

che neppure il leone era in grado di fare? Perché il leone rapace deve anche diventare un fanciullo?

Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì.

Sì, per il giuoco della creazione, fratelli, occorre un sacro dire di sì: ora lo spirito vuole la sua volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il suo mondo.

Tre metamorfosi vi ho nominato dello spirito: come lo spirito divenne cammello, leone e il cammello, e infine il leone fanciullo»⁸.

Questi sono i miei eroi, questi i miei modelli. Io voglio farmi rapire dall'ultraumanità del fanciullo. Gli altri, che guardano senza far nulla, che osservano senza opporre una sana ribellione, che salvano dimenticando l'innocente, fanno parte di una modernità di mediocri: gente rassegnata che si adatta, che *giustifica assolve dimentica compatisce scusa accetta tollera subisce sopporta*. Gente, insomma, che batte bandiera bianca di fronte a un esercito selvaggio di *fanciulli-fake*, adulti o minorenni che siano. Il *fanciullo-oltreuomo* è altro: è colui che dal caos sa partorire una stella danzante. È G.

Note

¹A. G. Biuso, «Mente», in AA.VV. *Dizionario di Bioetica*, a cura di G. Vittone, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2012, p. 230.

²Il neologismo "corpomente" è di Alberto Giovanni Biuso e si trova per la prima volta in: *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, Carocci, Roma 2009. Anche il rapporto inscindibile tra corpo, mente e linguaggio è argomentato nello stesso saggio (ripreso peraltro anche in quelli successivi): «In particolare il linguaggio rende possibile la mente e non il contrario. La possibilità di rappresentarci il mondo e di autorappresentarci dipende infatti dal linguaggio, la cui struttura è totalmente immersa nella temporalità, nel divenire del racconto che la mente narra a se stessa. Anche gli animali non umani possiedono una mente, poiché sanno far uso di particolari segni per comunicare. La differenza - fondamentale - con l'uomo consiste nel fatto che la nostra specie non usa segni solo per trasmettere percezioni, impressioni e sensazioni ma *pensa* direttamente con le parole. L'insieme degli atti somato-mentali si esprime infatti nel linguaggio, che è dunque una forma primaria dell'abitare umano,

e produce significati. È sempre il corpo che parla e che pensa. Non si danno prima pensieri chiaramente formulati e poi la loro espressione linguistica» (pp. 65-66).

³Ringrazio la madre e il padre di G. per avermi permesso di raccontare la storia che li ha coinvolti e di usare i brani della memoria di G. Ma ringrazio soprattutto la coraggiosa e incantevole G. per il permesso che, in primis, lei stessa mi ha concesso dichiarandosi addirittura grata per lo sforzo da me compiuto nel tentativo di diffondere il suo messaggio. Chi volesse comunicare con i suoi genitori e, per il loro tramite, con G., può scrivere al mio indirizzo di posta elettronica: giusyrandazzo@vitapensata.eu.

⁴C. Amadio, *Il tempo dell'altro in J. Derrida*, G. Giappichelli Editore, Torino 2012, p. 146.

⁵F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen)*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2008, «Prologo di Zarathustra, § 5», p. 10.

⁶Il neologismo *Utopia* di Thomas More ha lasciato sempre in dubbio per la doppia traduzione che la latinizzazione dal greco poteva dar luogo: *Ὀὐτοπεία* o *Ἐὐτοπεία*. Nel primo caso la *U* può essere considerata la contrazione del prefisso *οὐ* -non- e dunque significare "non-luogo" o "luogo immaginario"; nel secondo caso la stessa *U* potrebbe riprendere il prefisso greco *εὐ* che significa *bene*, da cui il senso dell'*Utopia* moreana intesa come "ottimo luogo". Talvolta, però, lo stesso suffisso viene usato nel senso di *vero*. Questo è il significato che qui intendo dare a *Ἐὐτοπεία*: "luogo vero", pur essendo non vero, immaginario.

⁷È interessante notare nello stesso Regolamento l'incoerenza dell'articolo 8 - relativo alle "Condizioni applicabili al consenso dei minori in relazione ai servizi della società dell'informazione" - nel paragrafo 1 con l'aggiunta relativa alle possibilità degli Stati membri: "1. Qualora si applichi l'articolo 6, paragrafo 1, lettera a), per quanto riguarda l'offerta diretta di servizi della società dell'informazione ai minori, il trattamento di dati personali del minore è lecito ove il minore abbia almeno 16 anni. Ove il minore abbia un'età inferiore ai 16 anni, tale trattamento è lecito soltanto se e nella misura in cui tale consenso è prestato o autorizzato dal titolare della responsabilità genitoriale.

Gli Stati membri possono stabilire per legge un'età inferiore a tali fini purché non inferiore ai 13 anni" (il corsivo è mio).

⁸F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., parte I, «Delle tre metamorfosi», pp. 24-25.

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA DI EUGENIO MAZZARELLA

di
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

AUTORI

Il cammino teoretico intrapreso da Eugenio Mazzarella con *Tecnica e metafisica*¹ e proseguito con le analisi critiche dedicate alla storicità, all'abitare, alla vita, alla fede cristiana, mostra evidente tutta la sua coerenza avendo giocato e consumato sino in fondo il confronto con la tradizione storicistica, e pervenendo alla chiara consapevolezza che si può salvaguardare la storia soltanto se ci si apre «alle radici non storiche della storia» (VU, 181), a saperi quali la biologia, la psicologia, l'etologia, la bioetica, l'ecologia, definite da Mazzarella le «scienze della nuova umiltà» (VU, 11).

Si dispiega così quanto era già implicito in un testo dedicato per intero alla storia e nel quale il filosofo proponeva un «trofismo storia/vita» in grado di salvaguardare insieme l'intrinseca storicità dell'accadere umano e il radicarsi di ogni *Geschichte* nel *Leben*, di ogni storia nella vita. L'ontologia della vita di Nietzsche, «un'ontologia che pensa l'essere come "vita"», proprio per questo suo essenziale riconoscimento dello spessore in sé storico dell'umanità si caratterizza come un'«ontologia della finitezza» (NS, 14 e 64).

Finitudine e onticità

È questo concetto -la finitudine- uno dei nuclei teoretici costanti del pensiero di Mazzarella, che prende avvio da un esplicito «richiamo alla finitezza» dell'umano, anche a proposito della fondamentale questione della tecnica (TM, 9). La filosofia, che è scaturita dall'esigenza apollinea della conoscenza di sé, ha infatti rischiato nel moderno e rischia ancora di dimenticare la consapevolezza del limite, per inoltrarsi negli spazi della fondazione soggettivistico-tecnica dell'esserci umano.

Di fronte al tale pericolo e a tale errore, alla

téchne va chiesto non «di negarsi, ma di mantenersi nella charis», e cioè nell'opposto della ὄβρις (TM, 224), poiché nel vortice delle proprie avventure, l'umano rimane una «contingenza avveduta, contingenza che si avvede di sé -questo è il sapere di sé dell'esserci che la filosofia ha tenacemente custodito» (VU, 9). Poiché «alla scuola della trascendenza agita noi siamo già tempo che resiste al tempo, in una forma, che è anche irrimediabilmente unica, come singoli e come specie» (VU, 160).

Mazzarella saggia la fecondità di questo approccio attraverso l'analisi di alcuni ambiti ontici dell'agire e dell'essere: la politica, il mito, la psicologia, l'architettura, l'artefatto, il corpo, la bioetica. L'essenziale rapporto del pensiero al finito si mostra soprattutto nel fatto che l'esser-corpo (e non soltanto averne uno) è modalità costitutiva dell'essere-nel-mondo, e che è proprio la «biologia dell'essere umano» a costituire «l'invariante dinamica delle sue possibilità storiche di cultura» (VU, 109). È tale costante che alla fine salvaguarda l'umano dai propri sogni autopoietici, pronti a trasformarsi nell'incubo del non avere più un luogo o nei luoghi di non saperci più stare.

E quindi: è ancora possibile un'etica in senso proprio, vale a dire un discorso universale sui comportamenti e sui valori? La risposta di Mazzarella è tanto esplicita quanto forte. Sì, un'etica è non soltanto possibile ma anche necessaria. Essa può fondarsi sull'unico presupposto comune al pensare come all'agire, alle prospettive laiche e religiose, agli individui e alla specie. Questo vero e proprio postulato della ragion pratica è la vita, il suo precedere ogni posizione teorica, la sua assoluta primalità: «l'intangibile, il sacro per l'uomo è la vita stessa come il suo essere in vita e come le condizioni di questo essere, la totalità della vita: sacro è l'essere, la vita, la totalità -ciò che l'uomo non può creare, ma solo ricevere» (SV, 19). È il presupposto biologico, quindi, a

poter costituire il terreno d'incontro fra le prospettive etiche anche le più diverse poiché tutte si fondano su di esso.

La biologia è più universale dello spirito, in quanto senza l'una l'altro neppure si darebbe. L'analisi di Mazzarella assolve in questo modo al compito di ogni rinnovamento dell'etica: coniugare il respiro fondativo con le concrete ricadute prassiche. E ciò a partire dalla consapevolezza – davvero fondante e fondatrice – che «il corpo e la sua morte restano i più grandi pensatori» (VU, 11).

La riflessione di Mazzarella intende quindi alla fine costruire non tanto un'etica quanto un'intera filosofia del vivente e della vita come l'originario e insieme l'inoltrpassabile, l'unico dato dal quale possa delinarsi una misura dell'essere e del pensare. Si tratta di riconoscere e finalmente accettare senza riserve la corporalità integrale dell'essere che siamo, una «tradizione biologica che va tradita e non tradita» (VU, 148 e 143).

È a partire da tale fatticità concreta del corporeo immerso nel tempo che si delinea il programma stazionario metafisico che Mazzarella va approntando per l'umano nel tempo della cibernetica, un «trascendere restando» (VU, 119) che ha il suo centro nella conservazione attiva dell'identità, del continuare a riconoscersi come umani per gli umani, nonostante ogni possibile mutamento che natura e cultura congiunte permettono e favoriscono.

Le vie d'uscita proposte dal filosofo sono esposte in sei itinerari così riassumibili: la finitezza umana va accettata consapevolmente come limite, certo, ma anche come possibilità e soprattutto come condizione ontologica della specie; la perdita di questa consapevolezza sta conducendo l'umanità ad abbracciare il paradigma di un'evoluzione senza limiti, un modello in realtà del tutto astratto proprio perché non tiene conto dell'ancoraggio biologico di ogni nostra conquista e conoscenza. Bisogna, quindi, «mantenersi divenendo in ciò che si è», il grumo di tempo dell'umano non può infatti cessare di trasformarsi purché, però, tale trasformazione mantenga la riconoscibilità dell'umano a se stesso. «In definitiva è un programma di resistenza identitario (metafisico, nel senso che cerca di sopravvivere alla physis da cui proviene e su cui emerge) [...], un programma stazionario dell'esistenza umana:

progredire in una forma di vita che resti nella sua autoriconoscibilità per noi» (VU, 19-20).

L'uomo che deve rimanere

È qui che il più recente testo del filosofo – *L'uomo che deve rimanere* – assume e conquista tutta la forza della parola teoretica. È un libro che intende essere, sin dal suo incipit, «una pratica di resistenza [che] prova a raccogliere alcune idee che perorano una causa. Quella dell'uomo che siamo stati fino ad ora, l'uomo che deve rimanere» (UR, 7).

Rimane «quella fragile cosa che è un uomo» (UR, 173), rispetto ad alcune evoluzioni le quali partono tutte da una vera e propria «fallacia artificialista» assai più preoccupante della fallacia naturalista denunciata da Hume. Fallacia che consiste nel dedurre «da ciò che si può fare quel che si deve fare» (UR, 11) e che «in nome delle possibilità dell'artificio, sembra sempre più vivere dell'opposizione di principio di natura e cultura» (UR, 25), come se l'umano non fosse anche βίος e ζωή, e non soltanto autopoiesi e sapere.

Affermare con ripetuta chiarezza l'unità inscindibile di natura e cultura, «l'innesto biosociale della cultura nella natura» (UR, 10) è, come abbiamo visto, uno dei più importanti risultati della riflessione che Mazzarella conduce da molti anni. Al fragile calore dell'umano, alla sua identità biologica e culturale, alla comunità dalla quale germina e senza il cui sostegno non può vivere, si oppone la miopia di un pensare e agire fondati su quella che potrebbe esser definita la malattia individualistica. Malattia mortale prima di tutto per l'individuo stesso, apparentemente sciolto da legami naturali ma proprio per questo consegnato alla solitudine di un mercato – economico e interiore – che ne fa l'infima parte di uno sconfinato formicaio senza relazioni, trasformandolo in «un'unità di forza lavoro socialmente ed esistenzialmente mobile, necessitata a sganciarsi, per realizzare 'la propria vita', da ogni strutturale legame/condizionamento sociale» (UR, 18).

Una malattia che sembra ignorare l'evidenza del fatto che «i costumi sono sempre al plurale, e il costume, l'ethos è un nome collettivo, che non può essere declinato come somma inorganica – senza vita propria, pura meccanica associativa – di costumi individuali atomizzati. Non esiste,

in una parola, 'il costume dell'individuo'» (UR, 29). Siamo con-essere sin nei gangli più fondi e profondi del βίος consapevole che vivendo diventiamo. Siamo persona comunitaria in quel «testo e non solo contesto» (UR, 76) che è la natura di cui siamo fatti, siamo intrisi, siamo dall'inizio alla fine attraversati.

Uno dei sintomi più chiari di tale malattia avversa alla natura, di questo estremismo culturalista, è la questione del genere, sulla quale Mazzarella ha il grande merito di dire parole che in nulla cedono all'onda dominante di una concezione che ritiene davvero possibile un abito sessuale in tutto costruito dalla mente, indossato sempre e soltanto a propria scelta e desiderio, quando invece è strutturale che del genere sessuale gli individui «in una certa misura nascono già 'vestiti', sia pure affidato al genio personale del loro 'portamento'» (UR, 28).

La questione del *gender* è uno degli esempi più chiari di che cosa sia la smoralizzazione presente sin dal titolo del libro. È qualcosa di assai più e assai diverso rispetto a ogni «banale immoralismo», costituendo invece la pretesa di rimoralizzare l'umano «su nuove basi, tecnicamente e socialmente 'escogitate'» (UR, 48), in una «tecnogenesi sociale di sé e del proprio mondo» (UR, 10), che si fa «work in Progress della reingegnerizzazione sociale in atto della sociogenesi 'naturale' fin qui attestata dalla 'tradizione'» (UR, 43).

L'ethos teoretico di Eugenio Mazzarella rappresenta una prospettiva ampia e profonda con la quale guardare il cuore della vita contemporanea. Una prospettiva che affonda anche nello sguardo religioso di questo pensatore. Le sue pagine sono infatti un esempio di filosofia cristiana, se mai può essercene una. Una filosofia che riconosce la differenza tra l'atteggiamento di credulità insito in ogni fede – «il testimone religioso è un testimone senza garanzie di credito; chiede di essere creduto senza poter addurre prove, senza richiamarsi ad alcuna autorità riconosciuta ma solo alla credenza, alla fede dell'altro; e in definitiva alla credulità» (UR, 154) – e le strutture della razionalità che indaga il mondo senza altre certezze che la varietà dei propri metodi.

Ed è nello stesso tempo una filosofia che cerca il comune denominatore tra ogni fede e ogni razionalità e trova tale identità nella fiducia, nell'affidarsi a qualcosa che viene dato e inteso come

presupposto senza il quale non sarebbe possibile iniziare alcun discorso e alcuna vita.

Coerentemente con questa dinamica di differenza e identità, la riflessione di Mazzarella rivendica una semantica dell'esistenza nella quale «la sfida non è tra fede e ragione, ma tra fede e sfiducia, anche nei suoi travestimenti "razionali"». Tra il venir meno di quella trama di rapporti fiduciali a cui siamo, finché siamo, ancorati – la cui entropia, tra resistenza e resa, è il tema della vita –, e il tener fede ad essi» (UR, 156).

Per lo «strano animale» che siamo, per «quest'animale che si estrania» (UR, 140), risulta vitale trovare da qualche parte una *Heimat*, un terreno, una dimora, un luogo nel quale stare con fiducia, appunto. Potremmo chiederci da dove nasca tale bisogno, questo sentirsi estraneo ed esserlo. Forse anche dal fatto che il nostro corpomente è in grado di intuire il sempre rimanendo tuttavia intriso di ora.

Non è dunque un caso che Mazzarella si soffermi sull'esperienza temporale, poiché il tempo è l'*Heimat* della quale siamo da sempre abitanti e la cui comprensione è il senso stesso di una filosofia che nutra fiducia nel proprio dimorare dentro il mondo: «Nel momento in cui un animale si stacca dal flusso del presente, dal piolo dell'istante [...] l'istante – la pura, irriflessiva presenza a sé di ciò che è presente – si frantuma: nasce, nel tempo, la coscienza del tempo; o meglio, nasce, vede la luce ciò che è già sempre in grembo di sé stesso, il tempo e la sua coscienza, il numero del prima e del poi, che si applica a sé stesso, che si fa distensio animi» (UR, 119).

Del tempo possiamo fidarci, ci dice il filosofo. Essere suoi amici è la condizione di ogni abbraccio. Negare il tempo, la sua potenza, è invece segno certo di insipienza teoretica e pragmatica, la quale può arrivare agli esiti estremi e onirici «del transumanismo, che immagina di portare su questa terra un mondo che non muore» (UR, 129) e che per questo disprezza «il calore umido del cuore, la corrottevolezza – svilita a *wetware*, a sostanza putrida e vischiosa dalla quale bisogna liberarsi» (UR, 175).

L'accettazione piena e profonda della finitudine che ci costituisce è invece parte essenziale del lavoro filosofico, di quella filosofia che, nell'ultima e densa sezione del libro, Mazzarella definisce come «un'attività dell'uomo in vista dell'uomo;

anzi è l'attività dell'uomo in vista dell'uomo, in vista di se stesso» (UR, 204).

E tuttavia sembra qui operare ancora una volta un dispositivo antropocentrico dal quale la filosofia fatica a liberarsi ma di cui deve liberarsi. Un eccesso di antropologia sembra infatti intramare tale definizione della filosofia, che va invece definita come «un'attività dell'uomo in vista dell'essere e della sua verità».

Quello di Mazzarella è in ogni caso e radicalmente un pensiero consapevole sino in fondo che anche nel tempo della cibernetica la corporeità umana rimane irriducibile alle forme algoritmiche del virtuale come è sempre rimasta qualcosa di diverso rispetto alla semplice materialità dei flussi, poiché c'è «differenza fra una goccia di liquido che si condensa e una lacrima» (EE, 161).

Gnosi e poesia

Con la sua riflessione pacata, tenace, sempre fedele allo specifico di una filosofia che si confronta a fondo con le scienze umane ma a esse rimane irriducibile, Mazzarella elabora una prospettiva tanto teoreticamente forte quanto più costruita sull'accettazione umile e insieme orgogliosa di ciò che da sempre siamo e per sempre rimarremo, un filosofare che è «sapere finito del finito» (EE, 74), un sapere che rifiuta di trasformare l'«originarietà del presso di noi dell'Assoluto» in «un insostenibile in forza di noi» (TM, 213), un sapere che nella pienezza di una pace conquistata accetta il mondo, il frammento che ogni cosa rappresenta, il proprio sé, e accettando benedice: «e tutto è un solo andare / un solo ascendere / più vicino alla polpa della luce» (ST, 52).

Una luce che lotta ogni giorno con il buio desolato dell'esistenza umana. Il filosofo conosce l'«impotenza di sapere che c'è in tutto l'universo, l'errore che s'insinua nell'opera del demiurgo e il male di cui il creatore fatica a rendere ragione» (UR, 8). L'accento gnostico di queste parole si conferma, si stempera e si apre in una delle immagini più belle dell'ultimo testo: «Certo è che il mondo che gli si apre davanti non è senza costi per l'animale uomo. Non c'è solo cielo e prato, ma anche baratro e foresta. E il giorno che si abbuia, e poi ritorna» (UR, 119-120).

L'ethos teoretico si fa così poesia. Una cifra costante dell'intera opera di Eugenio Mazzarella, filosofo che è anche una tra le più significative voci della poesia contemporanea. In Mazzarella infatti poesia e filosofia sono identiche e diverse². Sono identiche nella potenzialità e potenza che possiedono di andare al fondo dell'enigma del mondo e della presenza di una vita cosciente in esso. E di saper dire questo enigma. Sono diverse nello sgorgare delle voci: la filosofia da un disincanto rigoroso e insieme sempre aperto alla salvezza che il comprendere rappresenta; la poesia dal suo gorgogliare dalla vita miserabile e splendente degli umani, dal suo emergere dalla notte e vincere nella luce.

Entrambe –filosofia e poesia– sono colme di *pietas* perché sono forma e figura della redenzione, costituiscono il pegno che ci è dato di un significato.

Note

¹Le opere di Mazzarella citate in questo testo vengono indicate con le seguenti sigle, seguite dal numero di pagina:

TM - *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981

NS - *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 1983

EE - *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993

ST - *Il singolare tenace*, I Quaderni del Battello Ebbro, Bologna 1993

SV - *Sacralità e vita. Quale etica per la bioetica?*, Guida, Napoli 1998

VU - *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004

UR - *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017

²Come identiche e diverse sono per Heidegger: «Das Dichten ist das An-denken an das Fest - die Weile des Heiligen. Das Denken ist das Ent-stiften zum Austrag des Unterschieds» (*Das Ereignis* [1941-1942], Gesamtausgabe 71, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2009, § 260, p. 239). «Poetare è ricordarsi della festa – il momento del sacro. Pensare è deistituire per consegnarsi alla differenza».

ULISSE 1947

di
GIUSEPPE PALAZZOLO

Nel 1947 Ulisse torna dalla guerra. Non è un eroe, è un reduce. La gioia del ritorno si muta presto nell'apatia, la famiglia si rivela estranea, luogo di tensioni più che di affetti. Fatica a trovare posto in una realtà che non lo sopporta e all'interno della quale non trova alcuno stimolo positivo. La scrittura e l'impegno politico vengono affrontati senza convinzione, mute sirene prive di fascino. Le finzioni e gli inganni della famiglia, con i suoi riti e il malcelato fastidio nei suoi confronti, lo costringono a un ulteriore camuffamento, eccessivo e quindi rivelatore. La morbosa relazione con la cognata, moglie di un fratello ancora prigioniero, è l'ulteriore passo verso il gorgo della crisi, che precipita nell'omicidio della donna in uno squallido albergo a ore. È la trama, rapidamente scorciata, de *La parte difficile*¹, romanzo pubblicato da Oreste del Buono nel 1947 per Mondadori. L'autore capovolge, con un procedimento sottile ma persistente, il modello ulissiaco, per disegnare la parabola di un personaggio che, nel clima del neorealismo, eredita la tradizione degli inetti primonovecenteschi per innestarla all'interno di una disperante uscita dalla catastrofe della guerra, impietosa diagnosi dell'impossibile ritorno alla normalità.

Nello stesso anno un altro Ulisse vede la luce, da uno che invece cerca di smarcarsi dall'etichetta del realismo: è l'Odisseo dei *Dialoghi con Leucò* di Pavese. Lo stesso autore, nella presentazione in terza persona all'opera, scrive infatti: «Cesare Pavese, che molti si ostinano a considerare un testardo narratore realista, specializzato in campagne e periferie americano-piemontesi, ci scopre in questi *Dialoghi* un nuovo aspetto del suo temperamento [...]. Pavese si è ricordato di quand'era a scuola e di quel che leggeva: si è ricordato dei libri che legge ogni giorno, degli unici libri che legge. Ha smesso per un momento di credere che il suo totem e tabù, i suoi selvaggi, gli spiriti della vegetazione, l'assassinio rituale, la sfera mi-

tica e il culto dei morti, fossero inutili bizzarrie e ha voluto cercare in essi il segreto di qualcosa che tutti ricordano, tutti ammirano un po' straccamente e ci sbadigliano un sorriso. E ne sono nati questi *Dialoghi*»². Il movimento della scrittura paveseana, inscritta all'interno dei motivi fondanti del 'partire' e del 'tornare', trova naturalmente nella figura di Odisseo un centro di attrazione costitutivo, che oltre a riemergere carsicamente in maniera esplicita in tutta la sua opera, dalle poesie ai saggi, si rivela un modello che esercita costantemente il suo potere allusivo³.

La radicale differenza dell'Odisseo di Pavese, rispetto ai tanti Ulisse della tradizione letteraria moderna in Italia, consiste essenzialmente nel ritorno ad Omero, inteso non come occasione dell'ennesima riscrittura, magari filtrata attraverso il modello dantesco, ma quale recupero del fondamento originario, da cui hanno preso vita le successive narrazioni e trasfigurazioni. Ne *La poetica del destino* (datato 13 gennaio 1950), affermerà chiaramente che la lettura dei grandi classici della letteratura greca e latina ha come scopo l'ampliamento del «complesso dei rapporti umani ("i destini", "la città") di quella dottrina dello schema mitico, della contemplazione atemporale dell'esperienza, che sinora era parsa concernere soltanto lo stato infantile della memoria, la formazione di certi universali simboli naturalistici»⁴. Alla genesi dei *Dialoghi* collaborano Platone, Luciano, Leopardi certamente, ma in primo luogo Omero. A precedere e sostenere l'architettura dell'opera è l'attenta lettura del testo greco: Odisseo non diventa l'ennesima maschera dell'autore, ma viene restituito ai suoi caratteri originali, rivissuti con rispetto e intensa partecipazione. Che la vicenda dell'eroe greco sia una delle matrici profonde della scrittura dei *Dialoghi* è confermato dal fatto che il dialogo più antico, *Le streghe* – secondo i manoscritti iniziato il 13 dicembre 1945⁵ – ha come protagonista, assente, proprio Odisseo, ricordato nel dialogo tra Circe e Leucotea. La precisa tessitura dei capitoli ci ri-