

Cosimo Caputo

LINGUAGGIO E IDEOLOGIA
Note su Bachtin e Rossi-Landi

1. *Due libri*

A distanza di molti anni dalla loro prima uscita in Italia sono stati ripubblicati *Freud e il freudismo. Studio critico* di Michail Bachtin (trad. it. di Luciano Ponzio, Mimesis, Milano 2005) e *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto* di Ferruccio Rossi-Landi (Meltemi, Roma 2005), due libri che con obiettivi diversi sono incentrati sul nesso fra linguaggio e ideologia. La cura è di Augusto Ponzio che ha fortemente perseguito e voluto queste riedizioni, soprattutto quella del libro di Rossi-Landi il cui tema, nel clima ideologico corrente della non-ideologicità della nostra forma economica e del nostro agire sociale e politico, è ritenuto inattuale. È tipico delle ideologie conservatrici – come sostiene il semiotico italiano nel suo libro (v. pp. 349-354 ss.) – presentare il proprio discorso come non-ideologico e l'oggetto di tale discorso come naturale o anche sovra-storico. Queste ideologie invitano a non occuparsi di ideologia; privilegiano il passato e il presente e si adoperano affinché il futuro non sia diverso.

Freud e il freudismo, pubblicato per la prima volta a Pietroburgo nel 1927, era già stato tradotto (da Rita Bruzzese) in italiano (in prima traduzione mondiale) nel 1977 col titolo *Freudismo*, a cura di Augusto Ponzio e Giuseppe Mininni, presso le edizioni Dedalo di Bari, ma indicando come autore Valentin N. Vološinov, amico e collaboratore di Bachtin, così come un anno prima, nel 1976, era stato fatto con *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929), e ancora nel 1977 con *Il metodo formale nella scienza della letteratura* (1928) di cui figura autore Pavel N. Medvedev. Anche l'edizione di questi due ultimi libri è a cura di A. Ponzio e l'editore è ancora Dedalo.

Lo sguardo è dunque il luogo dell'istituirsi di una relazione: irriducibile alla mera sensazione, il vedere è recettivo e ad un tempo attivo, nella misura in cui l'occhio non solo è colpito dalla luce ma è ad essa legato «da un vincolo di maggior valore»; nell'«incontro»⁶ tra l'occhio e il qualcosa, allora,

«l'occhio diventa pieno di vista e vede, ed è *non più vista ma occhio che vede*»⁷.

A partire da questo assunto fondamentale la questione del vedere e della sua irriducibilità al problema della rifrazione di raggi luminosi ha stimolato numerose indagini di natura non strettamente filosofica: gli studi sui media, e sul cinema in particolare, hanno favorito un moltiplicarsi dei punti di vista e degli strumenti di ricerca; confutata la tesi di un'originaria innocenza e neutralità dello sguardo, l'attenzione si è così spostata sulla forza persuasiva delle immagini e sul *potere* che – come scrive Elio Franzini nell'Introduzione all'interessante lavoro di Régis Debray – «in vari modi media la relazione conoscitiva tra uno sguardo che afferra e un insieme di qualità oggettuali che vengono apprese»⁸. Se, da un lato, l'interessamento di altre discipline ha certamente contribuito ad un ampliamento del discorso sulla luce ed il vedere, dall'altro lato però, alle molteplici analisi e descrizioni del fenomeno visivo mancherebbe una reale problematizzazione della questione dello sguardo e della luce, ossia di quel «vincolo di maggior valore» in cui l'occhio non è mai organo e la luce una fonte esterna (laddove Debray, per esempio, sostenga di voler «rintracciare qualche "a priori" dell'occhio occidentale», ossia quei «codici invisibili del visibile, che definiscono molto ingenuamente e per ciascuna epoca un certo stato del mondo, cioè una cultura»⁹, di che cosa sta parlando?). Ad una tendenza sociologizzante sfuggirebbe – a nostro parere – la relazione essenziale, quella tra lo sguardo e la luce: legame all'interno del quale ultimamente si giocano il *potere* e il *dramma* del vedere.

A due lavori di recente pubblicazione è invece riconoscibile il merito di aver tentato un affondo ed una messa in discussione delle tematiche tradizionalmente connesse alla metafora visiva del sapere. Seppur molto diversi tra

⁶ PLATONE, *Timeo*, 45 b-d e *Teeteto*, 153 d-154 a.

⁷ PLATONE, *Teeteto*, 156 d (tr. it. di Valgimigli in Platone, *Opere*, Laterza, Bari 1974, corsivo mio).

⁸ R. DEBRAY, *Vie et mort de l'image*, Éditions Gallimard, Paris 1992, tr. it. di A. Pinotti, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, Il Castoro, Milano 1999, p. 8.

⁹ *Ibi*, p. 17.

loro, *Piccola metafisica della luce* di Silvano Petrosino¹⁰ e *La forza dello sguardo* di Umberto Curi¹¹ si accostano al tema del vedere e della luce rifiutando di considerare la visione un dato di fatto, ma assumendola sin da subito come un problema, come una domanda e un compito: entrambi s'interrogano, infatti, sulle ragioni di un primato del vedere e sulla specificità del guardare umano, irriducibile alle sperimentabili reazioni di una lastra fotografica. Se lo sguardo non è un dato ma una questione, allora, non esisterà una descrizione esaustiva, né una risposta univoca alle innumerevoli domande che, a partire dal riconoscimento di un legame fra l'occhio e la luce, esplodono pretendendo un'attenzione seria ma flessibile, capace cioè di seguire i fili di una trama non immediatamente evidente. Il tentativo di un approccio filosofico, inteso quindi come tensione alla problematizzazione e alla messa in discussione, rivela così – ancora oggi – un'urgenza ed un'opportunità.

Ne *La forza dello sguardo* Curi, riattraversando la storia della cultura occidentale di matrice greco-latina, descrive alcune delle motivazioni che rendono lo sguardo potente e pericoloso. Dopo aver denunciato la mancanza di un'«oggettiva superiorità della vista», l'autore cerca nel tradizionale accostamento vedere/conoscere le ragioni di una presunta forza dello sguardo: le riflessioni racchiuse sotto le ambigue immagini della Medusa, del lupo o del *Panopticon* non fanno che ribadire e modulare l'idea di un vedere come possesso del *sapere* ed esercizio del *potere*. L'intreccio vedere/potere apparterebbe così alla «costitutiva e ineliminabile ambivalenza» o «duplicità» dell'esistenza umana, in cui il vedere non è mai «pura potenza» ma è sempre connesso ad un «non vedere», ad una forma di «accecamiento» e «oscurità»¹². Interessanti a proposito sono le pagine dedicate ad Hoffmann e all'*Unheimliche* freudiano, nelle quali centrale non è solo l'immagine dell'occhio, emblema del desiderio di vedere, ma anche il motivo della sottrazione della vista, la «paura di vedersi strappati gli occhi»¹³. Potente, *deinós*, *unheimliche* è lo sguardo che può attrarre sino a far dimenticare ogni altra cosa, ma che può anche interpellare chi gli corrisponda sino a rendere manifesta la non familiarità dell'uomo a se stesso¹⁴. Ricorrenti nel testo sono le immagini dello sguardo celato (ossia del vedere senza essere visti: «il massimo potere – si ribadisce continuamente

¹⁰ S. PETROSINO, *Piccola metafisica della luce*, Jaca Book, Milano 2004 (d'ora in poi questo testo sarà indicato con la sigla *PML*).

¹¹ U. CURI, *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004 (d'ora in poi questo testo sarà indicato con la sigla *FS*).

¹² *FS*, pp. 18-19.

¹³ *FS*, p. 25.

¹⁴ *FS*, pp. 41-64.

– è detenuto da chi riesca a vedere restando invisibile»)¹⁵ o dello sguardo rapito (dall'«Uomo della sabbia» o dalla «terribile bellezza» di Medusa); preda di infiniti sguardi, all'occhio non resta allora che, usando le carte che ha in pugno (acutezza, luminosità, prontezza, invisibilità), giocare d'anticipo: «Ciò che si può fare, e che nelle pagine precedenti si è cercato di realizzare – conclude così Curi –, è seguire la raccomandazione formulata da Platone. Per quanto possa essere arduo, per quanto possa rivelarsi pieno di insidie e di pericoli, tentare di essere noi, per primi, a guardare il lupo. Prima che sia lui, con il suo sguardo, a toglierci definitivamente la parola»¹⁶. Strategie di caccia, di attacco e di difesa dunque (concretizzatesi nella scelta di diventare «invisibili» per meglio catturare la preda o di «chiudere gli occhi» per contemplare la verità¹⁷): sono tuttavia queste le ragioni di un primato dello sguardo?

Riteniamo allora che per capire la natura di un presunto *potere* del guardare umano ci si debba spostare su un piano d'indagine che non indulga ad approcci psico-sociologici (in voga nella cosiddetta “civiltà dell'immagine e della visione”), ma che assumendo l'esperienza del visibile non come data ed evidente, bensì come luogo di un affaccendamento che abbia quale «punto d'irradiazione» l'uomo, sappia poi interessarvisi (in fondo chi, volendo affrontare la questione del vedere, trascurerebbe l'uomo e la vita, ossia il contesto in cui ogni visione avviene?) comprendendolo però non tanto come *individuo* quanto come *soggetto d'esperienza*.

Crediamo che l'ultimo lavoro di Petrosino sia all'altezza di questo compito. Già da una prima lettura dell'indice, *Piccola metafisica della luce* si presenta dotata di un forte carattere: lungi dalla volontà di ricostruire una storia della luce o del vedere, il testo propone una tipologia delle forme dell'apparire, o meglio – utilizzando un termine-chiave che rende assai pregevole il volume aiutando ad intendere bene la differenza tra *vedere* e *guardare* – una tipologia delle forme di «risposta»: il percorso si snoda così dalla sfera del vivente alla sfera del senso, dall'esperienza d'assimilazione a quella del riconoscimento, proseguendo fino allo sguardo idolatrico, all'invidia e allo stupore (analisi centrali dell'intero lavoro). Un'altra parte del volume raccoglie invece alcuni punti di vista sul tema della luce e dell'esperienza del visibile appartenenti ad epoche e a tradizioni differenti: al pensiero di questi autori Petrosino dà la parola cercando di intervenire il meno possibile (sarà però dalle letture in cui gli inter-

¹⁵ FS, p. 157.

¹⁶ FS, p. 244.

¹⁷ FS, p. 153.

rogativi dell'Autore si rendono più espliciti che trarremo spunto per le nostre osservazioni).

Dopo *Visione e desiderio* (1992) e *Lo stupore* (1997), *Piccola metafisica della luce* viene a completare un trittico che mette a fuoco il tema dello *sguardo*: il termine «metafisica» presente nel titolo – termine che oggi non gode di ottima salute (scelta quindi, per diversi aspetti, rischiosa) – non è tanto però in relazione a Dio, o all'Essere dei filosofi, quanto in relazione all'uomo; una «piccola metafisica della luce» si distanzia dunque sia da una «fisica» della luce (quella studiata sostanzialmente dall'ottica), sia anche però dalla ricerca di una verità che stia “altrove”: è necessario allora pensare – dice Petrosino – una metafisica della luce in relazione allo *sguardo dell'uomo*, la cui verità è la verità dell'*esperienza*. L'Autore si fa carico consapevolmente della difficoltà di definire lo sguardo umano come “esperienza della luce” (altro modo forse di tradurre “piccola metafisica della luce”) ma, attraverso diverse modulazioni di questo interrogativo fondamentale, riesce a comprendere in un'audace ed originale prospettiva non tanto una carrellata storico-filosofica quanto il *tutto* della metafisica. Se il fondatore della metafisica occidentale sosteneva che l'anima del vero filosofo

«deve correre sempre dietro al *tutto* ed all'*intero* del divino e dell'umano»¹⁸,

una “piccola metafisica” riconosce allora nel movimento di affermazione dell'Essere sul nulla un «viraggio essenziale»: il tutto è il punto come «incrocio sull'Essere», di quell'Essere che

«per imporsi deve sempre consegnarsi e concentrarsi nelle mani sovrane e assolute (anche se minuscole) dell'essere-proprio-quel-qualcosa di *ogni singolo qualcosa*»¹⁹.

Una metafisica dunque, il cui campo d'interesse non sarà il cielo, ma la terra/cielo, quell'*intreccio* «che è sempre *ogni singolo uomo*»²⁰.

Disegnando ellitticamente un ragionamento unitario, più che commento, *Piccola metafisica della luce* è interrogazione e confronto: l'insieme si snoda all'insegna dell'irriducibilità dell'esperienza della luce ai meri termini di «impressione», «angolo, retta, campo, punto, piano, prospettiva, misura», lessico appartenente ad una fisica della luce, secondo cui l'occhio è una retina che viene sollecitata da impulsi luminosi in seguito ai quali, necessariamente e

¹⁸ PLATONE, *Repubblica*, VI, 486 a (corsivo mio).

¹⁹ PML, p. 42.

²⁰ PML, p. 21 (corsivo mio).

meccanicamente, «reagisce». Si tratta – puntualizza Petrosino – di un modello che sebbene spieghi abbastanza non spiega ultimamente lo sguardo dell'uomo: passivo e, al tempo stesso, attivo, *illuminato*, ma anche *illuminante*. È forse qui, allora, in questo duplice movimento, del darsi di un *colpo* e di un *contraccolpo*, di una visione che si fa *esperienza di luce* (“piccola metafisica”), ultimamente la “forza” dello sguardo?

1. *Mangiare con gli occhi* (?)

Già i titoli dei due libri da cui questa riflessione è stata suscitata denunciano la presa di distanza da una «psicologia della vista» che considera l'occhio «un semplice strumento ottico». Curi, per esempio, dichiara di voler far emergere, relativamente a quello che egli stesso definisce «uno dei tratti più persistenti e caratteristici della cultura occidentale» (ossia «la superiorità della vista»)²¹, le ragioni che spieghino una supremazia così accentuata, non relegabile al mero ambito linguistico²². È in *Piccola metafisica della luce*, però, che meglio si delinea il profondo divario tra una «fisica della luce e dell'immagine retinica» e un «nuovo livello descrittivo», tra una «fisiologia dell'occhio e del cervello» e un «approccio del tutto diverso alla questione»²³: raccogliendo infatti le critiche avanzate da Gibson contro un'ottica che si limiti a «descrivere dei fatti» secondo la formula «azione-reazione», Petrosino lascia che l'autore si esprima spiegando perché consideri la visione «una faccenda strana e meravigliosa». Interessante allora ci sembra notare che, almeno in due punti, le posizioni di Gibson e di Curi si avvicinano: nel rifiuto di una concezione dello spazio in termini puramente geometrici e nel riconoscimento di una «relazione» (che entrambi tradurrebbero con «esperienza») tra l'occhio e il veduto. Laddove Gibson, infatti, parla di «ambiente» come «l'intorno di un individuo» o come «spazio vivente», Curi dal canto suo analizza nell'ultimo capitolo intitolato “*Palinsesti foucaultiani*” l'idea dell'impossibilità di uno spazio «neutrale» e «qualitativamente indifferenziato»: lo spazio, irriducibile alla «pura e semplice oggettività fisico-geometrica», sarebbe il luogo di «articolazioni di

²¹ FS, p. 9.

²² FS, p. 15.

²³ Sono termini tratti dall'opera di Gibson (J.J. GIBSON, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Erlbaum, Hillsdale-London 1986, tr. it. di R.Luccio, *Un approccio ecologico della percezione visiva*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 29-30) analizzata da Petrosino (cfr. *PML* pp. 151-172).

potere»²⁴. Il vedere si distanzia quindi dalla mera «visione oculare» in quanto ogni volta che l'uomo vede «organizza» degli spazi (direbbe Curi) e trova delle «affordances» (aggiungerebbe Gibson): l'«ambiente» è tale solo in quanto «misurato in relazione all'animale» (sempre Gibson). Il rimando ad Heidegger è, a questo punto, pressoché inevitabile: l'«apertura» del Ci, il suo «esser-nel-mondo», non è mai un vedere che “contempla” delle semplici presenze, ma è semmai un vedere che “tocca” qualcosa che *già* appartiene ad un «mondo»²⁵. Il vedere dell'Esserci si dà sempre all'interno del mondo che l'Esserci stesso «apre». Ecco il punto in cui la riflessione sul potere dello sguardo trova il suo avvio più appropriato: l'«apertura del Ci»; che si potrebbe cominciare a tradurre anche come l'apertura dell'occhio. L'occhio (e utilizziamo qui volutamente questo termine) sarebbe allora l'emblema stesso dell'apertura, di quell'«originario e indubitabile “con-essere” – spiega Petrosino in un altro suo lavoro (apparentemente lontano dalle tematiche che qui stiamo affrontando, ma, come si vedrà proseguendo, inaspettatamente pertinente) – che caratterizza fin dal principio ogni essere vivente: infatti, non c'è vivente che, per poter essere, non si apra all'altro intrattenendo con esso infinite e continue relazioni. L'umano non contraddice, ma anzi conferma con forza una tale legge»²⁶.

L'occhio sarebbe dunque collocabile nella sfera del «vivente», la cui «legge» – com'è spiegato in *Piccola metafisica* – appartiene alla prima modalità di sguardo analizzata, lo «sguardo d'appropriazione»: pur non trattandosi (come ribadisce l'Autore) di una gerarchia, non ci si può esimere però dal riconoscere all'occhio predatore una sorta di «primato» (è «la tendenza più elementare e fondamentale», scrive Petrosino)²⁷. Se la «vita» è anzitutto «apertura», «relazione», «luogo di innumerevoli scambi» o – usando un termine tratto ancora dal capolavoro heideggeriano – di «commercio»²⁸, allora «l'essere del vivente

²⁴ FS, p. 211 e p. 216.

²⁵ «Il ‘toccare’ presuppone che la parete possa essere incontrata ‘dalla’ sedia. Un ente può toccare cose-semplicemente-presenti-nel-mondo solo se, sin da principio, ha il modo di essere dell'in-essere, cioè solo se, *già* nel suo Esserci, gli è svelato qualcosa come un mondo in base al quale l'ente possa rivelarglisi al tocco [...] Due enti che siano semplicemente-presenti nel mondo e siano inoltre in se stessi senza *mondo*, non si possono ‘toccare’» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 78-79, corsivo mio).

²⁶ S. PETROSINO, «L'estrema traduzione. Cappuccetto Rosso e la questione “Perché parli?”», in *Tra Segni*, Athanor, 1999/2000, n. 2, pp. 141-158, citazione p. 147.

²⁷ PML, p. 67.

²⁸ «Noi chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura: il *mezzo* (*per*). Nel commercio si incontrano mezzi per scrivere, per cucire, di trasporto, per misurare... Il

è sempre e fin dal principio un con-essere, e in quanto tale sottostà alla legge della reciprocità e dello scambio, della reciprocità come scambio»²⁹. Nel suo «rapporto naturale» con gli altri l'uomo, in quanto vivente allora, non solo se ne sta in sé per sé (primo carattere della «legge di natura»), ma per poter continuare a consistere in questo essere per sé deve anche uscire dal suo stare (secondo carattere della medesima legge): come ogni vivente dunque, l'uomo si *apre* all'altro, si rivolge costantemente al qualcos'altro, il quale però è sempre e solo «l'altro dello stesso»³⁰. L'apertura, principale carattere del vivente e dell'occhio quale emblema della vita, quindi, è anzitutto e per lo più un'assimilazione: vedere è mangiare, il mondo è un «territorio di caccia», nel quale un occhio acuto (non a caso l'acutezza è stata fin dall'antichità indicata come carattere peculiare della vista) possa esercitare il proprio dominio. C'è un punto a nostro parere centrale nella descrizione della «legge» del «mondo»: «l'umano non contraddice, ma anzi conferma *con forza* una tale legge». Ma – ed è proprio sull'ambiguità o sorprendente complessità di questa parola che verte il presente intervento – che cosa si deve intendere per “forza”?

Iniziamo con quella che forse è la più comune ed immediata risposta a tale interrogativo. Se ne fa portavoce Curi, non solo ne *La forza dello sguardo* ma anche in un suo precedente lavoro sul cinema, *Ombre delle idee* (2002). Nell'*Introduzione* al primo libro, volendo spiegare almeno alcune delle ragioni di «una convinzione che appare profondamente radicata nella tradizione occidentale, fin dalle sue origini nella Grecia arcaica, e che raggiunge poi, [...], l'età moderna e contemporanea», Curi si espone anticipando quanto cercherà di dimostrare poi nel confronto con figure tratte dalla mitologia e dalla tradizione filosofica che sembrano confermare quest'idea di “forza”: il potere dello sguardo starebbe nella

«pienezza di un atto, quale è quello del vedere, in cui si saldano la volontà di conoscere e il desiderio di appropriazione [...] la *rapacità* dell'occhio che tutto vuole vedere-conoscere, che tutto vorrebbe *rinserrare* nel proprio orizzonte»³¹.

L'acutezza del vedere è già tradotta in rapacità che – se vogliamo tornare alla descrizione contenuta in *Piccola metafisica* dello sguardo d'appropri-

commercio col mezzo sottostà alla molteplicità dei rimandi costitutivi del 'per'. La visione connessa a un processo del genere, è la *visione ambientale preveggen*te» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 94-95).

²⁹ S. PETROSINO e P. GILBERT, *Il dono*, Il Melangolo, Genova 2001, p. 56.

³⁰ *PML*, p. 69.

³¹ *FS*, p. 17 (corsivi miei).

zione – è «il prendere della mano che porta alla bocca»: è un occhio che

«già da subito afferra, poiché individua e si prende cura del qualcosa sempre e solo come *correlato di un possibile possesso*, come un appropriabile, ciò che appartiene alla sfera del possesso *prima ancora* che il possesso sia portato a compimento»³².

L'inammissibile tesi di un'innocenza o neutralità dello sguardo non è così confutata solo dalla constatazione di una naturale rapacità dell'occhio, poiché questa stessa rapace acutezza si gioca all'interno di un'apertura che *già* vede il qualcosa come *appropriabile*: non esiste uno sguardo neutro rispetto al quale, successivamente, l'uomo prenda una decisione; com'è ribadito in *Piccola metafisica*, c'è una decisione a livello della percezione: il soggetto è in gioco *già nella percezione stessa*. Prima ancora che la mano abbia effettivamente preso per portare alla bocca, l'occhio, in virtù della sua connaturata prontezza, ha già visto nel qualcosa un appropriabile: la visione allora – per usare i termini heideggeriani – è una *pre-visione*, una «visione ambientale preveggen-³³».

«Ultimamente *ciò che sfugge alla comprensione volgare del vedere* – e proprio in questo risiede, ad avviso di Heidegger, il pericoloso malinteso di cui essa è portatrice – è il “pre” attivo, *già attivo* in ogni semplice visione, è la pre-condizione dell'apertura che precede e fonda la possibilità stessa del *costituirsi* di una percezione visiva: è l’“al di qua” dell'*organo* dell'occhio in quanto *pre-visione agente nel suo stesso atto visivo*»³⁴.

L'«ambiente» però, diceva Gibson, è «l'intorno di un individuo»: se traducessimo l'«intorno» con il «pre», ossia con quell'apertura già attiva in ogni semplice visione, con quel «mondo» che non è mai spazio ma sempre spazio e tempo sottomessi ad una misura, allora come dovremmo tradurre l'altro termine utilizzato da Gibson, «individuo»? Se non è possibile vivere al di fuori di un «mondo» e se il mondo è la «raccolta»³⁵ dello spazio secondo la «misura» del vivente, allora, qual è la misura dell'uomo in quanto «individuo»?

Come ogni altro vivente la misura dell'uomo è l'appetito, il conato, il bisogno; come ogni altro vivente, per continuare ad essere ciò che è, l'uomo si apre all'altro per *com-prenderlo*; come ogni altro vivente, l'uomo ha un «intorno»,

³² PML, p. 72 (corsivi miei).

³³ «Il lasciar-venire-incontro è *preveggen-ambientalmente* e non semplicemente sensoriale e contemplativo» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 175).

³⁴ S. PETROSINO, *Visione e desiderio. Il tempo dell'assenso*, Jaca Book, Milano 1992, p. 167.

³⁵ «Raccogliere», «costruire», «nominare» sono – spiega Petrosino in *Babele*, Il Melangolo, Genova 2003, pp. 31-76 – tre gesti del «rispondere» umano, il tentativo di stringere «un certo legame», ossia il modo specificamente umano di «abitare».

un «ambiente» entro il quale – usando gli esempi di Koffka citati da Gibson e ripresi in *Piccola metafisica* – «ogni cosa dice cosa è [...] un frutto dice “Mangiami”; l’acqua dice “Bevimi”; il tuono dice “Temimi”; e una donna dice “Amami”». Se l’uomo, come ogni altro vivente, è tutto questo, esiste tuttavia qualcosa che lo differenzi radicalmente dall’essere semplicemente un vivente? Che l’uomo, secondo la classica immagine protagorea, sia «misura di tutte le cose» presuppone forse *una certa relazione* entro la quale i suoi occhi, davanti ad una mela, non vedano più soltanto una mela bensì una mela che dice «mangiami»? Se è così, di che natura è allora questa relazione?

È sempre possibile rispondere (e per lo più, a ragione di quella sorta di primato dello sguardo d’appropriazione, è così che si risponde): la natura del misurare umano è la *forza*. Non a caso, quando si parlava della «legge di natura» si riconosceva all’uomo la capacità non solo di aderirvi ma anche e soprattutto di confermarla «con forza»: la forza sarebbe dunque la misura dell’uomo in quanto «individuo». Nel libro di Curi mi sembra di rintracciare almeno un primo modo d’intendere la *forza*. Nel capitolo dedicato all’analisi del Libro I della *Repubblica* platonica e, più precisamente, all’irruzione violenta del sofista Trasimaco nel «*dialéghesthai*» intorno alla giustizia, sono messi in circolo, e poi annodati assieme, alcuni elementi fondamentali di una certa idea di forza: lo *sguardo* (che «si presenta come la prima forma di esercizio della forza»)³⁶, la *parola* (di cui è riconoscibile un nesso radicale con il vedere: Trasimaco infatti interviene con la forza nella discussione «per togliere la parola a Socrate» e, sebbene il «*dialéghesthai*» si trasformi in un «duello di sguardi», ciò che in fondo è veramente in gioco non è altro che «la possibilità di conservare la parola»)³⁷ ed infine, ma soprattutto (in quanto i due elementi precedenti – lo sguardo e la parola – si trovano legati all’interno di questa immagine), il *lupo* (Trasimaco si avventa sui suoi dialoganti «come per sbranarli»). Per tutti e tre gli elementi è possibile poi raccogliere altri nodi tematici che meglio ne misurino la portata: il potere dello sguardo si manifesta nella capacità di «guardare (*prosbolépein*) per primo» la sua «vittima», ma anche – come l’Autore tenderà a puntualizzare presentando il mito di Gige – nella capacità di dissociare il «vedere» dall’«essere visto» («equivalenza fra totale invisibilità e massimo potere»)³⁸. La parola invece, intesa fin da subito nella sua accezione comunicativa (è un «*dialéghesthai*» appunto), non potrà che esprimersi nella forma del «pò-

³⁶ FS, p. 113.

³⁷ FS, p. 112.

³⁸ FS, p. 136.

lemos»³⁹: è – direbbe Schopenhauer – una «battaglia spirituale»⁴⁰, il continuo e naturale tentativo umano di prevalere sull'altro. La figura del lupo più di ogni altra però ha il merito di chiarire la natura della forza dello sguardo/parola: non solo l'intervento inaspettato di Trasimaco è violento nel tentativo di privare, mediante il proprio sguardo, la parola ad altri, ma lo è ancor di più nel gesto di teorizzazione della legittimità di una tale violenza: l'«indagine sulla giustizia si svolgerà, dunque – osserva opportunamente Curi –, sotto il segno di un lupo»⁴¹ e il segno del lupo è l'enunciazione del principio secondo cui «la giustizia non è altro che ciò che conviene a colui che è più forte»⁴². All'interno di una siffatta idea di giustizia il tema della relazionalità, ossia dell'apertura all'altro, trova il suo esito estremo: l'altro è visto (pre-visto) come ciò che deve essere dominato; il principio d'individuazione si esprime in una volontà di dominio che trasforma fin da subito la relazionalità in conflittualità. Sembra non esserci via d'uscita:

«nello stesso stato di natura, nella condizione umana in quanto tale, si annida l'origine della guerra. Lasciati a loro stessi, gli uomini non tendono affatto ad essere “fratelli” l'uno verso l'altro, ma riproducono piuttosto la condizione compendiata nel motto *homo homini lupus*. [...] È sufficiente guardare in noi stessi con il necessario disincanto, cogliendo nella condizione umana in quanto tale l'irresistibile, e inestinguibile, tendenza a concepire l'altro sempre e comunque come un nemico [...] La condizione umana è quella di una “massa dannata”, in se stessa irredimibile e indelebilmente segnata dall'odio. Lo “stato di natura” [...] è davvero caratterizzato da una condizione di originaria belligeranza di tutti contro tutti»⁴³.

Se «ognuna delle nostre occhiate – come nota Starobinski – è dominata da «una velleità magica» che spinge lo sguardo ad «afferrare, spogliare, pietrificare, penetrare»⁴⁴, allora ha ragione il lupo, bisogna rendere ragione alla sua logica: per non essere divorato, devi attaccare per primo (non è forse la stessa

³⁹ FS, p. 110.

⁴⁰ A. SCHOPENHAUER, *Dialetik*, in *Der handschriftliche Nachlass*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985, vol. III, pp. 666-695, tr. it. di N. Curcio-F. Volpi, *L'arte di ottenere ragione*, Adelphi, Milano 1992, p. 70. È un breve trattato scritto probabilmente intorno al 1830-31 e poco conosciuto, su cui si è invece soffermato Petrosino in un'interessante discussione sul rapporto tra «dialettica» e «dominio» (cfr. S. PETROSINO, *L'esperienza della parola*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 99-111).

⁴¹ S. PETROSINO, *L'esperienza della parola*, op. cit., p. 110.

⁴² PLATONE, *Repubblica*, I, 338 c, 1-2.

⁴³ U. CURI, *Ombre delle idee*, Pendragon, Bologna 2002, pp. 101-102.

⁴⁴ J. STAROBINSKI, *L'Oeil vivant*, Éditions Gallimard, Paris 1961, tr. it. di G. Guglielmi, *L'occhio vivente*, Einaudi, Torino 1975, p. 8.

dinamica descritta da Curi nell'analisi del *dialéghesthai* tra Socrate e Trasimaco?). Così Petrosino, riferendosi alla fiaba di *Cappuccetto Rosso*, spiega «la morale del lupo»:

«la vita è piena di pericoli, di insidie, di sentieri che non conducono da nessuna parte, di parole ingannatrici e false; il mondo, si è soliti ripetere, è una babele di lingue in cui è facile non solo confondersi ma anche essere divorati, molte sono le bocche che si aprono ma non si sa bene *se per parlare o per divorare*, e spesso esse fanno la prima cosa solo per fare la seconda» «[...] è proprio questo ciò che insegna il lupo ai suoi piccoli: state attenti, ovunque ci sono predatori, diventate adulti e imparate ad evitare i pericoli, soprattutto perché questa è l'unica condizione [...] per non essere mangiati e continuare così a mangiare. Da questo punto di vista la morale del lupo relativamente al “*state attenti, non diventate mai una preda*”, è sempre in stretta connessione con l'imperativo “*di conseguenza, siate sempre dei predatori*”. È questa, come è noto, l'evidenza sulla quale hanno attirato l'attenzione Plauto e poi, tra gli altri, Hobbes: “*homo homini lupus*”. Ecco la parola del bosco e il richiamo della foresta: si tratta della voce del sangue stesso in quanto parola e voce»⁴⁵.

Il «richiamo della foresta»: c'è ancora un aspetto fondamentale da rilevare nella logica d'appropriazione. Se all'interno della dialettica preda/predatore pare del tutto evidente che sia lo sguardo del secondo ad esercitare una volontà di controllo sul primo attraverso una presa di possesso e di trascinamento a sé, è altrettanto evidente però che il potere del secondo dipenda in qualche modo dal riconoscimento da parte del primo di quello stesso potere. C'è nella «foresta» una forza d'attrazione che «richiama» la preda a consegnarsi liberamente al lupo. La legge d'appropriazione appare così confermata e rafforzata da una sorta di movimento inverso, il cui ritmo caratteristico è rintracciabile in due dinamiche dai tratti molto simili: fascinazione e idolatria. Esempio è la descrizione proposta da Starobinski dell'attrazione che l'“oscuro”, il “segreto”, il “misterico” sa esercitare sull'uomo:

«Ciò che è nascosto, l'occulto, affascina. [...] Nella dissimulazione e nell'assenza, una forza strana costringe la mente a volgersi verso l'inaccessibile e a sacrificare per la sua conquista tutto quanto essa possiede. [...] L'ombra ha certo il potere di farci abbandonare tutte le prede, per il solo fatto che è ombra e che suscita in noi un'attesa senza nome. La fascinazione ci persuade a liberarci di tutto, persino del pensiero della nostra vita, pur di appartenerele. Essa ci spoglia con la sola promessa di colmarci, e se, all'inizio, noi abbiamo potuto sognare di impadronirci dell'occulto, subito le parti si rovesciano: eccoci divenuti *passivi e paralizzati*, dopo aver ri-

⁴⁵ S. PETROSINO, «L'estrema traduzione...», art. cit., pp. 152 e 155 (corsivi miei).

nunciato alla nostra volontà per *lasciarci possedere* dall'imperioso richiamo dell'assenza»⁴⁶.

Proprio su questa forza (potere di affascinare, ipnotizzare, irretire) insiste Curi nelle sue analisi, ed in modo particolare nella potente immagine di Medusa⁴⁷. Del volto di Medusa si dice che sia «bello» e «terribile» insieme: la bellezza, etimologicamente atta a «richiamare» (*kallos*→*kaleo*), può sempre attirare l'attenzione per poi però renderla prodigiosamente disattenta alla realtà; fuga quindi e rifugio nel fantastico o nell'idolatrato. La forza d'attrazione dell'idolo però – come ben osserva Petrosino⁴⁸ – è l'esito dell'«investimento» di uno sguardo che cerca riposo dall'«inquietudine»:

«il soggetto investe un qualcosa con tutta la sua tensione, trasferisce su di esso tutte le sue inquietudini e infine si scarica di ogni responsabilità. È grazie ad una simile proiezione che l'idolo acquisisce quella forza d'attrazione che gli viene riconosciuta e che esso, una volta istituito, riesce effettivamente ad esercitare»⁴⁹.

Si decide quindi per il lupo: non riuscendo a mangiare, per lo meno si gode («godimento perverso ma anche sicuro») dell'essere mangiati.

2. La cura dello sguardo

Finora, a ben vedere, ci siamo limitati a descrivere uno stato di natura: quella legge per cui l'uomo, come ogni vivente, si trova («gettato») ad esistere. L'uomo a differenza di ogni altro vivente però – si diceva – *sta* in questa legge con *forza*: in che modo allora intendere un tale dominio? Una forza forse che, spostandosi agilmente come solo all'uomo è consentito (in virtù di un nesso radicale) dalla parola allo sguardo, sia anzitutto prepotenza, aggressività e violenza? Empiricamente determinato, l'occhio vede nella mela un «Mangiami» e nelle cose degli utilizzabili; è altrettanto vero, tuttavia (superamento dei punti di vista di Gibson e Curi), che questa «previsione ambientale» è sempre ed anzitutto un «*prendersi cura*»:

⁴⁶ J. STAROBINSKI, *L'occhio vivente*, op. cit., p. 5 (corsivi miei).

⁴⁷ «Null'altro è la Gorgone, nella sua essenza, se non questo *sguardo potente*, la cui forza non richiede armi per potersi esercitare, poiché è tutta immanente nel suo essere semplicemente presente, in quella *apertura verso l'ignoto* [corsivo mio] che è possibile cogliere al di là dei suoi occhi» (FS, p. 69).

⁴⁸ Cfr. in *PML* l'interessante analisi dell'idolatria, pp. 75-81.

⁴⁹ *PML*, pp. 80-81 (corsivo mio).

«L'essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura, è *coinvolto* nel mondo di cui si prende cura»⁵⁰.

Un Esserci sempre affaccendato nella cura non vede allora «ciò che deve», ma neanche «ciò che vuole»: radicalmente avvolto dalla e nella possibilità, «guarda come e ciò che *può*»⁵¹:

«l'essere-nel-mondo è già da sempre cura, non un semplice “vedere” o contemplare, ma *un essere presso in quanto preso*, in quanto essere coinvolto nel mondo di cui l'Esserci si prende cura; in tal senso l'Esserci è sempre *alle prese* con un *poter-essere*»⁵².

Prima ancora di rapprendersi come “individuo” (e cercare, ora nel divorare ora nel lasciarsi divorare, il pieno godimento di sé), l'uomo è “soggetto”: non solo esiste (è “soggetto-a”), ma «è anche colui che, se si può dire, si *risveglia* o si *riprende* dal suo stato di ‘gettato’ per *prendersi personalmente cura* dell'esistenza in cui si trova»⁵³ (è “soggetto-di”). La forza del suo sguardo non sarà allora proprio in questa possibilità d'essere? Perché non tradurre la capacità specificamente umana dell'imporsi «con forza» con quel movimento radicalmente umano che trasforma l'*esistenza* in *esperienza*? Lo sguardo in fondo non è altro che il luogo d'espressione di questo movimento, che è sempre un doppio movimento: lo sguardo è colpito, raggiunto, sorpreso dal qualcosa nella misura in cui, però, va incontro, ritorna, risponde al colpo con un contraccolpo. Solo all'interno di un «andare incontro» a ciò che «viene incontro» – condizione su cui Petrosino insiste continuamente – lo scontro con la realtà può evolvere in esperienza. Se esiste un primato dello sguardo, è proprio qui, nella sua strutturale forza di raddoppiamento (che è «meno la facoltà di raccogliere delle immagini che di stabilire una *relazione*»)⁵⁴, la sua ragion d'essere.

Eppure, se la forza dello sguardo è la sua capacità di instaurare «una relazione che lega», di stabilire un «nesso» e di stringere un «nodo», diventa altrettanto urgente ricordare che il rapporto stesso che lega il soggetto al suo sguardo è complesso ed articolato: la complessità (che forse è riduttivo tradurre con «duplicità» – termine privilegiato invece da Curi) non riguarda tanto l'esistenza quanto l'esperienza, ossia il prendersi cura dell'esistenza da parte di un soggetto, di «un essere *capace di rispondere* “qui e adesso” e “in prima per-

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 86.

⁵¹ Cfr. le «misure dell'esperienza» in *PML* pp. 61-65.

⁵² S. PETROSINO, *Visione e desiderio*, op. cit., p. 163.

⁵³ S. PETROSINO, «I nomi del testo», in *Testo*, 2004, n. 47, pp. 103-114, citazione p. 107 (corsivo mio).

⁵⁴ J. STAROBINSKI, *L'occhio vivente*, op. cit., p. 8 (corsivo mio).

sona”»⁵⁵. Nell’esperire dunque affiora «la misura, il tono e lo stile del rispondere», che è sempre *il tutto* dell’uomo, non solo la sua ragione, ma anche la sua memoria, il suo desiderio, i suoi timori ecc., ossia tutto ciò che «la sua esperienza gli permette di potere»⁵⁶. La forza dello sguardo e il guardare come un poter-vedere non sarebbero da ricondurre ad una qualche particolare capacità del soggetto bensì alla *misura del suo esperire*: ma qual è allora – sembrerebbe essere questa infatti, dato il procedere dell’argomentazione, la domanda più attesa – la misura dell’esperienza? Per Petrosino è un punto decisivo: la misura è quella dell’esperienza, non c’è altra misura se non quella dell’esperienza, eppure quale sia la misura dell’esperienza nessuno può stabilirlo; anche assumendo come vera l’affermazione protagorea dell’uomo “misura di tutte le cose”, rimane comunque insondabile la sua natura più propria: quale sia la misura dell’uomo sfugge all’uomo stesso, che non solo *non può* misurarla ma neanche e tanto meno dominarla. Ma allora che cosa *può*? Cosa può quell’Esserci che, «già aperto a se stesso»⁵⁷, vede sempre «le possibilità in base alle quali esso è»⁵⁸?

Può vedere una mela che dice «Mangiami» (ossia, un mondo di appropriabili), oppure – e qui la dinamica visiva si fa ancor più drammatica – può vedere la bellezza e non provare gioia (è l’esperienza dell’invidia, di cui lo sguardo del Satana di Milton è emblema)⁵⁹ e può sempre tentare di togliere con lo sguardo la parola (la vita) all’altro: *Piccola metafisica* tiene conto di tutte queste possibilità, insite nella natura stessa dello sguardo in quanto risposta alla realtà, in quanto possibilità (e non mera impressione) di un guardare che è irriducibile (altrimenti non sarebbe una risposta) ad «una specie di coazione a salvare e a salvaguardare»⁶⁰. Eppure, se concentrassimo la nostra attenzione esclusivamente su questo genere di possibilità, rischieremmo di lasciarci sfuggire qualcosa di essenziale della questione “sguardo/forza”: come l’acutezza di uno sguardo agile e rapace è accompagnata da un’irriducibile cecità (l’occhio che vede solo l’appropriabile è affetto da una «doppia cecità»: non vede «la totalità» che circonda la preda e non vede «l’unicità» della preda stessa)⁶¹, così alla nostra attenzione sfuggirebbero la totalità e l’unicità del soggetto umano, la cui «luminosità» sa forse aprirsi ad un altro poter-essere.

⁵⁵ S. PETROSINO, *Babele*, op. cit., p. 116.

⁵⁶ *PML*, pp. 61 e 64.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 174.

⁵⁸ *Ibi*, p. 188.

⁵⁹ Cfr. S. PETROSINO, *Visione e desiderio*, op. cit., pp. 69-101.

⁶⁰ *PML*, pp. 69-70

⁶¹ *PML*, p. 73.

3. L'«estrema possibilità»⁶²

Nell'invidia l'esistenza dello sguardo dell'altro (ed il riconoscimento di un *altro* – «che non è un qualcosa ma un soggetto che ha sempre un altro rapporto con il qualcosa» e che quindi «apre e impone una prospettiva irriducibile» alla propria⁶³ – è la cifra distintiva dell'invidia rispetto allo sguardo d'appropriazione) rende evidente il limite delle mie possibilità: tale esperienza è vissuta tragicamente dal soggetto come denuncia del fatto ch'egli non ha, o non può, o non ha voluto, realizzare quelle stesse possibilità. Se l'invidia è interessante perché colpisce in radice la *possibilità*, quest'ultima però è sempre esperita secondo la logica dell'«ora-mai», dell'«avrei potuto» e del «non potere più». Come scorgere allora l'«estrema possibilità», ossia lo «splendore», il «risplendere» del qualcosa rispetto al semplice «apparire»? Cambiando («inversione radicale») il movimento dello sguardo: non sarà più il soggetto ad avanzare, ma semmai egli avanzerà «indietreggiando», accorgendosi cioè di «essere guardato» ancor prima di guardare⁶⁴. Una sconfitta? Al posto di avanzare (per «tentare di essere noi, per primi, a guardare il lupo», Curi) ci si dovrebbe tirare indietro? Certo, se si rimane all'interno della logica del lupo, l'evidenza sarebbe quella della fuga; ma se si provasse ad imporre un'altra «morale» – la «morale dell'uomo, che è chiamato a dire basta al lupo, a farla finita con il lupo»⁶⁵ – l'indietreggiare di uno sguardo che guarda solo nella misura in cui vede di essere guardato non sarebbe tanto la presa d'atto di un limite quanto il riconoscimento di un'*eccedenza*.

«Di conseguenza si potrebbe forse interpretare l'umano come quel livello della natura in cui la legge di natura non detta più legge, in cui non si è più sotto la sua legge, luogo nella natura in cui la natura è come chiamata ad andare oltre se stessa. L'umano, dunque, sarebbe per sua natura *il luogo della possibilità di una rivoluzione della natura*»⁶⁶.

È come se lo sguardo fosse connesso non solo ad un vedere, ma più profondamente anche ad un essere-visto, un essere-guardato *nel* guardare che è co-originario al guardare stesso. Lo sguardo è dunque preceduto e reso possibile da un essere-guardato dalla luce che le cose inviano: le cose – espressioni lacaniane citate in *Piccola metafisica* – sono «luccichio», «sfavillio», punti

⁶² Espressione utilizzata in *PML* per indicare l'opportunità radicale di ogni qualcosa/qualcuno di «risplendere».

⁶³ *PML*, p. 84.

⁶⁴ *PML*, pp. 91-92.

⁶⁵ S. PETROSINO, «L'estrema traduzione», art. cit., p. 156.

⁶⁶ *Ibidem* (corsivo mio).

luminosi che animandosi vengono inaspettatamente incontro allo sguardo. Sovrabbondante è lo sguardo che, *sorpreso*, fa un'esperienza straordinaria (rottura della visione ambientale preveggenza) dell'ordinario, che può essere *qualsunque cosa*, purché riconosciuta nella sua *unicità*. Lo sguardo è raggiunto e scosso dall'eccesso di un mostrarsi che insieme però si sottrae: nello stupore quindi lo sguardo fa esperienza di «una specie di assoluta invisibilità», impossibile da delimitare e da afferrare, non però perché ci sia un velo da togliere o un segreto da svelare, bensì perché

«nell'unico, la non evidenza è lo splendore stesso del qualcosa/qualcuno nel suo essere proprio e solo se stesso»⁶⁷.

Prima del guardare, dunque, ci sarebbe l'essere-guardato: se però l'analisi dello stupore si fermasse a questo punto, al punto del colpo e della sorpresa, come potremmo ancora parlare a ragione di una *forza* dello sguardo? Forse come disponibilità e accoglienza? Ma come difendersi dal rischio di confondere e trasformare il «lasciar essere» in un «lasciar perdere» (disponibilità che vira in passività ed accoglienza che maschera indifferenza)? La sfida si gioca sul tempo, cioè all'interno della *drammatica temporalità* dello sguardo in quanto risposta: il «già» dell'essere-guardato, infatti, qui (nello stupore) emergerebbe solo a partire dal «dopo» del guardare, ossia del *rispondere*.

«Se quindi nello stupore il soggetto è colpito, se è illuminato e animato [il colpo della sorpresa] lo è anche perché è chiamato ad essere contemporaneamente animante ed interrogante [il contraccolpo della ripresa]: l'istante della sorpresa è qui sempre *differito, attraversato e approfondito* nel *rinvio interrogante* dello sguardo su se stesso»⁶⁸.

L'essere colpiti dello stupore è ad un tempo un sentirsi coinvolti dal qualcosa che, seppur inatteso, *ci riguarda*: ecco perché lo stupore non si confonde mai con la mera fascinazione, che implica un restare a bocca aperta, un restare fermi e attoniti; l'esperienza dello stupore al contrario è sempre legata al «rinvio interrogante», ad un'animazione la cui domanda estrema è quella del perché dell'esistenza: non dell'esistenza in generale, però, bensì dell'esistenza della singola cosa e di me che, ora ed in prima persona, la sto guardando. Lo stupore, nella sua struttura interrogante, *riguarda* originariamente il soggetto perché è la sua stessa unicità ad essere, nel tempo dell'esperienza, in gioco; ed il tempo dell'esperienza non è altro che la *storia*, la storia di ciascuno sguardo.

⁶⁷ PML, p. 95.

⁶⁸ PML, p. 97 (corsivo mio).

La forza del guardare, in un certo senso, apparterebbe ancora al primato della bocca, convertito (trasformazione radicale, torsione dell'«andare incontro») però in un “mangiare” diverso. Commentando gli esempi di Koffa citati da Gibson (il frutto che dice «Mangiami» e la donna «Amami»), Petrosino acutamente osserva:

«Non si potevano scegliere termini più essenziali: l'esperienza umana non ha forse a che fare, ultimamente, proprio con il mangiare/amare, ma *di quale “mangiare”* si tratta, e soprattutto *di quale “amare”* si tratta?»⁶⁹

La logica del lupo, ossia la legge d'assimilazione ed il mondo dell'economico, non è da sottovalutare, anzi è necessario soffermarsi sul nesso essenziale che lega l'uomo al primato della bocca per comprendere come, nonostante questo primato, l'uomo sappia, a differenza di ogni altro vivente, convertire quel primato in un occhio capace di aprirsi anche al di fuori della legge d'appropriazione. La forza dello sguardo descritta nel libro di Curi sembra confermare il primato della bocca: l'«Uomo della sabbia» fa mangiare ai suoi piccoli gli occhi strappati ai bambini; Medusa, la cui «terribile bellezza» divora e paralizza, è raffigurata con la bocca aperta; il sofista Trasimaco interviene nella discussione «simile a una fiera nell'atto di slanciarsi sulla preda». Lo sguardo si potenzierebbe al massimo poi se, alla «volontà di conoscenza» e al «desiderio di appropriazione», si combinasse la «capacità di restare invisibili»: onniveggenza ed invisibilità sarebbero così i requisiti di uno sguardo «onnipotente», ossia, di quel particolare tipo di sguardo che – come aggiunge Curi – «coincide in larga misura con la rappresentazione della divinità non solo nel cristianesimo, ma anche nell'ambito delle altre religioni monoteiste»⁷⁰. Il desiderio di uno sguardo così potente nascerebbe quindi dall'idea che l'uomo si è fatto di Dio? Ma allora se, all'interno di quell'immagine di onnipotenza, avvenisse qualcosa di imprevedibile e di sorprendentemente rivoluzionario⁷¹?

⁶⁹ PML, p. 172 (corsivi mio).

⁷⁰ FS, p. 18.

⁷¹ A proposito di quell'«azione sconvolgente» che è la discesa di Dio sulla terra Petrosino – in *Babele*, op. cit. – si chiede: «Che cosa mai potrà voler dire “scendere a vedere”, soprattutto quando queste azioni sono riferite a Dio, che senza dubbio non ha bisogno di scendere per vedere e di vedere per conoscere?» (p. 80, corsivo mio). E se fosse un «richiamo» (diverso da quello «della foresta») ad uno sguardo libero dall'immagine d'onnipotenza? Riprendendo von Balthasar Petrosino allora commenta: «Da questo punto una tale onnipotenza divina “non si fonda nelle imperfette rappresentazioni antropomorfe che ci si fa di “lui” proprio perché essa, ultimamente, sembra riguardare, più che un potere, una modalità o qualità dell'essere libero che è capace di giungere fino alla forma estrema dell'umiltà [...] il Dio che “scende a vedere” è tal-

La “bellezza” di Medusa, chiamandoci a sé, può “mangiarci”. La bellezza chiama, appartiene alla sua stessa natura la tensione del richiamo; può farlo però ammiccando ad un’ombra, a qualcosa che rimanendo nascosto attiri a sé non rimandando più ad altro (fascinazione), ma può anche attirare l’attenzione nella forma del *richiamare alla memoria* (stupore). Sarebbe allora possibile “mangiare la bellezza” – espressione scelta per un convegno promosso recentemente in Università – nel modo, per esempio, di esperire (vedere/toccare/mangiare) una *madeleine*: non è semplicemente il ricordo a rendere una *madeleine* la “mia” *madeleine* e a farla quindi emergere, risaltare, avanzare dal fondo anonimo della sua apparizione; perché quella *madeleine* risplenda e torni ogni volta, «per la prima volta», a risplendere è necessario il ricordo, ma solo un ricordo rianimato, rafforzato, raddoppiato dalla fiducia con cui, ora ed in prima persona, so seguire e riattraversare i sensi; il senso infatti non è mai incolore o insapore: è sempre un senso proprio,

«e quanti più affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, quanti più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più complesso sarà il nostro ‘concetto’ di essa, la nostra ‘obiettività’»⁷².

Non vedi se non *ri-conosci*: la “forza” dello sguardo è tutta lì, in quel prefisso di *raddoppiamento*, piccolo ma in grado di sopportare (tempo come lavoro e pazienza) il peso di un intreccio; come infatti dice Petrosino, nell’uomo non esiste il corpo, è tutto un intreccio: il corpo è *sempre attraversato dal rispondere*. La possibilità di vedere con più occhi è quindi la forza di uno sguardo che, scorgendo il qualcosa, lo lascia essere, ma «non tanto perché non lo possiede, quanto piuttosto perché [...] lo apprezza *proprio nel suo sottrarsi ad ogni possesso*»⁷³. Il guardare è drammatico in quanto non è un raccogliere bensì un mettere in relazione; il rapporto però non è rispetto ad una mancanza, ma rispetto ad un’eccedenza, al mistero (che non è il “misterico”) dell’esistenza di quella *madeleine*, che è sempre in relazione, in una certa relazione, con il mistero della mia stessa esistenza. La capacità di cura dello sguardo deve quindi fare i conti con «il portato di tutta la sua esperienza»⁷⁴, un intreccio ultimamente incalcolabile.

mente potente da poter essere umile e da potersi impegnare “liberamente e personalmente in momenti storici”» (p. 83, corsivo mio).

⁷² F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montanari, vol. VI, t. II, p. 323.

⁷³ *PML*, p. 99 (corsivo mio).

⁷⁴ *PML*, p. 62.