin da *Baffi*, in cui il protagonista si taglia i baffi e scopre che nessuno si ricorda che li abbia mai avuti, e torna persistentemente, ad esempio nello sgomento immaginato nei genitori di Jean-Claude Romand quando, nel momento in cui l'amato figlio stava per affondare in loro mortalmente un coltello, dovettero vedere tutta la loro realtà andare in pezzi e assumere, attraverso la figura del figlio trasfigurato, il volto del Male. La stessa dinamica torna in F. Dick, nella sua paranoia che segue la rivelazione religiosa, e che gli fa sospettare che le persone intorno a lui siano o spie governative o alieni. O ancora nell'interesse per il coraggioso antiputinismo di Eduard Limonov

che convive con nostalgie staliniane, o, per finire, torna quando lo scrittore si sofferma su un Paolo di Tarso così preoccupato che il suo messaggio di fede resistesse presso le comunità lontane da insistere sul fare attenzione ai fedeli e non prendere nessuna parola diversa da quella detta nella suddetta lettera come sua, nemmeno se arrivasse da lui stesso. Un modo per difendersi dai falsari, certo, ma, ipotizza Carrère, anche un modo per difendersi da sé stesso, dalla possibilità di un cambiamento in sé radicale come quello che lo aveva portato alla conversione cristiana, e come quello, dice Carrère, degli eroi trasformati in zombie o vampiri. Ma, conclude Carrère citando il suo amico Hervé³¹⁵:

“Stai parlando di te. Quando eri cristiano, la tua più grande paura era quella di diventare lo scettico che oggi ti compiacci di essere. Ma chi ti dice che non cambierai ancora? Chi ti dice che fra vent’anni non rileggerai questo libro che ti sembra così ragionevole con lo stesso imbarazzo con cui oggi rileggi i tuoi commenti al Vangelo?”³¹⁶.

La scoperta della bipolarità di tipo b descritta poi in *Yoga*, che alterna fasi ipomaniacali di esaltazione a fasi di depressione totale, e che porta con sé la dolorosa consapevolezza che in nessuna delle due ci si può fidare di sé stessi, chiude il cerchio di quella sincerità per cui Carrère cerca sé stesso nelle storie che racconta e ne è consapevole, mostrando poi la prova al lettore della giustezza delle sue impressioni.

Tuttavia, i libri di Carrère spesso hanno un lieto fine. Nel parlare di F. Dick, di San Paolo o di Limonov, indulgiando sulle loro miserie, sui loro tratti ora maniacali, ora meschini, sull’irascibilità di Paolo e l’inaffidabilità di Dick, i personaggi non vengono mai abbandonati nel punto più basso, nemmeno, anzi soprattutto, quando il personaggio è Carrère stesso. Forte è in Carrère l’interesse per le religioni e la spiritualità, per la meditazione, l’*I-ching*, l’induismo, i vangeli, una dimensione superiore, una possibilità di elevazione spirituale, e un più concreto miglioramento delle condizioni psichiche personali, che racconta però senza l’affabilità del guru o l’entusiasmo dell’adepto o la prolissità dell’esperto, ma con autoironia, come quando dipinge se stesso nell’incapacità di concentrarsi durante un ritiro di meditazione perché pensa tutto il tempo che da quella meditazione dovrà farci uscire un libro, o come quando si ritrova, grazie a uno scambio di intesa con un maestro di sci in una sconosciuta località del Canada, di passaggio per un reportage in treno, a praticare un’improbabile seduta di Tai-chi all’alba. Questo interesse denota una ardente speranza sempre presente in Carrère risolversi, di uscire

³¹⁵ Hervé Clerc, autore di *Le cose come sono*, Adelphi, 2015; e *A dio per la parete nord*, Adelphi, 2018.

³¹⁶ Carrère, *Il Regno*, p. 184.

dalla gabbia di dolore e distorsione in cui si sente rinchiuso, e in cui vede rinchiusi i suoi personaggi. La redenzione è una possibilità a cui Carrère anela costantemente e che sembra spesso trovare posto nelle conclusioni dei propri libri, che spesso descrivono (e forse aiutano terapeuticamente a raggiungere) la fine di lunghi periodi di crisi, spalancando le porte al bello. *Un romanzo russo* e *Yoga*, pur raccontando momenti crisi, finiscono con nuovi amori. *Il Regno* e *Limonov* offrono sul finale dignità alle vite di san Paolo e Eduard Limonov, e un Carrère soddisfatto e pacificato. Nonostante le immersioni nelle peripezie e nel male psichico, dunque, i libri dell'autore non sono mai disperanti, e la realtà trova infine una chiusa armonica. Fino alla caduta successiva.

3.3.4. Panoramica sulle letterature

È evidente che finora, in questa trattazione, la produzione narrativa contenuta all'interno del Catalogo Adelphi ha ricevuto un'attenzione minoritaria rispetto a quella saggistica. Rispetto a quest'ultima, infatti, la prima riveste un ruolo meno centrale nella filosofia del progetto. Tuttavia è opportuno rilevare che, nel momento in cui si effettua una ricerca per argomento sul catalogo online della casa editrice, i maggiori risultati in termini numerici si ottengono proprio sotto la dicitura delle letterature occidentali, all'interno delle quali molta è la narrativa.³¹⁷

Mitteleuropa (impero asburgico) 143: Roth 25, Marai 18, fratelli Singer 15, Zweig 9, Lernet-Holenia 15, Perutz 7, Schnitzler 8, Canetti 18, Hofmannsthal 9.

Letterature di lingua tedesca 155: Robert Walser 16, Hesse 5, Bachmann 9, Rilke 4, Kafka 3, Goethe 2, Groddeck 4, Thomas Bernhard 21, Jünger 8, Durrenmatt 9, Stifter 4, Sebald 11, Benn 10.

Letteratura francese 406: Simenon 202, Carrère 12, Colette 11, Echenoz 6, 11 Cioran, 6 Klossowski, Michon 3, Jarry 6, Artaud 5, Daumal 9.

Letteratura nordamericana 217: Burroughs 13, Cameron 9, Simic 7, Faulkner 13, Jamaica Kincaid 9, Paul Collins 4, Shirley Jackson 9, Nabokov 16, Mordecai Richler 14, Azar Nafisi 5.

Letteratura inglese 312: Isherwood 6, Auden 9, Naipaul 20, Becket 2, Yeats 3, Fleming 10, Maugham 17, Bennet 19, Parks 8, Jean Rhys 6, Walcott 8, Muriel Spark 14, Erich Ambler 10, C.W. Lewis 5, Kipling 8, MC Grath 3, Chatwin 11, Durrell 8.

³¹⁷ Di seguito viene presentata una panoramica dello stato del catalogo aggiornata al mese di giugno 2023.

Letteratura italiana 467: Sciascia 42, Landolfi 27, Flaiano 12, Ortese 16, Calasso 24, Manganelli 30, Citati 14, Gadda 19, Codignola 4, Parise 11, Ceronetti 19, Savinio 24, Arbasino 21, Malaparate 7, Franzosini 4, Jaeggy 8, Niffoi 8, Wilcock 10, Cristina Campo 7, Morselli 12, Sergio Solmi 12, Leopardi 4.

CONCLUSIONI

Questo lavoro è il frutto di una gamma amplissima di letture e ricerche, che spaziano dalla filosofia continentale novecentesca, alla fisica quantistica, alle neuroscienze, alla logica, con incursioni nella poesia novecentesca russa e statunitense, nei testi di matematica greca e nei trattati rituali vedici, attraverso romanzi del primo Novecento austriaco e del secondo Novecento italiano, Nietzsche, l'occultismo di Meyrink, la matematica di Zellini, l'antropologia di Bateson, la psicologia di Alvi, Bernhard e Hillman, i mistici medievali, da Angela da Foligno a Meister Eckhart; ho cercato di fare mio per quanto possibile il pensiero di Severino, Wittgenstein, Brouwer, Simone Weil; ho letto le più di 6500 pagine dell'opera di Calasso. Confesso che in questa enormità di letture provenienti da generi così diversi mi sono più volte perso. La mia pretesa iniziale di riportare tutto a una chiave di lettura definibile in poche parole, quasi una formula matematica che giustificasse una gigantesca *reductio ad unum*, si è rivelata talvolta ingenua e non sempre impraticabile.

È per questo che più volte ho preferito illustrare che spiegare, accostare i testi anziché tentare interpretazioni che avrebbero potuto forzare e svilire la potenza e polisemia degli stessi. La difficoltà è intrinseca perché si situa nella differenza tra letteratura e filosofia, tra una disciplina che vuole arrivare a formulare concetti e sistemi compiuti, e un'altra che è interessata in definitiva solamente alla validità artistica, a un giudizio su sé stessa esclusivamente qualitativo. L'Adelphi è una casa editrice di cultura e non di letteratura, ma presentandosi come un libro fatto di molti libri non può essere rinchiusa in un disegno univoco, e non è necessario che ciò venga fatto. La stessa definizione di Letteratura assoluta di Calasso alla fine si giustifica solo con il gusto di chi legge, ed è così che vanno considerate le opere Adelphi nel loro insieme: una ricerca sopra certi temi ricorrenti, senza la possibilità di concludersi. Ecco perché questa ricerca

non poteva giungere a un punto finale, ma assume forse più le caratteristiche del saggio. Mio intento è stato quello di individuare quelli che per me sono i punti salienti della questione e illustrarli sufficientemente. Ho teso dunque a delineare una storia della casa editrice dalle origini ai giorni nostri, affidandomi all'ottimo materiale già esistente, in modo tale da rendere accessibile il milieu culturale in cui l'Adelphi è nata e ha prosperato, contestualmente ai cambiamenti della società italiana nel corso del tempo. Accanto a ciò ho ritenuto interessante entrare dentro i testi di Bernhard e Colli, fondamentali per comprendere l'approccio adelphiano circa i temi della mistica, della psicologia analitica, dell'occulto, delle dottrine orientali, e della filosofia e antichità greca. Data la completezza del materiale già edito ho preferito non soffermarmi eccessivamente su questa parte, e ho poi affrontato centralmente l'opera di Roberto Calasso. Se nella mia tesi di laurea specialistica avevo utilizzato spesso le parole di Calasso come chiave per accedere alle aree più importanti del catalogo, quali l'India e la Grecia antiche, la Mitteleuropa asburgica, le civiltà primitive, la psicologia immaginale di Hillman, questa volta ho preferito analizzare i libri di Calasso cercando i temi più importanti e trasversali, e compiere attraverso di essi una sorta di viaggio nella storia dell'umanità, che segue la dicotomia spesso utilizzata da Calasso tra ciò che è antico e ciò che è moderno. Una volta illustrata la prospettiva dell'autore, ho teso a delineare un percorso nel catalogo. Se nella tesi specialistica avevo tentato di comporre un canone ideale di autori e pubblicazioni, qui ho cercato di scartare leggermente non cercando la definizione di un disegno complessivo quanto la frequenza con cui certi motivi ritornano nel catalogo. Una angolatura fertile è stata trovata nell'accostamento a ogni esperienza di conoscenza che mette in discussione i fondamenti del mondo, sia che assuma le caratteristiche personali e irripetibili di un'esperienza sovranaturale o di alienazione, sia quando venga ricondotta a una ricerca più razionale e operi con gli strumenti della matematica, della fisica, e della neurologia. L'intersezione dunque si situa nel punto di contatto tra religione e scienza, un concetto che, come mostrato ad esempio da Zellini, non è mai stato estraneo alle grandi correnti di pensiero antiche, e che ha portato, come ormai sembra assodato, alla nascita della matematica. L'Adelphi, dunque, dando ampio spazio a questo pensiero, si è conquistata un vasto numero di lettori interessati a una profondità diversa da quella più esclusivamente tecnico-scientifica o politicamente ideologica. Una metafisica per il XX secolo.

Altri autori importanti sono stati solo sfiorati, ma avrebbero meritato trattazioni più approfondite. Pierre Klossowski, saggista e romanziere molto amato da Calasso, interessato ai

temi dell'occulto, del mito e grande nietschologo; poi James Hillman, psicologo di formazione junghiana, la cui nozione di immaginale ricorda molto la visione del mito calassiana; Cristina Campo, moglie di Zolla e presenza culturale importante nella Roma degli anni Sessanta e Settanta, dotata di un tocco poetico aggraziato e di una religiosità luminosa e radicale; e infine, forse più di tutti, la scrittrice a cui la Campo è stata spesso paragonata e che ha stimato di più: Simone Weil. Nel lavoro precedente avevo posto Simone Weil come autrice più rappresentativa del catalogo adelphiano, spinta dalla necessità di rimettere il sacro al centro dell'agire sociale e individuale dell'umanità moderna. Il suo recupero dell'Iliade, dei tragici e di Platone, l'identificazione tra il messaggio profondo della greicità e quello del Cristianesimo, l'approfondimento sotto la guida di René Daumal – altro nome di riferimento per l'Adelphi dei primi anni – delle Upanishad nelle originali versioni in sanscrito, il suo acutissimo attraversamento dei problemi della matematica, di cui resta abbondante traccia nei pensieri dei *Quaderni* e negli scambi di lettere con il fratello André, collaboratore di Einstein, e che ispireranno Zellini; e infine il suo stile rigoroso, aggraziato, limpido, e che trova la maggiore espressione nella scelta del frammento, dell'appunto autoconclusivo, o del saggio breve, stile che si esprime al massimo grado nei *Quaderni*, tradotti in italiano integralmente da Adelphi per la prima volta. Tutto questo è al contempo unico e marcatamente adelphiano.

Questo mescolamento di generi si ritrova naturalmente anche nell'opera di Calasso, un autore che non è un romanziere, non è un filosofo, non è un narratore. Per potersi ascrivere alla filosofia il suo pensiero dovrebbe avvalersi degli strumenti di dialettica e sintesi che non utilizza, e lui stesso ha dichiarato di considerare la filosofia del momento come un qualcosa di totalmente sterile, se non mescolato con qualcos'altro. Nonostante la presenza di personaggi ricorrenti all'interno della sua opera (Kafka, Kraus, gli dèi e gli eroi del mito, la figura del serpente, della foresta) non vi è una storia con un inizio e una fine, non vi è invenzione, non vi è intreccio o progressione narrativa. La definizione di saggio, per la sua flessibilità e ampiezza, è quella che risulta, in fin dei conti, più pertinente. Tuttavia i libri di Calasso hanno la pretesa di essere un'opera mondo, di racchiudere alcune tra le componenti fondamentali della realtà, ridisegnanandola a propria immagine e travalicando le categorie letterarie. Secondo Elena Sbrojavacca è la genealogia del moderno il fulcro dell'opera. Seppur l'intuizione mi sembri azzeccata, ampliarei il quadro affermando che si tratta della genealogia in sé ad essere al centro, dell'origine come fenomeno misterioso appartenente all'invisibile, e che non si esprime solo nel tempo, ponendosi all'inizio di una storia, ma si ripete in ogni momento, nell'eterna

dicotomia tra manifesto e immanifesto, tra discreto e continuo. La nascita del moderno rappresenta uno spartiacque di questo processo visto dal punto di vista cronologico e macroscopico, un'ulteriore presenza di questa dicotomia all'interno della Storia, tra un mondo ancora partecipe dell'invisibile – quello premoderno – e un mondo quasi esclusivamente dominato dal discreto: quello che nasce dopo la Rivoluzione Francese. Il contatto, la scissione, tra queste due componenti, vengono dunque rappresentate *storicamente* nel momento che segna la genealogia del moderno, ma artisticamente nel depositarsi delle immagini nella letteratura e nella pittura, fisiologicamente nella compresenza tra io e sé all'interno della coscienza, socialmente nel rapporto tra sacrificante e vittima, e sono tutte espressione di questa duplicità originaria, di questo rapporto tra gli opposti da cui per Calasso proviene il cosmo e che ha nel divenire storico il loro progressivo distanziamento. Calasso non sembra credere però che questo allontanamento tra, possiamo ancora dire, il divino e l'umano, sia destinato irreversibilmente ad aumentare sempre più. La fede di Calasso viene riposta proprio nell'arte e nella letteratura. Esaltando il "ritorno degli dèi" nelle pagine degli scrittori della Germania del primo Ottocento e nella rigogliosità dell'arte, poetica e figurativa, della Parigi della metà di quel secolo, il *dominus* dell'Adelphi confida nella pagina scritta come strumento per accedere alle più importanti verità, e su questa fiducia ha gestito una impresa culturale. Per il futuro non fa previsioni, consapevole che spesso esse si rivelano sbagliate. Già Hölderlin comunque, nelle sue pagine più misteriose a cui Calasso accenna³¹⁸, parla del "rivolgimento natale", un movimento che allontana e avvicina gli dèi e gli esseri umani nella Storia. L'andamento di quel movimento resta misterioso, e dunque il futuro è aperto.

Il dibattito sulla predominanza tra continuo e discreto è uno di quelli che appassionano maggiormente gli scienziati contemporanei. Se la grana del mondo proceda in strutture sempre più piccole man mano che gli strumenti per l'osservazione da laboratorio crescono in potenza, o se invece vi sia una misura minima della materia e del tempo, un intervallo minimo tra due particelle al di sotto del quale vi sia il vuoto, è domanda ancora irrisolta dalla fisica. Ecco perché nel percorso qui delineato l'esposizione della più avanzate teorie scientifiche è stata affrontata, se non esaustivamente e approfonditamente, quantomeno ampiamente, perché rappresentativa di quella lotta del visibile per guadagnare spazio nei confronti dell'invisibile che avveniva nel passato, nelle correnti di pensiero, rituali e riflessioni greche e vediche, avviene nella singolarità della mente dell'individuo, scossa da potenze che ognuno cerca di dominare e

³¹⁸ R. Calasso, *Acque mentali*, in *La letteratura e gli dèi*, Adelphi, 2000, p. 46.

di acquietare, è avvenuta nella grande produzione letteraria primo-novecentesca, e avviene oggi nelle punte del pensiero contemporaneo, che si manifestano più spesso nella scienza che nella letteratura o filosofia. Ecco perché la casa editrice inattuale per eccellenza, insieme al suo “impolitico” presidente, non possono essere considerati distanti e disinteressati dalle sfide maggiori del mondo contemporaneo, ma ne partecipano invece, semplicemente perché appassionati della complessità del reale, come è sempre stato tutto ciò che pertiene al pensiero umano.

BIBLIOGRAFIA

a. Letteratura di riferimento (in ordine alfabetico)

- C. Battocletti, *Bobi Bazlen, L'ombra di Trieste*, Milano, La Nave di Teseo, 2017.
- A. Berardinelli, *La forma del saggio. Definizione e attualità di un genere letterario*, Venezia, Marsilio, 2002.
- M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Milano, Il saggiatore, 2018.
- M. Blondet, *gli «Adelphi» della dissoluzione, strategie culturali del potere iniziatico*, Roma, Edizioni Ares, 1994.
- P. Bourdieu, *Campo del potere e campo intellettuale*, Roma, Manifestolibri, 2002.
- P. Bourdieu, *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma, Armando Editore, 2010.
- A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, Roma, Astrolabio, 1977.
- A. Carotenuto, *Jung e la cultura del XX secolo*, Milano, Bompiani, 2001.
- S. Cesari, *Colloquio con Giulio Einaudi*, Torino, Einaudi, 2007.
- B. Cumbo, *L'opera in corso di Roberto Calasso*, Ariccia, Aracne, 2015.
- P.A. Florensky, *Realtà e mistero, le radici universali dell'idealismo*, Milano, SE, 2013.
- C. Fruttero, *Mutandine di Chiffon, Memorie retribuite*, Milano, Mondadori, 2010.
- G. Genette, *Figure III*, Torino, Einaudi, 1972.
- D. Giglioli, *Tema*, Firenze, La nuova Italia, 2001.
- M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, Santa Maria Capua Vetere, Ipermedium libri, 1997. (prima edizione 1925).
- J. Hillman, Silvia Ronchey, *L'ultima immagine*, Milano, Rizzoli, 2021.
- H. von Hofmannsthal, *Canto di vita e altre poesie*, Torino, Einaudi, 1971.
- F. Jesi, *Cultura di destra*, Milano, Garzanti, 1979.
- C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1967.

- C.G. Jung, *La sincronicità*, Torino, Bollati Boringhieri, 1980.
- C.G. Jung, *Opere* (19 volumi in 24 tomi), Torino, Bollati Boringhieri, 1981-2007.
- C.G. Jung, *Il Libro Rosso - Liber Novus*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
- C.G. Jung, *Lo «Zarathustra» di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
- E. Kandel, *L'età dell'inconscio: Arte, Mente e Cervello dalla grande Vienna ai giorni nostri*, Milano, Cortina Editore, 2012.
- A. Kubin, *Demoni e visioni notturne*, Milano, Abscondita, 2004.
- G. Manganelli, *Il vescovo e il ciarlatano. Inconscio, casi clinici, psicologia del profondo. Scritti 1969-97*, a cura di Emanuele Trevi, Quiritta, Roma, 2001.
- L. Mangoni, *Pensare libri, la casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- C. Magris, *Il mito asburgico, nella letteratura austriaca moderna*, Torino, Einaudi, 1963.
- C. Magris, *Lontano da dove, Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Torino, Einaudi, 1971.
- C. Magris, *Danubio*, Milano, Garzanti, 1986.
- W. McGuire - R.F.C. Hull (a cura di), *Jung parla, interviste e incontri*, Milano, Adelphi, 1995.
- G. Meyrink, *Alle frontiere dell'occulto. Scritti esoterici (1907-1952)*, Carmagnola, Edizioni Arktos, 2018.
- R. Morello (a cura di), *Anima ed esattezza, Letteratura e scienza nella cultura austriaca tra Ottocento e Novecento*, Torino, Marietti 1820, 1883.
- A. Ferrando, *Adelphi, le origini di una casa editrice (1938-1994)*, Roma, Carocci, 2023.
- G.A. Ferrari, *Storia confidenziale dell'editoria italiana*, Venezia, Marsilio, 2022.
- G.C. Ferretti, *Storia dell'editoria letteraria in Italia. 1945-2003*, Torino, Einaudi, 2004.
- P.D. Ouspensky, *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*, Roma, Astrolabio, 1978.
- M. Paolone, *Il cavaliere immaginale, scritti su Giorgio Manganelli*, Roma, Carocci, 2002.
- G. Peron, A. Andreose (a cura di), *Contrafactum. Copia, imitazione, falso*, Padova, Esedra editrice, 2008.
- A. Petrucci, *Disegnare il libro. Grafica editoriale in Italia dal 1945 ad oggi*, Milano, Libri Scheiwiller, 1988.
- I. Piazzoni, *Il Novecento dei libri. Una storia dell'editoria in Italia*, Roma, Carocci, 2021.
- B. Pischetta, *La competizione editoriale. Marchi e collane di vasto pubblico nell'Italia contemporanea (1860-2020)*, Roma, Carocci, 2022.

Psiche e psichiatria 1934-1959. Lettere tra Ernst Bernhard e Carl Gustav Jung, in *Rivista di Psicologia Analitica*, nuova serie 12-64/2001.

E. Sbrojavacca, *Letteratura assoluta, le opere e il pensiero di Roberto Calasso*, Milano, Feltrinelli, 2021.

A. Schriffrin, *Editoria senza editori*, Macerata, Quodlibet, 2019.

C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

S. Weil, *La prima radice*, Milano, SE, 2013.

C. Wilson, *Super coscienza, alla ricerca delle esperienze di picco*, Roma, Edizioni Tlon, 2018.

E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, Milano, Bompiani, 1964.

S. Zweig, *Il mondo di ieri, ricordi di un europeo*, Milano, Garzanti, 2014.

b. Opere di Roberto Calasso (in ordine cronologico)

R. Calasso, *L'impuro folle*, Milano, Adelphi, 1974.

R. Calasso, *La rovina di Kash*, Milano, Adelphi, 1983.

R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano, Adelphi, 1988.

R. Calasso, *I quarantanove gradini*, Milano, Adelphi, 1991.

R. Calasso, *Ka*, Milano, Adelphi, 1996.

R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, Milano, Adelphi, 2001.

R. Calasso, *K.*, Milano, Adelphi, 2002.

R. Calasso, *Cento lettere a uno sconosciuto*, Milano, Adelphi, 2003.

R. Calasso, *La follia che viene dalle Ninfe*, Milano, Adelphi, 2005.

R. Calasso, *Il rosa Tiepolo*, Milano, Adelphi, 2006.

R. Calasso, *La folie Baudelaire*, Milano, Adelphi, 2008.

R. Calasso, *L'ardore*, Milano, Adelphi, 2010.

R. Calasso, *L'impronta dell'editore*, Milano, Adelphi, 2013.

R. Calasso, *Il cacciatore celeste*, Milano, Adelphi, 2016.

R. Calasso, *L'innominabile attuale*, Milano, Adelphi, 2017.

R. Calasso, *I geroglifici di Sir Thomas Browne*, Milano, Adelphi, 2018.

R. Calasso, *Il libro di tutti i libri*, Milano, Adelphi, 2019.

R. Calasso, *La Tavoletta dei Destini*, Milano, Adelphi, 2020.

- R. Calasso, *Come ordinare una biblioteca*, Milano, Adelphi, 2020.
- R. Calasso, *Allucinazioni americane*, Milano, Adelphi, 2021.
- R. Calasso, *Ciò che si trova solo in Baudelaire*, Milano, Adelphi, 2021.
- R. Calasso, *Sotto gli occhi dell'Agnello*, Milano, Adelphi, 2022.
- R. Calasso, *L'animale della foresta*, Milano, Adelphi, 2023.

c. Bibliografia dal catalogo Adelphi (in ordine cronologico)

- A. Kubin, *L'altra parte*, Milano, Adelphi, 1965.
- J. Potocki, *Manoscritto trovato a Saragozza*, Milano, Adelphi, 1965.
- G. Groddeck, *Il libro dell'Es*, Milano, Adelphi, 1966.
- E. Croce, *L'infanzia dorata - Ricordi familiari*, Milano, Adelphi, 1966.
- E.A. Abbott, *Flatlandia*, Milano, Adelphi, 1966.
- Ignazio di Loyola (Sant'), *Il racconto del Pellegrino*, Milano, Adelphi, 1966.
- K. Lorenz, *L'anello di re Salomone*, Milano, Adelphi, 1967.
- L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1967.
- J. Langer, *Le nove porte*, Milano, Adelphi, 1967.
- E.N. Marais, *L'anima della formica bianca*, Milano, Adelphi, 1968.
- J.G. Neihardt, *Alce Nero parla*, Milano, Adelphi, 1968.
- E. Bernhard, *Mitobiografia*, Milano, Adelphi, 1969.
- G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Milano, Adelphi, 1969.
- S. Solmi, *Meditazioni sullo scorpione*, Milano, Adelphi, 1972.
- A. Loos, *Parole nel vuoto*, Milano, Adelphi, 1972.
- K. Kraus, *Detti e contraddetti*, Milano, Adelphi, 1972.
- A. Strindberg, *Inferno - Leggende - Giobbe lotta*, Milano, Adelphi, 1972.
- Tao tê ching. Il Libro della Via e della Virtù* (a cura di J.J.J. Duyvendak), Milano, Adelphi, 1973.
- R. Bazlen, *Il capitano di lungo corso*, Milano, Adelphi, 1973.
- F. Kafka, *Il processo*, Milano, Adelphi, 1973.
- W.H. Hudson, *La terra rossa*, Milano, Adelphi, 1973.
- W.B. Yeats, *Una visione*, Milano, Adelphi, 1973.
- R. Musil, *Sulle teorie di Mach*, Milano, Adelphi, 1973.

101 storie Zen (a cura di N. Senzaki – P. Repts), Milano, Adelphi, 1973.

D.P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, Milano, Adelphi, 1974.

G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974.

A. Schnitzler, *Il ritorno di Casanova*, Milano, Adelphi, 1975.

J. Roth, *La leggenda del santo bevitore*, Milano, Adelphi, 1975.

H. Hesse, *Siddhartha*, Milano, Adelphi, 1975.

E. Herrigel, *Lo Zen e l'arte del tiro con l'arco*, Milano, Adelphi, 1975.

G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975.

L.F. Céline, *Il dottor Semmelweis*, Milano, Adelphi, 1975.

A. Savinio, *Maupassant e "l'Altro"*, Milano, Adelphi, 1975.

R. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1975.

S. Snorri, *Edda*, Milano, Adelphi, 1975.

Bhagavadgītā (a cura di A-M. Esnoul), Milano, Adelphi, 1976.

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1976.

G.I. Gurdjieff, *Incontri con uomini straordinari*, Milano, Adelphi 1977.

G. Colli, *La sapienza greca I*, Milano, Adelphi, 1977.

A. Schnitzler, *Doppio sogno*, Milano, Adelphi, 1977.

F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 1977.

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1977.

A. Savinio, *Nuova enciclopedia*, Milano, Adelphi, 1977.

G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1977.

J. Hillman, *Saggio su Pan*, Milano, Adelphi, 1977.

H. von Hofmannsthal, *La Torre*, Milano, Adelphi, 1978.

K. Blixen, *Sette storie gotiche*, Milano, Adelphi, 1978.

G. Colli, *La sapienza greca II*, Milano, Adelphi, 1978.

M. Stirner, *L'unico e le sue proprietà*, Milano, Adelphi, 1979.

Platone, *Simposio* (a cura di G. Colli), Milano, Adelphi, 1979.

K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Milano, Adelphi, 1980.

H. von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*, Milano, Adelphi, 1980.

M. Cacciari, *Dallo Steinhof*, Milano, Adelphi, 1980.

P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Milano, Adelphi, 1980.

R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.

G. Colli, *La sapienza greca III*, Milano, Adelphi, 1980.

G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1980.

R. M. Rilke, *Lettere a un giovane poeta - Lettere a una giovane signora - Su Dio*, Milano, Adelphi, 1980.

P. Altenberg, *Favole della vita*, Milano, Adelphi, 1981.

F. Kafka, *Il messaggio dell'imperatore*, Milano, Adelphi, 1981.

E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981.

T. Bernhard, *Perturbamento*, Milano, Adelphi, 1981.

F. Capra, *Il Tao della Fisica*, Milano, Adelphi, 1982.

R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Milano, Adelphi, 1982.

H. von Hofmannsthal, *La mela d'oro e altri racconti*, Milano, Adelphi, 1982.

S. Weil, *Quaderni, I*, Milano, Adelphi, 1982.

G. de Santillana, H. von Dechend, *Il mulino di Amleto, saggio sul mito e la struttura del tempo*, Milano, Adelphi, 1983.

C. Miłosz, *Poesie*, Milano, Adelphi, 1983.

C. A. (Ohiyesa) Eastman, *L'anima dell'indiano*, Milano, Adelphi, 1983.

C. Baudelaire, *Il mio cuore messo a nudo*, Milano, Adelphi, 1983.

J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Milano, Adelphi, 1984.

I vangeli gnostici, Milano, Adelphi, 1984.

R. Bazlen, *Scritti*, Milano, Adelphi, 1984.

D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Milano, Adelphi, 1984.

G. Bateson, *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1984.

L. Carrington, *Il cornetto acustico*, Milano, Adelphi, 1984.

H. Michaux, *Brecce*, Milano, Adelphi, 1984.

E. Hillesum, *Diario*, Milano, Adelphi, 1985.

S. Weil, *Quaderni, II*, Milano, Adelphi, 1985.

I. Bachmann, *Il trentesimo anno*, Milano, Adelphi, 1985.

G. de Santillana, *Fato antico e Fato moderno*, Milano, Adelphi, 1985.

G. Simenon, *Le finestre di fronte*, Milano, Adelphi, 1985.

M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano, Adelphi, 1985.

Eckhart (Meister), *Sermoni tedeschi*, Milano, Adelphi, 1985.

Avvakum, *Vita dell'arciprete Avvakum*, Milano, Adelphi, 1986.

O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Milano, Adelphi, 1986.

I. Brodskij, *Poesie*, Milano, Adelphi, 1986.

G. Benn, *Cervelli*, Milano, Adelphi, 1986.

C. Campo, *Gli imperdonabili*, Milano, Adelphi, 1987.

G. Manganelli, *Hilarotragoedia*, Milano, Adelphi, 1987.

O. Sacks, *Risvegli*, Milano, Adelphi, 1987.

J. Roth, *La Marcia di Radetzky*, Milano, Adelphi, 1987.

I. Brodskij, *Fuga da Bisanzio*, Milano, Adelphi, 1987.

M. Buber, *Confessioni estatiche*, Milano, Adelphi, 1987.

F. Dürrenmatt, *La morte della Pizia*, Milano, Adelphi, 1988.

S. Weil, *Quaderni, III*, Milano, Adelphi, 1988.

M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi, 1988.

J-P. de Caussade, *L'abbandono alla Provvidenza divina*, Milano, Adelphi, 1989.

F. Jaeggy, *I beati anni del castigo*, Milano, Adelphi, 1989.

R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Milano, Adelphi, 1989.

T. Bernhard, *Il respiro*, Milano, Adelphi, 1989.

E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, Milano, Adelphi, 1991.

C. Campo, *La tigre assenza*, Milano, Adelphi, 1991.

H. von Hofmannsthal, *L'ignoto che appare*, Milano, Adelphi, 1991.

J. Hillman, *La Vana Fuga dagli Dei*, Milano, Adelphi, 1991.

R.M. Rilke, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Milano, Adelphi, 1992.

R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*, Milano, Adelphi, 1992.

G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, Milano, Adelphi, 1992.

K. Kerényi, *Dioniso*, Milano, Adelphi, 1992.

E. Zolla, *Uscite dal mondo*, Milano, Adelphi, 1992.

R. Guénon, *Sull'esoterismo islamico e il taoismo*, Milano, Adelphi, 1993.

V. Nabokov, *Lolita*, Milano, Adelphi, 1993.

F. Hölderlin, *Le liriche*, Milano, Adelphi, 1993.

S. Weil, *Quaderni, IV*, Milano, Adelphi, 1993.

H. von Hofmannsthal, R. Strauss, *Epistolario*, Milano, Adelphi, 1993.

L. Bloy, *Dagli Ebrei la salvezza*, Milano, Adelphi, 1994.

F. Jaeggy, *La paura del cielo*, Milano, Adelphi, 1994.

A. Strindberg, *Il sogno*, Milano, Adelphi, 1994.

R. Rucker, *La quarta dimensione*, Milano, Adelphi, 1994.

I. Berlin, *Il legno storto dell'umanità*, Milano, Adelphi, 1994.

W.H. Auden, *La verità, vi prego, sull'amore*, Milano, Adelphi, 1994.

G. Alvi, *Uomini del Novecento*, Milano, Adelphi, 1995.

E. Zolla, *Le tre vie*, Milano, Adelphi, 1995.

I-Ching, Il libro dei mutamenti (a cura di R. Wilhelm, prefazione di C.G. Jung), Milano, Adelphi, 1995.

W.H. Auden, *Shorts*, Milano, Adelphi, 1995.

I. Brodskij, *Poesie italiane*, Milano, Adelphi, 1996.

R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'Essere*, Milano, Adelphi, 1996.

S. Weil, *Lettera a un religioso*, Milano, Adelphi, 1996.

W.H. Auden, *Un altro tempo*, Milano, Adelphi, 1997.

J. Hillman, *Il Codice dell'Anima*, Milano, Adelphi, 1997.

J. L. Borges, *Storia dell'eternità*, Milano, Adelphi, 1997.

L. Frobenius, *Fiabe del Kordofan*, Adelphi, Milano 1997.

L. Silburn, *La kundalinī o L'energia del profondo*, Milano, Adelphi, 1997.

G. Bateson, *Una sacra unità*, Milano, Adelphi, 1997.

E. Zolla, *I mistici dell'Occidente, I*, Milano, Adelphi, 1997.

S. Plath, *Diari*, Milano, Adelphi, 1998.

C. Campo, *Sotto falso nome*, Milano, Adelphi, 1998.

I. Brodskij, *Dolore e ragione*, Milano, Adelphi, 1998.

I. Bachmann, *Il dicibile e l'indicibile*, Milano, Adelphi, 1998.

S. Márai, *Le braci*, Milano, Adelphi, 1998.

La nube della non conoscenza (a cura di P. Boitani), Milano, Adelphi, 1998.

P. McGrath, *Follia*, Milano, Adelphi, 1998.

A. Warburg, *Il rituale del serpente*, Milano, Adelphi, 1998.

J.L. Borges, *L'Aleph*, Milano, Adelphi, 1998.

R. Daumal, *Il lavoro su di sé*, Milano, Adelphi, 1998.

E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, Milano, Adelphi, 1998.

W.H. Auden, *La mano del tintore*, Milano, Adelphi, 1999.

R.P. Feynman, *Il senso delle cose*, Milano, Adelphi, 1999.

J.L. Borges, *L'artefice*, Milano, Adelphi, 1999.

E. Jünger, *Al muro del tempo*, Milano, Adelphi, 2000.

Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, Milano, Adelphi, 2000.

W.H. Auden, *Lo scudo di Perseo*, Milano, Adelphi, 2000.

J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, Milano, Adelphi, 2000.

G. Meyrink, *Il volto verde*, Milano, Adelphi, 2000.

Igino, *Miti*, Milano, Adelphi, 2000.

A. Damasio, *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi, 2000.

F. Jaeggy, *Proleterka*, Milano, Adelphi, 2001.

R. Guénon, *L'esoterismo di Dante*, Milano, Adelphi, 2001.

N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, Milano, Adelphi, 2001.

Le lamine d'oro orfiche (a cura di G. Pugliese Carratelli), Milano, Adelphi, 2001.

Plutarco, *Del mangiare carne*, Milano, Adelphi, 2001.

J.L. Borges, *Nove saggi danteschi*, Milano, Adelphi, 2001.

O. Sacks, *Zio Tungsteno*, Milano, Adelphi, 2002.

C. De Stefano, *Belinda e il mostro*, Milano, Adelphi, 2002.

W.G. Sebald, *Austerlitz*, Milano, Adelphi, 2002.

J.L. Borges, *L'altro, lo stesso*, Milano, Adelphi, 2002.

E. Zolla, *Discesa all'Ade e resurrezione*, Milano, Adelphi, 2002.

M. Davis, *Il calcolatore universale*, Milano, Adelphi, 2003.

D. Walcott, *Omeros*, Milano, Adelphi, 2003.

J.L. Borges, *Finzioni*, Milano, Adelphi, 2003.

W.G. Sebald, *Vertigini*, Milano, Adelphi, 2003.

W. Otto, *Gli dèi della Grecia*, Milano, Adelphi, 2004.

J.L. Borges, *L'oro delle tigri*, Milano, Adelphi, 2004.

I. Brodskij, *Poesie di Natale*, Milano, Adelphi, 2004.

F. Kafka, *Aforismi di Zürau*, Milano, Adelphi, 2004.

G. Parise, *Sillabari*, Milano, Adelphi, 2004.

J.L. Borges, *Il libro di sabbia*, Milano, Adelphi, 2004.

W.G. Sebald, *Storia naturale della distruzione*, Milano, Adelphi, 2004.

I. Yasushi, *Il fucile da caccia*, Milano, Adelphi, 2004.

W.S. Maugham, *Il filo del rasoio*, Milano, Adelphi, 2005.

R. Daumal, R. Gilbert-Lecomte, *Le Grand Jeu*, Milano, Adelphi, 2005.

W.S. Maugham, *Il velo dipinto*, Milano, Adelphi, 2006.

W.G. Sebald, *Gli emigrati*, Milano, Adelphi, 2007.

F.G. Lorca, *Gioco e teoria del duende*, Milano, Adelphi, 2007.

R. Guénon, *Il Demiurgo e altri saggi*, Milano, Adelphi, 2007.

A. Savinio, *La nascita di Venere*, Milano, Adelphi, 2007.

J.C. Heesterman, *Il mondo spezzato del sacrificio*, Milano, Adelphi, 2007.

P. Cameron, *Un giorno questo dolore ti sarà utile*, Milano, Adelphi, 2007.

T. Browne, *Religio Medici*, Milano, Adelphi, 2008.

E. Jünger, *Visita a Godenholm*, Milano, Adelphi, 2008.

J.L. Borges, *La moneta di ferro*, Milano, Adelphi, 2008.

S. Weil, *Attesa di Dio*, Milano, Adelphi, 2008.

G. Colli, *Filosofi sovrumani*, Milano, Adelphi, 2009.

S. Lévi, *La dottrina del sacrificio nei Brahmana*, Milano, Adelphi, 2009.

Igino, *Mitologia astrale*, Milano, Adelphi, 2009.

W. Szyborska, *La gioia di scrivere*, Milano, Adelphi, 2009.

W.G. Sebald, *Secondo natura*, Milano, Adelphi, 2009.

J.L. Borges, *Fervore di Buenos Aires*, Milano, Adelphi, 2010.

H. Broch, *Hofmannsthal e il suo tempo*, Milano, Adelphi, 2010.

P. Zellini, *Numero e logos*, Milano, Adelphi, 2010.

G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, Milano, Adelphi, 2010.

Y. Reza, *Il dio del massacro*, Milano, Adelphi, 2011.

A. Wright, *Tony & Susan*, Milano, Adelphi, 2011.

R. Guénon, *I principi del calcolo infinitesimale*, Milano, Adelphi, 2011.

R. Guénon, *Il simbolismo della Croce*, Milano, Adelphi, 2012.

O. Mandel'stam, *Il rumore del tempo*, Milano, Adelphi, 2012.

A. Damasio, *Il sé viene alla mente*, Milano, Adelphi, 2012.

G. Simenon, *I complici*, Milano, Adelphi, 2012.

S. Weil, *La persona e il sacro*, Milano, Adelphi, 2012.

H. Michaux, *Passaggi*, Milano, Adelphi, 2012.

E. Carrère, *Limonov*, Milano, Adelphi, 2012.

Adelphiana 1963-2013, Milano, Adelphi, 2013.

J. Bernstein, *Salti quantici*, Milano, Adelphi, 2013.

G. Manganelli, *Cina e altri orienti*, Milano, Adelphi, 2013.

Vasugupta, *Gli aforismi di Śiva*, Milano, Adelphi, 2013.

E. Carrère, *L'Avversario*, Milano, Adelphi, 2013.

J.L. Borges, *La rosa profonda*, Milano, Adelphi, 2013.

M. Kundera, *La festa dell'insignificanza*, Milano, Adelphi, 2013.

I.J. Singer, *Yoshe Kalb*, Milano, Adelphi, 2014.

J. Hillman, *Figure del Mito*, Milano, Adelphi, 2014.

S. Weil, *La rivelazione greca*, Milano, Adelphi, 2014.

G. Scholem, *Le tre vite di Moses Dobrushka*, Milano, Adelphi, 2014.

F. Jaeggy, *Sono il fratello di XX*, Milano, Adelphi, 2014.

D. Quammen, *Spillover*, Milano, Adelphi, 2014.

C. Rovelli, *Sette brevi lezioni di fisica*, Milano, Adelphi, 2014.

E. Canetti, *Aforismi per Marie-Louise*, Milano, Adelphi, 2015.

E. Carrère, *Il Regno*, Milano, Adelphi, 2015.

L.E.J. Brouwer, *Vita, arte e mistica*, Milano, Adelphi, 2015.

G. Ceronetti, *Tragico tascabile*, Milano, Adelphi, 2015.

I. Brodskij, *Conversazioni*, Milano, Adelphi, 2015.

A. Lurija, *Un mondo perduto e ritrovato*, Milano, Adelphi, 2015.

G. Alvi, *Eccentrici*, Milano, Adelphi, 2015.

E. Carrère, *Io sono vivo, voi siete morti*, Milano, Adelphi, 2016.

C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Milano, Adelphi, 2016.

P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Milano, Adelphi, 2016.

G. Manganelli, *Estrosità rigorose di un consulente editoriale*, Milano, Adelphi, 2016.

G. Manganelli, *Centuria, cento piccoli romanzi fiume*, Milano, Adelphi, 2016.

W.H. Auden, *Poesie scelte*, Milano, Adelphi, 2016.

A. Lernet-Holenia, *Due Sicilie*, Milano, Adelphi, 2017.

Y. Reza, *Babilonia*, Milano, Adelphi, 2017.

E.P. Wigner, *L'irragionevole efficacia della matematica nelle scienze naturali*, Milano, Adelphi, 2017.

J.L. Borges, *Elogio dell'ombra*, Milano, Adelphi, 2017.

P. Klossowski, *Il Bafometto*, Milano, Adelphi, 2017.

A. Savinio, *Nuova enciclopedia*, Milano, Adelphi, 2017.

I. Brodskij, *E così via*, Milano, Adelphi, 2017.

O. Sacks, *Il fiume della coscienza*, Milano, Adelphi, 2018.

P. Zellini, *La dittatura del calcolo*, Milano, Adelphi, 2018.

A. Damasio, *Lo strano ordine delle cose*, Milano, Adelphi, 2018.

E. Carrère, *Un romanzo russo*, Milano, Adelphi, 2018.

L. Hearn, *Ombre giapponesi*, Milano, Adelphi, 2018.

M. O'Connell, *Essere una macchina*, Milano, Adelphi, 2018.

P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, Milano, Adelphi, 2018.

S. Japrisot, *La cattiva strada*, Milano, Adelphi, 2018.

S. Weil – A. Weil, *L'arte della matematica*, Milano, Adelphi, 2018.

R. Bespaloff, *Sull'Iliade*, Milano, Adelphi, 2018.

G. Musser, *Inquietanti azioni a distanza*, Milano, Adelphi, 2019.

R. Eisler, *Uomo diventa lupo*, Milano, Adelphi, 2019.

W.B. Yeats, *Magia*, Milano, Adelphi, 2019.

M. Pollan, *Come cambiare la tua mente*, Milano, Adelphi, 2019.

P. Klossowski, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, Milano, Adelphi, 2019.

O. Sacks, *Ogni cosa al suo posto*, Milano, Adelphi, 2019.

G. de Santillana, Hertha von Dechend, *Sirio*, Milano, Adelphi, 2020.

M. Ciliberto, *Il sapiente furore*, Milano, Adelphi, 2020.

W. Somerset Maugham, *Il mago*, Milano, Adelphi, 2020.

C. Rovelli, *Helgoland*, Milano, Adelphi, 2020.

W.F. Otto, *Teofania*, Milano, Adelphi, 2021.

B. Labatut, *Quando abbiamo smesso di capire il mondo*, Milano, Adelphi, 2021.

C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*, Milano, Adelphi, 2021.

O. Mandel'stam, *Conversazione su Dante*, Milano, Adelphi, 2021.

E. Carrère, *Yoga*, Milano, Adelphi, 2021.

M. Codignola, *Cose da fare a Francoforte quando sei morto*, Milano, Adelphi, 2021.

B. Labatut, *La pietra della follia*, Milano, Adelphi, 2021.

B. O'Brien, *Operatori e Cose*, Milano, Adelphi, 2021.

A. Damasio, *Sentire e conoscere*, Milano, Adelphi, 2022.

J.L. Borges, *Storia della notte*, Milano, Adelphi, 2022.

R. Frost, *Fuoco e ghiaccio*, Milano, Adelphi, 2022.

P. Zellini, *Discreto e continuo*, Milano, Adelphi, 2022.

I. Jubayr, *Viaggio in Sicilia*, Milano, Adelphi, 2022.

W.G. Sebald, *Tessiture di sogno*, Milano, Adelphi, 2022.

C. Rovelli, *Buchi bianchi*, Milano, Adelphi, 2023.

G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, Milano, Adelphi, 2023.

P. Zellini, *Il Teorema di Pitagora*, Milano, Adelphi, 2023.

B. Labatut, *Maniac*, Milano, Adelphi, 2023.

d. Articoli e interviste (in ordine cronologico)

Giorgio Zampa, «Le mutevoli fortune dell'opera di Nietzsche in mezzo secolo di tormentata storia europea», *La Stampa*, 16 dicembre 1964.

Amelia Rosselli, «Scrittore di nascosto», *l'Unità*, 2 aprile 1969.

Enzo Siciliano, «Gli editori leggono Adelphi», *La Stampa*, 20 dicembre 1972.

Osvaldo Guerrieri, «Il "boom" del libro raffinato», *TuttoLibri de La Stampa*, 28 maggio 1977.

Vanna Brocca, «Se Foucault avesse letto Svevo...», *l'Unità*, 9 aprile 1979.

Luciano Foà, «I manoscritti ci sommergono», *TuttoLibri de La Stampa*, 28 giugno 1980.

Giampaolo Dossena, «L'editoria è in crisi, ma si fanno troppi piagnistei», *TuttoLibri de La Stampa*, 18 luglio 1981.

Giuseppe Pontiggia, «Scoprii Morselli leggendo quel manoscritto», *TuttoLibri de La Stampa*, 22 ottobre 1983.

Paolo Mauri, «E Croce fa le valigie», *la Repubblica*, 28 ottobre 1988.

Nello Ajello, «La crociata», *la Repubblica*, 28 dicembre 1988.

L.G., «Torna Benedetto Croce, a che serve leggerlo?», *TuttoLibri de La Stampa*, 4 febbraio 1989.

Paolo Guzzanti, «Miscela di cultura, freddezza e grinta», *la Repubblica*, 7 luglio 1989.

Luciano Foà – Ernesto Ferrero, «Il signore degli Adelphi», *La Stampa*, 8 dicembre 1990.

Michele Neri, «I gialli di Maigret nello scrigno Adelphi», *La Stampa*, 4 agosto 1991.

Roberto Calasso – Antonio Gnoli, «Roberto Calasso sgrida l'Italia», *la Repubblica*, 5 ottobre 1991.

Angelo Guglielmi, «Nella torre di Calasso», *TuttoLibri de La Stampa*, 9 novembre 1991.

Mirella Serri, «Scrittore, sei attuale?», *TuttoLibri de La Stampa*, 11 novembre 1991.

Roberto Calasso, «Aut Kraus aut Coca-Cola», *TuttoLibri de La Stampa*, 14 dicembre 1991.

Oreste del Buono, «Maigret cambia casa», *La Stampa*, 28 dicembre 1991.

Pierluigi Battista, «Bollati contro Zolla: fa dell'anima un supermarket», *La Stampa*, 15 maggio 1992.

Mario Baudino, «Adelphi, quanti "antipatizzanti". E Calasso passa al contrattacco», *La Stampa*, 23 maggio 1992.

Mario Baudino, «Editori contro per una Viola», *La Stampa*, 19 ottobre 1992.

Iosif Brodskij, «Dei nascosti nella folla», *la Repubblica*, 11 aprile 1993.

Mario Baudino, «Calasso e Zolla corruttori di giovani», *La Stampa*, 18 maggio 1993.

Mario Baudino, «Il filosofo Zecchi contro Calasso. “L’Adelphi? Non sa il greco?”», *La Stampa*, 8 giugno 1993.

Mario Baudino, «Calasso scomunicato a sinistra», *La Stampa*, 31 agosto 1993.

Paolo Di Stefano, «Scrittore geniale o immondo: chi ha paura di Léon Bloy?», *Corriere della Sera*, 29 luglio 1994.

Marco Neirotti, «Adelphi, fratelli di destra?», *La Stampa*, 31 luglio 1994.

Roberto Calasso, «Ma i lettori non sono sciocchi», *La Stampa*, 2 agosto 1994.

Francesco Ermani, «Sulle macerie della sinistra», *la Repubblica*, 2 agosto 1994.

Maurizio Blondet, «Adelphi, agenti del diavolo?», *La Stampa*, 4 dicembre 1994.

Sergio Quinzio, «Anche un buon cristiano nel catalogo maledetto», *Corriere della Sera*, 8 dicembre 1994.

Mirella Serri, «Adelphi, fine di un’epoca?», *La Stampa*, 22 marzo 1996.

Giorgio Calcagno, «Calasso, l’egoista», *La Stampa*, 1 agosto 1996.

Roberto Calasso, «Figli di un dio indiano», *L’Espresso*, 3 ottobre 1996.

Orazio La Rocca, «Avvenire attacca anche Calasso, un cattivo maestro», *la Repubblica*, 9 gennaio 1997.

Cesare Medail, «Ma gli gnostici non tirano le pietre», *Corriere della Sera*, 10 gennaio 1997.

Guido Ceronetti, «Adelphi: chi ha paura della banda gnostica», *La Stampa*, 14 febbraio 1997.

Bobbi Bazlen – Mario Baudino, «Bazlen, il mistero del grande burattinaio», *La Stampa*, 11 aprile 1998.

Sunil Khilnani, «The First Syllable», *The New York Times Book Review*, 8 novembre 1998.

Salman Rushdie, «Ecco gli scrittori che mi hanno influenzato», *la Repubblica*, 10 marzo 1999.

Paolo Mauri, «Adelphi e i balilla dell’Opus Dei», *la Repubblica*, 27 marzo 2001.

Dino Messina, «Calasso, le nozze fra un editore e internet», *Corriere della Sera*, 25 maggio 2001.

Gianni Vattimo, «Snob, apocalittico, ma terribilmente attuale», *L’Espresso*, 10 ottobre 2002.

Simone Regazzoni, «Così, nel nome di Nietzsche, l’Italia scoprì lo snobismo editoriale», *la Repubblica*, 19 settembre 2003.

Ranieri Polese, «Addio a Luciano Foà, l’editore nemico delle ideologie», *Corriere della Sera*, 26 gennaio 2005.

Marco Belpoliti, «I fratelli della luna nuova», *TuttoLibri de La Stampa*, 22 giugno 2002.

Alberto Papuzzi, «Esploratori dell’ignoto», *La Stampa*, 27 marzo 2003.

Ernesto Ferrero, «Nel castello Adelphi Calasso seduce cento volte il lettore», *La Stampa*, 4 ottobre 2003.

Dino Messina, «L'editore gioca con la storia: ecco l'ultima sfida di Calasso», *Corriere della Sera*, 7 marzo 2004.

Brunella Giovara, «Luciano Foà: "un essere raro e illuminato"», *La Stampa*, 27 gennaio 2005.

Carlo Fruttero, «Gentiluomo con sigaretta», *La Stampa*, 19 marzo 2005.

Mario Baudino, «Tra Einaudi e Adelphi una costola di troppo», *La Stampa*, 6 maggio 2005.

Edmondo Berselli, «Venerati maestri», in *Venerati maestri. Operetta immorale sugli intelligenti d'Italia*, Mondadori, Milano 2006.

Antonio Gnoli, «Roberto Calasso», *La Domenica di La Repubblica*, 29 ottobre 2006.

Roberto Calasso, «Così inventammo i "libri unici"», *la Repubblica*, 27 dicembre 2006.

Massimo Raffaeli, «Una Biblioteca per la Guerra fredda», *Alias de il manifesto*, 13 gennaio 2007.

Leonardo G. Luccone, «L'uomo scritto dagli altri», *Il Foglio*, 17 marzo 2007.

Mirella Appiotti, «L'Adelphi, un'altra Recherche», *TuttoLibri de La Stampa*, 9 giugno 2007.

Alfonso Berardinelli, «Rosa, il colore della miscredenza», *Il Foglio*, 27 ottobre 2007.

Guido Vitiello, «Velo dopo velo, Roberto Calasso e i libri-cipolla», *Il Riformista*, 28 dicembre 2008.

Carlotta Niccolini – Roberto Calasso, «La Parigi di Baudelaire esiste ancora», *Corriere della Sera*, 1 marzo 2009.

Roberto Calasso, «Il vero editore infrange il tabù del pubblicabile», *Corriere della Sera*, 20 giugno 2009.

Ferdinando Camon, «Adelphi che vanno e che vengono», *TuttoLibri de La Stampa*, 27 giugno 2009.

Antonio Gnoli, «Veda, il potere dell'invisibile», *la Repubblica*, 13 ottobre 2010.

Paolo Di Stefano, «L'Italia ignorava l'Oriente, lo scoprimmo noi», *Corriere della Sera*, 3 marzo 2010.

Silvia Truzzi, «I fratelli di Adelphi», *il Fatto Quotidiano*, 26 novembre 2010.

Paolo Zellini, «I traditori di Pitagora», *la Repubblica*, 5 maggio 2011.

Roberto Calasso, «Il segreto dell'editoria è l'arte di "dire no"», *Corriere della Sera*, 1 dicembre 2011.

Paolo Di Stefano, «L'ingegnere Gadda ha una nuova casa», *Corriere della Sera*, 10 febbraio 2011.

Ida Bozzi, «Battaglia editoriale su Gadda. Tutto in Adelphi entro il 2016», *Corriere della Sera*, 12 febbraio 2011.

Alberto Cellotto, «Intervista a Matteo Codignola di Adelphi», *Librobreve*, maggio 2011.

Armando Torno, «Né un'altra vita né il nulla ma una grande gioia», *Corriere della sera*, 21 ottobre 2011.
<https://www.adelphi.it/download.php?id=VTJGc2RHVmtYMSt5RWY2L3VkMk8wOVVmUmhjVzVJQ1dOYVJRZ215VVFstTo=>

Roberto Timossi, «Severino, un'escatologia alternativa?», *Avvenire*, 21 ottobre 2011.
<https://www.adelphi.it/download.php?id=VTJGc2RHVmtYMThQQU1kTVI2Qm54TFIwTkEwd2iYWUZvSHM4a29hZTNGSTo=>

Andrea Lee, «Roberto Calasso's encyclopedic mind at play», *The New Yorker*, 13 dicembre 2012.

Lila Azam Zanganeh, «Roberto Calasso, The Art of Fiction», *The Paris review* n. 202, autunno 2012.

Roberto Calasso, «Baudelaire, il riso viene dal diavolo», *Corriere della Sera*, 10 dicembre 2012.

Roberto Calasso, «L'altra parte di Alfred Kubin», *Adelphiana* 1963-2013, Milano 2013.

Roberto Calasso, «Il giorno in cui tutto cominciò e come abbiamo continuato», intervista di Sky Arte, marzo 2013.

Roberto Calasso, «I dorsi dei libri. Basta vedere una biblioteca per innamorarsi della lettura», *la Repubblica*, 5 febbraio 2013.

Guido Ceronetti, «Adelphi, soltanto i libri che ti cambiano la vita», *La Stampa*, 10 marzo 2013.

Pietro Citati, «Il sogno del Libro di tutti i libri», *Corriere della Sera*, 15 marzo 2013.

Antonio Gnoli, «50 anni di Adelphi», *la Repubblica*, 15 marzo 2013.

«Calasso su Adelphi, filosofia di un editore», *Il Messaggero*, 30 marzo 2013.

Mario Fortunato, «Buddha Calasso», *L'Espresso*, 4 aprile 2013.

Cesare De Michelis, «Apologia dell'editore», *Domenica del Sole* 24 ORE, 7 aprile 2013.

Mariarosa Bricchi, «Funzione strategica del non detto», *Alias de il manifesto*, 14 aprile 2013.

Michael McDonald, «Sacred egoist», *Dublin review of books*, 24 aprile 2013.
<http://www.drb.ie/essays/sacred-egoist>

Alfonso Berardinelli, «Il demone del libro», *Il Foglio*, 27 aprile 2013.

Guido Vitiello, «Adelphi redenti», *Il Foglio*, 4 maggio 2013.

Mariarosa Bricchi, «Adelphi o l'editore ineffabile», *Le parole e le cose*, 13 maggio 2013.
<https://www.leparoleelecose.it/?p=10232>

Roberto Calasso, «Pubblicazione permanente e sporadicamente visibile», *Adelphiana* 1963-2013, Milano 2013.

Roberto Calasso, «Lo choc dell'ignoto, segreto Adelphi», *Corriere della Sera*, 21 giugno 2013.

Pier Luigi Vercesi, «Borges recitava alla luna, Simenon si fidava di Fellini e Vienna tornò capitale. Così l'Italia capì che la cultura aveva ancora molto da scoprire», *Sette del Corriere della Sera*, 13 dicembre 2013.

Valeria Riboli, «Roberto Bazlen, consulente di lungo corso», *Nuovi Argomenti*, 17 giugno 2014.

Wlodek Goldkorn, «Catalogo i libri in ordine geologico», *la Repubblica*, 26 marzo 2015.

Stephen Heyman, «Roberto Calasso, Italy's Publishing Maestro», *The New York Times*, 4 novembre 2015.

<https://www.nytimes.com/2015/11/05/arts/international/roberto-calasso-italys-publishing-maestro.html>

Antonio Gnoli, «Calasso: "Ma quali soci occulti? L'Adelphi l'ho ricomprata io"», *la Repubblica*, 6 ottobre 2015.

Maurizio Crippa, «Storia, mitologia (ed economia) di Adelphi, la casa editrice che ora diventerà una bandiera della diversità», *Il Foglio*, 6 ottobre 2015.

Roberto Calasso, «Accoppiamenti efratici», Intervista di *Sky Arte* 134 = Sofia Silva, «La tavolozza di Adelphi», *Il Foglio*, 14 luglio 2015.

Marco Cicala – Piero Melati, «Calasso e il libro infinito», *Il venerdì di Repubblica*, 15 luglio 2016.

Cristiano de Majo, «E Adelphi inventò il longform», *RivistaStudio*, 9 giugno 2016.
<https://www.rivistastudio.com/intervista-codignola-adelphi/>.

Roberto Calasso, «Adelphi per adolescenti», Intervista di *Sky Arte*, 15 luglio 2016.

Roberto Calasso, «L'emozione che chiamiamo letteratura», *la Repubblica*, 19 settembre 2016.

Il libraio (redazione), «I libri "inclassificabili" di Roberto Calasso, presidente di Adelphi», *Il Libraio*, 28 aprile 2017.

<https://www.illibraio.it/news/saggistica/libri-roberto-calasso-adelphi-505258/?fbclid=IwAR1VZXPGxHktsabakrQCVaGifFXNfROofUOTtP5ern-1xUBO4G1JgE2LBfE>

Dario Olivero, «Roberto Calasso: "In un mondo senza il sacro siamo diventati solo turisti"», *la Repubblica*, 30 settembre 2017.

https://www.repubblica.it/cultura/2017/09/30/news/roberto_calasso_in_un_mondo_senza_il_sacro_siamo_diventati_solo_turisti_-176947727/

Andrea Zanni, «L'impronta dell'editore, la forma numerica di Adelphi», *Medium*, 28 settembre 2018.

<https://aubreymcfato.medium.com/limpronta-dell-editore-63467ab9bobb>

Marco Belpoliti, «Una mostra alla Fondazione Mondadori / Luciano Foà e la nascita dell'Adelphi», *Doppiozero*, 28 novembre 2018.

<https://www.doppiozero.com/luciano-foa-e-la-nascita-delladelphi>

Luca Crescenzi, «Dialogo di due apocalittici», *Alias de il manifesto*, 3 febbraio 2019.

«I dieci libri più venduti di Adelphi», *Il Post*, 6 marzo 2019.
<https://www.ilpost.it/2019/03/06/dieci-libri-piu-venduti-adelphi/>

Stefano Salis, «Roberto Calasso, inimitabile coerenza di editore e autore», *Il sole 24 ore*, 29 luglio 2021.

https://www.ilsole24ore.com/art/morto-milano-roberto-calasso-editore-adelphi-e-i-maggiori-autori-italiani-AEKOo2Z?refresh_ce=1&fbclid=IwAR1-YbjVWYTM9ZziIBjXarww9xLN2sgntosxS-pzy3Yn7WoZNF7wYRFYpc

Massimo Natale, «Roberto Calasso, la biblioteca sontuosa che ha squadernato il Novecento e la lettura», *Il Manifesto*, 29 luglio 2021.

<https://ilmanifesto.it/roberto-calasso-la-biblioteca-sontuosa-che-ha-squadernato-il-novecento-e-la-lettura?fbclid=IwARoTWaKIZ1qkbkEMRdg19XK3NKYnnJWmMNV3GycbocqDkn94u8PEeSEa54k>

Alexandra Alter, «Roberto Calasso, Renaissance man of letters dies at 80», *The New York Times*, 29 luglio 2021.

https://www.nytimes.com/2021/07/30/books/roberto-calasso-dead.html?fbclid=IwAR3RSoFb7M2b3Z35lci_7W-Iv7kPcL9voMgSliuh7mTIHRdLrp4OUyuo-KA

Massimo Cacciari, «Roberto Calasso, l'editore universale», *La Repubblica*, 29 luglio 2021.

https://www.repubblica.it/cultura/2021/07/29/news/roberto_calasso_l_amico_che_aveva_in_se_tanti_mondi-312242672/?fbclid=IwAR18ebboz103AKjuoZ1w_Bsc-UDSoEBM-NDSePqmZ8A2gvgQ3Z7700Dcol4

Carlo Rovelli, «Morto Roberto Calasso. Il ricordo di Carlo Rovelli: fiuto sopraffino, scelte coraggiose», *Corriere della sera*, 30 luglio 2021.

https://www.corriere.it/cultura/21_luglio_29/morto-roberto-calasso-ricordo-carlo-rovelli-fiuto-sopraffino-scelte-coraggiose-e6469f38-f09a-11eb-9f04-73cbb9ab1451.shtml?fbclid=IwARogkSEwOumaeP2mAkwiDBCbz38NRhZJ2oEbpE7Exq2UFFhHN7CnF3FS7-Q

Guia Soncini, «“Arredano benissimo”. La morte di Roberto Calasso è la tragedia culturale che archivia il Novecento», *Linkiesta*, 30 luglio 2021.

<https://www.linkiesta.it/2021/07/morte-roberto-calasso-adelphi/>

Adriano Ercolani, «Roberto Calasso, ovvero come affrontare la morte con suprema eleganza», *Il Fatto quotidiano*, 31 luglio 2021.

https://www.ilfattoquotidiano.it/2021/07/31/roberto-calasso-ovvero-come-affrontare-la-morte-con-suprema-eleganza/6279652/?fbclid=IwAR39_BeCDxSa4YvNUaFrtunIH9Pq6dVOKGWbMpd7Wawb23rFvOFsTImK4j4

Sara d'Aversa, «Adelphi e i libri unici: analisi del catalogo», *Diacritica*, 31 luglio 2021.

<https://diacritica.it/storia-dell-editoria/adelphi-e-i-libri-unici-analisi-del-catalogo.html>

Marianna Peluso, «Calasso sepolto in laguna vicino a Brodskij», *Corriere del Veneto*, 3 agosto 2021.

<https://www.pressreader.com/italy/corriere-del-veneto-venezia-e-mestre/20210803/281981790634232?fbclid=IwARivYZaYCPvyMBbapIIYZsQ-CbkjizYZqsDVcbv1oAdyh1v2FJ15qY65EjU>

Alfonso Berardinelli, «Qualcosa di più su Roberto Calasso, che si nascondeva nel sublime», il Foglio, 12 febbraio 2022.

<https://www.ilfoglio.it/cultura/2022/02/12/news/qualcosa-di-piu-su-roberto-calasso-che-si-nascondeva-nel-sublime-3673949/>

Atzuko Azuma, «Calasso, le storie e le apparizioni», *Le parole e le cose*, 28 febbraio 2022.

<https://www.leparoleelecose.it/?p=43546&>

Dario Oliviero, «Calasso, parla la madre dei suoi figli: “Su Adelphi non staremo a guardare.”» *La Repubblica*, 15 luglio 2022.

https://www.repubblica.it/cultura/2022/07/15/news/adelphi_roberto_calasso_hanna_catharina_frohlich-357946053/?fbclid=IwAR3wvjynlBBPYsx-piXqAIANsZcTk9naKJY8bXnV7TIBoQch3s66oVmLLog

Luigi Mascheroni, «“Viaggi, libri e misteri. Ecco cosa è stato per me Roberto Calasso, avventuriero metafisico.”», *Il Giornale*, 30 luglio 2022.

<https://www.ilgiornale.it/news/spettacoli/viaggi-libri-e-misteri-ecco-cosa-stato-me-roberto-calasso-2055014.html?fbclid=IwAR2Xxw17921-Z8M1N9p-smpBYiuvkpuTRosaHw3TLn-WtdQgZrhLWNy5O9k>

Federico Chiara, «Lago di Garda: la romantica casa di Anna Katharina Fröhlich, rifugio degli scrittori», *Vogue Italia*, 12 ottobre 2022.

<https://www.vogue.it/news/article/lago-di-garda-casa-anna-katharina-frohlich-roberto-calasso?fbclid=IwAR26DASwAwk4c1NCajyRgUyeo1Wgjolovs65ccpf4ez5jaUzBVZmzmyLjGo>

Giuseppe Fantasia, «"L'intelligenza artificiale è il nuovo oracolo di un mondo cieco". Parla Benjamín Labatut», il Foglio, 30 settembre 2023.

<https://www.ilfoglio.it/cultura/2023/09/30/news/-l-intelligenza-artificiale-e-il-nuovo-oracolo-di-un-mondo-cieco-parla-benjami-n-labatut-5727934/>

Adriano Ercolani, «Il compito della filosofia. Conversazione con Massimo Cacciari», Kobo, 25 novembre 2023. <https://www.kobo.com/it/blog/il-compito-della-filosofia-conversazione-con-massimo-cacciari>

e. Video- e audio-interviste

Intervista a Roberto Calasso, *Rai Storia*, 2016: <http://www.raistoria.rai.it/articoli/eco-della-storia-incontra-roberto-calasso/33951/default.aspx>

Intervista a Roberto Calasso su *Il libro di tutti i libri, Che tempo che fa*, 2019:

<https://www.raiplay.it/video/2019/10/Che-Tempo-Che-Fa-roberto-calasso--99a1341f-f27a-45bb-8117-4987aa5a3684.html>

Intervista a Roberto Calasso su *L'innominabile attuale, Che tempo che fa*, 2017:

<https://www.raiplay.it/video/2017/12/Roberto-Calasso---03122017-obdec229-277c-41bd-b8d1-5bdc955880ea.html>

Intervista a Roberto Calasso su *Il Cacciatore Celeste, Che tempo che fa*, 2016:

<http://www.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-2bb80e1f-e8af-4ef7-922f-c28c250f4942.html>

2014, per i 50 anni di Adelphi:

<http://www.rainews.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-43b4e16a-ec9e-47f4-9cdc-11d7065cd1f3.html>

Intervista a Roberto Calasso su Georges Simenon, *Che tempo che fa*, 2014:

<http://www.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-b5b46bf6-280a-4241-89a4-1de2576b1ddc.html>

Intervista a Roberto Calasso su *L'impronta dell'editore, Che tempo che fa*, 2013:

<http://www.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-5b5b2db6-235c-47e9-9392-3863740ca7f5.html>

Intervista a Roberto Calasso su *L'ardore, Che tempo che fa*, 2010:

http://www.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-00374209-0add-417c-9d2b-c2306e67fb6e.html?fbclid=IwAR2Y77y6LYlQ37wAXg77THeXIOt5ny_hFsLwxlM38lLkpAX1sV-ZRyfd7YY

Intervista a Roberto Calasso per la riedizione de *Le nozze di Cadmo e Armonia, Che tempo che fa*, 2009:

http://www.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-883692c1-1702-47fc-a593-314bo7dfac5f.html?fbclid=IwARo7wLAFvpRxeqcDEKZLmtsxMz_wqaLBixalikkFtwoNku3siB6HbUk-xfU

Intervista a Roberto Calasso su *La Folie Baudelaire, Che tempo che fa* (Rai 1), 2008:

<http://www.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-58b46c65-7dd1-49e1-a60c-f4481186784c.html?fbclid=IwAR272yrKESZSH8yMtrFj6kUfht7H1FX31lN185p4SzsEoxXQ3aP-cnMEXbU>

Intervista a Elemire Zolla, *Lo specchio del cielo* (Rai Radio 2), 1987:

<https://www.youtube.com/watch?v=GIUYuuYdhWc>

Intervista a Elemire Zolla, intervista: <https://www.dailymotion.com/video/x6m9mli>

R. Calasso, incontro per *L'Innominabile attuale*: <https://www.youtube.com/watch?v=qcbjzfz7-kpI>

R. Calasso, incontro con Antonio Marchini:

<https://www.youtube.com/watch?v=sGl7JDWoG38>

R. Calasso, intervista per i 50 anni di Adelphi, parte 1:

<https://www.youtube.com/watch?v=RAxT-LAUjdg>

R. Calasso, intervista per i 50 anni di Adelphi, parte 2:

https://www.youtube.com/watch?v=7_rptXNXgGM

R. Calasso su Musil e il fine secolo austriaco, alla tv svizzera, 1979:

https://www.youtube.com/watch?v=bAzAhJW_XqY

R. Calasso su *L'ardore*: <https://www.youtube.com/watch?v=kMFZ4ymMHDo>

R. Calasso e R. Girard: https://www.youtube.com/watch?v=fgvR1_d6-SY

C. Rovelli presenta l'Ordine del tempo: <https://www.youtube.com/watch?v=fVany7qlUyE>

C. Rovelli e A. Damasio: <https://www.youtube.com/watch?v=5bayOx1YV8E>

A. Damasio, the quest to understand consciousness:

https://www.youtube.com/watch?v=LMrzdK_YnYY

Paolo Zellini: <https://www.youtube.com/watch?v=5aTCsInj-Ys>

Paolo Zellini sul teorema di Pitagora: <https://video.corriere.it/scienze/teorema-pitagora-che-non-ha-inventato-lui-altari-costruire/fbe3d648-697b-11e1-b919-9f19d32d2ede>

Paolo Zellini a Che tempo che fa: <https://www.raiplay.it/video/2016/12/Paolo-Zellini---Che-Fuori-Tempo-che-fa-del-1122016--c313f516-4d2f-4557-86c4-e915ccb89bb9.html>

Tlon, conferenza su Il Crollo della Mente Bicamerale di J. Jaynes:

<https://www.youtube.com/watch?v=FD0E8dyI5hg>