

La conoscenza del Padre

di Gianfranco Pecchinenda
(Università di Napoli Federico II)

Che li si definisca miti, leggende, credenze, storie sacre o grandi narrazioni di carattere religioso o secolare, non esiste società umana la cui organizzazione istituzionale non sia stata accompagnata da un qualche modello del mondo in grado di fornire senso e significato alla vita dei suoi abitanti.

Tali modelli del mondo, indipendentemente dalla forma e dai contenuti delle narrazioni, hanno sempre avuto il compito di dotare i propri membri delle coordinate spazio-temporali necessarie a dotarsi di un orizzonte di senso, ovvero a collocare l'esistenza, sia dei singoli individui che dei loro gruppi di riferimento, all'interno di un Cosmo adeguatamente ordinato.

In un testo tratto da una conferenza tenuta da Paul Diel all'Università di Poitiers nel 1947,¹ lo psicoanalista francese presentava una straordinaria riflessione a proposito di questa tematica.

Tutti i miti, le credenze, le ideologie teologiche, filosofiche, così come anche le teorie scientifiche, hanno sempre preso spunto da riflessioni relative all'origine dell'universo e della vita. Le soluzioni proposte – egli sosteneva – non hanno dunque soltanto una portata teorica. Esse hanno a che vedere con il senso e il significato attribuito alla vita umana.

La nostra epoca – affermava Diel – è caratterizzata dall'avvento del pensiero evolucionista. La conseguenza di ciò è la scissione tra la scienza materialista e le antiche credenze spiritualiste. Il conflitto tra spiritualismo e materialismo è sempre esistito. Esso attraversa tutta la storia della filosofia. Il pensiero evolucionista – scientificamente fondato – ha condotto questo conflitto a un grado di esasperazione mai raggiunto prima. La ripercussione di tale conflitto sulla visione dei valori è la causa, forse la più profonda, dell'angosciante disorientamento dell'epoca in cui viviamo.

Tutte le culture del passato – e anche l'attuale cultura occidentale – sono state fondate sulla credenza in valori etici d'origine trascendente, imposti da uno "Spirito-creatore" concepito anche come "giudice morale" dell'uomo. Il termine religione contiene la radice *legare*. Gli individui della comunità sono legati dalla credenza in una gerarchia di valori. In cima si trovano i valori spirituali considerati più prossimi alla volontà dello Spirito-creatore rispetto ai valori di base formati dell'esistenza della vita materiale. I valori spirituali formano la guida ideale destinata a frenare l'egoismo individuale, distruttore della vita comunitaria. Le religioni, emerse dall'immaginazione personificante dei miti, rivestono così una funzione conservatrice. In quanto istituzioni sociali le religioni, al fine di assicurare ai valori una portata assoluta, non possono assecondare l'idea di una lenta evoluzione. Affinché i valori siano assoluti, Dio – Creatore e Giudice – deve essere immaginato come onnipotente. La prova dell'onnipotenza è, per le religioni, la Creazione intenzionale.

La scienza ha accumulato una molteplicità di fatti che dimostrano l'evoluzione. La fisica ha potuto dimostrare che i movimenti degli astri non sono dovuti alla volontà di uno Spirito-creatore, ma da leggi meccaniche inerenti la materia. Le scienze umane cercano di dimostrare come la vita e la sua evoluzione siano esse stesse perfettamente spiegabili a partire dalle leggi della meccanica e della chimica. Secondo questo modo di vedere, lo spirito che sembra dirigere l'evoluzione e che si manifesta alla fine sotto forma di spirito umano non è altro che un epifenomeno della materia, una sorta d'illusione.

Questo modo di impostare la questione – rifletteva Diel – non è esso stesso un modo per affermare l'onnipotenza della materia? Se lo spirito umano – a sua volta risultato dell'evoluzione – non è altro che un'illusione, come può la materia giungere a riflettere sul senso della vita e sul suo valore senza che il risultato delle sue riflessioni non sia esso stesso un'illusione?

Da questa apparente contraddizione si può uscire secondo il filosofo francese soltanto riconoscendo un errore di impostazione riscontrabile al fondo di ogni tentativo di affrontare il problema delle origini: l'errore sarebbe quello di considerare Spirito e Materia come degli assoluti, mentre invece non sono altro che delle astrazioni concettuali, delle *finzioni*. Si tratta in effetti di una proiezione immaginaria da cui deriverebbero una serie di errori speculativi e di derivazioni logiche basate su vere e proprie credenze. Per i credenti religiosi, i dettagli dello sviluppo della vita non sollevano alcun tipo di problema, dal momento che tutto è spiegabile con riferimento all'onnipotente intenzionalità dello Spirito-creatore. La scienza, dal canto suo, rifiutando l'impostazione religiosa, ha bisogno di farsi carico della spiegazione di tutti i dettagli connessi ai meccanismi dell'evoluzione. Nel momento in cui riesce in quest'impresa resta però un ultimo problema: da dove proviene la materia creatrice? Si è autogenerata oppure l'ha creata qualcuno? Dichiarare che la Materia assoluta è sempre esistita, collocandola così al di là dei limiti del tempo è forse un'operazione speculativamente meno azzardata di quella che colloca lo Spirito assoluto al di là dello spazio? Entrambe le soluzioni appaiono trascendenti e, pertanto, di natura metafisica.

¹ Cfr. Paul Diel, *Évolution et humanisme*, in *Ce que nos disent les mythes*, Payot, Parigi 2012, pp. 17-30

L'illusione ingannevole è quella di credere che due immagini astratte, due proiezioni – Spirito assoluto e Materia assoluta – siano delle realtà esistenti al di fuori dell'immaginazione umana.

Una volta esclusa la questione metafisica dalla ricerca, il problema dell'evoluzione si manifesta in tutta la sua ampiezza. Invece di fare astrazione della materia o dello spirito, invece di ipostatizzare l'una o l'altra, si tratta di studiare le modalità evolutive concernenti sia la materia sia lo spirito. Invece di risalire alle origini e di porre il problema in termini astratti, si tratta di studiare la vita concreta. Il vero problema, come sostiene Pierre Diel, non è l'evoluzione della materia ma *l'evoluzione della vita*.

La vita umana è l'inseparabile unità "spirito-materia, psyché-soma". Tutto il problema dell'evoluzione consiste nel comprendere in che modo la vita umana si sia potuta dispiegare a partire dalle sue forme elementari. (...). La forma più elementare della vita è la cellula. Il materialismo non vede nella cellula se non una piccola particella di materia: *germen et soma*. Così le teorie materialistiche dell'evoluzione si accontentano di studiare solo le trasformazioni morfologiche del soma. La materia vivente è definita da una proprietà che la distingue radicalmente dalla materia inerte: la saggezza del linguaggio utilizza il termine animale al fine di indicare che già la cellula primitiva è "animata" da un appetito preferenziale che rappresenta la sua vita intima, invisibile e tuttavia constatabile nei suoi effetti. Essa cerca o sfugge all'eccitazione alla quale risponde non soltanto con una reazione meccanica o chimica ma, soprattutto, attraverso un appagamento della sua inquietudine o al contrario attraverso una sorta di irritazione. La percettibilità, dapprima tattile e gustativa (meccanica e chimica), acquisisce una dimensione spaziale diventando olfattiva, acustica e visiva. L'ambiente si differenzia via via in obiettivi diversi che possederanno una qualità desiderabile o non desiderabile, soddisfacente o insoddisfacente. Non equivale questo a dire che l'appetito preferenziale – sorgente di tutti i sentimenti – è il germe di un funzionamento psichico di cui è necessario studiare la differenziazione progressiva al fine di comprendere a fondo le modalità del fenomeno evolutivo?

Facendo dell'appetito un epifenomeno, il materialismo evita il bisogno di dover studiare l'evoluzione dello psichismo. L'ipotesi epifenomenica s'impone al materialismo perché, andando a rimorchio della fisica astrale, il suo punto di partenza è il movimento meccanico della materia. Eppure, in quanto primo segnale di vita, l'appetito è molto più prossimo alla chimica che alla meccanica. (...).

L'ipotesi apporta un cambiamento assoluto di prospettiva. È necessario formularla con chiarezza. La sua conseguenza ineludibile è che la chimica previtale si trasforma a livello della vita in una chimica degli appetiti. A livello vitale appaiono due tratti evolutivi, l'uno psichico, l'altro organico. Gli appetiti evolvono verso la vita dei desideri sottomessi alla selezione lucida esercitata dallo spirito; la chimica cellulare evolve verso la chimica ormonale in cui tutte le manifestazioni dello spirito restano in sottofondo (...).

Prefigurato dall'affinità chimica, l'appetito selettivo della cellula vivente diviene il principio organizzatore della materia-soma. L'appetito si scinde in bisogno nutritivo e bisogno sessuale, sempre più differenziato in molteplici desideri. La proprietà selettiva, la scelta, si chiarisce sempre di più fino a diventare previsione cosciente, valorizzazione dello spirito. L'evoluzione somatica dell'essere divenuto pluricellulare è caratterizzato da una progressiva cerebralità. Ogni tappa somatica si ritrova ad essere accompagnata da una tappa evolutiva dello psichismo, in cui la lucidità previsionale diviene finalmente il mezzo migliore di adattamento all'ambiente, differenziato in oggetti che divengono l'obiettivo della scelta valorizzatrice. L'orientamento sensoriale nello spazio si completa con l'orientamento nel tempo dovuto alla previsione valorizzatrice. I valori sono le promesse di soddisfacimento, lucidamente valutate e gerarchizzate dalla funzione valorizzatrice dello spirito umano. Prodotti dalla funzione valorizzatrice della specie umana, i valori acquisiscono la portata di guida-ideale.²

Questa riflessione va di pari passo con una considerazione di particolare rilevanza teorica, tratta dal lavoro del grande sociologo tedesco Norbert Elias. "La ricerca storico-concettuale – egli scriveva – come quella sociologica della conoscenza, cerca di esplorare l'uomo partendo innanzitutto dalla conoscenza del pensiero. Alla luce di queste ricerche, i pensieri e le idee appaiono l'elemento più importante dell'autocontrollo psichico degli uomini, mentre sono lasciati più o meno nell'ombra gli impulsi inconsci, tutto il settore delle strutture pulsionali e affettive".³ Tali riflessioni, presentate nella sua complessa ricerca sul *Processo di Civilizzazione*, sono particolarmente utili per introdurre il tema del Padre e, più in generale, quello del rapporto tra Autorità, Potere e individualità nell'ambito del complesso processo di formazione della civiltà occidentale.

Conoscenza animale e processi culturali

La complessa tematica del rapporto co-evolutivo tra geni e cultura nel processo di formazione dell'essere umano non cessa di affascinare da decenni i più importanti personaggi dell'antropologia contemporanea, rinnovando continuamente il tradizionale concetto di natura umana. Proprio recentemente Edward O. Wilson, il noto entomologo americano, considerato uno dei fondatori della

² Ivi, pp. 26-29

³ Norbert Elias, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1988.

sociobiologia, è tornato su alcune sue celebri ricerche, proponendo una tesi che certamente riaprirà antichi dibattiti (e polemiche).⁴

L'essere umano – egli sostiene – al pari di api, formiche e ed altri insetti, avrebbe scoperto nel corso del suo processo evolutivo una sorta di vantaggio adattativo seguendo comportamenti di solidarietà e di altruismo verso i membri del proprio gruppo. Tuttavia, mentre ad esempio nelle api si registra una chiara separazione nell'ambito della competizione individuale tra gli individui che si riproducono (le api regine, per esempio) e i comportamenti gregari finalizzati al solo gruppo di individui-robot che non possono riprodurre i loro geni (come le api operaie), la cosiddetta *eusocialità* umana (così la definisce Wilson) sarebbe un processo che si sviluppa a più livelli. Nell'uomo convivono dunque l'istinto egoistico di riproduzione individuale e l'istinto "altruistico" di riproduzione e di successo del gruppo. Una duplice selezione, insomma, da cui scaturirebbero forti tensioni, generando una situazione generale di continuo conflitto tra desideri egoistici e tendenze alla condivisione.

Il tribalismo (e la guerra tra diverse tribù) sarebbe dunque per Wilson una caratteristica fondamentale dell'essere umano, per cui l'uomo rinuncerebbe al proprio egoismo individuale solo ed esclusivamente al fine di poter massimizzare i vantaggi del proprio gruppo di appartenenza a scapito di quello altrui.

Uno dei modi in cui è stato più brillantemente affrontato questo tema, almeno nell'ambito delle scienze sociali, mi sembra essere quello a suo tempo proposto da Peter Berger.

"L'uomo – scrive questo autore –, da come lo conosciamo empiricamente, non può essere concepito prescindendo dall'incessante riversamento di se stesso dal mondo in cui si trova; non può venire inteso come un essere ripiegato su se stesso, chiuso in una qualche sfera d'interiorità, e che poi cominci a esprimersi nel mondo che lo circonda. L'essere umano si esteriorizza nella sua essenza e fin dall'inizio. Questo fondamentale fatto antropologico ha molto probabilmente le sue radici nella costituzione biologica dell'uomo".⁵

Per semplificare diciamo che, essendo biologicamente privo di un mondo fatto per sé, di un *mondo-uomo*, egli è costretto a costruirselo. Il risultato di tale costruzione è, naturalmente, ciò che chiamiamo cultura, il cui scopo fondamentale è quello di dare alla vita umana quelle solide strutture che biologicamente le mancano. Quest'ipotesi di tipo *culturologico* è fondata su dati e teorie di tipo eminentemente antropologico, prima tra tutte quella di Arnold Gehlen.

Il progetto husserliano di una fenomenologia e la scheleriana elaborazione analitica delle esperienze possibili che al primo si appoggiava, forniscono le basi teoriche per le nuove ed originali ipotesi socio-antropologiche proposte da questo autore. Gehlen conservò, per quest'aspetto, un *atteggiamento fenomenologico*, ancorché non sulla scia dell'analisi dei fondamenti nel senso di Husserl, bensì mirando empiricamente ai settori istituiti a oggetto delle riflessioni filosofiche e scientifiche del suo tempo, il che rimase a fondamento della sua ricerca di categorie".⁶

Negli anni trenta e quaranta di questo secolo le problematiche antropologiche costituivano "il tema filosofico del giorno". A quell'epoca i filosofi, sulla scia di Max Scheler, si volgevano a un'interpretazione dell'uomo che osteggiava un'antropologia meramente zoologica, nell'intento, tuttavia, di riallacciarsi ai risultati della biologia moderna. Un'attualità del tema antropologico emerse però alcuni decenni più tardi anche in tutt'altro contesto, cioè nei dibattiti circa la possibilità di un "uomo nuovo", che acquisì rilievo nel movimento della contestazione studentesca degli anni sessanta e dei primi anni settanta. Ciò, d'altra parte, condusse spesso a un rigetto di tutte quelle concezioni antropologiche che proclamavano l'incidenza decisiva di invarianti naturali nella condotta della vita umana. (...).

Gehlen definì "elementare" il suo progetto antropologico – sviluppato a partire dal 1935 in lezioni e saggi, compendiosamente presentato al pubblico per la prima volta nel 1940 e profondamente rielaborato dieci anni più tardi – poiché le determinazioni di fondo del genere uomo si spingono "a latitudini affatto straordinarie" e solo ritornando a esse è possibile cogliere con chiarezza il "posto peculiare" dell'uomo. L'intento di Gehlen non fu di fondare una concezione "naturalistica" dell'uomo, ma una concezione che denominò "antropo-biologica", in forza della quale l'essere umano può essere interpretato come un "progetto complessivo della natura". A tale scopo non è sufficiente tematizzarne il corredo somatico. Occorre, invece, elaborare un modo di presentazione delle sue condizioni d'esistenza (...).

Premeva a Gehlen di derivare questa *Antropologia filosofica* (elaborata da lui e, negli anni venti, da Max Scheler e Helmuth Plessner come nuovo rilevante cominciamento filosofico) non semplicemente dalla ridondanza di riflessione tipica di una filosofia accademica. E, piuttosto, egli poneva la riflessione antropologica come un dato costituzionale dell'uomo stesso, e dunque parlava dell'uomo come di un "essere che prende posizione", il quale, senza un'interpretazione di sé, senza "un'intuizione di sé" non potrebbe vivere. Che qui si dia un problema di padroneggiamento dell'esistenza da parte dell'uomo,

⁴ Edward O. Wilson, *La conquista sociale della terra*, Raffaello Cortina, Milano 2013

⁵ Peter L. Berger, *La sacra volta*, SugarCo, Milano 1984, p. 15.

⁶ Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010, p. 32.

Gehlen lo espresse ricorrendo a una formula di Friedrich Nietzsche, quella secondo la quale l'uomo sarebbe "l'animale non ancora definito".

Alla "definizione", alla "fissazione" dell'uomo l'antropologia di Gehlen è interessata in duplice senso: da un lato, muovendo dal bisogno che l'uomo ha di interpretarsi, le asserzioni filosofiche e scientifiche debbono rendere più certe e più determinate, quanto al contenuto, le constatazioni fatte sull'uomo; dall'altro, l'essere *manchevole*, privato di una condotta sicura, resa possibile dagli istinti e da tutti gli adattamenti ambientali innati, e inoltre non specializzato sul piano organico – così è da intendersi, secondo Gehlen, l'uomo – deve essere "definito", e precisamente grazie a forme di condotta di vita dalle quali possa derivare un orientamento sicuro. Le *chances* di vita di questo essere minacciato ed "esposto a rischio" sono "immesse nella durata" solo da strutture ordinatrici d'ampia portata, le "istituzioni", soprattutto.⁷

Le istituzioni, così come le abbiamo definite attraverso il riferimento all'analisi di Berger e Luckmann presentate nella Prima Parte, costituiscono gli schemi di condotta esteriori, oggettivi e costrittivi che servono da orientamento e coordinamento di tutte le attività umane.

L'interpretazione antropologica, dunque, ha di mira sin dal principio un programma di stabilizzazione sociale. Gehlen voleva che la scienza da lui propugnata fosse intesa come "oggettiva" nel più rigoroso senso del termine, cioè, soprattutto, come scevra da influenze politiche. (...)

Lo "schema antropologico" che Gehlen delinea muove dal concetto di azione e definisce l'uomo come "essere da disciplinare" che appunto a causa della sua incompiutezza è costretto a strutturarsi. Questo essere esposto a rischio e labile, di continuo minacciato dalla "possibilità che gli è connaturata di fallire", deve le sue *cianche* di sopravvivenza al fatto di essere "antivedente" e "provvidente". In tal modo l'uomo è "un Prometeo" che vive per il futuro, orientato su ciò che è lontano e non sul qui e ora.

Dal *punto di vista biologico*, Gehlen assume a punto di partenza ciò che chiama "equipaggiamento carente" dell'uomo, parte dunque da inadattamenti, non-specializzazioni e primitivismi del suo corredo organico, in particolare da una "carenza di autentici istinti che ne mette a repentaglio la vita". In tale idea della situazione di rischio è compresa, anche e soprattutto, la necessità di protezione incomparabilmente prolungata durante la primissima e la prima infanzia. (...)

Questo tema introduce la necessità dell'azione, onde l'uomo deve elaborare – in se stesso e al di fuori di sé – la natura e costruire lo specifico ambito della sua vita. La scaturigine di tutto ciò è secondo Gehlen nell'autoattività dell'uomo; e appunto qui trova la sua fondazione la categoria fondamentale: l'azione. Si comprende in questo contesto perché il modello dinamico di Gehlen – la "conduzione dell'esistenza" – che prescrive all'uomo "regolazioni sociali" e vincoli istituzionali stabili, sia prossima alla concezione centrale in Nietzsche, dell'intensificazione della vita. (...)

La categoria dell'azione si riferisce dunque alla necessità di elaborare il mondo, ciò senza cui l'uomo non potrebbe "durare nell'esistenza"...

Sul *piano antropologico* Gehlen scorge nell'azione il decisivo punto d'avvio in base al quale è possibile superare il tradizionale dualismo soma e psiche. Questo era stato già l'intento di Scheler, che aveva elaborato un modello di costruzione psichica graduale concernente la vita in generale. Gehlen invece era dell'avviso che il nesso tra "interno" ed "esterno", tra prestazioni cognitive, mentali e fisiologiche si potesse mostrare al meglio nel concetto di "azione".

Accanto alla categoria dell'azione, acquista poi rilievo la categoria dell'esonero, anch'essa desunta dalle carenze costituzionali dell'uomo. Con questo termine si designa il moltiplicarsi delle possibilità e degli strumenti di padroneggiamento dell'esistenza da parte dell'uomo, grazie a un elevarsi del comportamento a funzioni che non comportano fatica e di specie puramente allusiva.

Così, ciò che è "concepito", sensorialmente adattato attraverso esperienze di maneggio, può essere rielaborato nel pensiero, in modo che sia possibile "vedere" gli aspetti della natura di una cosa (per esempio la sua pesantezza) in precedenza esperiti grazie al contatto fisico. Simili trascendimenti ed elaborazioni di situazioni e cose possono forse essere attribuiti anche a taluni animali, ma come principio generale, la rappresentazione delle fattispecie mondane sono proprie solo dell'uomo. Medium centrale dell'esonero è, secondo Gehlen, il linguaggio.

Tra gli autori più originali e significativi presi in considerazione a tal proposito dallo stesso Gehlen, spicca sicuramente il nome dell'anatomista olandese Lodewijk Bolk il quale, verso la metà degli anni Venti del Novecento, aveva proposto una brillante ipotesi sul problema dell'ominazione⁸.

Sin dall'inizio Bolk ammette l'affinità di antropoidi e uomini, anzi anche l'origine di questi ultimi da progenitori simili alle scimmie; tuttavia rileva energicamente la necessità di fare dell'uomo il punto di partenza della problematica, formulando tale questione in questi termini: "Che cosa è essenziale dell'uomo in quanto organismo, e che cosa l'essenziale dell'uomo in quanto forma?"

Per rispondere al quesito, egli distingue dapprima caratteri "primari" e caratteri "consecutivi", e la stazione eretta dell'uomo, in uno con gli effetti che ne derivano, è posta come fenomeno consecutivo, il che pertanto verrebbe a significare: "Non perché il corpo assunse la stazione eretta venne predisponendosi l'ominazione, ma il corpo l'assunse perché la forma si veniva umanizzando".

⁷ Karl-Siegbert Rehberg, *L'antropologia elementare di Arnold Gehlen. Note introduttive*, in Gehlen (2010), cit., pp. 11-42.

⁸ Lodewijk Bolk, *Il problema dell'ominazione*, Deriveapprodi, Roma 2006.

Quali caratteri primari, fondanti dunque l'autentico posto peculiare dell'uomo, sono invece elencati iseguenti: l'ortognatismo (cioè la collocazione della parte del cranio che ospita la dentatura al di sotto di quella che ospita il cervello), la glabrezza, la depigmentazione della cute, dei peli e degli occhi, la forma dei padiglioni auricolari, l'epicanto, la posizione centrale del forame occipitale, il cospicuo peso del cervello, la persistenza delle suture craniche, le grandi labbra nella femmina, la struttura della mano e del piede, la forma del bacino, la posizione in direzione ventrale della fessura genitale nella femmina.

Tutti questi caratteri sono primitivismi in senso particolarissimo: *sono stati o condizioni fetali divenuti permanenti*, in altre parole "qualità o condizioni morfologiche che nel feto dei restanti primati sono transitorie, nell'uomo, invece, stabilizzate".

Questi caratteri non sono dunque, nella visione di Bolk, qualità acquisite ex-novo; al contrario, stadi di transizione, comuni a tutti i primati e che nell'evoluzione fetale delle scimmie vengono dissolti grazie a una susseguente specializzazione di volta in volta particolare, sono, nell'uomo, fissati o "stabilizzati". In questa visione, pertanto, emerge con grande chiarezza la non-specializzazione – ignota agli animali – dell'uomo, ed è questa la parte esplicativa della teoria di Bolk, pur continuando egli a ribadire l'affinità con gli antropoidi con la tesi dell'*inibizione evolutiva* della specie uomo.

L'essenziale della costituzione umana nel suo complesso è, di conseguenza, il carattere fetale delle forme. Ora, se i caratteri più importanti della nostra struttura somatica possiedono un tratto comune, quello appunto della non specializzazione, della primitività e del dimostrabile conservativismo dei caratteri embrionali, essi, a parere di Bolk, debbono conseguire da un intimo presupposto comune.⁹

Tale presupposto comune, tali fattori che avrebbero condizionato l'origine dell'uomo sono stati individuati dallo scienziato olandese in un *generale ritardo dello sviluppo umano*. Esisterebbe cioè una lentezza nello sviluppo motore e nella crescita dell'uomo, molto particolare e molto diversa rispetto agli altri animali. "Avere una lunga infanzia – come sosteneva Erik Erikson – è proprio dell'uomo, ed è proprio di un'umanità civilizzata avere un'infanzia ancora più lunga. Una lunga infanzia consente all'uomo di diventare un tecnico o un virtuoso dell'intelligenza, ma essa lascia anche in lui la traccia, destinata a durare per il resto della sua vita, di una immaturità emotiva. Le società primitive e civili si servono, in varie forme, del periodo infantile dell'apprendimento per radicare nell'individuo la loro specifica forma di identità umana; ma in pari tempo esse sono sconvolte dalle paure irrazionali originatesi in quell'infanzia stessa che esse sfruttano al loro specifico modo".¹⁰

Se, ad esempio, noi collochiamo all'età di 12 anni, età della pubertà, la prima sostanziale autonomia dell'essere umano, (questa d'altronde è l'età in cui nella maggior parte delle civiltà si collocano i riti d'iniziazione), e a 70 il tasso medio della vita umana, il rapporto tra "inizio dell'età adulta" e "lunghezza della vita" è pari a 1/6. Ora, non esistono specie animali in cui questo rapporto scende al disotto di 1/12, 1/10. Il che vuol dire che esiste un'enorme differenza tra l'uomo e l'animale per ciò che concerne lo sviluppo motorio. Va detto inoltre che la lentezza dello sviluppo è nell'uomo molto più marcata nel corso del primo anno di vita. Questo è molto importante in quanto, per la psicoanalisi, i processi più importanti nella formazione dell'uomo si svolgono nel primo anno di vita. Ed è proprio su questo punto che acquisisce particolare significato la ricerca di Bolk: "Se volessi esprimere – egli disse nel corso di una conferenza scientifica – in una frase un po' lapidaria l'essenziale della mia teoria, presenterei l'uomo, dal punto di vista corporeo, come un feto di primate geneticamente stabilizzato".¹¹

Non esiste un mammifero con una crescita così lenta come quella dell'uomo; non esiste un mammifero che resti per così lungo tempo dipendente dai suoi genitori. Non esiste mammifero che dopo uno sviluppo così lento abbia una senescenza così lunga. Quale animale dopo la fine delle sue possibilità generative può godere – dice Bolk – di una così lunga esistenza puramente somatica? Quali le conseguenze di una tale teoria?

Da una parte – fisicamente – il volume della scatola cranica dovuto alla non-sutura della fontanella rende possibile lo sviluppo del cervello; dall'altra la nascita prematura e la lentezza della maturazione rende indispensabile la protezione degli adulti e giustifica così le complesse relazioni psicologiche che si sono create.

Questo spiegherebbe inoltre il bisogno dell'uomo, essenziale per la sua stessa sopravvivenza, di doversi costruire un ambiente in cui abitare, compensando le sue carenze dominando la natura attraverso la creazione della cultura. Quest'essere incompleto crea protesi per dominare un mondo esterno che altrimenti non sarebbe in grado di dominare; un essere incompleto e impotente che

⁹ Gehlen, cit., pp. 144-146.

¹⁰ Erik H. Erikson, *Infanzia e società*, Armando, Roma 1966, p. 16.

¹¹ In Mendel G., *La révolte contre le père*, Payot, Paris 1968, p. 54.

modifica un ambiente che gli è completamente estraneo. Riempie mancanze, attualizza assenze. Se non l'avesse fatto sarebbe scomparso.

Seguendo una teoria di Karl Popper, sarebbe possibile paragonare in tal senso l'evoluzione del mondo della cultura con quello del mondo animale, nel senso che, così come "l'evoluzione animale procede in larga misura attraverso l'emergere di nuovi organi e della loro trasformazione, così l'evoluzione della cultura umana procederebbe, in larga misura, attraverso lo sviluppo di nuovi organi al di fuori del corpo: *esosomaticamente o, extrapersonalmente*.

L'uomo, cioè, invece di sviluppare migliori occhi e migliori orecchie, produce occhiali, microscopi, telescopi, telefoni, cornette acustiche, e invece di sviluppare gambe sempre più veloci, produce automobili sempre più rapide. E ancora – ed è questo un aspetto dell'evoluzione culturale particolarmente significativo – invece di sviluppare memorie e cervelli migliori, l'uomo produce carta, penne, macchine da scrivere, computer, libri e biblioteche.¹²

Produce soprattutto *linguaggio*. Attraverso il linguaggio, in effetti, l'uomo detta un ordine all'esperienza. Il linguaggio "ordina" creando una differenziazione e una struttura nel flusso incessante dei fatti che l'esperienza ci propone. Un frammento dell'esperienza non appena viene *nominato* esce immediatamente da quel flusso e acquisisce una stabilità tipica della designazione. Ogni volta che l'uomo s'inventa e impone un linguaggio assicura un ordine di rapporti, afferma perentoriamente che *questo è proprio questo e non quello*.

Nel processo dell'evoluzionismo esosomatico, ci sono però delle *protesi* non propriamente tecnologiche, bensì di carattere più socio-istituzionale. Le organizzazioni umane, riprendendo ancora Norbert Elias, hanno una struttura gerarchica il cui ordine non potrebbe essere garantito solo con la coercizione esterna, ma ha bisogno di quello che il sociologo tedesco definiva un autocontrollo psichico (*auto-coercizione* interna).

C'è qualcosa nell'esistenza dell'uomo, e nelle società umane, di sostanzialmente specifico e irriducibile a nessun'altra forma di esistenza, e si tratta di una specificità le cui radici non possono essere considerate di carattere strettamente bio-antropologiche. Una volta chiarito che per gli esseri umani l'esteriorizzazione è una necessità antropologica, occorre dunque soffermarsi ancora un po' su tale processo di costituzione, che condurrà poi alla costituzione delle società umane, e che ci rende così unici nell'ambito del regno animale.

Ciò che caratterizza l'umano, infatti, ha poco, molto poco a che vedere con la cosiddetta "natura". E quel poco che ha a che vedere con la natura è quanto di meno caratterizzante per ciò che concerne la nostra definizione e la determinazione stessa delle società umane. Due gemelli umani, ad esempio, allevati in due ambienti diversi, saranno dopo pochi anni sostanzialmente diversi. Due animali non umani, di qualunque specie si tratti, anche se allevati in ambienti diversi, resteranno alla lunga sempre sostanzialmente simili.

L'importanza della madre, rispetto ad altre specie, compie nei mammiferi superiori un balzo in avanti enorme: i piccoli le sono sottomessi perché restano a lungo dipendenti da lei per l'alimentazione. Come ricorda molto acutamente Luigi Zoja:

Alcuni milioni di anni fa, in Africa, abitavano i pre-uomini (uomini-scimmia). Il loro accoppiamento doveva essere regolato dal calore delle femmine, come ancora oggi avviene negli animali. Tra maschio e femmina non c'era un legame fisso. Si nutrivano prevalentemente di foglie e di frutta, la cui raccolta non richiedeva spostamenti né organizzazione di gruppo. La vita sociale prendeva probabilmente la forma di bande di dimensioni medio-piccole, come nella maggior parte delle scimmie superiori.

Per l'andatura si usavano quattro arti. Questo antenato, però, si metteva anche in posizione verticale (...). Quando tale posizione (per motivi che favoriscono l'evoluzione) si comincia a stabilizzare, egli impara che è un vantaggio raccogliere e conservare gli oggetti utili attraverso le mani; le mani scoprono insomma una nuova funzione: il *trasporto*. E per questi antenati la cosa più importante da trasportare erano i figli.

Il bacino materno, modificandosi con la posizione verticale, costringeva a gravidanze sempre più brevi. I figli, invece, avrebbero richiesto tempi di gestazione sempre più lunghi (la selezione infatti favoriva un cervello più grande per coordinare

¹² Cfr. Pecchinenda G., *Epistemologia e sociologia in Karl R. Popper*, L'Ateneo, Napoli 1991, pp. 83-84.

attività sempre più complesse. Il risultato (come ha messo chiaramente in evidenza Bolk) fu una sorta di parto prematuro. Il piccolo che aspetta di essersi completamente sviluppato prima di lasciare l'utero rischia di morire insieme alla madre. Il nato prematuro invece sopravvive più facilmente.

L'uomo è oggi l'unica specie che sembra non assumere mai qualità definitive. Diversamente da ogni animale, conserva caratteristiche infantili (testa grande, peso scarso, etc.) anche quando ha raggiunto la maturità sessuale.

Per la prima volta il neonato non è autonomo. La madre deve avere mani efficienti e libere per poterlo accudire e trasportare con sé. Quando il protouomo si alzò in piedi, la libertà della mano divenne tanto una possibilità quanto una necessità.

A questo neonato, insomma, manca ogni autonomia vitale. Il binomio madre-figlio si affina, serrando i ranghi della loro complementarità rispetto al resto del mondo. La vita sociale delle scimmie ormai non adempie più soltanto a funzioni fisiologiche: tesse già un embrione di cultura, seguendo esclusivamente la via delle madri.

L'allattamento prolungato che vediamo nelle scimmie superiori serve non solo alla crescita, ma anche a una funzione di questo tipo. Aggrappato al corpo della madre per lungo tempo, il piccolo lascia entrare, come poi gli umani, il mondo attraverso gli occhi della madre. Quando diventerà autonomo, oltre all'istinto disporrà di comportamenti appresi – per esempio l'uso degli strumenti che ha visto maneggiare alla madre – altrettanto utili alla sua esistenza.

Tutte le scimmie sanno apprendere dall'osservazione, dall'imitazione.

Oltre ad insegnare, la madre impara anche dai piccoli: con il rapporto tra scimmia femmina e figlio nasce il primo comportamento non più assegnato dalla natura. Il primo filo con cui si tesserà la tela della cultura.

I maschi, al confronto, nel corso dell'evoluzione danno sempre meno: continuano a consegnare soltanto quel leggerissimo oggetto: lo sperma.

Sulle rampe finali della scala evolutiva sonnecchiano i maschi delle grandi scimmie antropomorfe: intelligenti quasi quanto un uomo (quozienti che superano facilmente 80), appena un po' più stupidi, ma irrevocabilmente assenti come padri e poligami come partner.

Scimpanzé e gorilla sono attenti e delicati con i piccoli; difendono il territorio (dunque indirettamente la femmina e i piccoli), *ma non riconoscono i loro figli*. Non preparano loro il nido. Non danno loro da mangiare (l'unico cibo che possono spartire è quello dei grandi animali predati, per catturare i quali hanno già dovuto agire in gruppo: l'evoluzione si è avvicinata all'uomo, ma il padre è tornato più in basso del pesce.¹³

È questa, evidentemente, una delle grandi caratteristiche peculiari dell'essere umano: la profonda separazione di compiti tra i sessi. Se le mani delle madri erano occupate dai figli, al cibo e alla difesa dovevano provvedere i maschi: che forse per questo, e proprio da allora, cominceranno a diventare *padri*.

La novità della costituzione corporea, della vita associativa e delle attività di sostentamento si accompagnavano a profonde modificazioni nel rapporto tra maschi e femmine. In tal modo si comincia a costituire una pre-società regolamentata. Utilizzando (tra le altre cose) la qualità di "trasportatore" da poco acquisita, i maschi cominciarono a portare parte del cibo alle femmine e ai piccoli, e questo gesto veniva evidentemente premiato dalla selezione

Quelli che conservavano un comportamento da padri-scimmia e non condividevano il cibo con i figli, avevano meno probabilità di sopravvivenza genetica. Il loro numero diminuiva.

Era comparso un nuovo atteggiamento.

Ora egli non è più solo sperma. Diviene una presenza costante, per quanto intermittente a causa delle sue spedizioni di caccia. La tendenza dei maschi verso forme di caccia sempre più impegnative promuove una maggiore complessità psichica. L'animale caccia finché la preda stimola i suoi sensi (il protouomo comincia a seguire una traccia psichica oltre che fisica: egli conserva una traccia mentale del suo percorso, un'immagine della bestia da cacciare; questa maggiore memoria verrà evidentemente premiata dalla selezione: la costanza, i ricordi, la capacità di comunicare con i membri del proprio gruppo apre la possibilità di potersi avventurare sempre più lontani alla ricerca di cibo).

A questo punto però, non solo l'inseguimento era un lavoro psichico, ma anche la capacità di ritornare al punto di partenza. Anche se questo, dopo cacce così lunghe, non era più visibile. La fedeltà di un'immagine mentale diviene essenziale: favorisce il rientro a "casa": il ritorno dei maschi porta all'inizio della formazione di coppie e di primi nuclei familiari. Nella crescente divisione dei compiti, chi non tornava abbandonava i propri discendenti, facendo mancare loro la carne e la difesa maschile. Il regime alimentare e il bisogno di sicurezza dei piccoli richiedevano che sorgesse e si imponesse sempre più forte un legame con il luogo da cui si era partiti: questi esseri nomadi dovevano inventare l'appartenenza a un luogo, anche se ma non si tratta semplicemente di uno spazio geografico, bensì di

¹³ Le citazioni sono tratte dal libro di Luigi Zoja, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

un vero e proprio spazio psichico: il ritorno in famiglia, la nostalgia, l'assenza, nascono probabilmente a partire da queste basi.

Tutto fa supporre che l'introduzione di grosse novità nei comportamenti maschili e femminili sia stata qualcosa di specificamente umano e di relativamente recente.

Nelle varie specie, nascono all'incirca tanti maschi quante femmine. Da questo equilibrio si potrebbe ricavare che la *monogamia* sia universale e naturale: che la natura, cioè, tenda ad appaiare un maschio e una femmina. È una fantasia!

Fra le specie dei mammiferi, solo un infimo 3% sono monogamiche. Fra gli umani, *la regola* è che ogni coppia monogamica abbia suoi figli. Per le grandi scimmie le cose sono molto diverse. La quasi totalità delle femmine generano discendenti. Fra i maschi, invece, la generazione si concentra nelle mani dei più forti.

I maschi delle varie specie si sono specializzati in competizioni reciproche, in modo che le nuove generazioni siano più forti perché figlie di quelle che vincono. Sarebbe sbagliato pensare che questa lotta sia l'unica componente della selezione naturale. A decidere non sono solo i maschi né la sola forza. Per restare alle scimmie, diversi fattori a loro volta la contrastano: anche un maschio forte non riesce a legare a sé più di un certo numero di femmine, né a controllare più di una certa estensione del territorio. Inoltre le stesse femmine fanno valere le loro preferenze.

Tuttavia la competizione tra i maschi resta il fattore decisivo in ogni tipo di raggruppamento adottato dalle grandi scimmie. L'umiliante ruolo degli esclusi consiste nel raggrupparsi in bande di soli maschi che gravitano nei pressi dei gruppi di eterosessuali, in attesa che, di tanto in tanto, un vecchio capo venga detronizzato, facendo spazio a uno più giovane e lasciando salire di un gradino le speranze degli altri che fanno la fila. Ma il turno di un maschio può anche non venire mai. Come individuo, la legge naturale lo ha già scartato. Se la selezione naturale ha tenuto in vita un alto numero di maschi utili essi devono avere un ruolo sociale, devono essere d'aiuto al gruppo. Difatti, mentre l'esistenza delle femmine ha una giustificazione individuale – poiché di regola ognuna di esse ha figli – fra le scimmie superiori l'esistenza del maschio ha senso solo come gruppo. Il gruppo è un serbatoio generico per le prossime generazioni.

Proprio come finiscono nel nulla la maggior parte degli spermatozoi che popolano un getto di sperma, la maggior parte dei maschi nascono fine a sé stessi e conducono un'esistenza già scartata. Essa ha avuto solo una funzione di scala sui cui gradini sono saliti i più forti man mano che vincevano le eliminatorie nel torneo della riproduzione.

Di regola, le femmine di primato restano in calore solo per un breve periodo; e solo durante quei giorni sono disponibili all'accoppiamento. Li trascorrono unendosi ai vari maschi (o a un solo maschio diverse volte). Quando il periodo termina, probabilmente sono incinte... si renderanno disponibili a un nuovo rapporto solo quando il figlio sarà svezzato. Con ritmi così diradati è stato calcolato che una femmina potrà accoppiarsi solo l'1 per cento della propria vita. tutti i maschi sono invece incessantemente alla ricerca del rapporto sessuale. Questo suggerisce che in teoria ci potrebbero essere anche 100 maschi disponibili per ogni femmina. L'incontro sessuale è in tal senso una sorta di incontro tra domanda e offerta, come in economia. Le leggi del mercato non sono buone o cattive: sono come sono!, non dipendono da alcun ideale, talvolta umilianti. Così il loro evolversi in uomini doveva rimediare allo squilibrio. Vediamo come ci è riuscito.

Indipendentemente da diversi miti che adornano le cosmogonie delle varie civiltà umane (ogni civiltà ha i suoi miti sulle origini!) resta il fatto che, nei milioni di anni durante i quali un quadrumane immerso nel regno animale e nelle sue leggi si trasforma in uomo, si è prodotta la più grande variazione culturale di tutti i tempi. Quell'essere giunge sulla sponda umana impugnando i primi attrezzi di pietra, ma anche le prime pietre della società: le basi della vita psichica.

Il ritorno fu inventato prima della famiglia; il rientro a casa prima della casa: siamo di fronte alle fondamenta della vita sociale e psichica. La comparsa del padre cominciava a coincidere con la comparsa del rinvio e del progetto. Una costruzione *nel* tempo e una costruzione *del* tempo. Noi non sappiamo di quante generazioni abbia bisogno un nuovo comportamento per diventare caratteristica permanente di una specie. Per quanto riguarda il comportamento paterno noi sappiamo soltanto che un giorno è comparso, si è diffuso e poi stabilizzato fino ad appartenere a *tutte le società umane conosciute*, con un'unica, minuscola eccezione (nella Cina meridionale, dove gli uomini si limitano a visitare di notte le donne, senza coabitare con loro).

Il *viaggio*, l'andare e il tornare; la sete di scoperta e di sicurezza. Se avesse prodotto solo curiosità, non si sarebbe stabilizzato come comportamento; un interesse unilaterale per l'avventura avrebbe procurato disordine di temperamento e instabilità mentali. La strozzatura del flusso evolutivo nasce insieme a questa forma di *autocostrizione*: una sorta di funzionamento omeostatico: l'assegnazione sia del fiume sia del suo argine.

Va ancora notata – riprendendo la straordinaria ricerca di Zoja – un'altra importante trasformazione nella funzione sessuale: con il progredire della specializzazione in maschi cacciatori e femmine raccogliatrici – egli scrive – la selezione comincia a favorire le femmine il cui ciclo mestruale racchiude un estro meno violento e una disponibilità sessuale più prolungata: non perché aumentassero le probabilità di un concepimento (il periodo fecondo all'interno del ciclo non ha subito grandi variazioni) ma perché in questo modo, oltre alla funzione verticale di trasmettere nuova vita a una nuova generazione, la sessualità cominciava a assumere anche la funzione orizzontale di modellare un inizio di famiglia. Questo rapporto rappresenterà una novità rivoluzionaria.

La sessualità diventa qualcosa di molto più complesso di uno sfogo istintuale.

“L’evoluzione comincia a selezionare varianti psicologiche più favorevoli alla vita della specie (oggi chiamiamo ciò “caratteri”): la compagna alleva il compagno, la madre alleva il padre come il figlio. Senza madre non c’è figlio, ma nemmeno padre.

La madre *inventa un atteggiamento di accoglienza*.

Con questa transizione la nuova difesa dei figli era rappresentata da forme sociali nuove, assolutamente inedite nel mondo animale. Nascono gruppi familiari, clan, rapporti gerarchici basati non più soltanto sull’uso della forza ma su schemi di condotta con caratteristiche di tipo autoritario. La società animale si trasforma in società umana. La legge della selezione naturale viene capovolta dalla legge civile. In tutte le specie il tipo di accoppiamento è ereditato geneticamente. Solo l’uomo ha strappato la sua famiglia alla gabbia genetica.

Alla base di ogni organizzazione civile c’è una regola. Lévi-Strauss ha dimostrato che la prima regola, per smettere di aggredirsi, organizzare e canalizzare l’uso della violenza per fini collettivamente (e anche evolutivamente) utili, consiste nella regola della *spartizione della femmina*. La norma diviene non più quella secondo cui il maschio deve *competere per concepire*; ma il maschio deve *concepire e alimentare la vita*”.

Autorità e miti del Padre

Come abbiamo già notato, la sola conoscenza normativa, ovvero l’affermazione di uno schema di condotta trasmesso facendo riferimento al rispetto di determinate regole astratte, non può essere considerato sufficiente al fine di una sua istituzionalizzazione legittima. Le norme, per quanto logicamente valide, hanno sempre bisogno di un loro *sostrato narrativo* che le fornisca un senso e un significato di carattere macrocosmico.

Al di là del senso comune (e delle possibili e innumerevoli potenziali definizioni da “dizionario”), la diversità dei possibili campi d’esperienza dell’autorità (politica, giuridica, religiosa, familiare) rinvia sempre ad un principio strutturante connesso ad un’organizzazione gerarchica delle relazioni; gerarchia riconosciuta come necessaria alla formazione della coesione (e del legame) sociale in tutte le società umane.

Tale gerarchia è la condizione indispensabile per la sopravvivenza dei gruppi umani che consente, come abbiamo visto, l’organizzazione ordinata e non caotica dell’agire collettivo. L’autorità implica sempre, di fatto, una suddivisione tra coloro che obbediscono (e si sottomettono) ad essa e coloro che la impongono – in tal senso essa è universale in quanto concetto, ma polimorfo per ciò che concerne la formazione delle figure che la compongono. In ogni caso, va sottolineato che, indipendentemente dalle varianti delle società umane, l’autorità ha un carattere necessariamente *relazionale e gerarchico*.

La finalità di ogni mito è quella di suscitare un’adesione o di rinforzare un attaccamento al gruppo di cui si fa parte, fornendo al passato delle radici, un incanto e una magia trascendenti. Esso propone di fornire una legittimità ad una catena di fatti che altrimenti sembrerebbero arbitrari o semplicemente dovuti ad un incatenamento naturale. L’idea di un’esistenza dovuta solo al caso sarebbe difficilmente sopportabile e comunque quantomeno fragile. È necessaria una logica: l’avvenimento non è semplicemente un “è stato così” ma diviene un “non poteva che essere così”. Era scritto! Il senso dell’avvenimento deve precedere la sua realizzazione storica.

Un determinismo puramente organico o intrapsichico non potrebbe però mai essere sufficiente. La necessità che intende legittimare l’arbitrario e svuotare l’azzardo ha bisogno di spiegazioni che si collochino al di là del semplice ordine della natura: la Provvidenza, la volontà di Dio o degli dèi, il Destino, che governano tutto dall’alto, devono in qualche modo supplire alle lacune della Storia e fornirgli un senso.

La metamorfosi dell’arbitrarietà storica in una sequenza logica ha bisogno di un metodo per trattare i fatti come simboli, al fine di renderli assimilabili (o comunque spiegabili) in relazione con altri fatti anteriori e posteriori.

Ed allora ecco *i miti fondatori*: essi spiegano sempre il perché ultimo. Le narrazioni storiche o le spiegazioni scientifiche possono anche dirci “come è accaduto...”, seguendo un percorso di causalità deduttiva, di fatto in fatto, ma non potranno mai risalire alla causa originaria, a quella che spiega e giustifica (dunque *legittima*) le ragioni ultime.

La logica del mito (come spiega bene Lévi-Strauss) è una *mito-logica*. Bisogna inserire i fatti in un *logos* che gli fornisca un senso a livello degli eventi naturali; ma bisogna anche farlo entrare in un *logos* che gli fornisca una forma letteraria (narrativa), che coinvolga gli aspetti affettivo-emotivi (quelli dell'*epos*, del racconto epico, letterario, che crea una sorta di "incantamento") per nutrire l'*epos* con il *mithos*, l'eredità della memoria collettiva trascritta in una rete di simboli criptici.

È questa la strada seguita dai miti per la loro creazione.

Per il loro utilizzo si segue uno stesso percorso: non è tanto il "sapere" ma il "volere". Non si tratta tanto di "scienza", quanto di "credenza". La volontà di credere si appella alla fede e si riferisce al sacro. I miti di fondazione rappresentano una sacralizzazione della storia: la forza del mito (di quello che vive e sopravvive) è quella di trasformare il voler credere in "credere" e il credere in sapere. Si tratta di una grande virtù, di carattere energetico e persuasivo.

La cosmogonia greca, di cui ci siamo già in parte occupati, contiene *in nuce* quelli che saranno gli elementi essenziali che si svilupperanno nel corso dei secoli successivi in tutte le grandi narrazioni occidentali sul tema autoritario della paternità.

"La mitologia greca nasce, infatti, da un padre, *Urano*, e una madre, *Gaia* (o *Gea*). E non c'è ombra d'amore tra padre e figli, ma odio, timore, rivalità. In quell'affresco delle divinità greche che è la *Teogonia* di Esiodo, poeta greco vissuto intorno al VII-VI secolo a.C., Urano è il primo padre della storia: non solo non ama i figli che genera con Gaia, ma impedisce loro di vedere la luce.

Ma quanti da Gaia e da Urano nacquero
Ed erano i più tremendi dei figli, furono presi in odio dal padre
Fin dall'inizio, e appena uno di loro nasceva
Tutti li nascondeva, e non li lasciava venire alla luce,
nel seno di Gaia; e si compiaceva della malvagia sua opera,
Urano, ma dentro si doleva Gaia prodigiosa,
stipata; allora escogitò un artificio ingannevole e malvagio

A questo punto entra in gioco la complicità materna: Gaia costruisce una falce e propone ai figli di uccidere il padre. Per la prima volta nella mitologia greca fa la sua comparsa l'idea di parricidio. Idea che, come vedremo, si ritroverà in tutta la tradizione da Omero al teatro.

Com'è noto, tra tutti i figli solo Crono accetterà di mettere in atto la proposta materna, giungendo a recidere i testicoli di Urano. L'originario terrore del padre per la propria discendenza non si estingue però con la ribellione di Crono: ogni figlio che questi avrà con la sorella Rea finirà divorato. Gaia e Urano avevano infatti predetto a Crono la nascita di un figlio che lo avrebbe spodestato. Dopo aver visto Estia, Demetra, Era, Plutone e Poseidone divorati dal compagno, Rea decide di partorire Zeus in segreto. La dea si reca allora a Creta e alleva il bimbo in una grotta. Una volta cresciuto, Zeus sfida il padre, drogandolo lo costringe a vomitare a uno a uno i suoi fratelli e, mettendosi alla loro guida, dà vita a una guerra che durerà dieci anni, al termine della quale avrà inizio la generazione degli dèi olimpici così come la conosceremo attraverso le narrazioni elaborate in tutto l'Occidente.

Queste origini violente sembrano percorrere tutta la mitologia greca, lasciando che i conflitti tra padre e figlio, le invidie e gli odi trovino posto nei racconti sanguinosi della tradizione. Nella cosmogonia, infatti, oltre all'idea di parricidio, troviamo anche rappresentati la paura dei padri verso i figli, i genitori che divorano la propria progenie e il tema dell'incesto. I miti raccontano ogni forma di deviazione di un legame che, come abbiamo visto, era invece indispensabile nella realtà tanto al padre quanto al figlio.¹⁴

Tra le più significative ed emblematiche narrazioni in cui compare in modo più o meno centrale il tema del rapporto padre-figlio è necessario un riferimento ai poemi omerici – L'Iliade e l'Odissea – ai grandi

¹⁴ È interessante notare come la cosmogonia greca non sia né la prima né tantomeno l'unica ad utilizzare questi topoi. Lo scrittore greco Eliano racconta la nascita e le successive vicissitudini dell'eroe protagonista della babilonese Saga di Gilgames, il più antico poema che si conosca: la storia racconta che al re Enmerkar era stato profetizzato che sua figlia avrebbe partorito un bambino che un giorno l'avrebbe spodestato. Il re rinchiuso la figlia in una torre ma la giovane partorì comunque, di nascosto, un "figlio di nessuno". I guardiani gettarono il neonato dalla torre, ma il bimbo invece di cadere venne afferrato da un'aquila e depositato in un giardino. Qui venne raccolto dal giardiniere che lo crebbe e, una volta adulto, spodestò il padre.

poeti tragici – Eschilo, Sofocle e Euripide – o anche ad altri esempi, primo tra tutti, il leggendario rapporto presente nella mitologia greca tra Dedalo e Icaro, ricordato nel libro VI dell'Eneide.

L'Eneide – vero e proprio “mito di fondazione” venne commissionata a Publio Virgilio Marone (70-19 a.C.) dall'imperatore Augusto proprio perché celebrasse i valori e la grandezza del popolo romano. Essa, come è noto, fa risalire a Enea e alla sua progenie l'origine di quella stirpe fondatrice dell'Urbe. Stirpe divina perché Enea era figlio di Venere.

Notiamo che, al contrario dei poemi omerici, che parlano per primi di valori e concetti che si ritroveranno in tutta la tradizione successiva, nel caso di Roma e dell'Eneide questa logica è capovolta: il poema è volto a legittimare e glorificare valori che erano già essenziali per la società romana.

Non è quindi un caso che la paternità abbia un ruolo tanto importante all'interno del poema. Enea, in particolare, è portatore di una qualità centrale per la propaganda augustea: la pietas, ossia il rispetto per i genitori e per gli dèi.

Enea è un eroe la cui devozione religiosa è forte, ma si mescola con pari intensità al rispetto dell'affetto filiali: un connubio ben espresso nell'icastica raffigurazione che lo vede con il vecchio genitore Anchise sulle spalle, il figlioletto Ascanio per mano e nell'altra le statuette dei penati”

E proprio relativamente al rapporto tra Enea e suo padre si pone un interrogativo: l'eroe è indubbiamente il comandante dei troiani, ma come si concilia questa autorità con la compresenza del *pater familias* Anchise? Abbiamo già visto che l'autorità del *pater familias* doveva a volte contemperarsi con quella del figlio investito di una carica. Nell'Eneide c'è un passaggio essenziale che chiarisce tale apparente contrasto. Anchise, fino ad allora restio ad abbandonare Troia e a seguire il figlio, interroga Giove per capire il significato del prodigio a cui ha assistito: dalla testa di Ascanio si è diffusa una luce e una debole fiamma ha avvolto i capelli del fanciullo, come nascendo dalle sue tempie. Anchise alza dunque le braccia al cielo e, forte del potere augurale che gli dà la sua patria potestas, attende il responso. Subito un tuono rimbomba da sinistra e una stella cadente lascia una scia luminosa nel cielo scomparendo tra le foreste del monte Ida e “segnando d'una traccia la sua via”. Non c'è dubbio, gli dèi vogliono quella fuga e quell'esilio, e il loro disegno non può essere contrastato. Ecco che Anchise muta il suo atteggiamento:

Ormai finalmente non c'è più da indugiare. Vi seguo e per dove mi conducete io andrò. O dèi paterni, preservate la mia casa, preservate il mio nipote; è vostro questo augurio, nella vostra divina protezione sta Troia. Cedo senz'altro e non ricuso, o mio nato, di partire con te.

Nell'ultima frase sta il segreto del comando di Enea. Il vecchio padre lascia al figlio il suo potere. A questo punto Enea è autorizzato a comandare, a guidare, a decidere. La forza dell'autorità paterna, ancorché delegata, non cessa però del tutto: Enea è il capo dei troiani fuggitivi, ma Anchise è sempre informato dal figlio e da lui ascoltato. È Anchise che invoca gli dèi e prescrive i sacrifici, e spesso viene da lui l'ordine di alzare le vele e salpare.¹⁵

¹⁵ Cfr., per approfondimenti, Zoja (2000), pp. 66-167.