

MIMESIS INTESSITURE

N. 2

Collana diretta da *Maria Cristina Bartolomei*

COMITATO SCIENTIFICO

Maria Cristina Bartolomei (*Università di Milano*), Stefano Biancu (*Università di Ginevra*), Alfredo Civita (*Università di Milano*), Gerardo Cunico (*Università di Genova*), Carla Danani (*Università di Macerata*), Adriano Fabris (*Università di Pisa*), Massimo Giuliani (*Università di Trento*), Gaetano Lettieri (*Università "La sapienza", Roma*), Christian Moeckel (*Università Humboldt, di Berlino*), Salvatore Natoli (*Università di Milano-Bicocca*), Daria Pezzoli Olgiati (*Università di Zurigo*), Ugo Perone (*Università Humboldt, di Berlino*), Leonardo Samonà (*Università di Palermo*), Jürgen Trabant (*Libera Università di Berlino, Berlino*)



MATTEO CAVALLERI

LA RESISTENZA AL NAZI-FASCISMO

Un'antropologia etica

prefazione di
Maria Cristina Bartolomei



MIMESIS
Intessiture

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

Collana: *Intessiture*, n. 2
Isbn: 9788857522364

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

In copertina: Michelangelo Buonarroti, *Schiavo che si desta*,
Galleria dell'Accademia-Firenze (1520-1523 ca.).
Su concessione del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo.
È vietata l'ulteriore riproduzione e duplicazione con qualsiasi mezzo.

INDICE

Prefazione	
LA RESISTENZA PORTATA A PENSIERO, IL PENSIERO COME RESISTENZA. <i>di Maria Cristina Bartolomei</i>	7
INTRODUZIONE	19
CAPITOLO I	
LOCUZIONE E MORALITÀ	33
1. Tra pensabilità e moralità	33
2. Narrare l'esperienza	45
3. Evento, verità, testimonianza	67
CAPITOLO II	
LA SCELTA: ETICA E POLITICA NEL TEMPO DELLA STORIA	95
1. Resistenza della letteratura	95
2. Scelta, disobbedienza, riconoscimento	103
3. «...una necessità che assume la dimensione di una scelta»	116
4. Destinazione, destino, libertà	133
CAPITOLO III	
PRESENZA E RAPPRESENTAZIONE	143
1. Il partigiano «avviene e viene»	143
2. Iper-rappresentazione e violenza	157
3. Sovraimprimere, sovraesistere, sopravvivere	165
4. Dalla liberazione alla libertà	184

CONCLUSIONI	193
1. Contemporaneità intempestiva e «ottica» resistenziale	193
2. Filosofia e Resistenza: coscienza, concetto, testimonianza	200
ABSTRACT	
The Resistance to Nazi-fascism. An Ethical Anthropology	217
INDICE DEI NOMI	219
NOTA BIBLIOGRAFICA	223

MARIA CRISTINA BARTOLOMEI

Prefazione

LA RESISTENZA PORTATA A PENSIERO,
IL PENSIERO COME RESISTENZA

La Resistenza italiana al nazi-fascismo, radice portante dell'Italia libera e repubblicana e, seppure non vi sia nominata, della sua Costituzione, è trattata in una letteratura sterminata, di vari generi letterari: studi storici vertenti sui dati oggettivi, inquadrandoli in diverse prospettive interpretative; narrativa; testimonianze; epistolari; diari che attestano la irripetibilità personale e individuale del modo di vivere e concepire un'esperienza corale – pur se molto articolata e variegata nelle sue forme e modalità concrete – e dai quali emerge fortissimo il profilo morale di quella scelta. Negli ultimi decenni abbiamo assistito anche al proporsi – e non dall'ovvia parte allora avversa, bensì da pensatori democratici – di riletture critiche sia della Resistenza sia, e soprattutto, della sua posteriore iscrizione in un quadro valoriale solo positivo e – viene detto – sostanzialmente mitizzato e celebrativo, se non mistificato. Non è questo il luogo per valutare fondatezza, portata, coerenza, correttezza, intenzione di tali riletture. Tale provocazione negativa ha però il pregio di mettere in evidenza una carenza nella considerazione del fenomeno della Resistenza: ossia la scarsa, non rilevata e rilevante, anche se non del tutto inesistente, considerazione filosofica di essa,¹ il suo essere non sufficientemente stata portata a pensiero, a concetto. Un passaggio indispensabile, quest'ultimo, per poter cogliere l'universale umano implicato in e da quella determinata e specifica scelta ed esperienza storica. Un universale che va colto non solo, ma primariamente, sul piano etico: solo in riferimento a questo si può anche individuarne le implicazioni sul piano conoscitivo e teoretico. E sempre le provocazioni revisioniste spingono inoltre ad approfondire l'analisi comparativa con la proposta fascista e con i cri-

¹ Con qualche eccezione. Cfr. ad esempio A. CARACCILO, *Teresio Olivelli, La Scuola*, Brescia 1975; G. MORETTO, *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 2004.

teri di scelta di chi vi aderì dopo l'8 settembre del 1943, assumendo la responsabilità di sostenere in armi il governo nazi-fascista di Salò, frutto del colpo di Stato di Mussolini.

Solo il passaggio attraverso quella che Hegel chiamò «la fatica del concetto»² libera la Resistenza sia dalla fragilità di una sua celebrazione prevalentemente affettiva, esortativa, militante, troppo esposta alla possibile accusa di acriticità e di ideologismo, sia dalla opposta miope piccineria di criteri di valutazione che immaginano di essere “critici” nel momento in cui redigono un elenco quantitativo di singoli – anche se gravi – episodi negativi attribuibili a chi nella Resistenza era coinvolto.

La considerazione filosofica della Resistenza, lungi dall'essere un'operazione di astrazione intellettuale, è invece una premessa necessaria affinché tale esperienza puntualmente storica e in quanto tale non replicabile possa essere assunta nei suoi aspetti non irripetibili come paradigma di strutture implicate nell'agire umano in quanto tale. Una volta portata a pensiero, lumeggiata da un punto di vista concettuale, l'esperienza della Resistenza è resa in grado di gettare a sua volta luce su aspetti e dimensioni dell'agire sempre sottesi ed implicati nell'umano attuarsi, ma di cui è difficile conseguire consapevolezza nella abituale normalità, e che invece vengono alla luce in situazioni di emergenza ed eccezionalità.

Come l'Autore mette a fuoco, il portare a pensiero la multiforme esperienza della Resistenza, documentata attraverso generi letterari tra loro assai diversi, implica la scelta di uno o più vertici e modalità di considerazione nonché la giustificazione di tali scelte sul piano metodologico.

Il fenomeno può essere preso in considerazione sotto molteplici rispetti e all'interno di diverse prospettive filosofiche: il merito della ricerca e della elaborazione qui presentate da Cavalleri sta proprio nell'aver fatto emergere ed intrecciato in sinergia e distinzione tali diversi rispetti e prospettive. Le grandezze che emergono essere in gioco sono quelle fondamentali dell'umano e coincidono con i più classici e insieme attuali problemi su cui si sofferma la riflessione filosofica: l'azione, l'agire in rapporto al

2 Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, Band 3, p. 56 (*Vorrede*); *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2008, tomo I, p. 48 (*Prefazione*).

pensare; il rapporto tra libertà e responsabilità, da un lato, e necessità e destino dall'altro; e, infine, come fuoco in cui tutto si condensa: il soggetto; l'individualità, corallità, relazionalità, storicità del soggetto. La modalità in cui il soggetto è emerso, innanzitutto a se stesso, nella Resistenza è un caso prezioso per ricomprendere il soggetto non in modo irrigidito ma come un "venire alla presenza", secondo la chiave di concezione della soggettività propria di Theodor Wiesengrund Adorno³, ma anche, in altra accezione, di Ernst Bloch⁴.

3 Cfr., tra gli altri, T.W. ADORNO, *Zu Subjekt und Objekt*, in ID., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, pp. 151-168 (*Su soggetto e oggetto*, in ID., *Parole chiave. Modelli critici*, tr. it. M. Agrati, SugarCo Edizioni, Milano 1974, pp. 211-232), dove lo sforzo adorniano di «spezzare con la forza del soggetto l'inganno di una soggettività costitutiva» (cfr. T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, Band 6, p. 10; *Dialettica negativa*, tr. it. C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, p. XII) si presenta come un'analisi dell'evolversi della soggettività colta nella sua costante - e in divenire - costitutiva e reciproca mediazione con l'oggettività delle determinazioni storiche: «La scissione tra soggetto e oggetto è nel contempo reale ed apparente. È vera, perché, nell'ambito della conoscenza dell'effettiva scissione, della dissociazione della condizione umana, dà espressione a un che di necessariamente divenuto; falsa, perché la scissione, risultato di un processo in divenire, non deve essere ipostatizzata, non deve essere magicamente trasformata in un'invariante. Questa contraddizione della scissione di soggetto e oggetto si comunica alla gnoseologia. È vero che essi possono essere pensati come separati; tuttavia lo *pséudos* della scissione si manifesta nel fatto che sono reciprocamente mediati l'uno attraverso l'altro; l'oggetto attraverso il soggetto, e, più ancora e in un altro modo, il soggetto attraverso l'oggetto. La scissione diventa ideologia, addirittura la sua forma normale, non appena sia fissata senza mediazione. Allora lo spirito usurpa il posto dell'assolutamente autonomo, che esso invece non è: nella rivendicazione della sua autonomia si annunzia lo spirito sovrano» (ADORNO, *Zu Subjekt und Objekt*, cit., p. 152; *Su soggetto e oggetto*, cit., p. 213).

4 Centrale, a questo avviso, la riflessione blochiana sulla tensione generatrice attivata dall'affetto speranza, intesa nei termini di un'espansione della soggettività stessa: «L'importante è imparare a sperare. Il lavoro della speranza non è rinunciatario perché di per sé desidera aver successo invece che fallire. Lo sperare, superiore all'aver paura, non è né passivo come questo sentimento né, anzi meno che mai, bloccato nel nulla. L'affetto dello sperare si espande, allarga gli uomini invece di restringerli, non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all'esterno può essere loro alleato. Il lavoro di questo affetto vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando e cui essi

L'analisi e l'interpretazione offerte da Cavalleri mettono in luce come non sia stata in gioco una scelta né solo politica né solo morale: anche queste, senza dubbio; ma, oltre ad esse, sia stata in gioco una antropologia. Non una antropologia pensata, riflettuta esplicitamente e poi "applicata", bensì una antropologia implicata nella scelta, una antropologia venuta in essere nella scelta stessa e che solo a posteriori è dato di cogliere come tale sul piano morale e teoretico. In questo, emerge il complesso nesso tra politica ed etica, da un lato, e tra etica e antropologia, dall'altro: un nucleo centrale nell'attenzione e argomentazione di Cavalleri. Nel momento stesso in cui la Resistenza viene portata così a pensiero, il pensiero si manifesta essere una cruciale, decisiva frontiera e modalità attuale di Resistenza, una forma alta di azione di resistenza nei confronti non solo dell'oblio storico, ma di tutti gli aspetti della realtà attuale che richiedono un moto di indignazione⁵ e una comune sollevazione morale, intellettuale e politica avversa alle forme di offesa radicale alla umanità, alla dignità e libertà di popoli e individui. Soprattutto a quelle forme subdole, divenute sistema e strutture culturali, economici, politici, di mentalità. Come ha evidenziato Hanna Arendt⁶, la dismissione della capacità e responsabilità del pensare fu all'origine della acquiescenza

stessi appartengono» (E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, Band 5, p. 1; *Il principio speranza*, tr. it. E. De Angelis, T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994, vol. 1, p. 5).

- 5 Sul tema della indignazione, recentemente molto dibattuto, cfr. S. HESSEL, *Indignez-vous!*, Indigène éditions, Montpellier 2010 (*Indignatevi!*, tr. it. M. Balmelli, ADD, Torino 2011); P. INGRAO, *Indignarsi non basta*, Aliberti editore, Roma 2011; S. HESSEL, *Engagez-vous!*, Editions de l'Aube, La Tour-d'Aigues 2011 (*Impegnatevi!*, tr. it. F. Bruno, Salani, Milano 2011); S. HESSEL, *Vivez!*, Editions Montparnasse, Paris 2012 (*Vivete!*, tr. it. G. Cuva, Castelvecchi Editore, Roma 2012); S. HESSEL, *An die Empörten dieser Erde*, Aufbau Verlag, Berlin 2013 (*Agli indignati di questa Terra!*, tr. it. M. Miliozzi, Liberilibri, Macerata 2013); R. BODEI, *Ira, la passione furente*, Mulino, Bologna, 2010; P. FABBRI, *Che rabbia!*, "Alfabetaz", n. 13, ottobre 2011 e C. GALLI, *Indignazione politica e morale, oggi*, "Italiani Europei", n. 10/2012.
- 6 Cfr. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963 (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1999) e H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2003, pp. 49-146 e 159-192 (*Responsabilità e giudizio*, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, pp. 41-126 e 137-163).

popolare al nazismo e consentì che questo si attuasse come un male in sé banale, ma capace di provocare tragedie immani.

Per il suo taglio, per l'ampiezza e organicità dell'impianto della trattazione sotto il profilo sia storico-antropologico sia filosofico; per l'originalità, maturità e intelligenza della prospettiva interpretativa attivata, caratterizzata da una costitutiva transdisciplinarietà, per la ricchezza dei riferimenti Autorali, il saggio di Cavalleri colma una lacuna tuttora esistente nella pur sterminata bibliografia sulla Resistenza che, studiata e conosciuta sotto il profilo storico, politico e sociale, oggetto di trattazione letteraria e di valorizzazione sul piano morale, non è stata sufficientemente approfondita sul piano filosofico e, specificamente, antropologico ed etico. L'attivazione di tale prospettiva di considerazione consente di riconoscere nel già conosciuto della Resistenza il suo valore esemplare e universale. La Resistenza, come accadimento storicamente circoscritto, risulta essere un caso che consente di cogliere dimensioni dell'umano e dell'etico altrimenti difficilmente attingibili.

Nel proprio lavoro, Cavalleri ha interrogato da un punto di vista filosofico la Resistenza al nazifascismo, nell'intento di evidenziare se e quale antropologia essa sottendesse e, quindi, indagandone le principali linee d'espressione; in particolare: il tema del rapporto tra "scelta" e "obbligo", e quello del rapporto tra "soggetto" e "situazione".

La natura più letteraria che filosofica delle fonti primarie disponibili ha comportato, da parte dell'Autore, un lavoro integralmente originale, trattandosi di creare *ex novo* una rete concettuale mediante la quale portare a pensiero un evento storico e pratico. I concetti di "scelta" e del "venire alla presenza" del soggetto resistente sono stati messi in luce in costante dialogo, da un lato, con la produzione letteraria resistenziale (con particolare riguardo alle opere di Italo Calvino, Beppe Fenoglio, Primo Levi, Andrea Zanzotto, Roberto Battaglia, Franco Fortini, Carlo Dionisotti, Camillo De Piaz) e, dall'altro, con la riflessione filosofica soprattutto contemporanea, con particolare attenzione alla sua declinazione etico-politica. Conseguentemente, i principali autori interpellati sono stati (oltre a G.W.F. Hegel): Hanna Arendt, Walter Benjamin, Simone Weil, Jean Paul Sartre, Theodor W. Adorno, Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Jean Ca-

vailès e Alain Badiou. Il riferimento a tali pensatori, individuato in particolar modo nelle topiche della coscienza e del concetto, ha promosso un significativo lavoro teoretico volto a delineare sia la coloritura etica dell'antropologia partigiana sia la relazione mutuamente specificante, rintracciabile sul piano storico, tra l'esperienza resistenziale e l'esperienza filosofica.

Alla fine la Resistenza appare in senso pregnante metafora della vita umana, che è tale solo in quanto sia sempre, come insegna Spinoza, *conatus essendi*⁷, guidata da una coscienza che, come richiama Ricoeur⁸, non è un dato, ma sempre un compito, un compito da attuare in una situazione segnata dalle molteplici forme di male, quindi un *conatus* e un compito la cui attuazione positiva implica e richiede una dialettica opposizione a ciò che tende e intende frenarli e arrestarli, negando all'umano attuarli il momento creativo e irriducibile della destinazione al giusto, e riducendolo alla sottomissione acritica a un ordine imposto e sottratto al giudizio di un pensiero responsabile e libero.

-
- 7 «*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*»: B. SPINOZA, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, in ID., *Opera Posthuma*, Amsterdam, apud Johannem Rieuwertsz 1677 (ristampa anastatica a cura di P. Totaro, prefazione di F. Mignini, Quodlibet, Macerata 2008), Pars III, Propositio VI; «*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*»: *ivi*, Propositio VII; *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, tr. it. E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1995, pp. 178-179 (Libro III, Proposizione VI e VII).
- 8 Cfr. P. RICOEUR, *Le conscient et l'incoscient*, in ID., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris 1969, pp. 101-121 (in particolar modo, pp. 109-121); *Il conscio e l'inconscio*, in ID., *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1995, pp. 115-135 (in particolar modo, pp. 124-135).

CAPITOLO II

LA SCELTA: ETICA E POLITICA NEL TEMPO DELLA STORIA

1. *Resistenza della letteratura*

I significanti di «letteratura» e di «Resistenza» demarcano campi semantici caratterizzati da plurimi giochi di compostibilità e di interazione reciproca. Da un lato è infatti possibile rintracciare una capacità rappresentativa, intesa qui nella sua accezione più ampia, della letteratura, esprimibile nella formula di «letteratura della Resistenza» e indicante quelle produzioni letterarie che hanno assunto ad oggetto della propria narrazione temi, argomenti ed episodi della Resistenza; dall'altro è invece possibile cogliere nella letteratura alcuni prodromi della Resistenza stessa, alcuni suoi presupposti impliciti, intendendo – con Alberto Asor Rosa – la produzione letteraria come incunabolo della lotta di Liberazione, come «Resistenza della e nella letteratura»:

Per Resistenza della e nella letteratura intendo quelle forme della letteratura che, senza compiere, o intenzionalmente o per motivi di anticipazione cronologica, una identificazione così compiuta con le vicende resistenziali, si pongono però il problema, l'obiettivo di preparare il terreno o di tirare delle conclusioni soprattutto da un punto di vista culturale o ideale. La Resistenza, in questo caso, non è un motivo della *fabula*: è una sorta di presupposto, in taluni casi puramente ipotetico, poiché della lotta aperta non ci sono neanche le anticipazioni aurorali, e che tuttavia influenzano profondamente gli orientamenti e le scelte degli scrittori coinvolti¹.

¹ A. ASOR ROSA, *L'influenza della Resistenza nella letteratura italiana contemporanea*, in A. BIANCHINI, F. LOLLI (a cura di), *Letteratura e Resistenza*, Clueb, Bologna 1997, p. 95. All'importante saggio di Asor Rosa si farà continuo riferimento nel corso dell'intero paragrafo.

Fermo restando che il piano di composibilità aperto dai due significanti in questione non si strutturi attorno a demarcazioni rigide e che i due livelli difficilmente si possano presentare nella loro pura distinzione², può risultare utile indagare le relazioni offerte dal campo d'analisi muovendo dalle differenti generazioni di scrittori che si sono confrontate con l'oggetto «Resistenza». È infatti solo alle opere composte dalla generazione degli scrittori che la Seconda Guerra Mondiale coglie ventenni che si può adattare con una certa precisione la categoria di «letteratura della Resistenza»: nei lavori di Calvino, Fenoglio, Del Buono, Del Boca o Micheli si registra con maggiore incisività l'impatto dei vettori extraletterari. Significative a questo riguardo le riflessioni di Maria Corti³, che fa dell'interferenza tra produzione artistica e campi semantici legati all'oralità, o comunque non strettamente d'origine e natura letteraria, la cifra germinale delle prime esperienze narrative post-resistenziali. All'appercezione⁴ di essere stati protagonisti, anche indirettamente, di un'esperienza degna di essere trasfigurata in pagina letteraria⁵, si sovrascrive la ricerca di una dimensione stilistica: una tensione morale e formale domina le

2 Asor Rosa nota, ad esempio, quanto un testo come *La casa in collina* di Pavese goda della proprietà di appartenere sia al registro della «letteratura della Resistenza» sia a quello della «Resistenza della e nella letteratura». Infatti: «pur narrando uno squarcio di vita italiana sotto l'oppressione nazi-fascista, il racconto pavese si presenta [...] come la storia di un lungo ritirarsi dalla lotta, che solo alla fine si conclude con una faticosa e comunque incompiuta presa di coscienza. I valori della Resistenza sono un punto d'arrivo, non di partenza. E anche da questo punto di vista le incertezze, e i dubbi – e le vigliaccherie – continuano a prevalere sulle certezze e sulla tranquillità dello spirito» (cfr. *ivi*, pp. 95-96).

3 Cfr. M. CORTI, *Il viaggio testuale*, Einaudi, Torino 1978, pp. 31-39.

4 Intesa qui come piega riflessiva, mediata, e meditata di una percezione che, se lasciata ad un coglimento immediato, rischierebbe di perdere la propria tensione al rimando, la propria capacità testimoniale.

5 Così si esprime a questo riguardo Vittorio Sereni, prefatore dell'edizione del 1976 di *Il campo 29* di Sergio Antonielli: «Certo, credevamo tutti in quegli anni di avere avuto "una storia degna di essere raccontata". C'era innanzitutto l'eccezionale soggettivo – in quanto l'essere stati individualmente colpiti da un evento ci era bastato a farcelo ritenere eccezionale – e c'era l'eccezionale oggettivo, quello che non solo si presentava con i più vistosi e atroci caratteri dell'eccezionalità, ma era sotto gli occhi di tutti già al suo semplice enunciarsi» (V. SERENI, «Prefazione», in S. ANTONIELLI, *Il campo 29*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. VIII).

opere degli autori in questione andando a delineare, nel punto di incontro fra livelli tematico-ideologici e poetico-stilistici, la «legge costitutiva»⁶ del loro stesso statuto letterario. Nella prima, seppur breve, fase post-resistenziale, almeno fino all'inizio della guerra fredda, si viene quindi a creare un virtuoso rapporto tra coerenza del momento storico e libertà espressiva⁷:

in questa breve fase più forte è il condizionamento del clima storico circostante e al tempo stesso più libera e fantastica è la ricerca letteraria, la quale continua a cercare al proprio interno, e non all'esterno, le ragioni fondamentali delle proprie scelte. Anche le opzioni neorealistiche in campo linguistico e formale non sono imposte ma nascono da un'esigenza autentica di adeguamento ai nuovi moduli espressivi ormai diffusi persino tra la gente comune⁸.

Riprendendo le capacità analitiche suscitate dalla distinzione generazionale, la medesima congiuntura storica viene vissuta e percepita dalla generazione più anziana, ovvero quella degli autori che al momento dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale sono già scrittori affermati, da un'angolatura sia esistenziale sia poetica differente. Per intellettuali come Carlo Levi, Moravia o Pavese, per esempio, la Resistenza non si presenta come l'evento che apre lo spazio drammatico per il racconto né, tantomeno, come un avvenimento da vivere necessariamente. Hanno vissuto la loro formazione durante il fascismo e «il loro antifascismo nasce, non sempre in forma lineare, come risposta personale ad una tirannide di cui vengono colti gli aspetti soffocanti, ma senza una chiara delineazione delle risposte possibili e, ancor meno, delle prospettive concrete da imboccare»⁹. Il loro scrivere non nasce da una specularità tra la vocazione all'azione e quella alla narrazione. Anzi, le loro pagine anticipano la scelta all'azione, ne delineano gli orizzonti di possibilità: le opere di questi autori si configurano come un prologo alla lotta di liberazione, come una

6 CORTI, *Il viaggio testuale*, cit., p. 25.

7 Cfr. G. FALASCHI, *La resistenza armata nella narrativa italiana*, Einaudi, Torino 1976, p. 55.

8 ASOR ROSA, *L'influenza della Resistenza nella letteratura italiana contemporanea*, in BIANCHINI, LOLLI (a cura di), *Letteratura e Resistenza*, cit., p. 99.

9 *Ivi*, p. 100.

preparazione più che un effetto di rispecchiamento estetico¹⁰, andando a delineare quella che Asor Rosa definisce «maieutica della Resistenza, non letteratura della Resistenza»¹¹.

Il tema della scelta, dirimente per delineare il campo etico ed antropologico della Resistenza, necessita di essere indagato a partire da una dimensione situata, incarnata, mai pura o imperativa, né tantomeno astratta. Nel precedente capitolo¹² è stato messo in evidenza come il luogo della produzione letteraria apra il campo all'emersione della gravidanza etica insita nel gesto di scegliere: in un'ottica ontologico-morale contraddistinta dal concetto di etica della verità¹³, la decisione di scrivere è stata presentata come un'espressione della consistenza del soggetto resistente, come il suo permanere in un percorso di fedeltà all'evento Resistenza.

Che cosa ne è, ora, del rapporto tra scrittura e scelta per l'azione, dal momento che è stata ribaltata la loro consequenzialità logica? Dal momento che scrivere anticipa, non necessariamente in termini cronologici, l'agire? Svanisce forse la cifra etica della pagina letteraria, la moralità della sua locuzione?

Nella riflessione di Asor Rosa, opere come *Paura della libertà*¹⁴ di Carlo Levi, *L'uomo come fine*¹⁵ di Moravia o *Il comunismo e gli intellettuali*¹⁶ di Pavese non esprimono l'ipostatizzarsi della scelta, lo stridore del suo ingresso sul piano della storia, ma ne tracciano l'orizzonte di pensabilità e ne abbozzano le singolari condizioni di possibilità, manifestando così «l'espressione di una coscienza

10 Sul concetto di rispecchiamento estetico e la natura mimetica, ma non di origine meccanico-fotografica, dell'opera d'arte, cfr. G. LUKÁCS, *Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoria della particolarità*, tr. it. F. Codino, M. Montinari, Editori Riuniti, Roma 1957.

11 ASOR ROSA, *L'influenza della Resistenza nella letteratura italiana contemporanea*, in BIANCHINI, LOLLI (a cura di), *Letteratura e Resistenza*, cit., p. 100.

12 Cfr. *supra*, cap. I, par. 3.

13 Cfr. A. BADIOU, *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*, tr. it. C. Pozzana, Pratiche, Parma 1994.

14 C. LEVI, *Paura della libertà*, Einaudi, Torino 1964 (1946¹). L'autore dichiara che la composizione originaria del testo risale al 1939.

15 A. MORAVIA, *L'uomo come fine*, Bompiani, Milano 1964. L'autore dichiara che la scrittura del testo in questione risale al 1946.

16 C. PAVESE, *Il comunismo e gli intellettuali*, in ID., *La letteratura americana e altri saggi*, Einaudi, Torino 1953. Lo scritto in questione è datato 14-16 aprile 1946.

letteraria e di uno stato d'animo intellettuale che s'oppongono al fascismo con motivazioni originali e assai peculiari»¹⁷.

Concetti come «individuo», «Stato», «massa», «fine», «mezzo», «uomo», «libertà», unitamente ai rapporti dialettici che vi intercorrono, vengono interpellati e problematizzati. Gli autori precedono la loro messa alla prova esperienziale, ma in qualche modo la intenzionano. Il sorgere della dimensione individuale, la demarcazione, nel clamore livellante e paralizzante della massa¹⁸, di un foro interiore, luogo ultimo in cui ogni futuro partigiano abbozza il giudizio in situazione teso alla via per la montagna e alla lotta armata, trova un'icastica delineazione nella scrittura di Carlo Levi:

Sorti dalla massa, e creatori di massa, gli dèi della guerra, della città, della macchina, dell'organizzazione, non sono che aspetti particolari, attributi e espressioni singole di un maggiore iddio, che solo nasce dalla massa e vive della massa, l'idolo dello Stato. Massa è ripetizione infinita, infinita uniformità, infinita impossibilità di rapporti, assoluta impossibilità di stato – ed insieme spavento sacro di questa immensa impotenza e bisogno irresistibile di determinazione e della irraggiungibile libertà. Dove si istituiscono rapporti umani, la massa finisce, e nasce l'uomo, e lo Stato. Ma dove la massa permane col suo peso vago e il suo mortale spavento, una religione protettrice e salvatrice sostituisce all'impossibile Stato un simbolo divino – e fa della stessa massa, inesistente e angosciata, un idolo che la nasconde e la rappresenta. La divinità della massa e quella dello Stato coincidono: i due idoli hanno lo stesso aspetto: la totalità. Il terrore della passività assoluta e indistinta, e il terrore della libertà, generano, da parti opposte, la stessa religione: lo Stato di massa. Come realtà il concetto è contraddittorio: lo stato comincia dove finisce la massa; come espressione religiosa, invece, lo stato non può essere che di massa [...]. Perciò gli stati-idoli hanno bisogno della folla, e la creano, e tendono, per obbedire alla loro natura, a sopprimere ogni personalità e ogni relazione. Dove è raggiunta, non solo giuridicamente, ma nella realtà, una uguaglianza che è informità, e una giustizia esterna che è una morte comune, lo Stato diventa divino¹⁹.

17 ASOR ROSA, *L'influenza della Resistenza nella letteratura italiana contemporanea*, in BIANCHINI, LOLLI (a cura di), *Letteratura e Resistenza*, cit., p. 100.

18 Sulle origini e i caratteri della massa moderna, cfr. E. WEIL, *Masse e individui storici*, tr. it. M. V. Ferriolo, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 43-81.

19 LEVI, *Paura della libertà*, cit., pp. 109-110.

Una tensione antifascista pervade le parole di Levi: senza delinearci come un'opposizione incarnata e storicamente determinata, la pagina in questione dà però forma concreta ad un'analisi sulla natura del potere e, più in generale, sulla genesi di quei vettori sacrali che, previa una formalizzazione strumentale e ideologica, intessono le dinamiche di legittimazione di qualsiasi presunta autorità assoluta²⁰. Emerge qui la concezione di Stato nei confronti del quale il soggetto resistente si scontra e che, affidandosi alle proprie capacità residuali, egli stesso cerca di disarticolare. Perché questo gesto sia possibile, è però necessario che il partigiano pensi la possibilità di sovvertirne la cogente dialettica mezzi-fini. Ne *l'Uomo come fine* Moravia sviluppa e custodisce una tale apertura. Configurando un'idea statuale nella quale lo Stato è il fine e l'uomo il mezzo, l'autore presenta un individuo il cui orizzonte mentale è dominato dalla statolatria.

Un'immagine feticistica dello Stato grava sulle capacità epistemologiche dell'uomo moderno e ne mina le potenzialità intellettuali e l'autonomia morale:

l'incubo generale del mondo moderno ne contiene degli altri minori, sempre più ristretti, finché si giunge al risultato ultimo che ogni singolo uomo risente se stesso come un incubo. Per fare un esempio, lo Stato moderno in cui il fine è lo Stato e il mezzo è l'uomo è un incubo di proporzioni gigantesche e tali forse che l'uomo stesso che vive dentro quest'incubo non potrebbe rendersene conto, come probabilmente una formica non si rende conto che l'albero sul quale sta camminando è un albero. Ma nel mondo moderno come in ogni altro mondo ogni macrocosmo si specchia nel microcosmo e ogni microcosmo ripete le proprietà del macrocosmo. L'uomo, che vive nell'ampio seno dello Stato, si rende conto che questo Stato è un incubo perché la fabbrica in cui egli lavora è retta nello stesso modo dello Stato e il suo reparto nello stesso modo della fabbrica e il suo sottoreparto nello stesso modo del reparto e così giù giù fino a lui, individuo solo e isolato²¹.

20 Sulle modalità di legittimazione del potere, con particolare attenzione alle ricadute simboliche e mitiche che una tale pratica promuove e sottende, cfr. R. CIPRIANI, *La legittimazione simbolica*, Morcelliana, Brescia 1986; A. MAGRIS, *Rudolf Bultmann e la dialettica della demitizzazione*, "Teoria", XIX (1999), pp. 99-132; S. SISSA, *Il mito e il suo uso politico*, "Filosofia e teologia", XVII (2003), n. 1, pp. 25-45.

21 MORAVIA, *L'uomo come fine*, cit., p. 116-117.

L'atmosfera di ottundimento, i cui toni e le deficienze prospettiche e metariflessive, la difficoltà di «rendersene conto», richiamano le istantanee sulla società tedesca che Benjamin affida a frammenti come *Kaiserpanorama*²², non inficia però totalmente la capacità di resistenza dell'individuo. Persiste nell'uomo infatti una radicale, nell'accezione letterale del termine, predisposizione ad «essere un fine e di porre se stesso come fine»²³, a preservare una residualità del suo stesso carattere umano²⁴:

ciò che impedisce e impedirà il trionfo dell'automatismo e dell'assurdità è che l'impiego dell'uomo come mezzo, al contrario di quanto avviene con tutti gli altri mezzi, dalla pietra all'animale, lascia sempre un residuo, e che questo residuo non pare potere essere utilizzato a sua volta come mezzo²⁵.

Anche se dimora su di un piano lontano dalla mondanità concreta di un determinato intervallo storico, la riflessione di Moravia sembra allargarsi fino a «comprendere l'intera esistenza umana»²⁶ predisponendo così, per l'ipotetico partigiano, gli stilemi epistemologici necessari a mettere in atto la propria scelta, ovvero il gesto in grado di spezzare l'«automatismo» dei processi oggettivi, di impedirne l'autolegittimazione e di aprire infine lo spazio alla dimensione politica del soggetto.

22 W. BENJAMIN, *Kaiserpanorama*, in ID., *Strada a senso unico*, tr. it. M. Bertolini, G. Carchia, O. Cerrato, B.C. Marinoni, P. Di Segni, A.M. Solmi, G. Quadrio-Curzio, G. Schiavoni, Einaudi, Torino 2006, pp. 13-20. Cfr. in particolare modo p. 18: «Gli uomini che stanno rinchiusi dentro i confini di questo paese hanno perso l'occhio per i contorni della persona umana. Ogni individuo libero di fronte a loro appare un essere stravagante. Ci si provi a immaginare la catena delle Alpi, non però stagliata contro il cielo ma contro le pieghe di un panno scuro. Solo vagamente risalterebbero le loro forme imponenti. Allo stesso modo, una pesante cortina ha nascosto il cielo della Germania e noi nemmeno dei più grandi uomini vediamo più il profilo».

23 MORAVIA, *L'uomo come fine*, cit., p. 130.

24 Cfr. a questo avviso l'editoriale del ritorno alle stampe, l'8 settembre 1945, del giornale "L'Uomo" (già testata clandestina milanese) qui citato alla nota 8 dell'Introduzione.

25 MORAVIA, *L'uomo come fine*, cit., p. 130.

26 ASOR ROSA, *L'influenza della Resistenza nella letteratura italiana contemporanea*, in BIANCHINI, LOLLÌ (a cura di), *Letteratura e Resistenza*, cit., p. 104.

La coloritura politica è infatti una cifra caratteristica della Resistenza della letteratura qui presa in esame, ma in una veste dissimulata, lontana dalle tinte nette e apodittiche sia delle teorie dell'impegno, sia delle pratiche degli intellettuali organici e degli eccessi zdanovisti. Asor Rosa mette in evidenza come in questa limitata, ma significativa, costellazione di opere non vi siano marxismo, materialismo storico o dialettico, lotta di classe o populismo; la politica culturale del Partito comunista è sostanzialmente assente²⁷. Trapela invece la lettura di autori come Sartre e Camus, di Dewey, di Herzen e Dobroljubov. Anche quando Pavese esprime la necessità, per gli intellettuali, di accostarsi al comunismo «per amore di libertà»²⁸, mira ad una declinazione libertaria del comunismo stesso, per metterne in luce, nella dialettica con il reale della situazione presente, l'intimo processo liberatore²⁹:

Nulla che valga può uscirci dalla penna e dalle mani se non per attrito, per urto con le cose e con gli uomini. Libero è solamente chi s'inerisce nella realtà e la trasforma, non chi procede tra le nuvole. [...] Gli intellettuali divisi sulla questione della libertà, dovrebbero chiedersi sinceramente che cosa intendono fare con quella libertà di cui sono a ragione solleciti³⁰.

Emergono qui il tema dell'attrito con la realtà, della violenza necessitante di quest'ultima, ma anche dei suoi germi di trasformazione. Come nei saggi di Levi e Moravia, la scelta non viene descritta, ma ne sono profilati il suo al di qua e il suo al di là. L'antifascismo tratteggiato si smarca dalle sue cristallizzazioni ufficiali ed esprime la propria peculiarità nell'antiautoritarismo, nell'antimassificazione, nella critica della società industrializzata e tecnologica e nella tendenza libertaria. Con lo sguardo rivolto agli autori della cultura della crisi, gli scrittori qui in esame colgo-

27 Cfr. *ivi*, p. 105.

28 PAVESE, *Il comunismo e gli intellettuali*, in *Id.*, *La letteratura americana e altri saggi*, cit., p. 238.

29 Cfr., per una trattazione teoretica, seppur con accenti differenti, dell'argomento il coevo (1946) saggio di Galvano Della Volpe dal titolo *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion «pura» pratica*, in G. DELLA VOLPE, *Opere*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 9-132.

30 PAVESE, *Il comunismo e gli intellettuali*, in *Id.*, *La letteratura americana e altri saggi*, cit., p. 238.

no nel proprio presente il rischio di un arretramento complessivo della *Kultur* occidentale, di uno scialo antropologico, e il pericolo di «precipitare senza ritorno nel baratro di un nichilismo universale»³¹. A tale rischio va opposto un nuovo umanesimo, che si appelli, in costante rapporto dialettico con le matrici genetiche della crisi stessa, alla parte residuale dell'uomo, alla sua radice indistruttibile. È su di un crinale abissale che si scrivono allora le pagine ascrivibili alla labile categoria della Resistenza della letteratura; il contributo apportato ad un progetto di neo-umanesimo da autori come Moravia, Pavese o Carlo Levi consiste nel tenere aperto³², nello smarrimento generalizzato, uno spazio per la voce stessa della letteratura. Nella prospettiva qui delineata, gli intellettuali che giungono ormai formati all'alba dell'8 settembre difficilmente optano per l'azione; compiono però lo sforzo di predisporre il campo d'esistenza epistemologico e morale all'interno del quale possa avvenire, nelle pieghe rugose dell'esperienza della scelta³³, una nuova epifania umana: «non si fanno cantori di nessuno ma “anticipano” con la loro opera il momento in cui l'oppressione, qualsiasi oppressione sarà sconfitta»³⁴.

2. Scelta, disobbedienza, riconoscimento

«Durante la Resistenza e, per un breve momento, all'atto della liberazione, tutto ci era apparso possibile»³⁵, queste parole, dedicate da Vittorio Foa a Carlo Levi in uno scritto del 1967, fanno emergere l'8 settembre e la lotta di Liberazione dal *continuum*

31 ASOR ROSA, *L'influenza della Resistenza nella letteratura italiana contemporanea*, in BIANCHINI, LOLLI (a cura di), *Letteratura e Resistenza*, cit., p. 106.

32 Cfr. M. HEIDEGGER, *Commenti alla poesia di Hölderlin*, in Id., *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.

33 Cfr. A. CORTELLESA, *Sovrimpressioni, sovraesistenza. Indizi di guerre civili in Andrea Zanzotto*, in G. FERRONI, M.I. GAETA, G. PEDULLÀ (a cura di), *Beppe Fenoglio. Scrittura e Resistenza*, Edizioni Fahrenheit 451, Roma 206, p. 210.

34 ASOR ROSA, *L'influenza della Resistenza nella letteratura italiana contemporanea*, in BIANCHINI, LOLLI (a cura di), *Letteratura e Resistenza*, cit., p. 106.

35 V. FOA, *Carlo Levi «uomo politico»*, in Id., *Per una storia del movimento operaio*, Einaudi, Torino 1980, p. 50.

della storia italiana, li demarcano come momenti di rottura della stessa sintassi temporale. Appaiono infatti come una dilatazione del campo del possibile³⁶, come una torsione dell'esperienza, al limite della frattura, all'interno della quale vivere il processo di verità inaugurato dall'evento Resistenza. Porre l'accento sulla possibilità, nella sua veste assoluta, sganciata da ogni ipostizzazione, mette in evidenza la matrice pura della scelta, la sua componente logico-morale prima ancora che contenutistica³⁷. Il vuoto etico e istituzionale manifestatosi con l'8 settembre³⁸, l'esperienza del dolore morale³⁹ suscitata da quella vacuità, segnano

36 Un simile concetto è stato formulato da Sartre in relazione alla guerra del Vietnam e alle rivolte studentesche del 1968: «Il campo del possibile è molto più vasto di quel che le classi dominanti ci hanno abituato a credere» (cfr. l'intervista rilasciata a R. Rossanda e pubblicata con il titolo *Classe e partito*, "il manifesto", I, settembre 1969, p. 49).

37 Dirimente, a questo riguardo, la chiosa di Claudio Pavone, secondo il quale il «valore fondante della scelta ha bisogno [...] di una precisazione. Da una parte, infatti, il valore di libertà viene attribuito all'atto stesso dello scegliere, dall'altra sembra impossibile evitare il rinvio ai contenuti della scelta stessa. Questa contraddizione non può essere risolta. È necessario tuttavia averne chiara consapevolezza quando si voglia riconoscere che fu scelta anche quella compiuta dai fascisti repubblicani (intendo quelli motivati e militanti) e, nello stesso tempo, si intenda tener ferma la differenza fra le due scelte. Forse può aiutarci in un tentativo così difficile [...] un sondaggio nelle sabbie mobili dell'ambiguità, intesa nei suoi molteplici sensi di tentativo di sottrarsi alla scelta, di affinità sotterranee fra comportamenti opposti, di compresenza, nella crisi delle prime settimane dopo l'8 settembre, di possibilità di sbocchi divergenti» (C. PAVONE, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità della Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 31-32).

38 Con grande lucidità Carlo Dionisotti sottolinea, a questo riguardo, quanto il vuoto manifestatosi con l'8 settembre sia il portato dell'intera parabola del regime fascista: «Nella fuga e nella dissoluzione dell'8 settembre è il segno inequivoco della scadenza di un ordine, di una condizione di vita. Tale che la destrezza e la decisione di singoli uomini legati in quel momento alle premesse storiche dell'evento ne erano irrimediabilmente soverchiati. [...] Ma era chiaro invece che attraverso il fascismo e la dittatura e la guerra lo Stato italiano si era progressivamente svuotato della sua sostanza umana e moderna, risorgimentale e di popolo; era chiaro che a un fusto secco si possono applicare le accette o le forbici secondo il calibro ma non richiamare le linfe d'un'altra fioritura» (C. DIONISOTTI, *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, Einaudi, Torino 2008, pp. 157-158).

39 Cfr. G. QUAZZA, *Un diario partigiano*, in ID., *La Resistenza italiana. Appunti e documenti*, Giappichelli, Torino 1966, pp. 133-135.

Per una ricostruzione dettagliata della percezione di dolore, spaesamento,

infatti in modo indelebile la cogenza del momento, la sua incomensurabilità rispetto al paradigma sociale e politico precedente, e chiamano i soggetti ad una nuova gestualità etica, all'atto della scelta:

Eventi grandi, eccezionali, catastrofici pongono i popoli e gli uomini davanti a drastiche opzioni e fanno quasi di colpo prendere coscienza di verità che operavano senza essere ben conosciute o la cui piena conoscenza era riservata a pochi iniziati. Il vuoto istituzionale creato dall'8 settembre caratterizza in questo senso il contesto in cui gli italiani furono chiamati a scelte alle quali molti di loro mai pensavano che la vita potesse chiamarli. [...] la necessità di esplicitamente acconsentire, o dissentire, diventa impellente quando il sistema scricchiola, il monopolio della violenza statale si spezza, e gli obblighi verso lo Stato non costituiscono più un sicuro punto di riferimento per i comportamenti individuali [...]⁴⁰.

Se nelle situazioni di normalità «non è necessario prendere continuamente posizione a favore del sistema»⁴¹ – e il fascismo, per alcuni aspetti, si è potuto consolidare grazie alla produzione di dispositivi di potere pervasivi e normalizzanti che, imbonendo la lassità delle coscienze⁴², impedivano il coglimento dell'avanza-

sgomento e sconforto suscitata dall'8 settembre («barricai la casa ed attesi, con la morte nell'animo, che venisse l'alba» scrive Guido Dorso in *8 settembre 1943*, articolo apparso su "L'Azione" del 9 settembre 1945) e dalla successiva occupazione nazista, cfr. PAVONE, *Una guerra civile*, cit., in particolar modo il paragrafo «Lo sfascio», pp. 3-23.

40 *Ivi*, p. 23.

41 R. SCHNUR, *Rivoluzione e guerra civile*, a cura di P.P. Portinaro, Giuffrè, Milano 1986, p. 143.

42 Così Roberto Battaglia dipinge l'indifferenza quasi gnoseologica che durante il fascismo aveva pervaso l'Italia nei confronti delle accezioni politico-morali fondamentali per l'esistenza umana e che lo scoppio della guerra aveva invece riproposto in tutto il loro nitore: «Di qui, un'ansietà sempre crescente che sentivo condivisa intorno a me anche dai miei più freddi amici studiosi. "Augurarsi di perdere la guerra per riavere la libertà o vincere la guerra per essere confermati in schiavitù", ecco il dilemma che a un certo punto balzò vivido come una definitiva scoperta alla mente di molti italiani, per cui essi finirono col trovarsi in contraddizione sia con chi asseriva "la immancabile vittoria", sia con chi pronosticava la sconfitta, e soprattutto con se stessi. In tempo di pace a chi non avesse avuto una chiara coscienza "civile" (questa era e resta tuttora un'eccezione italiana), "libertà" o "schiavitù" erano termini troppo forti e lontani dalla propria vita quotidiana: ora invece essi s'accordavano al fragore dei bombardamenti e

re viscido della catastrofe⁴³ –, nell'Italia sbandata del settembre 1943 i cittadini sono chiamati alla pratica della decisione in situazione, proprio in nome della ricostituzione di un nuovo orizzonte normativo che soppianti gli obblighi di ubbidienza svaniti con il crollo delle istituzioni fasciste⁴⁴. Significative, a questo riguardo, le parole pubblicate sull'edizione romana de "L'Italia libera" nel novembre '43: «Noi ci rifiutiamo di considerare le giornate di settembre come un episodio luttuoso nella storia d'Italia. Nel tormento di una tragedia nazionale senza precedenti noi vediamo il travaglio di un popolo che darà finalmente a se stesso le norme di vita»⁴⁵. Emerge qui, seppur inserita in un orizzonte che non nasconde le proprie oscurità rispetto sia alle strategie da utilizzare sia ai contenuti da difendere, l'essenza morale delle scelte da compiere. La moralità deriva infatti dalla tensione normativa che innerva l'azione, dalla sua spinta a ricostituire la norma, ovvero la declinazione formale dell'eticità. In termini hegeliani, l'eticità si esprime come l'ipostatizzazione del terzo momento dello spirito

alle perdite dolorose degli amici» (R. BATTAGLIA, *Un uomo, un partigiano*, il Mulino, Bologna 2004 (1945¹), p. 23).

43 Cfr. P. LEVI, *Il sistema periodico*, in ID., *Tutti i racconti*, Einaudi, Torino 2005, p. 395 (trattasi dell'incipit del racconto *Ferro*): «Fuori delle mura dell'Istituto Chimico era notte, la notte dell'Europa: Chamberlain era ritornato giocato da Monaco, Hitler era entrato a Praga senza sparare un colpo, Franco aveva piegato Barcellona e sedeva a Madrid. L'Italia fascista, pirata minore, aveva occupato l'Albania, e la premonizione della catastrofe imminente si condensava come una rugiada viscida per le case e nelle strade, nei discorsi cauti e nelle coscienze assopite».

44 A tale riguardo Pavone (cfr. PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 23) richiama la riflessione hobbesiana sulla durabilità dei vincoli di obbedienza: «L'obbligo dei sudditi verso il sovrano si intende che dura fino a che dura il potere, per il quale esso è in grado di proteggerli e non più a lungo, poiché il diritto che gli uomini hanno per natura di proteggere se stessi, quando nessun altro può proteggerli, non può essere abbandonato a nessun patto [...]. Il fine dell'obbedienza è la protezione e ad essa ovunque un uomo la veda, o nella propria spada o in quella di un altro, la natura applica la sua obbedienza e il suo sforzo per mantenerla. E sebbene la sovranità nell'intenzione di quelli che la fanno sia immortale, tuttavia, per sua natura, non solo è soggetta a morte violenta, per una guerra esterna, ma a causa dell'ignoranza e delle passioni degli uomini, ha anche in sé, fin dalla sua stessa istituzione, molti germi di mortalità naturale, per discordie intestine» (T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 216).

45 Dall'articolo *Responsabilità*, "L'Italia libera", 11 novembre 1943.

oggettivo, come «il concetto di libertà, divenuto mondo esistente e natura dell'autocoscienza»⁴⁶. In quanto libertà oggettivatasi, fattasi storia, l'eticità si caratterizza come il momento necessario alla ricomposizione di un sistema di riconoscimento⁴⁷ formale e politico-sociale in grado di soppiantare le istituzioni ormai crollate, dopo aver manifestato la propria fallacia morale.

La percezione del venir meno di una sovranità è stata avvertita sia attraverso un senso di smarrimento, sia come un'esperienza di libertà. Una dimensione di derelizione sembra interessare un piano comune tra queste due polarità, accanto al sentimento immediato del dilagare, in una comunità sciolta da qualsiasi vincolo di potere, di una nuova armonia. Icastiche, a questo avviso, le parole di un colonnello inglese:

Quando un villaggio sta per settimane in terra di nessuno, fra le nostre linee e quelle nemiche, la gente non ruba e non si ammazza, ma si aiuta l'un l'altro in modo incredibile. Tutto ciò è assurdo e meraviglioso. Arriviamo noi e mettiamo su gli indispensabili uffici e servizi dell'AMG, e gli italiani subito si dividono, si bisticciano, si azzuffano per sciocchezze, si denunciano fra loro. La concordia di prima si disfa in faide e vendette di ogni tipo. Davvero incredibile⁴⁸.

La dimensione aurorale, quasi pre-politica, qui tratteggiata sottolinea le difficoltà intrinseche alla ripermetrazione di un orizzonte di riconoscimento, ma ne mette in evidenza anche la problematica struttura interna, mai relegabile ad una mera proceduralità positiva. La coloritura etica della dimensione del riconoscimento è confermata dalla reazione della comunità all'imposizione di «indispensabili uffici e servizi» e rimanda alla necessaria ricostituzione, prima dell'erezione di una struttura amministrativa, della tessitura di un'oggettiva reciprocità:

L'autocoscienza universale è il sapere affermativo di se stesso in un altro da se stesso; ciascuno dei quali come individualità libera ha *indi-*

46 G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. F. Messineo, Bari-Roma, Laterza, 1979, p. 163.

47 Per un'accezione normativa, e quindi etica, del concetto di riconoscimento, cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, tr. it. C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

48 R. CRAVERI, *La campagna d'Italia e i servizi segreti. La storia dell'ORI*, La Pietra, Milano 1980, p. 38-39.

pendenza assoluta, ma, in forza della negazione della sua immediatezza o appetito, non si distingue dall'altro, è universale e oggettivo, e ha l'oggettività reale come reciprocità; cosicché esso si sa riconosciuto nell'altro individuo libero, e sa ciò in quanto riconosce l'altro e lo sa libero⁴⁹.

La sfera del riconoscimento si apre quindi attraverso il superamento della *Begierde* (appetito), ovvero di una soggettività murata in se stessa e brutale, verso la considerazione di una struttura non monadica del soggetto. Il riconoscersi «come reciprocamente riconoscentesi»⁵⁰ delle autocoscienze individuali diviene l'unica base per l'autorealizzazione peculiare delle stesse e per la fuoriuscita da una dimensione di *bellum omnium contra omnes*.

Nella situazione sospesa dell'immediato dopo 8 settembre, quando ancora non preme in modo pervasivo la violenza dell'occupazione tedesca, il riproporsi di nuovi, minimali, movimenti di riconoscimento si diffonde tra la popolazione italiana, a prescindere dalla costituzione di un ordine di diritto che era, del resto, ben lungi dallo strutturarsi. Roberto Battaglia, per esempio, descrivendo le storie di accoglienza nelle campagne umbre dei prigionieri alleati fuggiaschi, nota come «una volta tanto l'eterno rancore o i tradizionali dissidi, che dividevano e hanno sempre diviso i contadini che hanno in comune i confini del campo o del bosco, avevano uno sbocco impreveduto di bontà»⁵¹. L'appetito è superato in nome di un registro etico superiore: la bontà che l'imprevedibilità della storia, attraverso l'indecidibilità dell'evento⁵², fa emergere.

49 G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. B. Croce, Laterza, Roma-Bari, 1983, p. 428.

50 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 277.

51 BATTAGLIA, *Un uomo, un partigiano*, cit., p. 31. Alessandro Portelli, a questo riguardo, parla del «restaurarsi di comunità solidaristiche elementari» (A. PORTELLI, *Absolutamente niente. L'esperienza degli sfollati a Terni*, in N. GALLERANO (a cura di), *L'altro dopoguerra. Roma e il Sud 1943-1945*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 137). Mentre Claudio Pavone (cfr. PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 605) suggerisce un confronto con la descrizione del risultato liberatorio dalle reciproche ostilità esperito da alcune comunità anarchiche durante la guerra civile spagnola (cfr. A.M. MERLO, *Gli anarchici e l'esperienza collettivistica durante la guerra civile spagnola*, "Rivista di storia contemporanea", X, 1981, pp. 505-547).

52 Cfr. A. BADIOU, *Manifesto per la filosofia*, Cronopio, Napoli 2008, p. 21.

Se un'umana e spontanea solidarietà sembra quindi caratterizzarsi come il prologo alla scelta da compiersi, come il brodo di coltura all'interno del quale inizia a coagularsi la gravidanza etica del suo gesto, la situazione precipita quando il vuoto istituzionale viene saturato dalla violenza di un differente sistema di autorità, ovvero quello caratterizzato dalla formalizzazione dell'occupazione tedesca, prima, e dalla nascita della Repubblica sociale, poi. La scelta si profila in tutta la sua durezza e drammaticità e si declina lungo una duplice coloritura: una scelta «chiara e difficile»⁵³, chiosa Pavone. Il nitore nella lettura oggettiva della situazione di totale sfascio si accompagna ad una limpida analisi interiore, entrambe le percezioni ottiche sfociano nella cogenza dell'imminenza di un'azione (la chiarezza), ma incontrano subito uno stallo sul da farsi (il difficile):

A Roma, prima che i tedeschi tornassero a mettere «l'ordine», tutto quello che aveva fino a quel momento reso comprensibile o sopportabile la vita sparve improvvisamente: governo, giornali, servizi pubblici, polizia, e insieme con questo crollo tangibile spariva per sempre in me quella interna quiete di studioso, già tanto insidiata, e che cercavo di impormi fino a quel momento come un inganno teso a me stesso. Se il mondo esterno, che fin da ragazzo ero abituato a vedere secondo uno schema prefisso, si sfasciava così rapidamente, anche dentro di me sentivo rompere ogni freno e tutta la mia vita passata mi sembrava aver teso naturalmente a quel punto di smarrimento⁵⁴.

Emerge dalle parole di Battaglia la necessità di una scelta individuata a posteriori, la sua originaria intenzionalità. Come se la scelta avvenisse attraverso gli stilemi di una chiamata alla rottura, alla disobbedienza. È il disobbedire infatti ad inaugurare la fenomenologia della scelta, a mostrarne la prima dimensione non esclusivamente formale: la sua intrinseca tensione alla libertà. Il partigiano infatti non disobbedisce ad un ordine di legalità, in quanto chi detiene il discrimine della legalità è messo in discussione. La disobbedienza è nei confronti di chi impone con la violenza l'ubbidienza al proprio ordine. È un gesto di rottura e interdizione «contro il potere dell'uomo sull'uomo, una riaffermazione dell'antico principio che il potere non deve averla vinta

53 PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 23.

54 BATTAGLIA, *Un uomo, un partigiano*, cit., p. 28.

sulla virtù».⁵⁵ Nei confronti di una tale rivolta si dispiega però immediatamente la pervasiva e tetra capacità di normalizzazione nazifascista, la sua potenza livellante e paralizzante, in grado di appiattire la cifra evenemenziale dell'8 settembre al mero registro di occasione:

I discorsi preferiti dei soldati erano quelli sulla roba che avevano portato via l'«otto settembre», e su come avevano fatto a trafugarla, a salvarla dagli ufficiali e dai tedeschi, e sui soldi che s'erano fatti vendendola. [...] Così era la loro vita: un seguito d'anni grigi come una fila in marcia, con un «otto settembre» ogni tanto, un rompere le righe, un piglia-piglia, un fuggi-fuggi cogli zaini carichi di roba del Governo, per tornare poi in fila, ad attendere un altro «otto settembre» e ripetere il gioco. Il ragazzo rastrellato stava sdraiato sulla branda chiusa e scomoda e i discorsi dei soldati erano polverosi sopra di lui come le ragnatele del soffitto⁵⁶.

La scelta per la Repubblica sociale, da questa prospettiva, può essere intesa come l'adesione a un dispositivo⁵⁷ di potere mirante alla negazione di qualsiasi possibilità di disobbedienza, come l'acquiescenza cieca nei confronti di un registro di potere onnicomprensivo. Non a caso la principale forma di autodifesa da parte di imputati nazisti e fascisti, in sede processuale post-conflitto, consiste proprio nell'inscrivere le proprie azioni all'interno di una relazione di ubbidienza meccanica agli ordini⁵⁸.

La Resistenza invece, non necessariamente nella forma della lotta armata, ma anche nelle plurime e pulviscolari forme che ha assunto nella quotidianità di migliaia di individui, si struttura attorno ad una consustanziale particella di contestazione, minima ma assoluta, all'ordine costituito e alle sue lusinghe: il principio resistenza⁵⁹ l'hanno incarnato coloro che «ad ogni ora del giorno

55 PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 25.

56 I. CALVINO, *Angoscia in caserma*, in ID., *Ultimo viene in corvo*, Mondadori, Milano 2002, pp. 111-112.

57 Sul concetto di dispositivo ed una sua possibile definizione, cfr. M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, Paris 1994, pp. 299-300.

58 Cfr. a questo riguardo P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, pp. 15, 44.

59 Cfr. A. ZANZOTTO, *Retorica su: lo sbandamento, il principio «resistenza»*, in ID., *Le poesie e prose scelte*, Mondadori, Milano 1999, pp. 305-309.

e della notte [...] hanno detto “no”»⁶⁰. L’abissalità di un tale “no” è confermata anche dalla testimonianza rilasciata dal sergente Cecco Baroni, sopravvissuto all’internamento in Germania: «Vedi quelle sentinelle dietro i reticolati? Sono loro i prigionieri di Hitler, non noi. Noi a Hitler e Mussolini diciamo no, anche quando ci vogliono prendere per fame»⁶¹. Emerge qui come la scelta per la libertà sorga da un aurorale gesto di negazione, contrapposto al “sì” pronunciato dalle sentinelle nei confronti dell’ordine hitleriano.

È un “no”, quest’ultimo, che comporta spesso il peso della scelta solitaria, specialmente nei momenti di clandestinità. Una solitudine connessa però ad una dimensione comunitaria, totalizzante. Caso limite è quello dell’interrogatorio, situazione in cui alla propria parola, al proprio “no” detto nello stridore della solitudine, è connesso il futuro della vita dell’altro, degli altri:

A coloro che ebbero un’attività clandestina, le condizioni della lotta portarono una esperienza nuova: non combattevano alla luce del giorno, come dei soldati, in ogni circostanza erano soli, erano perseguitati nella solitudine; e nell’abbandono, nella più completa miseria, resistevano alle torture, soli e nudi davanti a dei carnefici ben rasati, ben vestiti che si schernivano della loro carne miserabile e ai quali una coscienza soddisfatta, una potenza sociale smisurata davano tutte le apparenze di essere dalla parte della ragione. Soli. Senza il soccorso di una mano amica o di un incoraggiamento. Eppure, nel più profondo di questa solitudine, erano gli altri, tutti gli altri, tutti i compagni della Resistenza che essi difendevano: una sola parola bastava a provocare dieci, cento arresti⁶².

60 J.P. SARTRE, *La repubblica del silenzio*, in W. MAURO (a cura di), *La Resistenza nella letteratura francese*, Canesi, Roma 1961, p. 248. Lo scritto di Sartre comparve originariamente sul primo numero non clandestino di “Les Lettres Françaises”, 9 aprile 1944, p. 1.

61 Citato da M. RIGONI STERN, «Introduzione», in P. IUSO (a cura di), *Soldati italiani dopo il settembre 1943*, FIAP, Roma 1988, p. VI.

62 SARTRE, *La repubblica del silenzio*, in *La Resistenza nella letteratura francese*, cit., p. 248-249.

L’atroce *ratio* della guerra permette, comunque, angoscianti strappi alla regola. Non sempre al «no» dell’interrogato corrisponde la salvezza degli altri: «Mio carissimo, Grazie di tutto. Sta bene, in tutto d’accordo. Pare che la partenza sia imminente. Credi che parta anch’io, pur non avendo completato l’interrogatorio? Lo vorrei. Due fatti ora mi angosciano: Mary e gli amici, tutti bruciati, chi più chi meno, per quanto io abbia tenuto duro» (lettera di Piero Caleffi, Genova, carcere di Marassi, settembre 1944; in M. AVAGLIANO (a cura di), *Generazione ribelle. Diari e lettere dal 1943 al 1945*, Einaudi, Torino 2006, p. 210, sottolineature nell’originale).

Il carnefice sembra qui godere di un ampio riconoscimento collettivo, la sua azione è legittimata da un'ampia «potenza sociale», mentre il resistente è solo, murato nella sua sofferenza singolarizzata dalla ferocia del momento. Questa descrizione rischia però di pervertire il senso morale che la situazione stessa incarna. La condizione di potere («l'essere dalla parte della ragione») del carnefice è infatti, nelle parole di Sartre, frutto di un gioco di «apparenze», mentre il partigiano clandestino è connesso ad una totalità, la sua situazione di profonda solitudine riconosce ed è riconosciuta da «tutti gli altri». È in questa «responsabilità totale della solitudine»⁶³ che si esprime il biunivoco ed originario gioco di specchi del riconoscimento. Mentre il riconoscimento del carnefice è frutto di un rispecchiamento sociale nichilista, di un'epopea marcata da un vuoto morale, il soggetto resistente inaugura un movimento di riconoscimento plurale e collettivo in quanto si pone, per utilizzare una figura levinassiana, come «*otage de l'autre*»:

La parola «ostaggio» la conosco dal periodo della persecuzione nazista. Facendo di voi un ostaggio vi si puniva per qualcun altro. Per me questo termine non ha altro significato a meno che non riceva nel contesto un significato che può essere glorioso. Questa miseria dell'ostaggio ha una certa gloria nella misura in cui chi è ostaggio sa di correre il rischio di essere ucciso per un altro. In questa condizione di ostaggio, che io chiamo «l'incondizione di ostaggio» non c'è al di là del destino drammatico, una dignità suprema?⁶⁴.

Da questo dialogo a distanza tra Sartre e Lévinas emerge quanto la responsabilità totale del primo si innesti nel tentativo del secondo atto a riscoprire la sfera del riconoscimento dell'altro nel pieno dispiegarsi di una pervasiva logica di dominio. Paradossalmente, tanto maggiore è il pericolo morale di ridurre il

63 SARTRE, *La repubblica del silenzio*, in *La Resistenza nella letteratura francese*, cit., p. 249.

64 La problematica dichiarazione di Emmanuel Lévinas è contenuta in M. DE SAINT-CHERON, *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1992-1994*, Le Livre de Poche, Paris 2006, p. 31. Si riporta la traduzione presente in L. PAGGI, *Il «popolo dei morti». La repubblica italiana nata dalla guerra (1940-1946)*, il Mulino, Bologna 2009, p. 75.

soggetto umano a «nuda vita»⁶⁵, a puro spessore corporeo⁶⁶, e di negarne l'indeclinabile sostanza qualitativa, tanto più numerosi sono i pertugi verso una salvezza della stessa dimensione etica. Assumere positivamente su di sé la condizione di ostaggio, scegliere di rischiare, attraverso il proprio «no», di morire e, sempre con quello stesso «no», di permettere all'altro di vivere, accettare quindi di «essere ucciso per un altro», al posto di un altro, significa attribuire al proprio gesto una dimensione di oblatività assoluta, di altruismo estremo. Significa marcare una risposta di radicale cesura rispetto alla violenza brutale inaugurata dai regimi fascisti⁶⁷. Significa, recuperando il lessico sartriano, rintracciare nella duplice totalità di solitudine e responsabilità la «rivelazione stessa della nostra libertà»⁶⁸.

Una libertà che si disvela quindi al soggetto resistente come un anelito verso l'infinito, verso l'apertura all'altro esperita a partire dall'irriducibilità della propria situazione di individuata solitudi-

65 Il concetto, che ha trovato una particolare declinazione in G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1998, trova la sua genesi nell'opera di W. Benjamin. Cfr. in particolare W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, p. 28: «L'uomo non coincide infatti in nessun modo con la nuda vita dell'uomo, né con la nuda vita in lui né con alcun altro dei suoi stati o proprietà, anzi nemmeno con l'unicità della sua persona fisica». E ancora: «Che la vita non si debba attribuire solo alla fisicità organica, è stato intuito anche nelle epoche in cui il pensiero era più prevenuto [...]. È solo quando si riconosce la vita a tutto ciò di cui si dà storia e che non è solo lo scenario di essa, che si rende giustizia al concetto di vita. Perché è in base alla storia, e non alla natura, per tacere di una natura così incerta come il sentire o l'anima, che va determinato, in ultima istanza, l'ambito della vita» (BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, in ID., *Angelus Novus*, cit., p. 41).

66 Cfr. J.L. NANCY, *La rappresentazione interdotta*, in ID., *Tre saggi sull'immagine*, tr. it. A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 83.

67 A questo riguardo, Domenico Tarizzo definisce il fascismo come un dispositivo di potere dalle capacità distruttive totali, in grado di corrodere non solo le istituzioni («il nazionalismo ha finito per divorare se stesso», DIONISOTTI, *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 81), ma anche le stesse «anime» degli individui, sia di quelli che lo appoggiarono, sia di coloro che lo osteggiarono (cfr. D. TARIZZO, *Come scriveva la Resistenza. Filologia della stampa clandestina 1943-45*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 9).

68 SARTRE, *La repubblica del silenzio*, in *La Resistenza nella letteratura francese*, cit., p. 249.

ne. Lévinas apre la prefazione di *Totalità e infinito* con un reiterato riferimento alla guerra⁶⁹. Quest'ultima è colta dall'autore come ipostasi di una totalità «capace di sottomettere brutalmente ed etero-dirigere il mondo morale degli individui disconnettendoli dalla spinta verso l'«infinito», ossia quella forma particolare di «trascendenza» che si manifesta nel bisogno dell'altro»⁷⁰. Solo un'intenzionalità costante nei confronti dell'altro, quale quella che si esperisce nel gesto solitario e responsabile di dire «no» al carnefice, permette infatti al partigiano di emanciparsi, di evadere⁷¹ dal grumoso solipsismo⁷² del sé, murato e separato, per incontrare l'altro. La libertà si configura quindi come l'atto dello scartare l'appetito egoistico, *la jouissance* (la *Begierde* hegeliana), per dirigersi verso il desiderio, *le désir*, dell'incontro con l'altro⁷³.

Una forma di riconoscimento così configurata, caratterizzata dai vettori della responsabilità da un lato e della solitudine dall'altro, si scontra, però, con una variabile storicamente determinata che ne mette in crisi la stessa grammatica di funzionamento interno. Un portato della scelta assunta nella solitudine del foro interiore fu infatti «che gli italiani, quando la spontanea solidarietà dei primi giorni non fu più sufficiente, si trovarono costretti a riqualificarsi reciprocamente, a richiedersi l'un l'altro nuove credenziali, a sforzarsi di capire chi fosse un complice e chi un perseguitato»⁷⁴. La dimensione teorica di apertura totale

69 Cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, tr. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2004, pp. 19-21.

70 PAGGI, *Il «popolo dei morti»*, cit., p. 75.

Nella sopracitata prefazione Lévinas condensa così la finalità della sua opera: «Questo libro si presenta allora come una difesa della soggettività, ma non la coglierà al livello della sua protesta puramente egoistica contro la totalità, né nella sua angoscia di fronte alla morte, ma come fondata nell'idea dell'infinito» (LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 24).

71 Cfr. ID., *Dell'evasione*, tr. it. D. Ceccon, G. Franck, Elitropia, Reggio Emilia 1984.

72 Devo questa icastica definizione alle illuminanti lezioni tenute da Franco Fergnani presso l'Università degli Studi di Milano nella primavera del 1999.

73 Sulla Resistenza come cogente dimensione di incontro dell'altro, quando non del totalmente Altro, cfr. sia TARIZZO, *Come scriveva la Resistenza. Filologia della stampa clandestina 1943-45*, cit., p. 15, sia G. PEDULLÀ (a cura di), *Racconti della Resistenza*, Einaudi, Torino 2005, p. XIII.

74 PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 26.

verso l'altro è barrata, si profila la delineazione di un noi storicamente determinato e dai confini labili ed incerti nei confronti del quale proiettare le dinamiche di riconoscimento. Nessuno può prevedere con sicurezza e predeterminazione il comportamento altrui⁷⁵. La solitudine è in ogni modo riconfermata, anche se in un'accezione differente da quella proposta da Sartre: alcune testimonianze confermano come in quella congiuntura ci si muovesse in una situazione di tremenda indeterminatezza, come nessuno si potesse più fidare di nessuno, come nessuno sapesse più chi fosse l'altro⁷⁶. La solitudine si è polverizzata nella difficoltà di scegliere chi aderisca al proprio noi di riferimento e chi non lo faccia.

La solitudine, intesa come assoluta responsabilità individualizzata dalla e nella decisione personale⁷⁷, dimora in una condizione epifanica, è contemporaneamente esaltata e riscattata dalla consapevolezza della «ineliminabile necessità di scegliere fra comportamenti che recano iscritti valori, che già rinvia ad una situazione obiettiva»⁷⁸, comune a molti, potenzialmente universale. La coloritura assiologica della scelta, al di là della sua componente logico formale, è la traccia ulteriore della germinale costituzione di una comunità di riconoscimento in campo etico, estetico e politico⁷⁹. Nell'euforia della liberazione tale germinale

75 Così Léon Blum descrive l'atteggiamento dei francesi l'indomani del giugno 1940: «quando un francese incontrava una persona, fosse pure l'amico del giorno prima, non sapeva mai in anticipo se si sarebbero trovati d'accordo o no» (citato in H. MICHEL, *La guerra dell'ombra. La Resistenza in Europa*, Mursia, Milano 1973, p. 101).

76 Cfr. l'intervista a Bruno Kreisky raccolta in V. VANNUCCINI, *Kreisky accusa Waldheim*, "La Repubblica", 1 marzo 1988.

77 «Ho fatto di mia spontanea volontà, perciò non dovete piangere», scrive ai parenti il diciannovenne Vito Salmi, tornitore e garibaldino fucilato a Bardi il 4 maggio 1944 (P. MALVEZZI, G. PIRELLI, *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana*, Einaudi, Torino 2003, p. 282).

78 PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 27.

79 Così, nell'inverno del 1944, Carlo Dionisotti auspica la genesi di un'aurorale comunità etica e politica di riconoscimento e di lotta: «Questa, se mai altra, è la guerra onde può attendersi l'uomo, secondo l'antico detto, fabbro della sua fortuna, l'individuo esperto di tanto male e ansioso finalmente del bene, l'individuo sì, che, superstite dell'eccidio, solo con la sua libera vita, fatta giustizia del nemico, riconosce intorno a sé negli altri superstiti i compagni e con quelli imprende la via: questa, se mai altra, la guerra onde può attendersi non una, ma la rivoluzione dell'antica Europa» (DIONISOTTI, *Scritti sul fascismo e sulla Resistenza*, cit., p. 89).

troverà conferma empirica nella certezza di appartenere ad un comune paradigma epistemologico e morale dove sentimenti e significanti godono di una corale comprensibilità:

Ebbene? – gridai loro rallentando la bicicletta, e tanta era in quei giorni l'identità dei sentimenti e dei pensieri ch'essi intesero benissimo il senso della mia domanda e, benché non mi conoscessero come io non li conoscevo, risposero con un gesto allegro della mano: – Se ne sono andati!⁸⁰.

3. «...una necessità che assume la dimensione di una scelta»⁸¹

Le potenzialità di sviluppo dell'analisi teoretica permesse dall'intreccio di letteratura e Resistenza, ovvero dalle occasioni di sovraimpressione concesse tra sfera estetica e agone politico-morale, poggiano su una fondamentale comunanza epistemologica, nonché gnoseologica, sussistente tra i due poli in questione. Scienza estetica e scienza politica condividono infatti una simile tonalità d'interrogazione nei confronti dei relativi oggetti di ricerca. Se l'estetica, intesa qui in termini baumgartiani come scienza della conoscenza sensibile, permette un'indagine chiara e confusa⁸² del proprio spettro d'analisi (gli oggetti della percezione), la politica, per come viene esperita dal partigiano nell'*incipit* della propria azione, si presenta come un'indagine della realtà votata ad interpellare esperienze di vita concrete caratterizzate da nitore e problematicità al medesimo tempo.

Dal punto di vista della lotta di Liberazione, l'esperienza della scelta si pone come termine elettivo di questa icastica dualità percettiva, ovvero quella contraddistinta dalla sincronica limpidezza e umbratilità d'analisi.

Il paradossale nesso tra necessità e libertà costituisce il motore stesso di questa icasticità. Camillo De Piaz, nel delineare la gene-

80 A. GOBETTI, *Diario partigiano*, Einaudi, Torino 1972, p. 363.

81 C. DE PIAZ, *L'arte di invecchiare*, "Servitium - Quaderni di ricerca spirituale", n. 94 (1994), p. 84.

82 Cfr. sia A.G. BAUMGARTEN, *Estetica*, tr. it. F. Piselli, Vita e pensiero, Milano 1992, sia ID., *Lezioni di Estetica*, tr. it. S. Tedesco, Aesthetica Edizioni, Palermo 1998.

si della sua stessa scelta, pone l'accento sul corno della necessità e ammette come:

La Resistenza [...] nelle nostre condizioni non si poteva non fare. Erano condizioni in definitiva obbligate, il che, almeno per chi ha voglia e capacità di intendere, anziché sminuirne la grandezza la fa risaltare maggiormente. Che cosa vi può essere di più grande, di più storicamente ed esistenzialmente pregnante, di una necessità che assume la dimensione di una scelta? La cosa appare contraddittoria, ma ci sono dei momenti in cui si danno di queste occasioni che non si possono inventare. E quando sono inventate, ed è successo nel corso degli ultimi decenni, lo si riconosce anche dal fatto che manca quel fondo di pianto evocato in una delle più struggenti e limpide poesie sulla Resistenza, quella di Elena Bono, che dice: "Piccola Italia non avevi corone turrite né matronali gramaglie, eri una ragazza scalza coi capelli sul viso e piangevi e sparavi"⁸³.

Emergono da questo denso testo alcune, fondamentali, euristiche positive atte alla delineazione della struttura stessa della relazione tra necessità e libertà, nonché alcune sue declinazioni.

In primo luogo siamo di fronte ad una relazione che muta dia-cronicamente, che subisce una metamorfosi: la necessità, il punto di partenza storicamente determinato, «assume» la dimensione della scelta. Ma chi è il soggetto di questa assunzione? Chi è il suo supporto? Sembra di esser di fronte ad un gesto di assunzione in qualche modo acefalo, che manca di una esplicita nominazione di un soggetto in grado di reggerne il peso. Assumere significa prendere su di sé; senza l'appello specifico ad un sé si rimane inchiodati al perdurare della necessità, al perdurare della sua legittimazione immanente. Perché ci sia assunzione deve necessariamente intervenire un sé: il tragitto dalla necessità alla scelta è quindi un percorso che inizia se e solo se vi è un «qualcuno»⁸⁴, nella terminologia di Badiou, che si autoconvochi all'impegno di gestire questa mutazione, di supportarne la sintassi. La scelta non è quindi meramente l'arrivo, l'approdo della metamorfosi. La scelta è il prodotto stesso di una pre-decisione. La scelta sembra quindi dilatarsi lungo un arco temporale che oltrepassa l'istante della sua formulazione: quando si sceglie qualcosa, si sta già

83 DE PIAZ, *L'arte di invecchiare*, cit., pp. 82-84.

84 Cfr. *supra*, cap. I, par. 3.

mettendo in atto il frutto di una pre-decisione: la pre-decisione di assumersi il peso della mutazione del piano della necessità, della sua trasfigurazione in scelta, della sua tensione verso un gesto di libertà. Una volta esteso l'intervallo temporale dell'atto della scelta, si comprende con maggiore chiarezza la dimensione di fedeltà che il gesto della decisione impone: scegliere significa continuare a rinnovare la propria scelta, perdurare nel processo di fedeltà che la scelta iniziale ha inaugurato. Ciò non significa procrastinare la scelta in una dimensione monolitica. Continuare a scegliere significa rinnovarne quotidianamente l'intimo gesto critico, la consustanziale obiezione di coscienza (quando non di disobbedienza):

La caratteristica dei Comandi di tutte le formazioni illegali e volontarie, siano esse di banditi, di rivoltosi o di insorti, è quella di dover attingere in ogni momento dal seno della massa guidata quella linea di condotta e anche quegli ordini che poi essi imporranno a coloro stessi che li hanno dettati perché sono propri di chi insorge la volontà, il senso spiccato del giusto e dell'ingiusto, di tutto quello insomma che forma l'*individualità* volitiva. È errore credere che il *volontario* obbedisca più ciecamente degli altri: infatti se egli inizia la lotta per un atto della *sua* volontà, non è da credere che egli accetti il seguito della battaglia comunque gli se la imponga. Qualora il senso di giustizia proprio di ogni uomo venga per esso violentato egli, il volontario, avrà di nuovo il coraggio di imporre la sua volontà, a se stesso, se è solo, a tutto l'organismo insurrezionale, se il volere è quello della maggioranza insorta⁸⁵.

Una doppia fedeltà⁸⁶ sembra sorreggere il perpetuarsi della scelta. La fedeltà alla propria natura (la «*sua* volontà») e la fedel-

85 Relazione al CUMER (Comando unico militare Emilia-Romagna) del Comando della XXVIII brigata GAP Mario Gordini, 29 agosto 1944, in PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 38.

86 Cfr. G. GOZZINI, *Sulla frontiera. Camillo De Piaz, la Resistenza, il Concilio e oltre*, Libri Scheiwiller, Milano 2007, p. 19. Il problema della fedeltà è direttamente connesso a quello del giuramento. Sulla necessità o meno di un giuramento e sul termine *ad quem* questo giuramento dovesse dirigersi, il partigianato ha a lungo dibattuto. Significative e diffuse rimangono comunque la diffidenza in un'accezione procedurale del giuramento e la convinzione del rischio di svuotamento retorico che un gesto come quello potesse comportare, del rischio che il giuramento fosse una «determinazione inerte del futuro» (J.P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, tr. it. P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963, vol. II, p. 80). Una ripulsa netta, che al di là della scelta dichiarata riassume in modo

tà ad una regola (gli ordini da imporre). Come l'ari, le due fedeltà tagliano e aprono lo spazio epistemologico ed esistenziale della scelta, in qualche modo lo preservano e custodiscono, nella loro strutturale inconciliabilità.

La scelta mantiene qui la sua dimensione di irrevocabilità⁸⁷, ma necessita in ogni modo di continui assenti e incessanti slanci in avanti. La spinta alla riconferma è constatazione ed esortazione⁸⁸, un impasto di coerenza morale e lucida analisi intellettuale della situazione, vera e propria prassi politica, ossia «permanente equilibrio tra le inclinazioni dell'animo e l'inalterata disciplina dell'intelligenza»⁸⁹. Così esprime questa impossibilità del ritrarsi un documento del Partito d'Azione settentrionale:

A tutti coloro che sono venuti alla lotta dalla tragedia del paese, noi diciamo: non fatevi illusioni: rompere con lo Stato totalitario, non presentarsi alla leva, non giurare, resistere in qualsiasi forma e modo, significa mettersi su una via che le cose stesse vi obbligheranno a seguire fino in fondo. La lotta contro il totalitarismo è totalitaria. La «normalità» non si potrà più riconquistare che passando attraverso una profonda rivoluzione⁹⁰.

esemplare i termini della questione, la si può trovare in M. GIOVANA, *Storia di una formazione partigiana. Resistenza nel cuneese*, Einaudi, Torino 1964, p. 63 «[il giuramento non viene introdotto, ndr] perché lo si considera un atto contrario al carattere genuinamente volontario della lotta e quindi di maggior tensione morale; inoltre l'esperienza fascista aveva dimostrato la vanità di questi impegni non accompagnati da una autentica adesione della coscienza ideale, per cui ripugna risuscitarne anche solo la formalità».

87 «La più grande carta della mia vita è stata giocata e non è più possibile tornare indietro», scrive il 31 luglio 1943 l'ing. socialista Umberto Fogagnolo, nei primissimi giorni della sua scelta per la cospirazione (in MALVEZZI, PIRELLI (a cura di), *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana*, cit., p. 116).

88 Cfr. PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 39.

89 «L'Uomo», edizione clandestina, 10 dicembre 1944 (in GOZZINI, *Sulla frontiera. Camillo De Piaz, la Resistenza, il Concilio e oltre*, cit., p. 38).

90 In PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 39.

Rispetto al fondamentale nesso istituibile tra rivoluzione e normalità, ovvero tra rottura di una normalità e sua ricostituzione, cfr. l'illuminante riflessione di Hannah Arendt sull'origine astronomica del termine rivoluzione (intesa quindi come processo irresistibile e destinato a confermare una necessità): «Il termine "rivoluzione" era in origine un termine astronomico [...]. Nel linguaggio scientifico conservò il suo preciso significato latino che indicava il moto regolare degli astri che ruotano

La scelta appare quindi sempre meno come gesto nel lampo, come «un'istantanea illuminazione»⁹¹, e si dilata invece in una tessitura processuale, costellata di cambi di ritmo e di passo, di sintassi temporale, ma quasi sempre orientata ad una conferma.

Il comunicato giellista preso in esame mette nuovamente in evidenza la polarità della necessità: si viene alla lotta «dalla tragedia» del paese e «le cose stesse obbligheranno a seguire fino in fondo». Un'oggettività intenzionante è nuovamente confermata. Per approfondire ulteriormente il primo corno della diade necessità-libertà, può risultare di un certo interesse riprendere la riflessione svolta da De Piaz relativamente al concetto di assunzione, da parte della necessità, dell'aspetto della scelta. Si è messa in evidenza la cogenza di una convocazione di un sé, il suo ruolo dirimente nella metamorfosi in questione. Ma come avviene questa convocazione? Come si risponde ad un tale appello?

Accanto ad un'adesione volontaria e attiva all'appello, consequenziale ad una lucida capacità di analisi del reale presente⁹², vi è un'interessante fenomenologia di reazioni ettoriche, di riflesso, a quella che Vittorio Foa chiama la «disperata necessità»⁹³. L'essere messi con le «spalle al muro»⁹⁴ dal proprio tempo comporta in molti casi la tendenza ad essere scelti, piuttosto che a scegliere.

secondo leggi immutabili: moto che, essendo sottratto all'influenza umana e quindi irresistibile, irrevocabile, non poteva certamente essere caratterizzato né da novità né da violenza. [...] Se applicato alle vicende umane sulla terra, poteva solo significare che le forme note di governo si ripresentano fra i mortali in eterni ricorsi e con la stessa forza irresistibile per cui gli astri seguono le loro orbite preordinate nei cieli. Nulla potrebbe essere più lontano dal significato originario della parola "rivoluzione" che l'idea da cui tutti i protagonisti delle rivoluzioni sono stati posseduti e ossessionati: quella cioè di operare attivamente in un processo che segna la caduta definitiva di un vecchio ordine e porta alla nascita di un mondo nuovo» (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, tr. it. M. Magrini, Einaudi, Torino 2006, pp. 40-41). Interessante notare come molti resistenti colgano nella scelta per la lotta un ricominciare da capo, il riprendere un circolo (cfr. PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 27).

91 PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 39.

92 Massimo Mila parla di «rivelazione» (M. MILA, *Bilancio della guerra partigiana in Piemonte*, "Risorgimento. Rivista mensile", I, 25 agosto 1945, 5, p. 412).

93 V. FOA, *La crisi della Resistenza prima della Liberazione*, in ID., *Per una storia del movimento operaio*, cit., p. 13.

94 BATTAGLIA, *Un uomo, un partigiano*, cit., p. 28.

Franco Calamandrei sottolinea, a questo proposito, come la netta percezione di essere di fronte alla prima occasione di farsi partecipi del proprio tempo si accompagnasse allo scrupolo che «forse la vita è venuta a me più di quanto io sia andato a lei»⁹⁵. Emerge qui come non sempre vi sia stata la forza morale, o la lucidità d'analisi, per strutturare la propria azione, o non azione, come la filiazione di una scelta autodeterminata. Molte sono, oltre alle decisioni di riflesso, le tergiversazioni, le indecisioni, «fino alla tentazione a cedere a un rassegnato e pallido moralismo, rimanere nella “casa in collina”, piuttosto che scegliere la montagna partigiana o la città fascista»⁹⁶. Un caso limite è quello rappresentato dal sottotenente veneziano Giorgio Chiesura che, schiacciato dal peso della guerra e rotto dallo stridore della scelta, decide di consegnarsi spontaneamente ai tedeschi verso la deportazione in Germania⁹⁷. La scelta in questo caso è stata quella di non scegliere, di esimersi dal suo peso ma, allo stesso tempo, di perdere il seppur minimo spazio di libertà che la necessità, in potenza, in ogni modo preservava.

Quale forma e direzione possa assumere una tale, residuale, striatura di libertà è questione filosoficamente complessa in quanto la necessità, spazialmente parlando, sembrerebbe caratterizzarsi come una forza gravitazionale in grado di schiacciare il soggetto sotto il peso delle proprie processualità oggettive, siano queste di carattere sociale, economico, storico o politico. Simone Weil dichiara che «la necessità è, rispetto all'individuo, ciò che vi è di più basso – costrizione, forza, “una dura necessità”»⁹⁸. Forse è quindi necessario un cambiamento della prospettiva d'analisi; una mutazione non solo del punto di vista, ma anche delle qualità visive. Per cogliere l'accento alla libertà che, come loro intima verità, vena i vettori della necessità⁹⁹, risulta dirimente «interpre-

95 F. CALAMANDREI, *La vita indivisibile. Diario 1941-47*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 116.

96 PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 32.

97 Cfr. G. CHIESURA, *Sicilia 1943*, Sellerio, Palermo 1993.

98 S. WEIL, *Quaderni*, vol. I, tr. it. G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 333.

99 Cfr., seppur su di un registro puramente teoretico, il tentativo hegeliano, svolto nelle densissime pagine conclusive della “Dottrina dell'essenza” della *Scienza della logica*, di cogliere la libertà come verità della necessità: «Il movimento dialettico della sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca è quindi l'immediata *genesi* del concetto, per la quale viene

tare diversamente una necessità alla quale comunque non è possibile fuggire»¹⁰⁰.

Nuovamente viene in aiuto la potenza euristica dello scritto di De Piaz¹⁰¹, la cui densità necessita di una puntigliosa *explicatio* e di continue ripartenze¹⁰² interpretative. Oggetto di analisi è ancora il verbo assumere, che denota l'azione in grado di reggere la relazione tra il polo della necessità e quello della scelta. Accanto alla traduzione comune di prendere su di sé, vi è anche quella di ascendenza letteraria e religiosa di *elevare*. Così come Maria è assunta in cielo, la necessità è assunta al rango di scelta, di decisione.

È in questo gesto di innalzamento, in questo sforzo antigravitazionale che si cela la venatura di libertà insita nella necessità. Si è liberi e la scelta è quindi frutto di autodeterminazione solo se ci si piega sulla e nella necessità per assumerla, per innalzarla

esplicato il suo *divenire*. Ma il suo *divenire* ha, come dappertutto il divenire, il significato di esser la riflessione di quello che passa nel suo *fondamento*, e che quello che sulle prime sembra un *altro* in cui il primo è passato, costituisca la *verità* di questo. Così il concetto è la *verità* della sostanza, e poiché la determinata guisa di relazione della sostanza è la *necessità*, la *libertà* si mostra come la *verità della necessità* e come la *guisa di relazione del concetto*» (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. II., p. 652, corsivi nell'originale).

100 R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, p. 110.

101 Cfr. *supra*, cap. II, n. 83.

102 Sull'incessante ripartenza interpretativa come cifra caratterizzante del metodo di un trattato filosofico, cfr. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 1971, pp. 8-9: «Il metodo è una via indiretta. La rappresentazione come via indiretta – è questo, dunque, il carattere metodico del trattato. La rinuncia a un decorso ininterrotto dell'intenzione è il suo primo contrassegno. Costantemente il pensiero riprende da capo, circostanziatamente ritorna alla cosa stessa. Questo ininterrotto riprender fiato è la più specifica forma di esistenza della contemplazione. Poiché in quanto essa, nella considerazione di un unico e medesimo oggetto ne segue i diversi gradi di senso, ottiene un impulso a un sempre rinnovato avvio e insieme la giustificazione della sua ritmica intermittente. [...] è proprio della scrittura arrestarsi e ricominciare da capo ad ogni frase. La rappresentazione contemplativa più di ogni altra deve osservare questo principio. Essa non si propone lo scopo di trascinare e di entusiasmare. [...] La sua prosaica sobrietà rimane, al di qua del verbo dottrinale dominante, l'unico modo di scrittura che s'addica alla ricerca filosofica».

ad un gradiente etico superiore: quello della scelta. Piegarsi alla necessità senza mai abbandonare la propria responsabilità di preservare l'apertura alla libertà che la densità della situazione storica presente tende a suturare, questa sembra l'unica forma di scegliere: «in questo modo – e solo in questo – è possibile accettare la necessità elevandosi al contempo sopra di essa»¹⁰³. Assumere la necessità ad un livello più alto significa sicuramente mutarne il valore, il livello assiologico, ma non significa mutarne la natura. La necessità rimane necessità, anche se mutata di grado. Weil è estremamente chiara su questo, ma parimenti sottolinea di questa medesima natura la forza liberatrice: «solo la necessità universale libera da essa»¹⁰⁴, ovvero dalla dura necessità.

Il nuovo piano valoriale al quale assurgere la necessità è dunque quello dell'universalità, unico sfondo nel quale rendere reciprocamente fungibili libertà e necessità. Solo a quel livello è possibile infatti fare propria la necessità, non venire sopraffatti dalla sua grammatica meccanicistica. In che modo?

Sciogliendo il rapporto «occasionale» che lega la decisione all'attimo; o – è la stessa cosa – ripetendo quell'attimo eternamente, dilatandolo al punto di raggiungere l'eternità. Ciò è possibile solo «attendendo»: prima o poi arriverà il momento in cui la decisione si manifesterà nel suo versante di necessità¹⁰⁵.

L'8 settembre, per molti resistenti, si presenta proprio come un momento caratterizzato da questa veste di necessità, e, allo stesso tempo, di libertà: vi riconoscono infatti la forza di un evento in grado di aprire uno spazio e un tempo all'emergere di un processo di verità, per sua natura universale, intenzionato ad attraversare l'intero palcoscenico dell'azione.

Per De Piaz, ad esempio, l'8 settembre è rimasto per tutta la vita (l'eternità) un punto di riferimento gravido di significati:

un *kairos* inteso in tutta la possibile estensione e ricchezza del termine: quel ritrovarsi innumerevole, molteplice, corale “di un volgo disperso” e tradito, quel grandioso momento di verità e di identificazione nella sventura, nell'umiltà, nel reciproco soccorso, nella misericordia,

103 ESPOSITO, *L'origine della politica*, cit., p. 111.

104 WEIL, *Quaderni*, vol. I, cit., p. 333.

105 ESPOSITO, *L'origine della politica*, cit., p. 111.

ma anche nella speranza di una rinata, e per taluni nuova ed esaltante, volontà di resistenza e di riscatto¹⁰⁶.

L'universalità non si raggiunge solamente con la ripetizione in eterno di un momento di scelta, ma anche attraverso la scoperta in quel momento stesso di un germe di assoluta trascendenza: libertà significa amare la necessità, sottolinea Weil¹⁰⁷. Emerge qui l'urgenza di cogliere, nelle strettoie del quotidiano e sotto il segno di uno sguardo d'amore, un pertugio all'universale. Amare la necessità significa infatti «*decidersi*»¹⁰⁸, ovvero dividersi e separare, nella propria più profonda essenza (sia questa corporea o spirituale), la parte che vuole, ovvero quella che mira ad un godimento immediato senza misurarsi con il reale della situazione, da quella che non vuole. Amare significa voler non volere e aderire alla necessità. Per assumerla ed elevarla. L'amore è quindi un «desiderio senza oggetto»¹⁰⁹, il resistere ad un volere che confermerebbe verso il basso la necessità. L'amore, il resistere nella misericordia citato da De Piaz, esprime invece l'apertura alla presenza dell'altro, o dell'Altro, che consiste in un necessario gesto di riduzione alla propria necessità teso però a scardinarla. La parte dell'anima che tende ai frutti dell'azione conferma la realtà, quella che vuole non volere assume la realtà nella sua componente reale, aperta all'universalità. Tra le due volontà, quella negativa e quella affermativa, sussiste un dissidio insanabile. Amare si presenta quindi come un gesto agonale, è impugnare una spada¹¹⁰; non è augurarsi una pace interiore, ma inaugurare una guerra a se stessi. È una perfetta agonia, in quanto non limitata ad un momento, ma dilatata alla totalità del tempo stesso¹¹¹:

L'anima si divide in una parte illimitata e in una parte limitante [...]. Una parte soffre al di sotto del tempo, e ogni frazione di tempo le sembra qualcosa di perpetuo. L'altra soffre al di sopra del tempo, e ciò che è

106 C. DE PIAZ, *Il crocevia, la memoria. Articoli dalla provincia, anni '80-'90*, L'officina del libro, Sondrio 1995, p. 93.

107 Cfr. WEIL, *Quaderni*, vol. I, cit., p. 333.

108 ESPOSITO, *L'origine della politica*, cit., p. 111 (corsivo nell'originale).

109 *Ibidem*.

110 Emerge qui come la riflessione di Weil riverberi di una chiara assonanza evangelica, cfr. Matteo 10,34 ss. e Luca 12,51 ss.

111 Cfr. ESPOSITO, *L'origine della politica*, cit., p. 112.

perpetuo le sembra una cosa finita. L'anima è tagliata in due e tra le due parti si trova la totalità del tempo. Il tempo è la spada che taglia l'anima in due. (In un altro senso, l'Amore è questa spada)¹¹².

Amare la realtà, suggerisce Esposito, significa per Weil comprendere come nelle sue morse necessitanti si situi sempre amore. Dal punto di vista del partigiano, significa aderire pienamente al proprio tempo proprio perché intessuto di un nerbo agonale teso al sovvertimento della sua stessa struttura necessitante. Tutta la realtà, anche quando si ipostatizza nel gelo delle steppe russe, nel fango delle irte pendici langarole, nella fame dei paesi rastrellati, è amore. Solo in questa intenzionalità desiderante la guerra può essere assunta a pace. Si tratta di uno sforzo eroico, da giocare come una battaglia ogni volta ultimativa:

la scelta che ognuno faceva della propria vita e di lui stesso era autentica poiché si faceva in presenza della morte, perché avrebbe sempre potuto esprimersi con la formula «Piuttosto la morte che...». [...] Ma la stessa crudeltà del nemico ci spingeva fino agli estremi di quella condizione, imponendoci quegli interrogativi che si trascurano in tempo di pace [...]. Lo stesso problema della libertà veniva posto e noi eravamo al limite della più profonda conoscenza che l'uomo possa avere di se stesso. Poiché il segreto di un uomo, non è il suo complesso di Edipo e d'inferiorità, è il limite stesso della sua libertà, il suo potere di resistenza ai supplizi e alla morte¹¹³.

È nella sartriana consapevolezza di perdurare continuamente all'estremo del proprio limite, di scegliere in presenza della morte, di soggiacere al suo giudizio, che si può esprimere l'amore nei confronti della necessità. L'appercezione vivida della durezza della realtà, la fuga da qualsiasi infingimento normalizzatore, è infatti l'unica possibilità per aprirla all'universale: «Credere che la realtà è amore, pur vedendola esattamente com'è. Amare ciò che è intollerabile. Abbracciare il ferro, incollare la propria carne contro la durezza e il freddo del metallo»¹¹⁴.

Nel contesto storico dell'esperienza resistenziale si intravede anche un'ulteriore via d'accesso all'universalità, unico tramite – si

112 S. WEIL, *Quaderni*, vol. IV, tr. it. G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 255-256.

113 SARTRE, *La repubblica del silenzio*, in *La Resistenza nella letteratura francese*, cit., p. 248.

114 WEIL, *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 300.

è visto – in grado di trasfigurare la necessità a latrice di libertà. Il vedere nell'esplosione delle «quattro giornate» di Napoli l'inizio ufficiale della Resistenza, al di là dei limiti e delle virtù inerenti alle questioni di datazione, contiene una significativa euristica positiva rispetto all'analisi del nesso necessità-libertà. La rivolta contro l'occupazione nazista nasce come una reazione di popolo che si innesta sull'enorme disagio promosso dal *moral bombing* alleato¹¹⁵. Nel sud Italia, ma la procedura si ripeterà nel resto della penisola, la prima microconflittualità resistenziale è quindi originata dallo stridore che pericoli puntuali, come la penuria di cibo o le violenze sui civili da parte delle forze occupanti¹¹⁶, producono nella quotidianità della popolazione. Alla genesi della scelta di resistere non vi è quindi un'adesione ideale o ideologica, il riesumare improvvisamente la libertà come valore, ma la reazione immediata ad una ingiustizia percepita come intollerabile. Paggi mette in evidenza come «l'impulso a resistere, insomma, nasce da concreti contesti di vita. Solo successivamente nascono le motivazioni ideologiche»¹¹⁷. Ciò non significa negare una costitutività eminentemente politica alla scelta di resistere; significa piuttosto traslarla da un piano istituzionale ad uno civile.

Così Pietro Calamandrei, in un discorso celebrativo ufficiale del 1954, definisce questa traslazione: «il carattere che distingue la Resistenza da tutte le altre guerre, anche quelle fatte da volon-

115 Cfr. PAGGI, *Il «popolo dei morti»*, cit., p. 145.

116 Cfr. G. CAPOBIANCO, *Il recupero della memoria. Per una storia della resistenza in Terra di Lavoro. Autunno 1943*, Esi, Napoli 1995. Pietro Chioldi ricorda come momento apicale per la sua scelta la visione di tali violenze: «Perché mi sono impegnato in questa lotta? Perché sono qui quando tanti più sani e forti di me vivono tranquilli sfruttando la situazione in ogni modo? Ripenso alla mia vita di studio, al mio lavoro su Heidegger interrotto. Perché ho abbandonato tutto questo? Mi ricordo con precisione: una strada piena di sangue e un carro con quattro cadaveri vicino al Mussotto. Il cantoniere che dice: – È meglio morire che sopportare questo -. Sì è allora che ho deciso di gettarmi allo sbaraglio. Avevo sempre odiato il fascismo ma da quel momento avevo sentito che non avrei più potuto vivere in un mondo che accettava qualcosa di simile, fra gente che non insorgeva pazza di furore, contro queste belve. Una strana pace mi invade l'animo a questo pensiero. Ripeto dentro di me: “Non potevo vivere accettando qualcosa di simile. Non sarei più stato degno di vivere”» (P. CHIOLDI, *Banditi*, Einaudi, Torino 2002 (1946¹), p. 41).

117 PAGGI, *Il «popolo dei morti»*, cit., p. 146.

tari, anche dall'epopea garibaldina, è stato quello di essere più che un movimento militare, un movimento civile»¹¹⁸. La politicità viscerale, diffusa, della Resistenza nasce dalla comunanza universale dell'esperienza della guerra, della sua maschera di totalità che scioglie le differenze tra combattenti e non combattenti.

Da questa comunanza di fondo, radicale, scaturisce l'impossibilità di recidere il nesso che lega l'emergere del singolo partigiano dallo sfondo socio-antropologico dal quale si è originato. Qui sta la politica, nella cifra di comune gettatezza e nel plurimo gioco di rimandi e di nessi, di reciprocità (*Wechselwirkung*) direbbe Simmel¹¹⁹, tra i singoli individui e i loro contesti di riferimento. Proprio questa rete di condizionamenti trapela come vera protagonista nelle opere a tema resistenziale di Calvino¹²⁰, nelle quali il porre attenzione ai processi oggettivi di matrice storica, geografica, materiale e relazionale costituisce il motore di una prosa sempre più tesa all'individuazione di un registro di complessità. Il rigore dello sforzo del narratore partigiano sta nel porre in evidenza come tutto ciò che sta sullo sfondo e accanto a un gesto singolare o ad un avvenimento discreto, che ne costituisce l'*ensemble*, non implichi affatto l'adesione a concezioni che deprezzino il senso ed il valore delle azioni umane, che ne offuschino l'aurea di indeclinabile responsabilità individuale. In un'intervista raccolta da Ferdinando Camon, Calvino così esprime la tensione "relazionale" che innerva la propria poetica:

Tutte le grandi teorie liberatorie sono state accusate di essere determinismi (biologici, economici, psicologici, antropologici). Solo essendo coscienti al massimo dei fattori che ci determinano si può trovare lo

118 P. CALAMANDREI, *Uomini e città della resistenza*, Laterza, Bari 1955, p. 8.

119 La categoria di *Wechselwirkung* viene definita da Antonio Banfi come la cifra caratteristica del «relazionismo» simmeliano: «una concezione cioè della realtà, per cui ogni determinatezza si risolve in una incommensurabile ricchezza di relazioni, non solo riguardo la sua qualità, ma riguardo la sua determinatezza stessa, una concezione cioè per cui ogni obiettività sia il termine ideale di un complesso di rapporti, in cui realtà e anima, oggetto e soggetto siano ugualmente e vicendevolmente implicati e caratterizzati» (A. BANFI, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica nella vita e nel pensiero di G. Simmel*, in G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, tr. it. A. Banfi, ILLI, Milano 1972, p. 14).

120 Cfr. C. MILANINI, *Calvino e la Resistenza: l'identità in gioco*, in BIANCHINI, LOLLI (a cura di), *Letteratura e Resistenza*, cit., pp. 190-191.

spiraglio per sfuggire alla determinazione in senso passivo e dominarla in senso attivo¹²¹.

E Calvino rafforza la propria posizione accusando la miseria di «un certo volontarismo campato per aria che si sente in giro in questi anni e che non può portare da nessuna parte»¹²².

Se un autentico processo di liberazione non principia da un volontarismo sconnesso dal piano delle determinazioni, né tantomeno da una disincarnata adesione ad un registro ideale in sé concluso, occorre interrogarsi su quale sia la forma di interazione con le determinazioni in grado di aprire un varco per una loro assunzione universalizzante.

A questo proposito Roberto Battaglia delinea una figura di partigiano estremamente connesso al mondo che lo ha generato¹²³ e che, nelle pieghe di questo mondo, trova le occasioni di reazione ai plurimi modi in cui la ruvidezza della guerra colpisce, nella totale cecità e imponderabilità, la sua sfera più intima: gli affetti, gli interessi, la proprietà:

Quegli operai, quei contadini o quegli studenti dichiarano di aver preso le armi perché sollecitati da circostanze esterne, per spirito di difesa o di necessità economica o di vendetta, di non essere, insomma, stati i primi a decidere liberamente per proprio conto, ma di esservi stati spinti dagli avvenimenti¹²⁴.

121 F. CAMON, *Il mestiere di scrittore. Conversazioni critiche*, Garzanti, Milano 1973, p. 185.

122 *Ibidem*.

123 E addirittura delinea, rispetto alla partigianeria della Garfagnana, una sorta di «partigiano contadino» che non si distoglie totalmente dalla propria quotidianità lavorativa. Ciò che infatti caratterizza in profondità l'esperienza, durissima, della Resistenza in quella regione è «l'ampiezza del reclutamento regionale per il quale quasi ogni famiglia aveva il suo giovane fra i partigiani e, fatto ancora più importante, la vita della banda non tagliava fuori chi vi partecipava dalla sua casa, ma era un nuovo "mestiere" che s'aggiungeva o s'alternava a quello di contadino o di pastore. Tant'è vero che fin dai primi giorni della mia venuta in Garfagnana le più vivaci discussioni in seno alla banda erano quelle che riguardavano il modo di permettere ai giovani di continuare il lavoro dei campi, in verità assai semplice in regioni così povere, attraverso opportuni turni di servizio» (BATTAGLIA, *Un uomo, un partigiano*, cit., p. 122).

124 BATTAGLIA, *Un uomo, un partigiano*, cit., p. 126.

Traspare qui come tutte le motivazioni siano eterodirette, ma, poco oltre, Battaglia puntualizza come in questa negatività volitiva risieda invece uno sfondo di universalità, in quanto una radicale percezione di ingiustizia innerva queste decisioni e permette al soggetto resistente – che ne è consapevole – di non proiettare la propria scelta all'interno di costruzioni ideologiche asfittiche e fascisteggianti come il nazionalismo, o svuotate di senso come «l'amor di patria»¹²⁵. In questa tensione tra polarità popolare (il particolare) e anelito alla giustizia (l'universale) risiede la distinzione più netta tra la Resistenza e il Risorgimento¹²⁶:

Nessuna peggiore confusione si può fare infatti che scambiare il movimento partigiano con il Risorgimento come spesso mi capita di sentire, tanto può svisare la retorica, anche quando è volta a buon fine. L'uno, moto di ristretta cerchia di intellettuali, sensibile e partecipe agli influssi del liberalismo europeo, vivo in talune figure esemplari alla fantasia come quella di Garibaldi, e rivolto ad assicurare l'indipendenza nazionale, allo scopo principale dell'epoca; l'altro, moto di massa, espressosi liberamente con la partecipazione della gente più umile e nelle più varie regioni e che dalle regioni è passato subito a un'idea non più nazionale, ma volta direttamente alla necessità dell'uomo in generale, quale sta uscendo dall'oppressione nazifascista¹²⁷.

È nel salto dalla dimensione micro della regione a quella ideale dell'uomo in generale che si esprime l'assunzione della necessità ad un rango di universalità¹²⁸. La scelta per la Resistenza, il suo

125 «Nessuno o quasi nessuno affermerà, e ciò può interpretarsi come un naturale senso di riserbo o di spirito di misura posseduto dagli italiani, specie negli strati sociali più umili, che l'ha fatto per "amor di patria"» (*Ibidem*).

126 Il rapporto di congiunzione o disgiunzione tra Risorgimento e Resistenza è storiograficamente complesso e ampiamente dibattuto, anche dal punto di vista dell'analisi politica (dove è possibile riscontrare posizioni contraddittorie in seno alle medesime compagini politiche). Per un'efficace panoramica cfr. U. CARPI, *Verso il 150° dell'Unità d'Italia. Dal primo al secondo Risorgimento*, "Argomenti umani", n. 7-8 (2010), pp. 17-36.

127 BATTAGLIA, *Un uomo, un partigiano*, cit., p. 128.

128 Il rapporto tra particolare e universale emerge anche in riferimento al nesso strutturante tra partigiano e vallata, prima, e narratore e regionalismi linguistici, poi. Nel medesimo tempo, difficilmente il partigianato e la narrativa resistenziale possono definirsi come espressioni di un murato provincialismo. A questo riguardo cfr. TARIZZO, *Come scriveva la Resistenza*, cit., p. 19; e, in particolar modo, CORTI, *Il viaggio testuale*, cit.,

cangiante significato, si situa nello spazio semantico e morale in cui una sfera concreta di bisogni produce universalità, distinguendosi definitivamente sia dalla scelta risorgimental-nazionalistica sia da quella organica ad una militanza di partito *strictu sensu* intesa. Oggetto intenzionante della scelta del partigiano è quindi il futuro dell'uomo, non dell'italiano, l'affermazione di un nuovo orizzonte di giustizia, non di un programma di partito¹²⁹. Ma, allo stesso tempo, l'uomo e la giustizia non dimorano in un contesto trascendente a quello dell'italiano più prossimo o del più minuto dispaccio di partito o brigata. Ne sono, invece, la venatura di verità.

Il fatto che il piano dell'universalità non si allontani asintoticamente dalla discretezza della situazione storica, quotidiana, è presente, *in nuce*, nell'espressione di De Piaz da cui è scaturito il successivo gioco di ripartenze interpretative: «Che cosa vi può essere di più grande, di più storicamente ed esistenzialmente

p. 65: «Il regionalismo della fase neorealistica è sostanzialmente diverso da quello ottocentesco perché, venendo dopo l'esperienza fascista, si presenta come forza centrifuga rispetto all'idea di Stato, di patria, idee ancora troppo relazionabili ai fantasmi ideologici del fascismo, che operavano a favore di un'unità retorica, dunque fittizia, della cultura e della lingua con pieno sacrificio delle coinè storico-culturali italiane.[...] La regione allora viene assunta a specola pertinente da cui guardare una realtà collettiva popolare, coglierla nella sua concretezza storica e rappresentarla; nell'atto della rappresentazione la realtà regionale concreta doveva valere come simbolo dell'altra più ampia, nazionale» e, *ivi*, p. 69: «Facendo ritorno alla narrativa neorealistica, [...] quanto più i campi tematici prescelti sono svolti in direzione della messa in luce di una realtà del momento, quanto più le città non vogliono essere "città del mondo", ma Torino, Genova, Roma, Napoli, tanto più i topoi spirituali si distinguono come segni di un universo di moralità tutto sommato utopica e atemporale, come sovrastruttura nei riguardi della realtà».

129 «Non credo di colorire con la mia esperienza quella altrui, quando affermo che il motivo per me e per gli altri è stato sostanzialmente identico, anche se educati nelle più diverse condizioni sociali: l'impulso di mettersi fuori legge, per farla finita con un vecchio mondo che era crollato o stava crollando intorno a noi, e il desiderio, nel tempo stesso, di ricostruirne uno nuovo. Secondo le singole possibilità questa idea di ricostruzione era più o meno definita; per me assunse quasi subito alcuni precisi lineamenti politici, per altri, per la massa dei partigiani, si condensò invece in alcune vaghe aspirazioni a una nuova libertà o giustizia sociale, parole che per la prima volta trovavano eco nel cuore dell'italiano e lo spingevano al sacrificio» (BATTAGLIA, *Un uomo, un partigiano*, cit., p. 127).

pregnante, di una necessità che assume la dimensione di una scelta?». La paradossale adesione della scelta, ovvero della determinazione assunta alla sfera assiologica superiore, al medesimo registro della necessità, ovvero della determinazione nella sua accezione più greve, è segnato dall'utilizzo dell'articolo indeterminativo «una». «Una» necessità particolare, sia questa la mancanza di cibo o una sensazione di paura o di odio, si trasfigura non nella scelta, ma in «una» scelta. Non il richiamo generico alla scelta, ma l'assunzione di una determinazione colta sotto il suo specifico aspetto di universalità. Si rimane nel medesimo piano della necessità particolare, ma assunto in un orizzonte di liberazione. Riemerge qui il concetto di etica di una verità: la procedura etica che si produce dall'accadere evenemenziale non si polverizza nell'astrattezza di un imperativo morale, ma si incarna nella situazione e vi installa un fedele processo emancipatorio.

Il riferimento congiunto alla riflessione di De Piaz e a quella di Weil permette quindi di delineare una duplice coppia concettuale, caratterizzata da significative relazioni di intercambiabilità: la necessità sta alla scelta come la necessità particolare sta alla necessità universale. Amore e libertà sono i demoni che permettono la mobilità interna tra le due polarità di significanti. Jemolo riarticola così, con una nota di attonito stupore, i nessi tra i concetti in questione: «Singolare, questa tremenda *libertà di scelta* nelle massime cose, questa via tracciata nelle minime»¹³⁰. Le cose rispetto alle quali si esperisce la libertà della scelta sono massime in quanto la situazione stessa è massima; la situazione è infatti squarciata dall'evento che proietta su di un livello incommensurabilmente altro una via che, comunque, rimane tracciata tra le minuzie del quotidiano. Ada Gobetti, descrivendo un giovane partigiano, declina i rimandi semantici in questione mettendo in evidenza l'«affascinante normalità»¹³¹ del combattente; un libello di ispirazione azionista, comparso nell'ottobre del 1943, richiama la dialettica tra cogenza della realtà e libertà facendo riferimento alla dimensione della rovina: «Oggi, malgrado le rovine, la situazione è migliore (...), perciò, malgrado il crollo, la libertà vive oggi

130 A.C. JEMOLO, *La tragedia inavvertita*, "Il Ponte", I (1945), (corsivo nell'originale).

131 GOBETTI, *Diario partigiano*, cit., p. 122.

fra noi». La dimensione duale della derelizione emerge qui con grande forza icastica. Il gioco antinomico tra «malgrado» e «perciò» ne evidenzia l'ossimorica grammatica interna. Il soggetto, sulla soglia della scelta resistente, percepisce, si percepisce, in una situazione di abbandono, di progressivo scialo ontologico e istituzionale, ma allo stesso tempo coglie le potenzialità di apertura al possibile accennate da una tale derelizione. Accanto al possibile inizia a delinearci un nuovo sentore di gioia, sottolineato dal fatto che «la situazione è migliore», dovuto alla «percezione improvvisa (o l'illusione) che posso agire per cambiare in meglio la società e che, inoltre, posso unirmi ad altre persone della stessa opinione»¹³². Tutto ciò in un'aurea di inebriante, pregnante, piacevolezza¹³³. Il piano individuale della scelta si sta posizionando in seno ad una più ampia responsabilità collettiva. La scelta per la Resistenza inaugura infatti un larvale, carsico, processo teso ad una reale democraticità; «nell'ombra e nel sangue»¹³⁴, si costituisce la più salda delle repubbliche:

Ognuno dei suoi cittadini sapeva che si doveva a tutti e che non poteva contare che su se stesso; ognuno di essi realizzava, nel più totale abbandono, il suo ruolo storico e la sua responsabilità. Ciascuno di essi,

132 A.O. HIRSCHMAN, *Felicità privata e felicità pubblica*, tr. it. J. Sassoon, Il Mulino, Bologna 1983, p. 98.

133 Cfr. *ibidem*. A tal riguardo cfr. l'icastica descrizione tratteggiata da Battaglia rispetto ad un senso di piacevolezza che innerva persino il nome di guerriglia dello scrivente: «Renzo Comesistabene mi chiamò appunto Tony, canzonando argutamente la frase rituale che pronunciavo ogni sera prima di addormentarci, quasi sempre sulla terra nuda o un po' di paglia, anche quando cominciò l'inverno e al mattino ci ritrovavamo sepolti sotto la neve che s'era accumulata sul basso tetto di teli da tenda. Come si sta bene – e infatti non ricordo momenti più dolci di quelli in cui ci si avvolgeva nella coperta di lana, si fumava l'ultima sigaretta [...]. Come si sta bene – e infatti c'era un perfetto accordo fra noi [...] che basterebbe da solo a spiegare, se la vita non fosse più complicata, il successo della nostra opera in una regione così vasta e fra uomini così differenti. E, quel che più conta, c'era anche un accordo intimo di ciascuno di noi con se stesso, quel senso rassicurante di fare il proprio dovere senza che nessuno o niente ci sollecitasse, ma così semplicemente come il contadino può arare i campi o il muratore costruire un muro» (BATTAGLIA, *Un uomo, un partigiano*, cit., p. 67).

134 SARTRE, *La repubblica del silenzio*, in *La Resistenza nella letteratura francese*, cit., p. 249.

contro gli oppressori, imparava ad essere se stesso, liberamente, irrimediabilmente. E scegliendo se stesso nella libertà di tutti¹³⁵.

L'originaria solitudine della decisione si è ormai trasfigurata nella corallità di un atto politico. Il dolore morale dell'8 settembre ha mutato volto e la scelta si iscrive allora in un clima di «entusiasmo morale»¹³⁶. Lo sfacelo, esperito nel susseguirsi di taglienti necessità particolari, ha mostrato, nella rottura del proprio specchio, di contenere i germi di un nuovo inizio. La rottura di un ordine ha manifestato le capacità generatrici del disordine¹³⁷. Una diffusa felicità accompagna e marca questo tracciato di trasformazione:

Si rischiava la morte, però talmente c'era la gioia di vivere! Delle volte io leggo che i compagni erano tetri. Non è vero. Eravamo sereni. Anzi, eravamo proprio felici, perché sapevamo che facevamo una cosa molto importante [...]. Quel tempo è stato stupendo, un periodo molto bello. Non ho mai più vissuto una vita bella così. Sofferenze sì, ma una cosa!¹³⁸.

4. Destinazione, destino, libertà

Situare nella morsa della necessità la gestualità della scelta significa innanzitutto istituire un rapporto di diretta proporzionalità tra la forza della morsa stessa e l'impeto liberatore suscitato dalla scelta. La scelta, così intesa, consiste infatti nel cambiamento di segno dell'energia della determinatezza storica, non nella sua negazione. Fenoglio così esprime, con densità epica, il consu-

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ PAVONE, *Una guerra civile*, cit., p. 31.

¹³⁷ Cfr. l'articolo di fondo intitolato *Ordine* e apparso su "Giustizia e Libertà. Notiziario dei patrioti delle Alpi Cozie" nell'ottobre del 1944 (citato in M. GIOVANA, *Storia di una formazione partigiana*, cit., pp. 199-200): il testo si apre con una caustica accusa nei confronti del mito dell'ordine come generatore di fascismo e precisa che il popolo «ha le armi e la forza per imporre quel tanto di salutare "disordine" che aprì nel 1789 un secolo di libertà ai poveri e che ha un solo nome: RIVOLUZIONE».

¹³⁸ Testimonianza di Teresa Cirio, in A.M. BRUZZONE, R. FARINA (a cura di), *La Resistenza taciuta. Dodici vite di partigiane piemontesi*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 85.

stanziale binomio tra energia e libertà promosso dalla decisione per la montagna:

E nel momento in cui partì, si sentì investito – nor death itself would have been divestiture – in nome dell'autentico popolo d'Italia, ad opporsi in ogni modo al fascismo, a giudicare ed eseguire, a decidere militarmente e civilmente. Era inebriante tanta somma di potere, ma infinitamente più inebriante la coscienza dell'uso legittimo che ne avrebbe fatto. Ed anche fisicamente non era mai stato così uomo, piegava erculeo il vento e la terra¹³⁹.

Scegliere significa quindi liberarsi dalla (e nella) necessità e, allo stesso tempo, liberare energia, vestirsene ed investirla in un nuovo agone: l'opposizione al fascismo. La possanza dell'energia liberata è tale che nemmeno la morte comporterebbe una tregua, una spoliazione dall'assunzione della nuova responsabilità.

Una nuova convocazione a se stessi, la tonificante scoperta di sé e di inaspettate possibilità costituiscono il segno sotto il quale nasce la soggettività politica del partigiano. Dirimenti sono ancora una volta la scaturigine e la tensione di questa eccedenza: la grandezza del partigiano non proviene da un rispecchiamento ultraterreno né tantomeno delinea un oltre uomo, ma nasce dalla normalità dell'essenza umana e ne conferma la matrice di inalienabile grandezza. Il partigiano, nel settembre del 1943, è la conferma della sostanza umana, non il suo superamento:

Partì verso le somme colline, la terra ancestrale che l'avrebbe aiutato nel suo immoto possibile, nel vortice del vento nero, sentendo com'è grande un uomo quando è nella sua normale dimensione umana¹⁴⁰.

La comune scaturigine di necessità e libertà si manifesta in una duplice specularità: come nella tensione alla grandezza, all'immortalità direbbe Badiou¹⁴¹, si conferma la natura dell'uomo, così nelle circostanze atroci della guerra si esperisce senza finzione

139 B. FENOGLIO, *Il partigiano Johnny*, in ID., *Romanzi e racconti*, Einaudi, Torino 2001, p. 473.

140 *Ibidem*.

141 Cfr. A. BADIOU, *L'etica. Saggio sulla coscienza del Male*, Pratiche Editrice Parma 1994.

l'insostenibilità strutturale della condizione umana, il suo essere appellata alla morte:

L'esilio, la prigionia, la morte soprattutto che si maschera abilmente nelle epoche felici e veniva resa oggetto perpetuo dei nostri affanni, apprendemmo che non sono eventi evitabili, neanche minacce costanti ed esteriori: ma che bisogna vedere in loro il nostro destino, la sorgente profonda della nostra realtà di uomini; ad ogni secondo vivevamo nella sua primitività il senso di questa frase banale «L'uomo è mortale!...»¹⁴².

Sembra emergere da entrambi i corni del discorso – sia quello che principia dalla necessità, sia quello che insiste a partire dalla libertà – come l'autentica normalità della condizione umana sia da individuarsi non nel tempo classico lineare, quello del progresso «omogeneo e vuoto»¹⁴³ e delle epoche felici, ma in quello dell'eccezione¹⁴⁴, quello dei salti, delle fratture, delle occasioni e dei ribaltamenti, quello senza sviluppo né continuità¹⁴⁵.

L'ottava tesi sul concetto di storia di Benjamin si apre con la conferma dell'ormai pervasività normalizzata dello stato d'eccezione: «La tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato d'eccezione" in cui viviamo è la regola»¹⁴⁶. Sul finire del 1939, il filosofo tedesco pare convinto, nel solco di studi inaugurato dalla meditazione delle opere di Carl Schmitt¹⁴⁷ e Karl Korsch¹⁴⁸, che l'orizzonte temporale all'interno del quale si è chiamati a politiche emancipatorie e redentive sia quello dell'eccezione. Necessario è infatti suscitare la vera eccezionalità, appropriarsi di un nuovo gesto storico, affinché i fascismi europei non vedano confermate le proprie *chances* di vittoria. Continuare ad opporre al fascismo una politica tesa al progresso è per Benjamin una strategia fallace. Occorre ingaggiare una nuova battaglia con la propria concezio-

142 SARTRE, *La repubblica del silenzio*, in *La Resistenza nella letteratura francese*, cit., p. 247-248.

143 W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, tr. it. G. Bonola, M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 55.

144 Cfr. W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 33.

145 Cfr. M. TRONTI, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, p. 13.

146 BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., p. 33.

147 C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del «politico»*, trad. it. di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972.

148 K. KORSCH, *Karl Marx*, tr. it. G. Bedeschi, Laterza, Bari 1969.

ne di tempo, questa è l'idea di fondo che innerva l'intero scorrere delle *Tesi*. La politica, sembra suggerire Benjamin, è infatti chiamata ad intraprendere una lotta con la storia stessa, contro l'insostenibilità della sua idea, prima ancora che contro le ingiustizie che costellano il suo corso:

Il Dio della storia non può essere vinto dal Signore di questo mondo, il demone della politica, ma combattuto sì, e nella lotta riconosciuto, e alla fine persino amato. Combattere chi sai che non si può vincere, contrastare questo mondo lucidamente sapendo che non ce ne sarà un altro: di nuovo, non un'etica ma una politica per il futuro, se ci sarà futuro per la politica¹⁴⁹.

Emerge qui una nuova declinazione del rapporto tra necessità e scelta, non più situato a livello di scontro tra particolare e universale, ma tra destino e politica. La sfida alla quale è chiamata la politica, alla quale è chiamato il partigiano nel momento in cui diviene un punto di sostegno di una soggettività politica, si concretizza nel corpo a corpo tra il tempo della politica e il tempo della storia. Mario Tronti mette in evidenza come tra politica e storia si apra una divaricazione di potenza¹⁵⁰. La storia gode di una potenza di lunga durata, di sintassi possenti materialmente formate da processi oggettivi: «dalla sua parte, sempre, la ragione, e di più, una ragione con sviluppo senza progresso, misterioso evolversi delle cose, in modo né lineare né circolare ma piuttosto a spirale»¹⁵¹. La politica, espressione di concetti teologici secolarizzati, è invece gettata nella contingenza, non ha disegno né *ratio* delle cose, derelitta naviga a vista alla continua ricerca di un soggetto al quale affidare le proprie sorti. La politica è «occasione, è breve periodo, qui e ora, fallacemente, ideologicamente, nominato come decisione, mentre l'altra è permanenza, regolarità, ripetibilità, è *longue durée*, è necessità, fato, destino»¹⁵².

Ruolo della politica non è combattere le ingiustizie singolari che la storia le presenta, ma incrinarne il movimento di produzione. Tale movimento, che si individualizza nei singoli processi

149 TRONTI, *La politica al tramonto*, cit., p. 10.

150 *Ivi*, p. 6.

151 *Ibidem*.

152 *Ivi*, p. 7.

oggettivi, si concretizza nel ripiegarsi autogiustificatorio della storia su di sé. È nel tentativo di forzare la piega autoriflessiva della storia che si esprime, nell'occasionalità della barricata come in quella dell'azione partigiana, la prassi politica. È nel dire no alla ricostituzione della Repubblica sociale, vero riappello all'ordine del tempo lungo del fascismo, che si esprime la politicità della scelta partigiana:

non è l'ingiustizia degli uomini, è la storia del tempo quello con cui ci si deve misurare. Se possibile, da pari a pari: non dannando i tempi, ma lottando con essi. Andando soprattutto alla ricerca, più che dei punti critici di contraddizione, degli strumenti atti a contrastare l'ordinarsi della storia su di sé, in base alle proprie leggi in apparenza eterne, perché tali esse appaiono a chi vive politicamente il processo storico. La politica moderna nasce su questa drammatica istanza. Ecco perché nasce armata. E nasce «contro». Su di sé il segno della condotta eretica verso la tradizione, rottura, peccato e colpa, scandalo¹⁵³.

Emerge qui un'ulteriore declinazione del concetto di disobbedienza che sembra stare alla base della scelta per il partigianato, decisione intesa come gesto puro, logico. Ciò che colora la scelta risiede quindi, oltre che nella sua declinazione contenutistico-morale, nell'intrinseca politicità di presentarsi come un gesto «contro»: di negare una conferma, di impedire il riproporsi di un ordine autonomatosi eterno, un ordine che suppone di manifestare con il suo semplice apparire la propria giustificazione.

L'indicazione trontiana di non dannare i tempi, ovvero di non fuggirli, consapevoli che ogni processo di liberazione si situi nello scontro con la necessità e non nella fuga da essa, pone il problema del rapporto tra soggetto e destino, ossia tra soggetto e ciò che i tempi preservano per lui¹⁵⁴. Politica e destino, che non significa politica come destino, ovvero chiamata originaria alla politicità, ma politica come libertà dal destino, come reazione alla storia:

Nel fascismo Rossi e Bauer ci hanno insegnato che bisognava saper scegliere senza contare gli anni che venivano; nella Resistenza Leo Valiani e Ferruccio Parri ci hanno insegnato che bisognava battersi anche

153 *Ivi*, p. 8.

154 Tronti utilizza il concetto di *Schicksal*, caro al giovane Hegel: destino inteso non come fato ineluttabile, ma come concetto teologico politico.

se il destino della guerra e del fascismo era comunque segnato dalle vicende militari, bisognava battersi se si voleva che il futuro non fosse continuità col passato, ma rottura¹⁵⁵.

Seppure determinata, segnata, necessitata dalla storia, la politica non si arrende a questa condizionatezza, ma intenziona il proprio agire alla rottura, senza calcoli di tempo, senza «contare gli anni», della determinatezza stessa. La politica, alla stessa stregua della letteratura partigiana¹⁵⁶, non è quindi rispecchiamento della storia, ma sua trasfigurazione, sua creazione. La politica «produce e crea dentro la gabbia d'acciaio della storia, che è e che è stata. Questa è la grandezza, direi, la bellezza della politica, quando sale, quando è costretta a salire, alla grande storia»¹⁵⁷. L'atto della costrizione non è quindi anti-politico in quanto anti-libertario, ma è la cifra stessa della grande politica, della sua elevazione, della sua espressione di libertà. Più la weberiana gabbia della storia stringe, più la politica assurge alle sue vette maggiori. Ancora una volta il rapporto tra necessità e libertà si struttura lungo una topica verticale, ascendente, ma mai trascendente. La politica non può e non deve trascendere la storia, ma deve incorporarla, integrarla, piegarla a sé, deve farla servire e salire ai suoi fini¹⁵⁸.

Vi è una marca teologico-politica nell'accezione di destino presentata da Tronti, gravida di conseguenze. La matrice teoretica in questione è quella hegeliana, per la precisione quella del periodo francofortese:

155 FOA, *Ernesto Rossi*, in ID., *Per una storia del movimento operaio*, cit., pp. 231-231.

156 Forse è proprio in questa accezione di non rispecchiamento in quanto gesto pienamente politico che si può cogliere la politicità e l'eticità della letteratura resistenziale.

157 M. TRONTI, *Politica e destino*, Luca Sossella editore, Roma 2006, p. 13.

158 Cfr., a questo avviso, la declinazione del medesimo concetto elaborata, in ambito terminologico differente, da Alain Badiou: «Il XX secolo è un secolo volontarista. Diciamo che è il secolo paradossale di uno storicismo volontarista. La Storia è una bestia enorme e possente che ci sopraffà, tuttavia bisogna sostenerne lo sguardo plumbeo e forzarla a servirci. [...] il problema del secolo sta nel legame tra il vitalismo e il volontarismo, tra l'evidenza della potenza bestiale del tempo e la norma eroica del faccia a faccia» (A. BADIOU, *Il secolo*, tr. it. Vera Verdiani, Feltrinelli, Milano 2006, p. 15).

Il destino di Gesù fu di patire per il destino della sua nazione: o farlo suo e sopportare la necessità, condividere il godimento e unificare il suo spirito con quello della sua nazione; oppure respingere da sé il destino del suo popolo ma conservare in sé la propria vita non sviluppata e non goduta [...]. Gesù scelse il secondo destino, la separazione tra la sua natura e il mondo [...]. Ma quanto più profondamente sentì questa separazione, tanto meno poté sopportarla tranquillamente, e la sua attività fu la coraggiosa reazione della sua natura al mondo [...]; ma in parte fu anche attuazione del divino e perciò battaglia contro il destino.¹⁵⁹

Emerge qui la logica, ancor meglio l'*organon*, della politica e delle sue prassi: la politica si struttura su relazioni dicotomiche, «o...oppure», l'*aut-aut* è il suo respiro. La politica è sì o no, è decisione, anche se difficile, discussa e tormentata. Si pensi ad esempio al rovello interiore, un vero e proprio esame di coscienza, che cadenza il ritmo delle *Sere in Valdossola*¹⁶⁰ di Franco Fortini. Lì la decisione di unirsi o meno alla brigata si presenta come un *aut-aut* che ha assunto la dimensione dell'*et-et*; non per negarne la logica dicotomica, per sfumare l'incommensurabilità tra le opzioni della scelta, ma per confermarne l'abissale portata esistenziale, angosciata, in grado persino di piegare la struttura logica della stessa pratica decisionale.

Aut-aut significa anche topica temporale: «Partigiano è, sarà chiunque combatterà i fascisti»¹⁶¹, a questo si riduce la definizione affidata da Fenoglio al personaggio di Chiodi. La linearità della posizione da prendere è tale che non consente sfumature, la demarcazione è tracciata, la politica vi si deve commisurare in quanto:

dialettica di positivo e negativo, del sì e del no, con postazioni che si cambiano tra l'amico e il nemico, senza postazioni fisse, essendo noi, o l'uno o l'altro, o il sì o il no, a seconda dei bisogni dell'epoca, visti da una sola parte. Senza sintesi, senza *Versöhnung*. Può esserci mediazione, tattica, non conciliazione strategica. È la cifra, lo stile, del nostro agire/

159 G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in ID., *Scritti teologici giovanili*, tr. it. N. Vaccaro, E. Mirri, Guida Editori, Napoli 1972, pp. 442-443.

160 F. FORTINI, *Sere in Valdossola*, (1946¹), in PEDULLÀ (a cura di), *Racconti della Resistenza*, cit., pp. 151-181.

161 FENOGLIO, *Il partigiano Johnny*, in ID., *Romanzi e racconti*, cit., p. 447.

pensare, felicità, agio, si direbbe al femminile, di stare così al mondo, pur nel disagio di stare in questo mondo¹⁶².

Riemerge qui il tema della gettatezza nelle rovine, della dialettica di sofferenza e speranza gioiosa che una tale derelizione comporta. Il ricorso, sempre suggerito dalla riflessione di Tronti, ad un'altra pagina giovanile di Hegel permette però ulteriori spinte ermeneutiche rispetto alla cogenza del concetto di destino:

Lo stato dell'uomo, che il tempo ha cacciato in un mondo interiore, può essere o soltanto una morte perpetua, oppure, se la natura lo spinge alla vita, non può essere che un anelito a superare il negativo del mondo sussistente [...]. La sua sofferenza è legata con la coscienza dei limiti, a causa dei quali egli disprezza la vita così come essa gli sarebbe permessa; egli vuole il proprio soffrire; mentre invece il soffrire dell'uomo che non ha riflessione sul proprio destino è senza volontà, poiché egli onora il negativo¹⁶³.

«Onorare il negativo», questa la definizione pregnante per un gesto che espunge da sé qualsiasi elemento del politico e che può essere sciolta in una duplice assunzione. «Onorare il negativo» significa infatti, da un lato, *assumere*, nell'accezione di considerare passivamente, il proprio destino e i processi che lo strutturano come invincibili e assoluti e, dall'altro, *assumere*, nell'accezione di portare su di sé, il peso della loro spinta nichilista. L'«uomo che non ha riflessione sul proprio destino» sembra il modello umano incarnatosi in chi non volle lasciarsi interrogare dagli eventi che sconvolsero l'Italia durante il ventennio e che eruppero nella loro virulenza nell'autunno del 1943. In chi visse quei momenti di sbandamento non come un sintomo di un destino che poteva essere piegato ad una nuova progettualità, certo con estrema sofferenza, ma come un passaggio, un ponte, verso una sua riconferma: il consolidamento dell'ordine hitleriano e fascista concretizzatosi con l'occupazione tedesca e la nascita della Repubblica sociale.

162 TRONTI, *Politica e destino*, cit., p. 14.

163 G.W.F. HEGEL, *Freiheit und Schicksal*, in ID., *Sämtliche Werke*, a cura di G. Lasson, Band 7, Meiner, Leipzig 1913; *Libertà e destino*, tr. it. C. Luporini, in C. LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 59.

Oppure? *L'aut-aut* della logica politica impone qui un vertiginoso innalzamento. L'uomo che presta riflessione al proprio destino pone sul piano della scena d'azione la *Begeisterung*, ovvero «l'entusiasmo di uno legato»¹⁶⁴ al proprio stesso destino. L'entusiasmo è qui da intendersi, da parte «dell'uomo non mortificato e piegato e falsato dai tempi infelici», come «un celebrarsi della libertà dello spirito»¹⁶⁵. La legatura è invece riferita alla determinata, storica, situazione dell'individuo, dell'«uno» in questione. È vano e illusorio cercare un oblio della determinatezza, chiudersi e separarsi dalla situazione comporta infatti la morte del soggetto: la situazione va attraversata. La connessione alla legatura permette di emancipare il concetto di entusiasmo dall'accezione prettamente romantica, e di sciogliere il nodo tra necessità storica e scelta. «L'«entusiasmo di uno legato» è come una formidabile ubriacatura con la quale ci si illude di far violenza al proprio destino [...] «Momento pauroso», dice Hegel, per colui che opera questa violenza, «nel quale egli si perde» »¹⁶⁶: il destino rimane ciò che è, non viene barrato, ma diviene quello che il soggetto autenticamente è. La legatura con l'entusiasmo apre quindi una scissione nella grammatica stessa del destino: destinazione e destino *strictu sensu* ne sono i prodotti. Tra questi due poli si situa lo spazio liberato alla decisione politica:

perché la politica è decisione, tra ciò che ti è dato e ciò che puoi fare, tra quello a cui sei chiamato e quello che tu sai di dovere corrispondere. Questo almeno per chi ha la machiavelliana «fortuna» di agire nello stato d'eccezione [...]. La vera dicotomia [è esattamente, *ndr*] tra chi ha e chi non ha riflessione sul proprio destino. [...] «Proprio destino», per me, è quello della mia parte, quello della parte cui appartengo, la sua determinatezza storica [...]. Io lì sto, quello io sono. E tuttavia – ecco la cosa difficile da capire – lì, in questa decisione di appartenenza, c'è uno straordinario esercizio di libertà¹⁶⁷.

È la coscienza dell'appartenere ad un destino comune, della propria parte, il pertugio verso l'esplicazione di un esercizio di libertà. La scelta individuale, ineliminabile, è ora un tassello di

164 *Ivi*, cit., p. 61.

165 LUPORINI, *Filosofi vecchi e nuovi*, cit., p. 99.

166 *Ivi*, p. 100.

167 TRONTI, *Politica e destino*, cit., p. 17.

un processo di decisione più ampio, non destinato a murarsi in un monadico solipsismo. La scelta per la Resistenza principia da una frattura nella coscienza individuale, ma cerca presto un riconoscimento plurale. Non vi sono due momenti distinti, non vi è successione cronologica, ma compostibilità di due istanze: «la mia libertà comincia esattamente, e soltanto, dove comincia la libertà di un altro»¹⁶⁸, questo il motto, ricorda Fortini, sotto la cui insegna si è esperita parte della politica novecentesca.

Occorre infine sottolineare, sempre seguendo la pagina trontiana, come il gesto dell'accettazione «entusiastica» al proprio destino non si consumi nella trasparenza di un'adesione pacificata; insiste infatti su di essa una sfumatura perturbante, di melanconica apertura all'ignoto:

E ciò che vedeva erano nuvole bianche e immobili, gigantesca scrittura nel cielo di una vita che si progettava da sé, che tutti gli esseri umani progettavano ma che poi, vedendola al di sopra delle loro teste scaricarsi in pioggia, chiamavano destino e perfino storia¹⁶⁹.

Maria Zambrano sottolinea qui la componente «delirante» che suggella la legatura al proprio destino: la politica è un demone che continuamente dissimula le proprie sembianze. Gli esseri umani delirano, nella cangiante consapevolezza di essere allo stesso tempo i progettisti della propria vita e gli inermi osservatori del compiersi del tempo della storia. Come magistralmente rappresentato dai protagonisti dei romanzi fenogliani, il partigiano è vittima di un tale delirio e oscilla tra slanci di inebriante volontarismo e maceranti marce pensose lungo i crinali fangosi delle colline di Langa.

168 F. FORTINI, *Non solo oggi*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 238.

169 M. ZAMBRANO, *Delirio e destino*, tr. it. R. Prezzo, S. Marcelli, Cortina, Milano 2000, p.27.