«Se Dio è, l'uomo è schiavo; ora, l'uomo può, deve essere libero: dunque Dio non esiste». Questa frase di Mikhail Bakunin con immediatezza dà il senso di questo volume di *Libertaria*. E questa scelta è ampiamente giustificata da una risorgente (ma forse non si era mai sopita) e sempre più diffusa religiosità. Dove sono finiti il disincanto, l'agnosticismo che negli ultimi decenni hanno percorso soprattutto le società occidentali? Il rivoluzionario russo pone la questione in modo chiaro: Dio (in tutte le varianti occidentali, orientali...) si configura come il potere supremo, quindi rende tutti assoggettati, cioè schiavi. Non bisogna però fermarsi soltanto alle manifestazioni chiaramente indirizzate a divinità extra terrene. Perché parallelamente a queste sono presenti altre «divinità». Qualche esempio? Il dio denaro, il dio carriera, il dio sopraffazione, il dio sfruttamento... E dove fermarsi con questo elenco? Difficile a dirsi. Da qui l'urgenza, la volontà, la necessità di riaffermare con la forza della ragione, con ferma decisione: *nel nome di nessun dio*.

In copertina illustrazione di Pietro Spica

Mimesis Edizioni
Libertaria
Collana diretta
da Luciano Lanza
www.mimesisedizioni.it

20,00 euro

ISSN 1128-9686
ISBN 978-88-5753-430-5

NEL NOME DI NESSUN DIO

MIMESIS

JANET BIEHL EDUARDO COLOMBO DAVID GRAEBER
ILHAM KHURI-MAKDISI TOMÁS IBÁÑEZ THOMAS PIKETTY

NEL NOME DI NESSUN DIO

A CURA DI LUCIANO LANZA

MASSIMO AMATO
OMAR AZIZ
MIKHAIL BAKUNIN
ALBERTO GIOVANNI BIUSO
FRANCO BUNČUGA
FRANCESCO CODELLO
SIMON CRITCHELY
ALESSANDRO CURIONI
FABRIZIO EVA
LUCREZIA FAVA
PËTR KROPOTKIN
FRANCO MELANDRI
LORENZO PEZZICA
PIETRO SPICA
JOSHUA STEPHENS
SALVO VACCARO

MIMESIS / LIBERTARIA 2016

Illustrazioni di Pietro Spica

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Libertaria*
Isbn: 9788857534305

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: redazione@libertaria.it
Corrispondenza: Libertaria, via Vitruvio 7, 20124 Milano

INDICE

Rifrazioni

Luciano Lanza, *Se Dio è, l'uomo è schiavo* 9

Tempo presente

Massimo Amato, *Economia (grazie alla gratuità)* 13
Eduardo Colombo, *Autonomia* 25
Janet Biehl, *Impressioni sul Rojava* 37
Omar Aziz, *I consigli locali in Siria* 43
Ilham Khuri-Makdisi, *Il tardo Novecento e l'emergere di una cultura radicale globale* 53
Tomás Ibáñez, *La ragione governativa e le metamorfosi dello Stato* 71
Alessandro Curioni, *Apocalypse web* 81

Conversazioni

David Graeber e Thomas Piketty, *Mettiamo a mollo i ricchi* 91
Fabrizio Eva, *La formazione di un gruppo umano, i palestinesi* 99
Joshua Stephens, *Ricalibrare l'anarchismo in una terra colonizzata* 104
Manifesto giovani di Gaza 106
Simon Critchley, *Anarchismo e responsabilità illimitata* 109

Laboratorio

Salvo Vaccaro, *Vita contro teologia politica* 123
Alberto Giovanni Biuso, *Anarchismo e paganesimo* 133
Lucrezia Fava, *Gnosi e liberazione* 153
Franco Bunčuga, *Anarchici e mistici materialisti su Monte Verità* 167
Francesco Codello, *L'idea di Stato in Hegel* 173

Arcipelago

Lorenzo Pezzica, Libraria, *Tredici da non perdere* 201

ARCHIVIO
Mikhail Bakunin, *Dio e lo stato* 233
Pëtr Kropotkin, *Paura e religione* 241

GLI AUTORI 247

rifrazioni

Alberto Giovanni Biuso

ANARCHISMO E PAGANESIMO

Pilato

Elio Lamia chiede a Ponzio Pilato se si rammenta di un certo Gesù «jeune thaumaturge galiléen [...] mis en croix pour je ne sais quel crime». La risposta del procuratore è: «Jésus? murmura-t-il, Jésus, de Nazareth? Je ne me rappelle pas». Con queste parole si chiude il racconto di Anatole France, *Le procurateur de Judée* (1902). Pilato vi appare come un uomo giusto, sobrio, incapace di capire gli eccessi e le favole del popolo che gli era stato affidato. La fama del più celebre governatore romano è affidata a quella di una dottrina per lui incomprensibile, che lo ricorda solo per condannarne l'ignavia. E però è sua la parola più pulita e ironica dei Vangeli: «Devo forse aggiungere che in tutto il Nuovo Testamento c'è soltanto un'*unica* figura degna di essere onorata? Pilato, il governatore romano. Prendere *sul serio* un affare tra Ebrei, è una cosa di cui non riesce a convincersi. Un ebreo di più o di meno, che importa?...Il nobile sarcasmo di un romano, dinanzi al quale si sta facendo un vergognoso abuso della parola "verità", ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola *che abbia un valore* – la quale è la sua critica, persino il suo *annullamento*: «che cos'è verità?»...»[1].

Paganesimo libertario

La parola *politeismo* come le altre possibili – *idolatria*, *paganesimo* – non era naturalmente presente nel mondo antico. Si tratta di termini spregiativi, adottati dai monoteismi vincitori. I Greci parlavano di *eusebés*, persona rispettosa degli dèi, e i Romani di *pius*, persona che riconosce la potenza divina e a essa volentieri si sottomette. I monoteismi partono invece dall''esclusione mosaica', da un dio esclusivo e geloso, che non ammette nessun'altra divinità accanto a sé «e anzi invita espressamente i suoi fedeli a distruggere i simboli religiosi altrui. Ecco dunque l'origine del quadro mentale a cui ci riferiamo: la convinzione che non possa esservi se non un *solo* e *unico* Dio, esclusivo di tutte le altre divinità»[2].

Tale comando ha impedito e impedisce all'ebraismo, al cristianesimo e all'islam di accedere alla ricchezza etica e culturale che invece segna la religione greca e romana. Ricchezza che consiste nella *traducibilità-interpretatio* per la quale i politeismi cercano di accogliere nel proprio pantheon gli dèi degli altri popoli e culture, traducendone i nomi e le funzioni in quelle comuni alle divinità già da loro venerate. Zeus diventa Giove, Afrodite diventa Venere, Ares diventa Marte, e così via per tutte le divinità esistenti *e anche*

per quelle nuove. Si crea in tal modo un sentire comune e profondo che favorisce immediatamente gli scambi, le intese, l'accettazione reciproca. Al contrario, credere in un solo dio impedisce l'evoluzione anche linguistica dello scambio tra diversi.

E tuttavia poiché la Differenza e la molteplicità costituiscono la struttura stessa del mondo, il paganesimo è ancora vivo; è forse nascosto ma è vivo. Esso pulsa nei documenti antichi, negli inni delle civiltà più diverse, nella dimensione esoterica della dottrina cattolica e in quella popolare dei suoi culti: la Grande Madre, il Dio divorato – Dioniso – che risorge ogni volta dalla propria morte, il pantheon dei santi.

Il paganesimo vive nei movimenti e negli individui – come gli anarchici – che hanno ancora rispetto per la Natura e in essa percepiscono la perennità del Sacro. Il paganesimo vive in ogni forma di panteismo del passato e del presente, delle religioni come delle filosofie.

Pagana è l'ebrezza di Nietzsche nei suoi euforici giorni torinesi. Pagana è la tensione neoplatonica «verso la vita e verso la luce» (*Poimandres*, v. 85). Pagana è l'identità fra il Tutto e il Nulla. Pagana è l'accoglienza di tutte le religioni, di tutti gli dèi, di tutte le fedi, quel sentimento irenico che fa dire a Proclo: «Voi che reggete il timone della saggezza santa / dèi che accendete il fuoco del grande Ritorno [...] Che infine possa vedere io / l'uomo che sono e il dio / immortale in me» (*Inno a tutti gli Dèi*).

Pagana è la felicità senza ombre di Pan. È la vita nella sua pienezza tragica, nel suo stare qui, ora, senza senso alcuno al di là di se stessa, un essere impersonale e finalmente libero dall'asservimento agli scopi. Pan tiene ancora unita l'identità molteplice del politeismo mentre l'imporsi dei tre grandi monoteismi ha impoverito il mondo della sua strepitosa e costitutiva varietà, ha fatto vincere la coscienza egoica di un soggetto monocorde. Pan è l'unità psicosomatica che siamo. È nel trionfo dei corpi liberati che Pan è vivo e sempre lo rimarrà. Sempre, finché un corpo umano e animale pulserà del desiderio di vita e del suo terrore.

Pagana è la consapevolezza della necessità che domina su ogni cosa, compresi gli dèi, espressa in forma perfetta nelle Moire che intrecciano «con gesti di diamante le infinite / trame degli eventi a cui non si sfugge / Aisa, Khloto e Lachesis, / figlie della Notte» (Simonide, *Alle dee del destino*, vv. 2-3). Pagana è soprattutto la Luce, il sentimento solare di una vita insensata, eterna e sacra.

Molto diversi dal dio biblico e coranico, gli dèi pagani non provano alcuna gelosia verso altre divinità, non pretendono una conversione totale ed esclusiva poiché gli umani non potrebbero mai allontanarsi, anche se lo volessero, dalla sacralità naturale e profonda da cui sorgono e che gli dèi rappresentano in forme antropomorfiche. I pensatori greci arcaici costituiscono le superstiti ramificazioni della foresta del mito, della sacralità animistica, del panteismo originario di ogni cultura umana. Essi non postulano la *hybris* di paradisi oltremondani ma la felicità della comprensione del qui e dell'ora nell'unità dell'eterno. È il *presente*, non il futuro, il tempo del paganesimo.

Ananke – la necessità che intrama gli eventi – non proviene dall'esterno, non è la costrizione di un ordine ricevuto da altri umani. Ananke è la necessità che nasce da noi stessi, dal carattere, dalla natura, dall'insieme sottile e potente dei pensieri del corpo. Di tale natura è segno supremo l'ambiguità di Atena, la quale porta sul petto la Gorgone, orrenda immagine dell'inevitabile. Il paganesimo accetta il terribile delle nostre nature, senza attribuirne le dinamiche interiori e collettive alla sola malattia; sottrae l'umano alla patologizzazione delle morali monoteistiche per cogliere il tratto

di gentilezza e di misericordia – e non solo di ferocia e di indifferenza – che intesse la vita del mito.

Il pullulare di movimenti religiosi settari, la grande diffusione dell'astrologia e delle varie forme di esoterismo in una società disincantata, economicistica e ipertecnicizzata come è la nostra, confermano ancora una volta che senza una spiegazione altra rispetto al semplicemente visibile gli esseri umani non riescono proprio a vivere. In effetti, ogni dichiarazione di morte del divino mostra di essere prematura. Il sacro è una categoria che va ben al di là del religioso. Esso comprende la natura e il suo ordine, la società e la sua potenza, gli umani e il loro senso. Nei politeismi pagani non ha senso contrapporre naturale e soprannaturale poiché la molteplicità degli dèi si coniuga alla unità monistica del cosmo, nella quale convergono identità e differenza, singolarità e pluralità, maschio e femmina, vita e morte, somatico e psichico, senso e significato.

Il paganesimo costituisce quindi, nella varietà delle sue espressioni storiche che vanno dall'Oriente e dal Mediterraneo antichi sino ai politeismi polinesiani e africani, una forma nella quale l'umano esplica la propria tensione verso l'intero, prima di ogni dualismo e oltre ogni speranza. La sua logica non chiede rinuncia o ascesi, non perviene agli estremi di un impossibile amore universale – pronto naturalmente a capovolgersi in ipocrisia e in guerra – ma fa delle relazioni umane il luogo naturale di un conflitto non mortale, preparato sempre alla mediazione della prestazione e del possesso. Il paganesimo è meno di una religione perché non possiede dogmatiche, caste sacerdotali e aspirazioni alla trascendenza. Ed è più di una religione poiché costituisce un integrale stile di esistenza radicato nella corporeità gloriosa delle statue e degli idoli, nella ricchezza delle relazioni e dei conflitti, nella benedizione del tempo. Di *questo* tempo e non dell'eterno. Il paganesimo offre la serenità dell'inevitabile e relativizza le pretese di assoluto.

Non si tratta pertanto di reinventare improbabili culti neo-pagani o di indugiare in un paganesimo estetico e letterario; si tratta di comprendere le ragioni per le quali ancora oggi l'Europa non può non dirsi pagana e da questa comprensione far discendere delle coordinate esistenziali e politiche differenti, davvero nuove perché radicate in una identità ancora viva. Allo storicismo, alla temporalità lineare e irreversibile che postula un significato intrinseco della storia – intrinseco poiché radicato nella volontà dell'unico dio – va opposta la consapevolezza che non si dà alcun inizio assoluto del tempo e ogni passato è ancora da venire. Il divino non abita nel totalmente Altro, al di là e al di fuori della natura, delle cose, del mondo. Il divino si dispiega qui e ora.

La contraddizione sta in ogni società, individuo, esperienza; la differenza significa ricchezza, confronto, arricchimento reciproco; la vita stessa è molteplicità di forme, obiettivi, strutture. Sensibile alla dissonanza, il paganesimo è l'opposto dell'evangelico «tutti siano uno» (*Gv.*, 17, 11-23). Il precetto dell'unità giustifica ogni inquisizione ed è una delle radici dei moderni totalitarismi, i quali hanno tentato di rendere una l'umanità a partire da un principio fortissimo, esclusivo, salvifico, che fosse la razza, la classe o il libero commercio. Abitare il tempo in forma pienamente sacrale significa invece farlo nei modi di un vivere familiare, iniziale, straordinario eppur misurato. Non c'è stata caduta ma il limite fa da sempre parte dell'essere. Non ci sono peccati al di fuori dell'ignoranza «di chi eravamo, di che cosa siamo diventati, di dove eravamo, di dove siamo stati gettati, del luogo verso cui tendiamo, di che cosa possa liberarci, di che cosa sia davvero stato la nascita, di come possiamo riscattarla e finalmente rinascere» (*Excerpta ex Theodoto*, 78). Non una teologia ma un'esperienza completa, sofferta e gloriosa dello stare al mondo; non

un ripetere formule altrui ma il ripercorrere da sé il cammino di ogni ente dal limite alla pienezza e dalla pienezza al limite.

Nelle pieghe del mondo. È lì che gli dèi si sono nascosti ma è nello spazio sacro, nel loro tempo eterno, che abitano ancora. «*Tauta de egeneto men oudepote, esti de aei*» (Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, Cap. 4, § 8, 26), queste cose mai avvennero e sempre sono.

Eventi

Nel volgere di un tempo relativamente breve, questo disincanto sulla verità assoluta, questa misura nella vita, questa potenza della materia, vennero progressivamente ma inesorabilmente cancellate. Il IV secolo fu l'età del cristianesimo vittorioso. Esso vinse – osserva Nietzsche – come vince un vino forte; l'antichità si ubriacò poiché non si sentiva più forte e lieta, e si era abituata alle grandi eccitazioni. Il secolo dell'ultimo conflitto con il paganesimo morente è per tutto l'Occidente un tempo di incertezza, paure, recessione economica. La nuova fede offre una potente via d'uscita dall'angoscia. Il paganesimo, tuttavia, resiste, tenta un ritorno, cerca di approfittare delle discordie interne ai cristiani. Il secolo comincia con l'Editto di Milano (313), con il quale Costantino non solo trasforma il cristianesimo in uno dei culti ammessi ma stabilisce anche l'entità dei finanziamenti in suo favore. Nel 356 Costanzo II fa chiudere i templi pagani e ne sequestra i beni. Nel 380 Teodosio dichiara il cristianesimo religione di Stato e nel 391, infine, proibisce ogni culto pagano.

Nel mezzo, l'ultima fioritura del mondo antico si esprime con l'imperatore Giuliano. Il suo tentativo di recuperare e far rivivere la grande tradizione del paganesimo più mistico e insieme più filosofico si scontra con un mondo morale che oscilla fra edonismo e superstizione. Il *Misapogon* di Giuliano esprime in maniera sarcastica e amara la coscienza della sconfitta subita dal modello antropologico antico. La vicenda dell'imperatore Giuliano e della sua corte sintetizza infatti un intero mondo al suo tramonto. In quei pochi anni, dal 360 al 363, la civiltà greca tentò l'ultima impossibile impresa, quella di sopravvivere a una nuova fede sostenuta dalle masse e da una parte della classe dirigente: Ambrogio e Agostino provenivano dagli stessi ambienti e perfino dalle stesse famiglie di Simmaco e di Salustio ma decisero di aderire alla dottrina e al gruppo vincenti.

Salustio (Saturninio Secondo Saluzio) fu *praefectus praetorio Orientis*, maestro e consigliere di Giuliano e suo amico fidato. Per Salustio e per Giuliano la filosofia non è semplicemente l'aderire a un'idea o la capacità di pronunciare discorsi efficaci ma consiste in un modo di essere che informa di sé la persona; la filosofia è una maniera di vivere per la quale onori e bestemmie hanno lo stesso valore: nessuno. Il divino è, infatti, perfezione immutabile e felice. I Dodici dèi del pantheon ellenico che Salustio enumera diventano i paradigmi di un mondo imperituro e ingenerato. Culti, sacrifici e preghiere hanno senso solo dal punto di vista umano ed è agli uomini che servono. Gli dèi non accettano né rifiutano, non benedicono né condannano, «sicché, dire che è il dio a respingere i cattivi equivale a sostenere che il sole si rifiuti a chi è privo della vista» (Salustio, *Sugli dèi e il mondo*, § 14, 2, 6-9). Viene in tal modo superata anche l'obiezione epicurea: gli dèi agiscono nel mondo ma lo fanno senza fatica alcuna, per il semplice fatto di esistere, come il sole che nulla perde della propria potenza e perfezione illuminando lo spazio, anzi la esplica.

Nel mondo niente esiste che sia cattivo per sua natura, ogni cosa si tiene con ogni altra, tutto è scaturito dalla medesima sorgente. Il mondo si nasconde e si svela nella forma di un'allegoria sensibile dell'eterno, un'immagine mobile di ciò che non passa. Gli "affari umani" – il loro valore, l'esito – dipenderanno quindi dalla conoscenza: da Omero a Plotino, da Socrate alla Gnosi, l'intellettualismo etico rimane una cifra del mondo greco[3]. Saggezza è soprattutto comprendere la perfezione di ogni ente e dell'intero poiché tutto è derivato da qualcosa di perfetto e cioè di delimitato nei confini armoniosi della Misura. Affermando che «*oude apeiròn ti en to kosmo*» (20, 3, 3-4) – che nulla al mondo si dà di illimitato – Salustio raccoglie il senso dell'intera cultura ellenica. È il *presente* il tempo dei Greci. Tutta la loro religione, arte, filosofia – il loro mondo unitario – è rivolto a gustare l'attimo che coincide con l'eterno, il *Kairòs*. È per questa ragione che la virtù è per i Greci fine a se stessa, poiché il tempo è l'*adesso*; lo spazio della gioia o del dolore è il *qui*. La materia è trasformazione incessante degli elementi, non è creazione o distruzione assolute.

Su tale fondamento teoretico si eleva la conquista umana della serenità. Per i pagani la felicità non consiste nella speranza di un paradiso ma nel possesso di sé, metafora del dominio del mondo: «Ma anche se nulla di tutto ciò fosse vero: senza contare il piacere e la gloria, che da quella discendono assieme a una vita priva di crucci e senza servitù (*adèspotos Bìos*), la virtù stessa basterebbe da sola a render felici quanti scelsero di vivere secondo virtù, e ne furono capaci» (*Sugli dèi e il mondo*, § 21, 2). Sconfitti dai cristiani, i pagani rimangono ancora vincenti anche perché pongono al di sopra di ogni altro obiettivo una vita senza servitù, la vita degli uomini liberi.

Contro questa libertà della mente e delle azioni, i cristiani si pronunciano sin da subito in modo netto e deciso. Ambrogio di Milano dà un contributo molto significativo al trionfo della nuova fede contrastando in tutti i modi i tentativi del prefetto Simmaco di salvare l'Ara della Vittoria (384). Simmaco si appella alla differenza e alla pluralità di credenze della tradizione romana: «Suus enim cuique mos, suus ritus est...uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum» (*Relatio* III, 8-10). Un simile invito cade nel vuoto in un tempo in cui un vescovo cristiano si pone alla testa di chi vuol bruciare la Biblioteca di Alessandria (392), le Olimpiadi vengono chiuse (393) e i Misteri eleusini soppressi (396). Poco tempo dopo (415) e ancora ad Alessandria i cristiani aizzati dal vescovo Cirillo massacrano la filosofa neoplatonica Ipazia in modo feroce, cavandole persino gli occhi: «L'imperatore Teodosio, in quello stesso periodo, ricostruì la grande chiesa che sta in Alessandria; che da allora è chiamata chiesa di Teodosio: fu infatti amico di Cirillo, il vescovo di Alessandria. Gli Alessandrini, in quel periodo, autorizzati ad agire liberamente dal vescovo, uccisero, gettandola poi nel fuoco, Ipazia, l'insigne filosofa, da tutti celebrata. Era donna di antico valore» (Ioannis Malalas, *Chronographia*, in «Corpus scriptorum Historiae Byzantinae», L XIV V23 10-15 p. 35).

Il IV secolo rende definitiva e stabile la fede cristiana emarginando l'arianesimo e le altre eresie, elaborando un *Credo* raffinato e compiuto, trasformando i vescovi nei veri amministratori di terre e popolazioni sempre più abbandonate a se stesse. Rispetto alla precarietà di «tutte le altezze terrene, instabili nella mobilità del tempo» (*De civitate Dei,* Libro V, 17,2), di fronte al limite costitutivo di ogni ente mondano e di ogni condizione e traguardo – sempre insicuri e provvisori tanto che «se togliamo ogni vanità, tutti gli uomini non sono altro che uomini» (*De civitate Dei,* traduzione di Luigi Alici, Libro I, prefazione) – la fede cristiana di Agostino mostra incomprensione verso chi intende immergersi in questa immanenza e viverla, imponendo al suo posto una prospettiva trascendente che

toglie senso al concreto qui e ora dell'esserci umano. Agostino, il più dotato dei discepoli di Ambrogio, per difendere i cristiani dalle accuse piovute su di loro dopo il Sacco di Roma (410) afferma che i pagani hanno ragione a piangere per aver perduto tutto, i cristiani invece considerano le sciagure di questo mondo come preparatorie alla gioia futura.

I cristiani furono dunque una setta aggressiva che minò l'Impero ma ne ereditò gli aspetti peggiori, come il gigantismo, la volontà di conquista, la tracotanza. Di tale dismisura è forma suprema l'idea che un dio si sia fatto uomo e sia addirittura morto per la "salvezza" di questa specie insignificante posta su un pianeta qualsiasi dell'universo immenso. Con tali idee tanto ingenuamente antropocentriche quanto arroganti ci siamo illusi di possedere uno status privilegiato rispetto a ogni altro essente. Quella umana, al contrario, non è altro che «una piccola specie animale ipertesa che – fortunatamente – ha fatto il suo tempo»; in generale, la vita sulla terra oltre che una malattia è una escrescenza dell'essere, un temporaneo incidente nelle cose, una insignificante eccezione priva di conseguenze: «La terra stessa è, come ogni astro, uno iato fra due nulla»[4].

L'antichità pagana aveva invece ben presente l'insormontabilità del limite. Da tale consapevolezza nascono l'arte, la letteratura, la riflessione in Grecia e a Roma. Esemplare di questa differenza è la condanna che il cristianesimo pronuncia contro il suicidio mentre Plinio il Vecchio arriva persino a compiangere la divinità per il fatto che essa non può uccidersi. L'antropocentrismo cristiano – in qualunque forma venga declinato, che sia il lusso planetario *urbi et orbi* dei papisti romani o il perenne *venerdì santo* dei tristi riformati tedeschi – ha trasformato la casualità della specie in una necessità cosmica, ha preso così a cuore le vicende umane da costringere persino un dio a morire per esse. Festeggiare la resurrezione del rabbi Jeshu-ha-Notzri è un atto di supremo e patetico narcisismo da parte dei mortali.

Identità e Differenza

Il nucleo concettuale del cristianesimo – e in generale dei monoteismi – risiede in un peculiare rapporto tra l'Identità e la Differenza. I monoteismi basano infatti se stessi sulla negazione più netta della pluralità, alla quale sostituiscono l'unicità di una fede esclusiva ed escludente. Non a caso il *Discours* di Etienne de La Boétie – fondante il principio teorico dell'anarchismo – è noto sin dal suo apparire anche con il titolo di *Contro l'Uno*.

Radicale nell'ebraismo, temperata nel cristianesimo dalla struttura trinitaria e di nuovo totale nell'islam, la struttura monoteistica rappresenta l'inveramento religioso del principio di Identità, spinto al punto da negare come degradata e malvagia ogni Differenza che non costituisca parte della stessa Uguaglianza.

Ma intesa nella complessità delle sue relazioni interne e delle sue espressioni nel mondo, l'identità non è semplice uguaglianza. Per la seconda sono necessari due termini, per la prima ne basta uno soltanto.

> Ne *Il principio di identità* Heidegger individua all'origine del pensiero occidentale una concezione dell'identità diversa da quella sviluppata in seguito dalla metafisica e racchiusa nella formula corrente "A=A". Così scritta, la formula indica l'uguaglianza tra i due termini dell'equazione, occultando il modo corretto d'intendere l'identità: non come uguaglianza tra due termini, bensì come identità di un solo termine con se stesso – bene resa dalla parola latina *idem* o da quella greca τὸ αὐτό, tradotte in italiano con "lo stesso". La formulazione più adeguata del principio d'identità è allora "A è A", cioè: "ogni A è identico a se stesso".[5]

Senza l'uno quindi non si dà l'altro, anche se l'uno non è l'altro se non nella relazione stessa che li fonda. È certo «singolare», come riconosce Heidegger, che l'ente e l'essere vengano trovati a partire dalla loro differenza e nella differenza. Ma è proprio tale condizione a rendere del tutto inadeguata la struttura linguistica soggetto/oggetto che domina il Moderno anche come conseguenza della visione cristiana del mondo. Soggetto e oggetto, infatti,

> sono già il prodotto di una specifica caratterizzazione dell'essere. Chiaro è soltanto il fatto che nel caso sia dell'essere dell'ente sia dell'ente dell'essere si tratta ogni volta di una differenza. Ne deriva che noi pensiamo l'essere in modo aderente alla cosa solo se lo pensiamo nella differenza dall'ente, e quest'ultimo nella differenza dall'essere. Soltanto così la differenza balza propriamente agli occhi. Se però tentiamo di rappresentarla ci troviamo subito indotti a concepire la differenza come una relazione che il nostro rappresentare ha aggiunto sia all'essere che all'ente. È così che la differenza (*Differenz*) viene ridotta a una distinzione (*Distinktion*), cioè a un artificio del nostro intelletto.[6]

A tale dinamica è legata la realtà del tempo, il quale è anche il luogo dove si dispiegano le differenze rispetto alla identità dello spazio. Il monoteismo è invece una delle strutture tramite le quali le concezioni atemporali del mondo tentano di rendere stabile il divenire, l'eventuarsi dell'essere, l'*eventuarsi che è l'essere*. L'evento è l'opposto di ogni uguaglianza passiva, di ogni omologazione degli enti, di ogni arrestarsi del flusso. Nell'evento infatti identità e differenza vivono ed esprimono la loro coappartenenza. Chiedersi «in che senso la differenza derivi dall'essenza dell'identità», chiedersi se tra *Ereignis* (evento) e *Austrag* (divergenza) regni «una consonanza»[7], significa cogliere il tempo come la differenza rispetto al nulla e all'eterno, come differenza quindi rispetto ai nichilismi della più varia natura e ai diversi monoteismi.

E pertanto, «l'inevitabile rimando dell'identità e della differenza alla temporalità può essere così espresso: l'identità è il risultato della co*appartenenza* di essere ed ente che si dà nella nostra comprensione temporale, sarà quindi l'ente inteso come avvento dell'essere, o l'essere inteso come avvenire dell'ente; la divergenza è l'eventuarsi dei distinti implicito nella comprensione dell'identità: se non si dà l'essere se non in quanto essere dell'ente, né si dà l'ente se non in quanto ente dell'essere, essere ed ente devono la loro identità l'uno all'altro come differenza dell'uno dall'altro»[8]. Rispetto a tali dinamiche divergenti, il dio ebraico, cristiano e musulmano rappresenta invece l'assoluto come *causa sui*, l'identità privata della temporalità e quindi della molteplicità e della differenza; rappresenta la monocorde struttura che negando in se stessa il divenire nega anche l'essere.

Uno dei più gravi errori teoretici e politici è la gerarchizzazione delle differenze, invece del loro accoglimento orizzontale. Anche per questo l'ossessione di ricondurre a una monocorde Identità la magnifica selva delle Differenze è sempre stata molto pericolosa. Di tale ossessione i monoteismi si nutrono ogni giorno. La sofferenza e il male che ebraismo, cristianesimo e islam diffondono da millenni nel mondo provano la ferocia di cui la nostra specie è capace. Un brano evangelico ne riassume perfettamente la logica abnorme e patologica, che vuole ridurre il molteplice, il politeistico, il vario, il difforme, all'uniformità più assoluta, quella di un solo principio, di un unico dio:

> Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi. [...] Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in

noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me (*Vangelo di Giovanni*, 17, 11-23).

A questa logica che pretende e vuole fare del diverso «una sola cosa» si oppongono le parole lucide e pacate di un filosofo: «Infatti l'intolleranza è intrinseca soltanto alla natura del monoteismo: un dio unico è, per sua natura, un dio geloso, che non tollera nessun altro dio accanto a sé. Invece gli dèi politeistici, per loro natura, sono tolleranti, essi vivono e lasciano vivere. In primo luogo, tollerano volentieri i loro colleghi, gli dèi della stessa religione, e poi questa stessa tolleranza si estende anche agli dèi stranieri, che perciò vengono accolti con ospitalità, e col tempo ottengono perfino il diritto di cittadinanza, come dimostra anzitutto l'esempio dei romani, i quali accolsero volentieri gli dèi della Frigia, dell'Egitto e altri dèi stranieri. Perciò sono soltanto le religioni monoteistiche a offrirci lo spettacolo delle guerre e delle persecuzioni religiose, nonché dei processi agli eretici e della distruzione delle immagini degli dèi stranieri, della distruzione dei templi indiani e dei colossi egiziani, che per tre millenni avevano guardato il sole»[9].

Rispetto alle relazioni violente che sono tipiche delle religioni monoteistiche al proprio interno e tra di loro, i Greci ebbero rapporti variegati e profondi con Traci, Sciti, Anatolici, Iranici, Indiani, Ebrei, Arabi, Iberi, Celti, Fenici, Egizi. Con questi ultimi, in particolare, il legame fu stretto e testimoniato in modo esplicito da Platone, il cui dualismo conserva importanti legami anche con la cultura indiana e iranica.

Non bisogna dimenticare che i roghi dei libri, pratica sconosciuta al mondo antico, cominciarono con l'imperatore Costantino, il quale fece bruciare i testi di Porfirio, avversario dei cristiani. La furia cristiana contro gli Elleni costituì probabilmente la prosecuzione del giudaismo rabbinico che si opponeva con tutte le sue forze all'educazione "alla greca", la quale «sottrarrebbe tempo allo studio della Legge ebraica»[10]. La *differenza* fra grecità e cristianesimo rimane così netta «che nel III secolo d.C. il termine ελληνισμος venne a designare presso gli autori cristiani il paganesimo nel suo insieme e non semplicemente o esclusivamente la cultura dei Greci»[11].

Nel passaggio dal mondo antico al dominio cristiano, il monoteismo ha vinto per ragioni numerose e di varia natura. Dal punto di vista individuale esso soddisfa le esigenze di semplificazione culturale, di sicurezza psicologica, di adesione ideologica al gruppo.

Nella costituzione delle tre religioni del Libro le motivazioni politiche sono poi fondamentali. Il monoteismo infatti rappresentò per l'ebraismo – e rappresenta tuttora – il collante fondamentale della nazione israeliana. Come abbiamo visto, il cristianesimo – con Costantino e con Teodosio – conquistò lo stesso impero e ne divenne un formidabile alleato politico. La predicazione di Maometto e il *Corano* unificarono le sparse tribù dell'Arabia dando loro identità politica e culturale. Culturalmente il tardo paganesimo aveva già al proprio interno gravi motivi di debolezza e non seppe difendersi. Nietzsche scrive giustamente che il cristianesimo «raccoglie nell'antichità gli *elementi di decadenza* e le cose *affini*, cioè:

a) il partito dei *deboli* e dei *falliti* (lo scarto del mondo antico, ciò che esso più fortemente respingeva da sé...)

b) il partito dei *moralizzatori* e *antipagani*...

c) il partito dei *politicamente stanchi* e indifferenti (Romani apatici...), degli *snazionalizzati*, che erano rimasti con un vuoto dentro;

d) il partito di quelli che erano sazi di sé, che partecipavano volentieri a una congiura *sotterranea*»[12]

La conclusione è dunque persino ovvia: «Il cristianesimo vinse, come vince un vino forte; l'antichità si ubriacò, perché non si sentiva più forte e lieta, e si era abituata alle grandi eccitazioni»[13].

Il cristianesimo vinse anche perché offriva la speranza di una vita eterna e felice, di paradisi che sono l'esatto capovolgimento della sofferenza, durezza e tragedia dell'esistenza. Quello islamico, ad esempio, prevede acqua in abbondanza e belle vergini a disposizione, esattamente ciò che manca a un mercante che attraversa il deserto. E niente gli umani desiderano più della vita eterna, di non morire mai. Il monoteismo vince, dunque, perché sa utilizzare meglio del politeismo le carenze, le miserie e i desideri umani

Rispetto ai monoteismi, il politeismo non ha conosciuto nessuna guerra di religione. L'unico popolo del mondo antico che attuò stermini in nome dei propri dèi fu quello ebraico. Al contrario, pur credendo nello stesso dio, cattolici e protestanti si sono massacrati per secoli in Europa nei modi più feroci, e tuttora non sono certo in buoni rapporti. Mentre ammazzavano, stupravano, bruciavano, papisti, luterani, calvinisti invocavano la medesima divinità, della quale erano tutti figli. E molti dei più gravi conflitti contemporanei esplodono per ragioni anche religiose, come la storia contemporanea e la cronaca internazionale ogni giorno testimoniano.

L'immensa violenza scatenata da alcune sette islamiche che utilizzano anche e soprattutto le armi date loro dagli Stati Uniti d'America in funzione antisiriana; il razzismo teocratico di Israele; la millenaria pretesa di verità assoluta della dottrina cristiana e il tentativo di imporla con guerre, inquisizioni, crociate, torture, stermini, sono tutte manifestazioni e conseguenze del principio biblico di esclusione:

Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile. Non avrai altri dèi di fonte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo né di quanto è quaggiù sulla terra né di quanto è nelle acque sopra la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso. [...] Guàrdati bene dal fare alleanza con gli abitanti della terra nella quale stai per entrare, perché ciò non diventi una trappola in mezzo a te. Anzi distruggerete i loro altari, farete a pezzi le loro stele e taglierete i loro pali sacri. Tu non devi prostrarti ad altro dio, perché il Signore si chiama Geloso: egli è un Dio geloso (*Esodo*, 20, 1-6 e 34, 11-14, traduzione Cei).

Ben lontani dall'"amare i nemici", anche i cristiani sono sempre stati i primi a massacrarli. Guerre di religione, roghi (Giordano Bruno sarà per sempre la maledizione dei papisti e Michele Serveto lo sarà per i protestanti), persecuzioni di streghe ed eretici, colonialismo, benedizione di tutte le guerre, complicità con i mafiosi e i pedofili, conflitti interni per il potere, sostegno ai tiranni di tutte le epoche, crimini vasti e di varia natura, costituiscono la continuità della storia cristiana. Nella violenza dei pagani non c'è, almeno, il peso dell'ipocrisia. Essi infatti pensano che «vendicarsi dei nemici è più bello anziché riconciliarsi» (Aristotele, *Retorica* A, 9, 1367a, 20). E due versi dell'*Iliade* ben descrivono la liberazione interiore che la sciagura del nemico produce nell'animo umano: «Se lo vedessi discendere dentro i recessi di Ade, / direi che un brutto malanno avrebbe scordato il mio cuore» (Omero, *Iliade*, VI, 284-285).

Se l'età moderna e il presente sono afflitti dalle guerre di religione è perché «anche nella sua versione più morbida, mitigata da secoli di dibattito sulla tolleranza religiosa e sulla

libertà di culto, la costruzione della figura divina nel cattolicesimo mantiene comunque, come tratto determinante, quello della 'esclusione mosaica', e quindi la propria intraducibilità» mentre ««non c'è dubbio che la riattivazione di questa potenzialità repressa del politeismo – la curiosità verso gli dèi altrui –, così strettamente connessa alla pratica della *interpretatio* fra divinità straniere, semplificherebbe molto le cose»[14].

La traducibilità è legata a un'altra struttura mentale: la *curiosità*, l'apertura pressoché istintiva e immediata agli dèi sconosciuti, ai nomi delle divinità altrui; gli dèi diventano in questo modo non una minaccia alla propria identità ma una risorsa per il suo arricchimento.

Traducibilità e curiosità generano un vero e proprio *movimento* della psiche individuale e collettiva, ben diverso rispetto alla staticità dei monoteismi, per i quali ogni variante della fede rappresenta un potenziale pericolo di slittamento dell'intero edificio. Il risultato è culturalmente drammatico ed è stato storicamente tragico: «L'aver posto il rapporto con le religioni diverse dalla propria in termini di 'vero' vs 'falso', così come avviene nei monoteismi, favorisce forme di etnocentrismo e di chiusura culturale»[15], favorisce dunque alcune delle forme contro le quali da sempre opera il dispositivo libertario.

Il paradigma più importante – quello che raccoglie traducibilità, curiosità, movimento – è la *differenza*, è la piena accettazione della diversità come valore invece che come minaccia. Un esempio noto e davvero efficace è costituito dal *larario* di Alessandro Severo, i due altari domestici nei quali l'imperatore aveva raccolto in uno le immagini degli uomini migliori: Cristo, Abramo, Orfeo; nell'altro le icone di Alessandro Magno, Virgilio, Cicerone, Achille. Non dunque *la* divinità ma *le* divinità. Qui sta la ragione per la quale se il mondo antico conobbe certamente violenza e guerre non lo fece mai in nome e per motivazioni di carattere religioso, che sono motivazioni assolute e dunque le più implacabili.

Il carattere intrinsecamente *plurale* della divinità impedisce di considerare gli dèi altrui 'falsi, bugiardi, demoniaci', spingendo invece a una reciproca assimilazione, la quale produce delle identità rispettose della differenza.

Civiltà *e* differenza, dunque. Civiltà *è* differenza. Molte delle tragedie dell'Europa cristiana e del Mediterraneo monoteistico sono derivate dall'assenza di questa differenza. Termini come *tolleranza* e *intolleranza* mostrano la loro natura assolutamente riduttiva. Entrambi derivano infatti dallo stesso paradigma della unicità, dalla convinzione profonda che vi sia e soprattutto *vi possa essere* un solo dio e tutti gli altri costituiscano errore. Non ha senso *tollerare* divinità diverse dalle mie se posso interpretare e tradurre la loro pienezza in quella degli dèi in cui credo. Non ha senso *non tollerare* –e addirittura perseguitare e combattere – gli dèi altrui, che rappresentano non un modo *opposto* e nemico di onorare il divino ma un modo semplicemente *diverso*.

Greci e Romani erano molto attenti a tenere gli dèi fuori dall'agone politico, economico, militare, proprio perché ritenevano imprenscindibile rispettarli tutti e non cadere nell'empietà di un utilizzo bellico della loro identità. La radice di un simile atteggiamento è politica, è civile. Gli dèi sono dentro la città, sono cittadini anch'essi, cittadini di tale rango da non dover essere coinvolti nei conflitti tra gli umani. Per questi uomini il divino, il culto, il sacro sono un frutto della *polis*, della *civitas*. La divinità 'nasce' nel momento in cui una pubblica cerimonia consacra il luogo dedicato al suo culto.

Il paradigma del paganesimo è dunque un principio *repubblicano*, fatto di pluralità, di differenza, di appartenenza alla *polis*. La pratica antica dell'amicizia aveva come norma aurea un comportamento che i vangeli condannano: «Aiutare nel modo migliore gli amici

e danneggiare con ogni mezzo i nemici»[16]. Questo era per loro giustizia. Del tutto legittimo era anche l'uso del corpo per trarre piacere, per suscitare ammirazione, per muoversi con forza, agilità, letizia nello spazio pubblico e privato. Una delle più tipiche e complesse espressioni dell'Atene classica – il platonismo – può essere compreso solo su questo sfondo, nel quale il singolo e la comunità interagiscono e confliggono ma in ogni caso dipendono sempre l'uno dall'altro; nel quale la componente politica del platonismo non è utopica – tantomeno totalitaria – proprio perché è in realtà una posizione antropologica ed etica. Anche in Platone, come nei Sofisti e in fondo come in ogni altro Greco, la forza della parola e la profondità del pensiero sono inseparabili.

I Greci percepirono senza illusioni la finitudine che ci costituisce; il loro pessimismo arcaico non dimenticò mai la caducità di ogni cosa, ente, vita, desiderio. Da tale sfondo di melanconia e di oscurità, come Nietzsche ben comprese, nacque il loro bisogno di misura, il rifiuto della *hybris* come il più pericoloso dei mali. Per questo sulle metope del Partenone – non un tempio per il culto ma l'autodefinizione della città nel marmo – scorrono le immagini che mostrano la vittoria della misura e del senso contro ogni sopraffazione della forza. Ed è sempre per la stessa ragione che l'affresco di Raffaello dedicato alla Scuola di Atene mostra degli uomini «sopraffatti dalla gioia di apprendere»[17].

Anche rispetto a tale misura, ci sono due ragioni che rendono il monoteismo estremamente pericoloso. Esse non dipendono da fattori politici, cultuali, antropologici ma sono errori di paradigma, errori epistemologici.

Il primo consiste nell'enfasi assoluta che i monoteismi danno all'unità vs la pluralità, alla stabilità vs la trasformazione, alla totalità vs la differenza, producendo in questo modo atteggiamenti individuali e collettivi dogmatici nelle convinzioni e rigidi nei comportamenti.

Il secondo paradigma colpisce particolarmente il monoteismo cristiano. Bisogna infatti pur domandarsi come mai «se da un lato il cristianesimo è una religione che propugna l'amore per il prossimo, anzi addirittura per il nemico, dall'altro ha perseguitato coloro che rifiutavano di accettarne il messaggio, o che ne proponevano una qualche variante sgradita»; le ragioni sono naturalmente molte ma la risposta più radicale e più plausibile l'ha data forse G.G. Stroumsa: «La fonte dell'intolleranza cristiana non va ricercata nell'idea di un dio unico, bensì nel totalitarismo implicito in un'ingiunzione d'amore che non conosce altri limiti che quelli dell'umanità intera»[18]. Invece che consigliare lo scambio e la reciprocità con le altre culture e gli altri umani, il cristianesimo ordina di *amarli*. L'universalità di questo comando lo capovolge subito nel suo opposto, nella violenza perpetrata in nome di un amore impossibile.

Rispetto alla dismisura di tali pretese, ai Greci dobbiamo la ricerca del senso – la filosofia –, la misura nel pensare e nell'agire, il coraggio dell'orrore, l'amore per la bellezza, lo sguardo disincantato ma anche amante sulla vita, la differenza, la molteplicità. Nel mondo omerico come nella metafisica di Aristotele, nelle filosofie arcaiche come in quelle ellenistiche, «il n'ya pas dans le monde grec de revendication d'une vérité absolue et encore moins d'intention d'imposer cette vérité à d'autres»[19]. Il gusto per la differenza emerge specialmente nella concezione greca del divino. Nessun dio geloso, nessuna divinità esclusiva ma la più ampia apertura a una molteplicità di dèi, di culti, di concezioni e di riti. È quindi errato rappresentare la Grecia come un insieme monolitico. Essa è, invece, l'opposto di quella «reduction à l'Unique qui parcourt toute la civilisation chrétienne comme l'expression de sa nature propre»[20].

Durante un seminario che tenne a Friburgo insieme con Eugen Fink, Heidegger osservò che «gli dèi dei Greci non hanno nulla a che vedere con la religione. I Greci non hanno creduto nei loro dèi. Una fede degli Elleni – per rammentare Wilamowitz – non esiste»[21].

È vero, i Greci non hanno una fede religiosa ma sono immersi nel divino come la Terra è immersa nella luce ed è circondata da tenebre sconfinate. L'immenso buio del dolore, dell'assurdo e della fine viene illuminato da quei frammenti di oggettività che sono le *statue* degli dèi, le loro *epifanie*, il loro materico apparire ed ergersi sullo sfondo dell'armonia dei templi e della potenza naturale. Questa è la "fede" dei Greci, in realtà un *vedere* e non un credere. Il significato del paganesimo sta quindi nel sapere e non nello sperare. Anche per questo una rappresentazione adeguata del divino pagano sono i *kouroi*, il loro enigmatico sorriso, come se guardassero dal luogo in cui ogni sofferenza è cessata e il mondo è perfetto. Il divino si dispiega nella molteplicità che accoglie le diverse identità come parte tutte del sacro e quindi tutte da rispettare, si dispiega – in una parola – come pluralità e differenza.

La vitalità che, ad esempio, promana dagli *Inni omerici* prende corpo nel quotidiano contatto con gli dèi, vissuti non come il *totalmente altro* inaccessibile e inconcepibile ma come figure con le quali intrattenere un dialogo in ogni momento dell'esistenza e soprattutto nelle difficoltà e nelle decisioni importanti. Il fondamento di questa relazione è una comunanza profonda tra il divino e l'umano, intessuti degli stessi desideri, delle medesime passioni. Le divinità dei Greci sono davvero incarnate. E dunque «il n'y a pas de sagesse antique plus opposée, plus incompatible avec le christianisme et les deux autres grandes religions méditerranéennes, le judaïsme et l'islamisme, que la Metaphysique du Lycée. Le péripatétisme nie la création, la providence, l'immortalité de l'âme, les sanction d'outre-tombe et, logiquement, le libre arbitre, il rejette comme impensables, contradictoires et absurdes, les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation»[22]. Sembra di sentire – e certo non è un caso – gli stessi argomenti e accenti con i quali Friedrich Nietzsche comunica a Franz Overbeck il proprio incontro con Spinoza: «Egli nega la libertà del volere-; i fini-; l'ordine morale del mondo-; l'altruismo-; il male»[23].

Potere

È un teatro del potere e della crudeltà quello che Eschilo dispiega nel racconto delle ragioni e dei modi che impongono una millenaria sofferenza a Prometeo, figura da sempre viva nell'immaginario della liberazione proletaria. Il Titano filantropo ha infatti troppo amato gli umani, ha donato loro il fuoco e soprattutto l'ignoranza del giorno del morire. Prometeo ha regalato anche l'alfabeto e i numeri, formidabili strumenti di una memoria utile alla vita. Ma tutto questo è stato realizzato da Prometeo contro il volere di Zeus, il Dominatore. Il Titano figlio di Gaia e di Themis, della Terra e dell'Ordine, ha sfidato il potere del nuovo tiranno che si è insediato sull'Olimpo. Per questo viene punito in modi efferati, talmente strazianti da far desiderare al Titano immortale la morte. Gli fa eco Io, la ragazza-giovenca anch'ella vittima della tracotanza di Zeus e a causa del desiderio del dio destinata a vagare per terre lontane, pungolata da un tafano orribile.

Basterebbe questa sintesi per comprendere che Prometeo fonda l'antropologia greca, come progetto di liberazione del tempo e dei corpi. Più volte, infatti, gli umani vengono definiti *efemèrois*, «poveretti, disgraziati che vivono alla giornata» (trad. di D.Susanetti,

vv. 83, 547 e 945), per i quali «la sventura non fa distinzioni e non sta mai ferma: oggi si abbatte su uno, domani su un altro» (vv. 275-276). Un destino, quest'ultimo, che tuttavia gli umani condividono con gli dèi. I mortali sono dominati dal Tempo, i divini sono dominati dalla Necessità e per entrambi non si dà svolgimento, inizio e fine che non sia già stabilito nell'abisso di Ananke. «Ma il tempo passa e con il tempo si impara tutto» (v. 981); si impara soprattutto che «non si può lottare contro la forza di Ananke, non si può lottare con la Necessità» (vv. 104-105), si impara che «ti puoi inventare di tutto, ma il destino è più forte» (v. 514), tanto che neppure Zeus può essere *astenestèros,* neppure lui può sfuggire alla Necessità (v. 517).

Sapiente di tutto questo, sapiente dell'essenziale e dell'effimero, dell'eterno e del finito, della tecnica e del dolore, la mente di Prometeo «vede anche l'invisibile» (v. 842) e sa che, per quanto lunghissimo, il proprio tormento non sarà infinito, che un liberatore lo salverà dall'aquila, che Zeus avrà ancora bisogno del suo aiuto. In tale percorso Prometeo vede la propria gloria e questo lo aiuterà a sopportare tutto con orgoglio, a disprezzare o a compatire coloro che – amici o nemici – gli consigliano di cedere a Zeus, al padrone. Prometeo odia tutti gli dèi che ha aiutato e che lo hanno così malamente ricambiato. Le sue prime parole invocano come testimoni dell'ingiustizia subita «il cielo luminoso, il soffio del vento, le sorgenti dei fiumi, lo scintillio infinito delle onde, la madre terra, il disco del sole che vede tutto» (vv. 88-91); i suoi tormenti provocano la sofferenza cosmica degli elementi e il compianto di interi popoli (vv. 397-435) e il dramma si chiude con l'invocazione del Titano a sua madre, come farebbe un qualunque mortale: «Grande madre mia, / e tu, cielo, che fai volgere il sole e diffondi ovunque la luce, / vedete che ingiustizia devo subire!» (vv. 1090-1092).

La saggezza più profonda alla quale Eschilo invita narrando il mito del Titano antico, delle nuove divinità olimpiche, dell'implacabile Necessità che accomuna ogni fibra dell'universo, è l'unica saggezza praticabile dal corpomente umano, dal procedere consapevole della materia nel tempo: la saggezza che consiste nel «proskunountes ten Adrasteian», piegarsi ad Adrastea, all'Inevitabile (v. 936), conservando tuttavia e per intero l'energia e la scintilla del proprio agire nel mondo, del progetto di liberazione che sempre il Politico rappresenta e che la Differenza pagana ha ben incarnato rispetto a ogni subordinazione all'Unico dio dei tre monoteismi.

Il primo testo teorico dell'anarchismo moderno ha lo stesso fondamento del *Prometeo* di Eschilo. Il *Discours sur la servitude volontaire* di Étienne de La Boétie (1552 ca.) è infatti molto efficace nel disegnare i pericoli, gli svantaggi, l'incertezza e la sciagura del servire i potenti, la cui azione è sempre caratterizzata da imprevedibilità e arbitrio, proprio perché al potere è essenziale far vivere nell'insicurezza i sottomessi: «È un'estrema disgrazia esser soggetti a un padrone della cui bontà non si può mai esser sicuri poiché ha sempre il potere d'incattivirsi a proprio piacimento»[24]. Il riferimento storico costante di La Boétie è naturalmente la monarchia, il potere monocratico la cui volontà è legge, lo Stato in cui non si dà divisione e bilanciamento dei poteri, dove i corpi sociali non godono di autonomia, almeno formalmente. Non è un caso che vi si parli sempre del *tiranno* e che il modello di La Boétie sia la storia greca, con la sua passione per la libertà durata secoli: «In quei giorni gloriosi non ebbe luogo la battaglia dei Greci contro i Persiani, quanto piuttosto la vittoria della libertà sul dominio, dell'indipendenza sulla cupidigia»[25].

Il dramma del potere, la sua forza, sta anche nella complessità della natura umana e delle relazioni che individui e società intessono tra di loro. Per abbattere il Tiranno bi-

sogna prima di tutto comprendere il labirinto dell'autorità, senza illudersi di percorrere scorciatoie psicologiche come quelle fondate sul primato cristiano della volontà. Se la servitù appare così spesso "volontaria" è anche perché essa si radica nella necessità della salvaguardia dei corpi individuali e collettivi. Salvaguardia certo apparente, visto che il potere è per sua natura una macchina stritolatrice. Proprio per questo la riflessione politica e filosofica sui dispositivi sociali ha il compito di individuare la struttura storica del potere come *potestas* separandola dalla inevitabilità biologica – e quindi naturale e non volontaristica – del potere come *potentia*. Non dunque una filosofia della storia più o meno progressiva; non un disvelamento dei meccanismi soggettivi della servitù; non un determinismo soltanto culturale ed economicistico, come ad esempio quello di Marx ed Engels, ma una antropologia anarchica che faccia i conti con il *bíos* potrà farci compiere dei passi concreti verso ciò che i Greci così amati da La Boétie chiamavano *eleuthería*, la libertà.

Il segno costante del potere è la capacità di dare la morte, di moltiplicare i cadaveri. Che cosa è dunque – guardato da qui – il Dio dei cristiani? Osserviamolo meglio. Tentiamo una fenomenologia della redenzione cristiana.

Sono il padre. So che gli esseri umani soffrono ogni giorno per le ragioni più diverse. So che crudeltà, malattia e abbandono scandiscono la vita di tutti coloro che nascono. Sono anche onnipotente. Potrei trovare non una ma innumerevoli soluzioni che pongano immediatamente fine al fiume di dolore che avvolge le creature viventi. Ma invece di provvedere con un gesto autenticamente divino a cancellare il dolore dal cosmo, mando il mio figlio prediletto a patire, a essere seviziato, a morire asfissiato e sanguinante in una delle più atroci torture. Dopo lo faccio risorgere, ma l'universale sofferenza continua come se nulla fosse accaduto.

È davvero singolare come una storia siffatta, che ha per protagonista una delle più cupe divinità mai concepite – l'ebraico Jahweh – venga associata a parole quali "amore" e "misericordia". Un padre che agisce in questa maniera se è davvero onnipotente è anche sadico; se non riesce a porre rimedio in altro modo, allora è uno di coloro che l'antica gnosi chiama "arconti", divinità inferiori, demiurghi incapaci. Un amore onnipotente genera la gioia, non moltiplica sofferenze e crocifissi.

Il limite e la finitudine di ogni ente sono certamente intrinseci all'esistere stesso. Ma perché mai il limite deve essere *anche* doloroso? Ecco la questione da porre. Un esempio: la morte è un evento del tutto naturale e da molti punti di vista necessario. La domanda è: perché la morte deve essere anche dolorosa? Una divinità onnipotente e buona (qualunque cosa significhi questa parola) non elimina la finitudine ma certamente cancella il dolore. Non si immerge in esso dicendo: "Vedete? Ho fatto soffrire tremendamente mio Figlio. E quindi anche voi dovete accettare il dolore che vi tormenta". Che salvezza è questa? Piuttosto, un Dio afferma: "Ecco, tolgo ogni dolore dal mondo, perché sono un Padre e voglio la gioia di tutti i miei figli, prediletti e no".

Rispetto a simili inoltrepassabili contraddizioni, il senso greco e pagano della vita è l'autarchia dell'uomo divenuto finalmente saggio, di colui che nel geroglifico degli innumerevoli segni sa intravedere un percorso di liberazione, poiché «tutto è pieno di segni ed è sapiente chi da una cosa ne conosce un'altra» (Plotino, *Enneadi*, trad. di G.Faggin, II, 3, 7); di colui che «vive bastando a se stesso, *tò oùtos zoé échonti*» (Ivi, I, 4, 4); di colui che è del tutto consapevole della transitorietà sia degli uomini sia delle collettività. Il saggio «potrà considerare grande cosa la caduta di un regno e la rovina della sua città? E se stimasse ciò un gran male o semplicemente un male, ridicola sarebbe la sua opinione, né egli

sarebbe saggio, ove considerasse grandi cose del legno, dei marmi e, per Zeus, la morte di esseri mortali» (Ivi, I, 4, 7). Racconta Possidio che furono queste le parole pronunciate da Agostino sul letto di morte (*Vita di Agostino*, 28.11). Il vescovo di Ippona non ricordò, morendo, un testo della Bibbia o dei teologi suoi colleghi ma quello dell'ultimo grande pensatore pagano. Scelta comprensibile e significativa ma anche contraddittoria poiché per Plotino la somiglianza con il dio non è la partecipazione alla sua sofferenza su una croce – concetto inaudito e totalmente insensato per il paganesimo – ma consiste in uno stato di «Intelligenza impassibile, immobile e pura, *aeì phronousin en apathei tò nò kaì stasìmo kaì katharò*» (*Enneadi*, V, 8, 3), in un esistere quindi «*duskìneton kaì duspathè*», immutabile e impassibile (Ivi, I, 4, 8). Il saggio sa l'essenziale, sa che «se il fuoco che è in te si spegne, non si spegne tuttavia il fuoco dell'universo» (Ivi, II, 9, 7).

Questa è una prospettiva di liberazione nella quale il singolo riconosce di essere un crocevia di pensieri, di storie, di potenze, che attutendo la miseria della persona la libera sia dall'eccesso individualistico sia da quello comunitario. Il *saggio* di cui parla Plotino non è infatti un supersoggetto ma la dissoluzione della soggettività in una pace che affonda nella materia stessa, affonda in tutto ciò che esiste senza mai soffrire, qualunque sconvolgimento accada. La natura è norma e direzione dell'esistere. L'avventura umana consiste nell'aprire lo spazio di massima libertà consentito dalla struttura finita perché biologica della specie. Platone contrappone alla potenza di Ate – la necessità – la forza della *paideia*, la quale ha come «presupposto la libertà della scelta, laddove il potere del demone appartiene al regno della necessità»[26].

Una libertà politica senza confronto permise ai primi filosofi greci di affermare delle verità terribili, di porsi con alterigia verso il potere e ciononostante di vivere ancora: «Nessuna potenza terrena tollerò in seguito alcunché di simile»[27]. Anche i Greci dell'Ellenismo sono certamente diventati cosmopoliti, hanno ampliato enormemente il proprio orizzonte di vita ma sono ancora i Greci attenti alla libertà del singolo, a quei principi di *autonomia* ed *eleutheria* (*libertà*) che rappresentano uno dei fattori di continuità, di lunga durata, della storia greca dall'età arcaica sino all'impero di Roma. L'uomo dell'Ellenismo è ancora l'uomo Greco, con la sua gioia di vivere, incarnata da Dioniso dispensatore di ebbrezza e di distruzione; dalla miriade di Satiri, Ninfe, Menadi, Centauri, Eroti il cui riso e felicità sono ancora vivi nella plastica ellenistica; da Pan con la sua sessualità straripante, innocente, doppia: «Gli antichi [...] erano affascinati dalla bisessualità come da un fenomeno di intensificato piacere dei sensi. Nei giochi della fantasia ci si poteva augurare di provare allo stesso modo sia le gioie maschili che quelle femminili»[28]. Per questi Greci una vita senza piacere e festa, senza la gioia del corpo non vale la pena di essere vissuta. Sono persone che così vogliono vivere anche perché consapevoli della dimensione aleatoria dell'esistenza, cosciente del potere che l'attimo e il caso – *Kairòs* e *Thyche* – sempre esercitano sul mondo degli umani.

Questi Greci sono davvero diversi da noi, dallo sfondo sacrificale e ascetico della civiltà cristiana, sono lievi, disincantati, ironici e sereni. E sono anche politicamente più avanzati per la loro capacità di distinguere l'interesse privato da quello pubblico, per la loro volontà di non subire pericolosi conflitti di interesse. Fra di loro – ad esempio – chi aveva da difendere i propri beni e aziende non poteva né doveva farli prevalere e confonderli con il bene di tutti, con la sfera della politica.

È dunque qui – assai più che nel dogmatismo cristiano – che nasce l'individuo europeo e cioè la forma umana che oppone alla collettività, allo stato, a dio la propria irriducibilità

di singolo. Si sbaglia completamente prospettiva se si guarda al Platone politico separandolo dall'educatore, come anche viceversa. La centralità dell'impulso educativo da cui muove tutta la filosofia greca è una cosa sola con l'esigenza di trovare una risposta al problema del potere. Fra individuo e comunità, società e psiche, Platone – come Socrate – instaura una dinamica di reciproca dipendenza per la quale l'uomo equilibrato può crescere solo sul terreno di una società giusta e questa è a sua volta frutto della giustizia nella coscienza del singolo. «Realizza il vero stato nella tua *psyché*» (*Repubblica* 592 A-B) è il conclusivo invito di Platone, con il quale l'unità arcaica fra il singolo, la famiglia, il clan, la *polis*, si spezza definitivamente.

Nonostante tutta l'importanza che attribuisce all'educazione, Platone inserisce il fatto educativo nella più vasta dimensione sociale, ritenendo responsabili del successo o del fallimento l'intera comunità e non soltanto gli educatori; rifiuta sia la mera costrizione autoritaria come la riduzione del sapere a un gioco; propone un concetto di selezione che spezza totalmente l'appartenenza di classe e di clan, in modo che – al di là delle differenze di nascita, di ceto e di sesso – sia la capace intelligenza della persona il criterio di un'educazione giusta.

Nel mondo greco vive dunque una insofferenza per ogni potere che si proclami assoluto, indiscutibile, eterno. L'autorità degli umani su altri umani deve sempre essere orizzontale, limitata, funzionale, temporanea. La religione ellenica è una delle espressioni più profonde di questo modo di intendere le relazioni umane. Tutto in questo mondo appare infatti reciprocamente legato, se è vero che persino la furia di Dioniso si ritrova in qualche modo nel disincanto del sofista Gorgia, il quale nell'*Encomio di Elena* mostra sino in fondo e con grande maestria argomentativa la forza che le potenze disumane e sovrumane esercitano su ciascuna delle nostre decisioni e azioni.

La tragedia, che di tutto questo parla nella varietà delle sue trame, è un'invenzione della *polis* greca – iniziata e conclusa in un momento assai preciso della sua storia, nei due secoli che vanno da Solone ad Aristotele – ed è frutto di pochi autori, di una ben precisa struttura storica, di un intreccio peculiare di tecniche espressive, di credenze religiose, di vicende politiche. Per quale ragione allora la tragedia greca è apparsa e ancor oggi ci sembra esemplare di qualcosa che supera i suoi limiti storici? Perché la tragedia è di noi che parla, della condizione che accomuna i Greci del V secolo a ogni altro tempo e forma.

La potenza di ogni azione e produzione umana è inseparabile dalla coscienza della nostra finitudine. La nostra durata è sempre vanità rispetto al volgere senza fine degli evi. Le intenzioni, le consapevolezze, i progetti e le risposte che diamo conservano sempre una dimensione enigmatica che apre lo spazio della riflessione e impedisce risposte definitive. Pensare che, invece, tale risposta la si possa trovare è una delle forme più insidiose di *hybris*. Tuttavia il bisogno di pienezza è pur esso parte della natura umana. E i Greci hanno trovato un nome anche per questo: Dioniso. Il dio incarna «la nostalgia di un altrove assoluto [...], l'evasione verso un orizzonte diverso»[29]. Se, di fronte alla varietà delle leggende, dei fatti e degli eroi messi in scena nei loro teatri, i Greci si chiedevano che cosa tutto ciò avesse a che fare con Dioniso – il dio della tragedia – la risposta è che *tutto e niente* avesse a che fare con lui.

Niente, perché di rado egli è protagonista – forse solo nelle *Baccanti* – o compare sulla scena. Persino il suo nome viene pronunciato assai poco. *Tutto*, perché nel raccontare i desideri e la morte, le passioni e il loro superamento, l'ebbrezza e la distruzione, Dioniso

è lì a sorridere e, ancora una volta, a vincere; perché i personaggi principali della tragedia sono in qualche modo *maschere* di Dioniso: «È tradizione incontestabile che la tragedia greca, nella sua forma più antica, aveva per oggetto solo i dolori di Dioniso e che per molto tempo l'unico eroe presente in scena fu appunto Dioniso. Con la stessa sicurezza peraltro si può affermare che fino a Euripide Dioniso non cessò mai di essere l'eroe tragico, e che tutte le figure più famose della scena greca, Prometeo, Edipo, eccetera, sono soltanto maschere di quell'eroe originario»[30]. Egli dispensa momenti di pura felicità a chi lo onora e scaglia nella follia chi ne respinge la divinità. Ma, in ogni caso, «perfino nell'Olimpo Dioniso incarna la figura dell'Altro. [...] Non ci stacca dalla vita terrena con una tecnica di ascesi e di rinuncia. Confonde le frontiere tra il divino e l'umano, l'umano e il ferino, il qui e l'aldilà. Fa comunicare ciò che era isolato, separato»[31]. Rispetto ai dogmi cristiani e alla pratiche monoteistiche, ci troviamo qui ancora una volta dentro uno spazio molteplice di libertà dell'azione e nell'azione, di radicale autonomia.

Oltre l'antropocentrismo

«E Dio disse: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra'» (*Genesi*, 1, 26). Di fronte alla presunzione e alla tracotanza di chi si crede addirittura immagine di Dio, quanto più saggia suona l'ironia dei Greci. Con quale senso di esultanza e di liberazione Nietzsche dichiara «allora mi ricordai delle parole di Platone e le sentii tutt'a un tratto nel cuore: *Tutto ciò che è umano non è, in complesso, degno di essere preso molto sul serio; tuttavia...*»[32]; il brano platonico così si conclude: «...bisogna pur occuparsene, per quanto possa essere un compito ingrato» (*Leggi* 803 b). Rispetto al regno sterminato dell'essere, al filosofo platonico la natura umana non può che apparire insignificante: «E a quella mente in cui alberga la possibilità straordinaria di vedere tutto il tempo e tutto l'essere, quanto pensi che possa sembrare grande la vita di un uomo? – Impossibile che le sembri grande, disse» (*Repubblica* 486 a). Sì, impossibile che le sembri grande. La vita di ciascuno e la vita della specie. Anche perché «le nostre mani, la conformazione del bacino, la posizione degli occhi, il tipo di metabolismo, la struttura del nostro apparato gastroenterico parlano di una posizionalità adattativa e non di un'immagine della divinità»[33]. Anche questo è la scienza, anche questo è la filosofia, anche questo è l'anarchismo: un paziente ricondurre ogni volta il bambino umano, che si crede il re del mondo, alla sua misura di 'posizionalità adattativa' dentro lo sconfinato splendore della materia.

Il Corpo è sacro, quel corpo che secondo Nietzsche «gli esseri più rari e meglio riusciti» avvertono in sé come la dimensione più alta e più felice. La sacralità del corpo è da Nietzsche contrapposta alla costante calunnia da esso subita a vantaggio dell'"anima immortale", inventata – a suo dire – «per spregiare il corpo, per renderlo malato – "santo" –, per opporre una orribile incuria a tutte le cose che meritano di essere trattate con serietà nella vita, i problemi dell'alimentazione, dell'abitare, della dieta spirituale, della cura dei malati, della pulizia, del tempo che fa!»[34].

È anche per questo che l'antico paganesimo vive in molte prospettive libertarie, vive nei movimenti e negli individui che hanno ancora rispetto per la Natura, per la sua potenza che sempre rinasce dalla distruzione. La Corporeità è infatti la nostra dimensione di esseri

finiti, la cui intelligenza consiste in gran parte nella comprensione del bastione temporale oltre il quale al corpo – e quindi a noi – è impossibile andare.

I Corpi che, come abbiamo visto, non *rappresentano* ma *sono* la divinità. I Corpi degli Dèi che gli umani hanno bisogno di sentire accanto a sé, impresse nel marmo e nel bronzo. Da questo punto di vista, le chiese cristiane sono davvero povere e malinconiche. Esse infatti sostituiscono al tripudio della carne il gusto del soffrire, alla gloria di Zeus quella di un condannato a morte, ad Afrodite – la divinità che solleva la propria veste mostrando divertita il culo in un gesto di seducente conquista – la paura del corpo. Morto il Dio cristiano e monoteistico, vive il Divino nella sua Polimorfia, nelle macchine del Desiderio che sono i corpi umani volti al piacere, sottratti all'occhio istituzionale, affrancati da formule e matrimoni. Morto il Dio cristiano e monoteistico, vive la Corporeità liberata e libertaria.

1. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *L'Anticristo*, in «Opere», a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975 e sgg., vol. VI/3, trad. di F. Masini, p. 229.
2. Maurizio Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, il Mulino, Bologna 2014, p. 22.
3. Cfr. in questo stesso numero di *Libertaria* il saggio di Lucrezia Fava dedicato alla Gnosi.
4. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889,* in «Opere», cit., vol. VIII/3, trad. di S. Giametta, 16 [25], pp. 277-278.
5. Lucrezia Fava, *Amor fati e negazione del tempo. Il progetto dell'essere temporale e il tentativo di annullare il tempo*, Tesi di laurea, Università di Catania, Dipartimento di Scienze Umanistiche, a.a. 2013-2014, p. 50.
6. Martin Heidegger, *Identità e Differenza,* (*Identität und Differenz*, 1957), a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, p. 80.
7. Ivi, *Premessa*, p. 26
8. Lucrezia Fava, *Amor fati e negazione del tempo*, cit., p. 60.
9. Arthur Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1978, vol. II, pp. 470-471.
10. Mauro Zonta, in Aa.Vv., *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. III *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi 2001, p. 682.
11. Ivana Savalli-Lestrade, ivi, p. 41.
12. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in «Opere», cit., vol. VIII/2, trad. di S. Giametta, 11[371], p. 370.
13. Id., *Frammenti postumi 1879-1881*, in «Opere», cit., vol. V/1, trad. di M. Montinari e F. Masini, 4[251], p. 396.
14. Maurizio Bettini, *Elogio del politeismo*, cit., pp. 54 e 75.
15. Ivi, p. 116.
16. Hans-Joachim Gehrke, in Aa.Vv., *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II/2 *Una storia greca. Definizione (VI – IV secolo),* Einaudi, Torino 1997, p. 454.
17. Glenn W. Most, ivi, p. 1340.
18. Guy Gedalyah Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana,* trad. di P. Capelli, Morcelliana, Brescia 1999, p. 162.
19. Guy Rachet in *Les Grecs?*, «Krisis», n. 23, Paris 2000, p. 35.
20. Ivi, p. 39.
21. Martin Heidegger, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967* (*Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, 1970), a cura di A. Ardovino, Laterza, 2010, p. 16.
22. Louis Rougier in *Les Grecs?*, «Krisis», cit., p. 147.
23. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Epistolario, vol. IV, 1880-1884*, trad. di M.L. Pampaloni Fama e M. Carpitella, Adelphi 2004, p. 106, lettera del 30.7.1881.
24. Étienne de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. di F. Ciaramelli, Chiarelettere, Milano 2014, p. 4.
25. Ivi, p. 9.

26. Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco. II Alla ricerca del divino*, (*Paideia; die Formung des griechischen Menschen*), trad. di A. Setti, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 643.
27. Giorgio Colli, *La natura ama nascondersi*. Φυσις κρυπτεσται φιλει, Adelphi, Milano 1998, p. 24.
28. Paul Zanker, in Aa.Vv., *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II/3 *Una storia greca. Trasformazione*, Einaudi, Torino 1980, p. 592.
29. Jean-Pierre Vernant – Pierre Vidal-Naquet, *Saggi su mito e tragedia* (1986), a cura di G. Vatta, Einaudi, Torino 1998, pp. 5-6.
30. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La nascita della tragedia ovvero Grecità e pessimismo*, trad. di S. Giametta, in «Opere», cit., vol. III/1, § 10, p. 71.
31. Jean-Pierre Vernant – Pierre Vidal-Naquet, *Saggi su mito e tragedia*, p. 127.
32. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, in «Opere», cit., vol. IV/2, trad. di M. Montinari e S. Giametta, af. 628, p. 296.
33. Roberto Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2014, p. 61.
34. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in «Opere», cit., vol. VI/3, trad. di R. Calasso, p. 384.