REMO BODEI

ODIO E AMICIZIA

I

1. Prenderò in esame quelle situazioni in cui amicizia e odio si intersecano, si convertono reciprocamente o si fondono producendo risultati paradossali secondo una logica dell'immaginario che produce però effetti sulla realtà. L'odio che respinge un amore precedente o potenziale o l'amore rivendicato solo per sé rispetto a un determinato «bene emozionale» verrà affrontato a due livelli: 1) in quanto rivalità o inimicizia verso se stessi; 2) in quanto elemento della guerra civile, che trasforma il concittadino in nemico interno, processo a cui si può opporre la democrazia, in quanto regime «mite».

Nelle loro forme estreme tali atteggiamenti si trasformano *a*) nel desiderio di uccidere o di sopprimere la propria immagine alterata, il proprio «doppio», attraverso un duello (per parafrasare Montaigne, combatto il mio Alter ego perché – simultaneamente – sono io e sono lui) e *b*) nella guerra civile in quanto toccata (su scala diversa e sullo sfondo) da questo meccanismo. Il campo, di enorme estensione, è quello del dissidio, perlopiù incomponibile e con esiti tendenzialmente mortali o devastanti. Si rischia infatti l'autodistruzione dell'individuo e quella della comunità.

Se è vero che aristotelicamente l'amico «è un altro me stesso» e che l'etica consiste nell'agire «in amicizia con se stessi» e se è vero che, secondo Cicerone, l'amicizia deve servire a esaltare, oltre la solidarietà, anche l'autonomia di ogni amico (che non deve essere una spalla in cui piangere, un bastone su cui appoggiare la propria debolezza, dato che *imbecillis* è appunto chi si appoggia *in baculo*), allora questo essere due in uno nell'amicizia, dove l'uno e il due hanno la stessa dignità e importanza, si commuta nell'inimicizia con se stessi o con i

propri concittadini. Si opera un corto circuito. Nella sfida contro un'immagine rovesciata ed ostile di se stessi si riafferma la propria unità a costo di struggere, assieme alla dualità, anche se stessa. In questa logica dell'immaginazione – perversa, ma sin troppo umana – l'avversario è un altro se stesso specularmente opposto, di cui avvertiamo oscuramente l'affinità, ma su cui vogliamo esercitare una supremazia assoluta, spinta sino alla sua distruzione.

L'altro è un altro me stesso perché è una parte di me conflittualmente rimossa; oppure prende il mio posto (è il caso dell'amante della persona amata); o, ancora, svolge il mio ruolo (è il caso del nemico in guerra, che è tenuto a compiere nei miei confronti lo stesso dovere impersonale di uccidermi che io sono tenuto a compiere nei suoi e con il quale, dunque, posso identificarmi conflittualmente).

Il primo scenario si svolge su un piano relativamente marginale rispetto ai grandi conflitti pubblici, ma ugualmente rivelativo (anche perché pone, in maniera implicita, alcuni ardui interrogativi teorici relativamente alla polarità degli affetti: Ci può essere amore o odio senza il suo contrario? Come avviene, se avviene, la loro convertibilità?).

Esaminerò la questione del doppio sotto il profilo della lotta mortale contro un altro me stesso o contro una sua proiezione. A partire dal racconto di Edgar Allan Poe, William Wilson, cercherò di mostrare aspetti della figura del doppio e della sua tentata eliminazione in duello nelle forme: a) della lotta contro la voce della propria coscienza e dei propri «io» del passato; b) della gelosia e della competizione senza limiti.

Nella sfida contro una parte di se stessi, l'Ego si definisce soltanto attraverso l'Alter che vuole insieme imitare e superare. Uccidere l'altro per cancellare la presunta macchia all'«onore», per espungere l'intimo lato oscuro di sé, diminuito nell'autostima o agli occhi della comunità: questo sembra essere il comune denominatore di atteggiamenti di rivalità contro altri che sono in effetti simultaneamente indirizzati anche contro se stessi e che si attivano quando si ha paura di perdere la relazione esclu-

siva verso un certo bene (la propria identità, la «patria», la donna, l'ideale).

L'avversario è un altro se stesso rovesciato, specularmente opposto, qualcuno che sospettiamo uguale a noi, ma sul quale vogliamo costantemente esercitare una superiorità – o un ristabilimento dell'uguaglianza – mediante competizione violenta che ristabilisca una supremazia messa in pericolo. Dal punto di vista della «logica simmetrica» o dell'inconscio (nel senso proposto da Matte Blanco) 1 non c'è alcuna differenza tra se stessi e il proprio doppio proiettivo. Per una proprietà riflessiva dell'immaginazione, si diventa nemici del proprio nemico, dimodoché l'intruso, l'estraneo, il «terzo» in qualsiasi rapporto privilegiato non è che il mio stesso secondo e – per una ulteriore proprietà transitiva – io ritrovo così me stesso come rivale. Si producono così rivalità per simmetria, che convivono con la pretesa asimmetrica del voler ristabilire una superiorità e che vanno considerate pertanto come un'interfaccia.

2. In William Wilson, del 1840 (la cui trama viene ripresa da Louis Malle nel secondo episodio del film Histoires extraordinaires, del 1968), il protagonista è un ufficiale giunto agli ultimi stadi della degradazione e della dissolutezza, che ripercorre – da morto? – la propria esistenza, da quando viene abbandonato sin da piccolo da genitori deboli alla guida del suo proprio arbitrio.

A scuola, ricorda, diventa un dominatore che si impone su tutti. Ma con un'eccezione, rappresentata da un ragazzo che, pur non avendo con me alcun grado di parentela con lui, portava il suo stesso nome e cognome. Questi, dice il protagonista, «si piccava di competere con me negli studi, nei giuochi e nella lotta; egli solo si rifiutava di credere incondizionatamente alle mie asserzioni, di sottomettersi al mio volere, interferendo con-

¹ Cfr. I. Matte Blanco, *The Inconscious as Infinite Sets. An Essay on Bilogic*, London 1975; trad. it. *L'Inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bilogica*, Einaudi, Torino 1981.

tinuamente in tutto ciò che io affermavo e ordinavo con arbitrio da dittatore»².

In segreto l'antagonista viene temuto, però – aggiunge il primo William Wilson -, nello stesso tempo, non può fare a meno «di giudicare come una prova della sua effettiva superiorità quel tono d'eguaglianza che con tanta disinvoltura sapeva mantenere nei miei confronti: cosicché la tema di essere sopraffatto mi costava una perpetua lotta. Nondimeno questa superiorità – e persino questa eguaglianza – erano in verità ammesse da me solo»3.

Malgrado tutte le smentite, gli studenti più anziani li ritengono «fratelli». E avrebbero potuto essere persino gemelli, in quanto (come si sa più tardi) sono entrambi nati nello stesso anno. L'unica differenza tra i due (che indica come ogni simmetria abbia una leggera dissimmetria come variante) è che il secondo ha una voce più bassa simile a un sussurro: è, moralmente, la fastidiosa voce della coscienza.

Déjà vu e Unheimlich sono qui uniti in un solo nodo. Ma. ad un certo punto, «notai - o credetti di notare - nel suo accento, nei modi, nell'aspetto generale qualcosa che a tutta prima mi sorprese per poi profondamente attirarmi, riportandomi alla mente vaghi ricordi della prima infanzia: memorie confuse, caotiche, sovrapposte, di un tempo in cui la mia coscienza non era ancor nata. Non saprei meglio descrivere la sensazione che ne provai se non dicendo che mi fu pressoché impossibile scuotermi di dosso il convincimento di aver già conosciuto quest'essere che mi stava dinanzi in un'epoca remotissima, infinitamente lontana, ma che tuttavia era effettivamente esistita» 4.

Il protagonista diventa un baro ed è dovunque pubblicamente svergognato dal proprio sosia. Costretto a fuggire da Oxford, vaga per il Continente e per l'Egitto, incontrando sempre un personaggio che, vestito esattamente come lui, gli vanifica tutti i disegni malvagi o disonesti. Alla fine lo incontra in un palazzo romano e lo sfida a duello: «Il duello fu brevissimo. L'ira mi aveva infuso una forza da energumeno; in pochi secondi lo costrinsi contro il muro e, avendolo alla mia mercé, gli cacciai più volte la spada nel petto, con ferocia brutale»5. A questo punto si produce una metamorfosi, un rovesciamento di prospettiva operato da una conversione speculare dei ruoli (questa idea dello specchio, oggetto unheimlich per eccellenza, sta probabilmente alla base del Ritratto di Dorian Gray di Oscar Wilde). Risulta così evidente, in una logica fantastica che ha molto da insegnare anche alla logica pura, che l'altro nel duello o nel combattimento può in generale - per conversione - venir considerato «un altro me stesso» (giacché non solo l'amico è aristotelicamente tale, ma anche il nemico). Ogni antagonismo implica complementarietà e identificazione; ogni volta che l'uguaglianza diventa una minaccia per l'identità, che tende a ristabilire il suo primato, l'identità si riafferma in una escalation virtualmente infinita a cui solo la morte impone un termine: «Il breve attimo in cui io avevo distolto gli occhi era bastato a produrre nella stanza una trasformazione repentina e totale. Là dove prima non avevo osservato nulla, stava ora un grande specchio, e mentre io lo fissavo, inebetito dal terrore, ecco venirmi incontro dalla cornice la mia stessa immagine, ma tutta alterata in volto, insanguinata, e con passo incerto e vacillante. Così mi parve, ma non ero io, in realtà. Era il mio avversario... era Wilson, colui che mi stava di fronte nell'agonia della morte. La sua maschera e il suo mantello giacevano a terra, là dove li aveva gettati; non vi era una sola piega nella sua veste, non una fattezza del suo viso che non fosse in tutto e per tutto assolutamente identica alle mie stesse! Era Wilson, ma la sua voce ora non era più un sussurro e mi parve di udir parlare me stesso, mentre diceva: - Tu hai vinto, e io cedo di fronte a te; ma da questo

² E. Allan Poe, William Wilson, trad. it. in Racconti dell'incubo, Rizzoli, Milano 1965, p. 16.

³ Ivi, pp. 16-17. 4 Ivi, p. 21.

⁵ Ivi, p. 32.

momento, anche tu sei morto...morto al mondo, al cielo, alla speranza! Perché tu esistevi in me...e, nella mia morte, guarda in questa immagine, che è la tua stessa, come ti sei orrendamente assassinato» ⁶.

3. «L'uomo adirato è addolorato, chi odia invece non lo è. E l'uomo adirato in molte circostanze può provare pietà, l'uomo che odia invece non ne prova alcuna; il primo infatti vuole che l'avversario provi di rimando ciò per cui egli è adirato, il secondo invece vuole che l'avversario non esista». Così parla Aristotele⁷. Ed è proprio questo tipo di odio a caratterizzare la gelosia nel suo progetto di annientamento del doppio che si ritiene abbia usurpato il mio posto, violando l'esclusività di una mia relazione a un «bene emozionale» E un odio pericoloso perché rischia di ritorcersi autodistruttivamente contro se stessi. Lo sapeva bene Nietzsche quando affermava che chi è consumato dalla fiamma della gelosia alla fine, come lo scorpione, volgerà contro se stesso il pungiglione avvelenato.

Ciò vale anche tra chi è più vicino, uguale ma diverso, come l'odio mortale che unisce e separa in Stevenson due fratelli, Henry e James, i quali – dopo aver covato un lungo rancore – si affrontano in duello, allorché il secondo fa intendere al primo di essere l'amante di sua moglie, ossia della propria cognata, aggiungendo, per ulteriore spregio, che persino la figlia preferi-

sce lui al padre naturale9.

Il duello è stato per secoli il mezzo per risolvere questi conflitti, una sorta di giudizio di Dio secolarizzato che aveva

⁶ Ivi, pp. 32-33.

⁷ Arist., Rhet., II, 1382 a 10-15.

lo scopo di dirimere (sempre secondo una logica dell'immaginazione e dell'opinione) questioni legate al rapporto esclusivo con beni emozionali.

Uccidere per difendere il proprio onore, quello di una donna o quello della patria serve a consolidare la propria identità minacciata, ma anche a mostrare la propria superiorità sull'altro mediante un sovrano disprezzo della morte. Come mostra Puskin, in un suo racconto del 1830¹⁰, quando la noncuranza dinanzi al pericolo diviene però eccessiva, viene a mancare anche lo stimolo immediato all'odio. In tale testo si narra della sfida tra l'ussaro Silvio e un giovane conte, appena giunto nel suo reggimento, che rivolgeva le proprie attenzioni a tutte le donne e in particolare a una con cui Silvio intratteneva una relazione. Alla fine, Silvio lo schiaffeggia e si prepara a un duello con lui. È Silvio che ora parla: «Io lo vidi di lontano. Veniva a piedi con la giubba sulla sciabola, accompagnato da un solo secondo. Noi andammo loro incontro. Egli si avvicinò, tenendo in mano un berretto pieno di ciliege [...] stabilimmo di tirare a sorte: il primo numero capitò a lui, eterno favorito della fortuna. Mirò e mi trapassò il berretto. Veniva il mio turno. La sua vita era nelle mie mani; lo guardavo avidamente, cercando di cogliere sia pure soltanto un'ombra di inquietudine. Egli stava ritto sotto la mira della pistola, scegliendo dal berretto ciliege mature e sputando i noccioli, che volavano fino a me. La sua indifferenza mi infuriò. 'Che utilità c'è a privarlo della vita', pensai, 'quand'essa non gli è affatto cara?'. Un pensiero malvagio mi balzò per la mente. Abbassai la pistola. 'Pare che adesso non abbiate capo a morire', gli dissi, 'fate colazione, non voglio disturbarvi'. 'Non mi disturbate per nulla', egli ribatté, 'abbiate la compiacenza di tirare, ma, del resto, sia come vi pare; il vostro colpo vi rimane riservato: io sono sempre pronto ai vostri ordini'. Io mi rivolsi

⁸ Cfr. P. van Sommers, *Jalousy* (1988), trad. it. *La gelosia*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 9 (capitolo iniziale: *L'amante della persona che amo è mio nemico*).

⁹ Cfr. R. I. Stevenson, *The Master of Ballantrae* (1889), trad. it. *Il signore di Ballantrae*, Oscar Mondadori, Milano 1993, cap. 5. Sul tema del duello cfr. V. G. Kiernan, *The Duel in European History. Honour and the Reign of Aristocracy* (1986), trad. it. *Il duello. Onore e aristocrazia nella storia europea*, Marsilio, Venezia 1991.

¹⁰ A. Puskin, *La pistolettata*, in *Romanzi e racconti*, Einaudi, Torino 1982, pp. 75-86.

ai secondi, dichiarando che quel giorno non avevo intenzione di sparare e il duello finì così...» 11.

La rinuncia alla vendetta immediata diventa tuttavia per Silvio un'ossessione. Passano per lui gli anni, in attesa di poter sparare quel colpo nel momento in cui la vita fosse divenuta più cara al suo avversario, momento che giunge quando questi si sposa. Silvio lo va a trovare, lo sfida di nuovo, ma non vuole sparare subito. Si estrae ancora una volta a sorte il primo colpo che tocca a lui, che sbaglia. Mentre viene il turno di Silvio, irrompe la giovane sposa del conte e Silvio, avendo visto la paura nel volto di lui, decide di fargli grazia: «'Non sparerò', rispose Silvio; 'sono contento: ho veduto il tuo turbamento, il tuo timore; ti ho costretto a spararmi addosso. Per me basta. Ti ricorderai di me. Ti lascio alla tua coscienza'» 12.

4. L'onore, soprattutto in caso di adulterio, obbliga un marito a sfidare l'amante della moglie, per quanto appaia spesso – in termini razionali – l'assurdità del gesto che non cancella la colpa e che non dimostra niente. Tipico è il caso di Pierre in Guerra e pace di Tolstoi ¹³. Dopo aver ricevuto una lettera anonima in cui si dice che la moglie lo tradisce con Dolòchov, un giovane ufficiale bello e spavaldo, egli lo sfida a duello, benché pensi che (comunque vada) si tratta pur sempre di un omicidio o di un suicidio. Pierre, completamente ignaro delle armi, chiede ai secondi come si spara e ferisce gravemente il rivale. In seguito – mentre questi è a terra e cerca nuovamente di tirare – si espone volutamente al colpo senza preoccupparsi di porsi di profilo per minimizzare il rischio: «Pierre, con un mite sorriso di compassione e di pentimento, con le braccia e le gambe aperte in atto di abbandono, stava davanti a Dolòchov, presentan-

dogli il largo petto e lo guardava con tristezza. Denísov, Rostòv e Nesvitsckij socchiusero gli occhi. Nello stesso momento sentirono il colpo e un urlo selvaggio di Dolòchov. – Fallito! – gridò Dolòchov e cadde spossato sulla neve, col viso in giù. Pierre si afferrò la testa con le mani e, voltandosi indietro, si avviò verso la foresta, camminando nella neve e pronunziando ad alta voce parole incomprensibili: – Che sciocchezza... sciocchezza!... La morte!... La menzogna!... – ripeteva, aggrottando le sopracciglia» ¹⁴.

Passato il primo attimo di turbamento, si interroga: «'Che cosa è stato? – domandava a se stesso. – Io ho ucciso l'amante, sì, ho ucciso l'amante di mia moglie (...) Ma che colpa ne ho io? - domandava. - Questa, che l'hai sposata senza amarla; che hai ingannato te stesso e lei'» 15. Quando la moglie giunge al punto di rimproverarlo perché la farà diventare «lo zimbello di tutta Mosca», gli dà dello stupido e dice che, con un marito come lui, tutte altre donne avrebbero preso un amante, Pierre ritrova le ragioni della sua rivalità, dell'ostilità rivolta più verso di lei che verso Dolòchov, e le risponde con voce rotta «È meglio separarci». Al che Hélène ha la sfrontatezza di ribattere: «- Separarci, sia pure, ma soltanto se mi darete un patrimonio, - disse Hélène - Separarci: con questo mi volete spaventare! Pierre saltò sul divano e, barcollando, si slanciò verso di lei. - Io ti ammazzo! - urlò e, afferrato il piano di marmo della tavola, con una forza che era ancora ignota a lui stesso, mosse un passo verso di lei e fece l'atto di scaraventarglielo addosso. Il viso di Hélène divenne terreo: ella mandò un grido e balzò indietro. La razza del padre s'era rivelata in lui. Pierre sentì l'attrazione e la voluttà del furore. Gettò via la lastra che si ruppe e, avvicinandosi a lei con le braccia aperte, si mise a gridare: - Fuori!! - con una voce così terribile che per tutta la casa si sentì con terrore quel grido» 16.

¹² Ivi, p. 85.

15 Ivi, II, pp. 367-368.

¹¹ Ivi, p. 80.

¹³ L. Tolstoi, *Guerra e pace*, libro II, parte I, capp. 4-6 (trad. it. Einaudi, Torino 1968, 4 voll., vol. II, pp. 360-371). Sull'adulterio in letteratura, cfr. J. Armstrong, *The Novel of Adultery*, Macmillan, London 1976; T. Tanner, *Adultery in the Novel*, trad. it. *L'adulterio nel romanzo*, Marietti, Genova 1990.

¹⁴ L. Tolstoi, Guerra e pace, cit., vol. II, p. 366.

¹⁶ Ivi, II, p. 371.

1. Passando al secondo scenario, quello dell'odio politico, soprattutto nell'ambito della guerra civile, bisogna subito osservare che si rompe anche qui un'unità che era data per presupposta e che in gran parte era accettata: quella dei figli della patria, del «fratelli». Ma questa compattezza era reale o non ha ragione Agostino a vedere l'origine dello stato nel fratricidio?

Guardando all'oggi, si può dire che (dopo la conclusione delle lunghe esperienze totalitarie del nostro secolo, prima dei fascismi europei, poi dei regimi comunisti in molte parti del mondo) è sembrato che l'odio nazionalistico, razziale o l'odio di classe fossero tramontati.

A essi si era sostituita, in molte parti del mondo, la democrazia. Questa, «mite» e tollerante per natura, si basa sull'invito a compiere un passo indietro rispetto all'assolutezza di valori che, se sostenuti sino in fondo, porterebbero a scontri cruenti. La democrazia dei moderni non può infatti prescindere dalla tolleranza senza negare se stessa (sebbene la parola abbia ancora in sé un valore negativo, giacché si sopporta solo qualcosa che non si condivide, relegandolo in un ghetto o in una 'casa chiusa'). Le guerre di religione, che devastarono l'Europa, ne hanno notoriamente generato il bisogno. Innestandosi gradualmente su di essa, la democrazia ha messo tra parentesi e neutralizzato la precedente difesa senza quartiere dei valori assoluti, dilanianti e micidiali per la vita e la salute del corpo sociale.

I regimi democratici sorgono e si radicano dunque come concreta alternativa all'odio e al massacro reciproco, affidandosi a quel volubile campione di relativismo che è il «popolo sovrano», diviso in fazioni e gruppi di interesse che, per coesistere e non riaprire le ferite recenti devono sottostare a un tabù, spesso tacitamente accettato: lasciare pubblicamente da parte il conflitto sui valori ultimi e concentrarsi sulle 'questioni penultime'. In privato ciascuno può scegliersi i valori etici, politici e religiosi che preferisce o in cui fermamente crede, ma non deve poi pretendere di imporli agli altri. L'assolutismo delle fedi religio-

se o di qualsiasi ideologia esclusiva viene bandito dalla sfera pubblica. Si pone così in democrazia la sordina dell'esperienza privata.

2. Se la democrazia fa passare dai valori ultimi a quelli penultimi, lo stesso non accade con gli altri regimi novecenteschi che hanno fomentato la credenza nei valori assoluti e portato, assieme alla fede incrollabile, nei propri ideali e obiettivi, anche l'odio nei confronti degli avversari: di razza, di classe, di nazione. Ma tale atteggiamento non è tipico soltanto dei regimi assolutistici del nostro secolo. Già per i greci, era ovvio (persino a Socrate) che bisognava seguire la sapienza popolare nel proverbio «aiutare gli amici e nuocere ai nemici» ¹⁷.

Da tempo immemorabile tutte le comunità umane cercano di mantenere la loro coesione nello spazio e nel tempo mediante la separazione dei propri componenti dagli «altri». La formazione del «noi» (anche nel caso della guerra civile) esige dunque rigorosi meccanismi di esclusione o di odio più o meno conclamato e, generalmente, di attribuzione a se stessi di qualche primato o diritto. L'odio rappresenta il risvolto della compattezza di gruppi e comunità che si sentono o si vogliono diversi dagli altri e che intendono manifestare per suo tramite la propria determinazione ad essere se stesse nella difesa e nell'offesa. Esso è l'espressione del forte bisogno di identità, spesso non negoziabile neppure in cambio di vantaggi economici e politici. Ciò vale anche a livello familiare o di clan, ad esempio nel caso della vendetta, della wild justice che ci si attribuisce (nel mondo omerico o nella Corsica e nella Sardegna di qualche decennio fa) per mantenere l'autostima e la coesione della propria stirpe 18.

Sia l'inclusione che l'esclusione sono reali e immaginarie, pratiche e teoriche, dotate di un quoziente più o meno alto di

¹⁸ Cfr. S. Jacobi, Wild Justice. The Evolution of Revenge, New York 1983.

¹⁷ Cfr. M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

complessità. Nella costruzione del nemico (perché di questo si tratta) anche i regimi dichiaratamente più universalisti, fautori dei diritti dell'uomo, trasformano gli avversari interni ed esterni in esseri abietti: si pensi alla *Marsigliese*, quando, riferendosi forse ai soli «tiranni», denuncia *un sang impur* che *abreuve nos sillons*. Per non parlare poi del razzismo o dell'antisemitismo, che squalifica gli avversari attraverso il senso tipico della repulsione (o dell'attrazione), l'olfatto, affermando che l'ebreo o il negro o il meridionale «puzza».

Eppure, per non soffocare nel proprio isolamento, ciascuna società deve lasciare aperte alcune porte, prevedere cioè dei meccanismi opposti e complementari di inclusione dell'alterità. Il regolamento dei rapporti con i non appartenenti a un determinato gruppo mostra pertanto una costitutiva ambiguità, che può venire efficacemente illustrata a partire dalla terminologia. Nel Vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Émile Benveniste ha mostrato come la parola latina hostis indichi simultaneamente l'«ospite» e il «nemico», uniti dalla comune relazione di scambio e di reciprocità: il primo scambia, in positivo, dei doni; il secondo, in negativo, la morte. In un caso il rapporto è simbolico, in quanto unisce ciò che è separato (synballein è l'atto di congiungere e la parola symbolon designa in origine la tessera di ospitalità, ossia un coccio spezzato in due parti combacianti per mezzo delle quali gli ospiti si riconoscevano attraverso successive generazioni); nell'altro caso è diabolico (diaballein è l'atto del separare è diabolos è appunto colui che calunnia, che divide, tentandolo, l'uomo da Dio).

Con lo straniero si possono mantenere, di conseguenza, rapporti amichevoli od ostili, oltre che neutri come nel caso dei mercanti. Ma l'ostilità può riguardare anche gli appartenenti alla propria comunità. Ecco perché il greco distingue tra ekthros e polemios e il latino tra inimicus, il nemico privato, e hostis, il nemico pubblico. Per quanto il comandamento cristiano diligite inimicos vestros riguardi i nemici privati e non vieti dunque la guerra contro i nemici pubblici (che spesso si appellano allo stesso Dio), l'episodio evangelico del Buon Samaritano mostra

anche che si viene spesso aiutati più dagli stranieri che dai propri concittadini. In questo senso il cristianesimo rappresenta storicamente il tentativo più elaborato di abbattere le barriere etniche e statali dell'odio che separano il «noi» dagli «altri», il cittadino dallo straniero. Il cristiano è *peregrinus* in un duplice modo: «straniero» a questo mondo e «pellegrino», viandante di passaggio in esso. La figura di Cristo, che prende su di sé e «toglie» i peccati di tutti, è appunto il 'simbolo' di questo comandamento morale di esclusione dell'odio. Ad esso si sostituisce il perdono quale più efficace e duraturo cemento della comunità, quale fattore espansivo delle relazioni sociali e cura delle lacerazioni inferte dall'inimicizia tra gli uomini.

4. L'odio è annientatore, ma non è tuttavia irrazionale, incoerente o cieco in ogni sua manifestazione. Come ha mostrato Ruwen Ogien, è di lunga lena, viene «nutrito», e può essere durevole, lento e – aggiungo – può facilmente trovare delle 'ragioni' al suo crescere ¹⁹. Soprattutto se si coniuga con il vittimismo o con la convinzione degli individui o dei gruppi di aver subito dei torti o delle ingiuste discriminazioni.

L'odio cresce con l'insicurezza, il sentirsi minacciati o accerchiati, umiliati o disprezzati. Incrementa allora se stesso nella forma della faziosità, del separasi nettamente dall'Altro, dell'autocompensazione estrema o nell'eccesso della legittima difesa, diventa paranoia, odio al calor bianco, o sentimento gelido di rivalsa e di distruzione. Ogni spirito critico, se non vien meno del tutto, viene certo distorto nella direzione di fare di ogni erba un fascio, del delirio di interpretazione per cui ogni segno, che in altre circostanze sarebbe stato considerato neutro, assume la natura di un atto intenzionalmente ostile o di un complotto. Da questo punto di vista, l'odio è proiettivo, riversa sul suo oggetto immagini elaborate dal soggetto. Se è vero, alla maniera di Stendhal, che l'amore è il frutto dell'immaginazione dell'aman-

¹⁹ R. Ogien, *Un portrait logique et moral de la haïne*, Editions de l'Eclat, Combas 1993.

te che attribuisce all'amato delle perfezioni che prima non aveva (come il ramoscello secco che, posto nelle miniere di Salisburgo, si ricopre in breve tempo di splendidi cristalli di salgemma), allora l'odio è al contrario il privare l'oggetto di tutte le sue qualità, ridurlo a un ramo secco o, se persona, disumanizzarla. Ma proprio perché l'odio è contiguo all'amore (forse non l'opposto, perché l'opposto di entrambi è l'indifferenza) è facile assistere al rovesciamento di fronte, come quando un dittatore, magari esaltato in vita, viene vilipeso da morto.

L'odio si articola e si specifica a seconda di chi intende colpire. Vi è così – abbozzando una schematica fenomenologia di questa passione che si intreccia talvolta con la gelosia e con l'invidia. È questo l'odio concreto, che si alimenta della percezione vissuta, personale di ciò che ci ferisce, ma anche l'odio astratto, che si rivolge contro degli sconosciuti, dei nemici pubblici che non ci hanno fatto niente (da qui il pericolo, avvertito dagli eserciti durante le tregue che i soldati degli opposti schieramenti possano fraternizzare). Vi è poi l'odio di classe, più astratto e relativamente più difficile da esercitare, in quanto si rivolge a persone che parlano la stessa lingua e verso le quali si aveva avuto nel passato un certo rispetto e l'odio nazionalistico o etnico, più viscerale e relativamente più facile da fomentare. Vi è infine l'odio religioso, quello forse più radicale, poiché le motivazioni che adduce sono assolute, non sottoponibili ad analisi discorsiva: è così, perché «Dio lo vuole». Esso riguarda inoltre non soltanto questa vita, ma anche l'altra. Ha come posta in gioco la felicità o l'infelicità eterna. Mobilita, di conseguenza, tutte le energie.

5. Oggi siamo davanti al formarsi di una temibile mistura, in cui l'odio etnico e quello religioso tendono a fondersi, spesso all'interno delle stesse comunità statali, nella difesa di identità collettive che si sentono – a torto o a ragione – minacciate nella loro sopravvivenza. Il bisogno di odiare si accompagna in modo indissolubile al bisogno di appartenere. E ciò non riguarda soltanto i cosiddetti «integralismi». Questi – ovviamente ma non

troppo, per molti – si trovano anche fuori dell'Islam e costituiscono, comunque, una variante attuale del totalitarismo, ossia del rifiuto esplicito di ogni pluralismo e di ogni divergenza all'interno della comunità, che si vuole compatta e capace di pensare, di credere e di sentire all'unisono. Dopo un periodo di disponibilità al diverso o allo straniero, dovunque sembra crescere l'insofferenza per gli altri, per chi non è come noi o non condivide il nostro stile di vita e le nostre scale di valori. Alcune cause, almeno nel mondo Occidentale, sono chiare, come l'assalto temuto dei diseredati della Terra ai paesi più ricchi, la paura della criminalità o la perdita di fiducia nel futuro. Altre sono più sottili o nascoste.

Finito un ciclo di quarantaquattro anni di pacificazione (1945-1989) ritornano in Europa gli anni di ferro (come nel 1914-1945)? Sta riaffacciandosi una cultura dell'odio, avvertito ormai da molti come un sentimento positivo, non più sottoposto al tabù dell'inibizione o dell'occultamento? Forse in parte sì, nel senso che non ci si vergogna di mostrarlo, che certe manifestazioni di microaggressività quotidiana sono in aumento, come il numero di coloro che non sono più disposti a porgere l'altra

guancia agli offensori o presunti tali.

Solo che nell'Europa occidentale, per fortuna, l'odio politico resta ancora nel quadro delle istituzioni democratiche, che non lo incoraggiano (è significativo il fatto che, nel mondo moderno, non vi sia mai stata alcuna guerra tra due paesi democratici). Lo stesso non si può dire dell'Europa orientale o di altre parti del mondo. Gli esempi della Bosnia, del Kossovo o della Cecenia sono fin troppo noti: ma non si riflette abbastanza sul fatto che politica e guerra guerreggiata sembrano in Europa intrecciarsi di nuovo, anche al di là (per la ex-Jugoslavia) di ogni separazione etnica. Quei conflitti che i padri avevano dimenticato per quasi mezzo secolo vengono riscoperti dai figli che – saltando una generazione – riaccendono gli odi dei nonni: ustascia contro cetnici, ortodossi contro cattolici o mussulmani. L'Europa si accorge che altre ferite, altre faglie politiche analoghe a quelle geologiche, attraversano il

suo terreno. Faglie secolari, talvolta millenarie, che la dividono come trincee. Inutile nasconderle o parlare di barbarie a proposito di alcuni popoli, con l'implicito invito a lasciare che si scannino fra loro. Si dovrà tornare, come nel 1984 di Orwell, a celebrare la «giornata dell'odio», oppure esistono concrete prospettive per sanare questi conflitti, nell'interesse di tutti e prima che isolate scintille rischino incendi più vasti?

RUBINA GIORGI

L'UOMO DOPPIO

Non so se sia giusto dire «doppio» o se «doppio» non remuneri il difetto d'uomo intero – mai o raramente visto tra gli umani – dai molti volti sì ma senza fratture tra di loro. Quel che è certo è che la *ratio* della modernità – modo di essere dell'uomo prima ancora che epoca, latente o manifesto – impedisce che talenti e facoltà agiscano simultaneamente, in accordo di diversi, e lascia che si muova o l'uno o l'altro pensiero, soprattutto quello a lei affine, conoscendo poco la *philia* di entrambi ma bene il gusto di contesa e la propria voglia di dominio.

Penso qui alla *philia* del tema del convegno anzitutto come *intimità* della mente con se stessa. O circolarmente *intimità* che esce da se stessa e diviene *philia* operando nelle storie individuali e nelle storie comunitarie e universali.

Philia suppone almeno due e dunque, per prima cosa, nella mia mente cerco due. Ma trovo solo uno – intimità mutilata –, solo un pensiero, pensiero di ragione, a tendenza provvidente delimitante stabilizzante, etc., inguaribilmente dominante e culminativo, e cerco l'altro pensiero, pensiero tutt'altro che domestico e anzi rapido e instabile, imprendibile, che s'inabissa e si cela assai di frequente nella storia della mente umana. Lo chiamo «pensiero d'amore» in confronto e simmetria con questo, «pensiero di ragione». Perché «d'amore»?

Me lo dicono i poeti e gli amanti, che con le loro fatiche ad esso s'iniziano ed esso respirano; e anche, se vogliamo, i filosofi-amanti o gli amanti-filosofi: non sono i filosofi caratterizzati per questo nome, segnati da questo nome, filo-sofi? Potrei dire senz'altro «gli amanti». Me lo dice dunque la filosofia che c'è un «pensiero d'amore» e una sophia della philia, se vado oltre la piatta domesticità del termine ormai scontato.