

*Il giorno del giudizio*, capolavoro postumo del grande giurista e scrittore Salvatore Satta, è da tempo riconosciuto dalla critica internazionale più qualificata (tra gli altri Giorgio Petrocchi e George Steiner) come una delle opere più significative della letteratura italiana secondo-novecentesca. Il saggio ne indaga i molti e complessi nodi tematici, biografici e concettuali, alcuni dei quali mai emersi prima, muovendosi tra critica letteraria, storia e teoria del diritto, psicoanalisi e antropologia. È a partire da una piccola smagliatura nella lingua giuridica di Satta, sempre alta e limpida, che la trama del romanzo gradualmente si dipana sotto la lente analitica, rivelando le intricate dinamiche relazionali della famiglia Sanna Carroni e della Nuoro sattiana, con insospettati intrecci tra la rievocazione autobiografica e le teorie giuridiche dell'autore. Luca Stefanelli giunge così ad avanzare alcune ipotesi sulla genesi e sulla struttura del romanzo, e a proporre un'articolata interpretazione del fondamentale concetto di "giudizio": che in Satta non è solo un concetto, ma anche una poetica e una visione del mondo.

Luca Stefanelli è ricercatore presso l'Università di Pavia. I suoi interessi scientifici concernono principalmente la poesia italiana di secondo Novecento e in particolare l'opera di Andrea Zanzotto, cui ha dedicato due monografie (*Attraverso la Beltà di Andrea Zanzotto. Macrotesto, intertestualità, ragioni genetiche*, Pisa, ETS, 2011; *Il divenire di una poetica. Il Logos veniente di Andrea Zanzotto dalla Beltà a Conglomerati*, Milano-Udine, Mimesis, 2015). Si è occupato anche di metrica (Andrea Zanzotto, Leonardo Sinisgalli, Raffaello Baldini), archivi letterari di scrittori e poeti contemporanei (Lalla Romano, Andrea Zanzotto, Maria Corti), e del *Racconto italiano di ignoto del novecento* di Carlo Emilio Gadda. Suoi saggi sono apparsi su riviste come «Strumenti critici» e «Autografo».

In copertina: *L'uccisione di Abele* (1400-1410), Regensburg (Ms. 33, fol. 6v), Germania.

€ 22,00



AI

Luca Stefanelli ROVESCII DEL DIRITTO

Luca Stefanelli

## Rovesci del diritto

Il giorno del giudizio *di Salvatore Satta*  
*tra diritto, psicoanalisi e antropologia*



 **ESEDRA**  
editrice

*Il drappo verde*

- 11 -

Comitato scientifico e direzione di collana  
Erasmus Leso, Nicola Pasqualicchio, Elisabetta Selmi, Stefano Verdino

coloro  
che corrono a Verona il drappo verde  
*Inferno, XV*



Luca Stefanelli

# Rovesci del diritto

Il giorno del giudizio *di Salvatore Satta*  
*tra diritto, psicoanalisi, antropologia*



Questo volume è stato pubblicato con il finanziamento  
dell'Università di Pavia, Dipartimento di Studi umanistici

© 2017 Esedra editrice s.a.s.  
Via Hermada, 4 - 35141 Padova  
Tel e fax 049/723602  
e-mail: [info@esedraeditrice.com](mailto:info@esedraeditrice.com)  
[www.esedraeditrice.com](http://www.esedraeditrice.com)

## INDICE

### *Premessa*

1. Alcune questioni preliminari	9
2. I «semoventi»: una smagliatura nella lingua di Satta	17
3. Poesia e dramma nel notaio Sanna Carboni	27
4. L'« <i>imperium</i> » di Don Sebastiano	37
5. La «triste eredità» di Donna Vincenza	47
6. L'«investitura mistica» dell'eredità	61
7. Caino	73
8. La «macchina morale» e il testamento di Ludovico	99
9. <i>Ma tu che sol per cancellare scrivi...</i> : l'auto-escatologia di Salvatore Satta	143
10. «Mistero» e poetica del «giudizio»	151
<i>Indice dei nomi</i>	199



## PREMESSA

Il volume nasce nell'ambito del Progetto Strategico d'Ateneo "La lingua del diritto", promosso dall'Università di Pavia in collaborazione con il Senato della Repubblica, e con il contributo del CNR, di Éupolis Lombardia, del Collegio Ghislieri.

Il progetto, incentrato sulla chiarezza della scrittura giuridica come strumento essenziale per il corretto funzionamento delle istituzioni pubbliche, per la migliore efficacia dei rapporti giuridici tra privati, e per l'attuazione dei diritti, ha tra le proprie finalità anche l'analisi delle implicazioni storico-culturali-antropologiche della lingua giuridica, che sono vaste e profonde anche sul piano letterario, concettuale, etico-politico, psicologico, neurologico: è da questo punto di vista che il libro tenta di dare un suo pur minimo contributo, indagando in una prospettiva multidisciplinare il *Giorno del giudizio*, capolavoro postumo del grande giurista e scrittore Salvatore Satta. La convergenza tra strumenti di analisi diversi, per la gran parte filologico-letterari, ma che provengono anche dalla storia del diritto e dalla linguistica giuridica, dalla psicoanalisi, dalla filosofia e dall'antropologia, è parsa imprescindibile per avvicinare la complessità del romanzo sattiano, dove i molteplici piani si intersecano in maniera straordinariamente feconda.

Un estratto del volume, dal titolo *Il giorno del giudizio di Salvatore Satta e il giorno del testamento. Alcune ipotesi di lettura*, è stato pubblicato nel n. 3, 2017, a. XXXIII, della rivista «Strumenti critici».

Desidero esprimere tutta la mia gratitudine a Clelia Martignoni, che da più di un decennio segue le mie ricerche con generosa pazienza e con amicizia. Ringrazio molto alcuni studiosi che mi hanno variamente soccorso su più fronti nel mio lavoro: Ettore Dezza per i dati giuridici, Silvana Borutti per un approfondimento concettuale, Maria Vittoria Dell'Anna come linguista giuridica, Elisabetta Silvestri per la parte processuale.



Dedico questo libro a mio padre, che alla difesa del diritto, nel senso più alto (e quindi più comprensivo) del termine, ha dedicato la vita.

# 1.

## ALCUNE QUESTIONI PRELIMINARI

Da quando, per intelligente scelta editoriale di Roberto Calasso, *Il giorno del giudizio*<sup>1</sup> fu ripubblicato da Adelphi, non si faticò a riconoscere nel romanzo postumo di Salvatore Satta «uno dei momenti più rilevanti della cultura italiana letteraria contemporanea» (Giorgio Petrocchi)<sup>2</sup>. E a testimonianza di una fortuna non solo nazionale, vale l'elogio del sofisticato George Steiner sul «New York Times» del 19 ottobre 1987<sup>3</sup>.

Gran parte del valore letterario e umano di *Gg* risiede in una complessità che non è linguistica, strutturale o concettuale, né dipende dall'opacità: ma pertiene alla modalità della rappresentazione, organizzata secondo una moltitudine stereografica di piani dove l'intreccio della sensibilità e del distacco non lascia spazio alle istanze di semplificazione, astrazione, rigidità, univocità.

Queste ultime invece non mancano talvolta di farsi sentire nelle letture critiche dell'opera; in particolare laddove il dato storico-antropologico della "sardità" rischia di offuscare la sua non immediata né pacifica semiosi.

<sup>1</sup> Padova, Cedam, 1977 e, a partire dal 1979, Milano, Adelphi; quindi anche Nuoro, Ilisso, 1999: d'ora in avanti *Gg*, con riferimento all'edizione Adelphi. Va ricordata anche la recente edizione critica: *L'autografo de Il giorno del giudizio*, a cura di G. MARCI, Cagliari, CUEC, 2003, che mette a testo la stesura manoscritta, iniziata nella casa di Fregene la sera del 25 luglio 1970, e protratta con svariate interruzioni sino al febbraio o al novembre 1972 (è incerto se il mese sia espresso in numeri romani, "II", o in numeri arabi, "11": cfr. l'*Introduzione* di Marci, p. XI).

<sup>2</sup> Nel volume che raccoglie gli atti del convegno *Salvatore Satta giuristascrittore*, Nuoro, Consorzio per la pubblica lettura "Salvatore Satta", 1990, a cura di U. COLLU, p. 405: d'ora in avanti *Giuristascrittore*.

<sup>3</sup> Si trattava di una recensione all'edizione inglese del romanzo, dal titolo *One Thousand Years of Solitude*, poi raccolta nel volume *George Steiner at the New Yorker*, New York, New directions, 2009 (trad. it. *Mille anni di solitudine*, in *Letture. George Steiner sul «New Yorker»*, Milano, Garzanti, 2010).

Come ha osservato James Clifford nel suo ormai classico *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, la «differenza “culturale” non è più una esotica e stabile alterità; i rapporti io-altro sono faccende di potere e di retorica piuttosto che di essenza». Scrive Clifford:

Le nuove relazioni di spostamento etnografico furono registrate con precoce chiarezza da Victor Segalen e da Michel Leiris. Entrambi avrebbero dovuto disapprendere le forme che un tempo organizzavano l'esperienza di viaggio, quando le nozioni di «patria» ed «estero», «io» e «altro», «selvaggio» e «civilizzato» sembravano più chiaramente opposte. I loro scritti tradiscono un disagio per le narrazioni di fuga e ritorno, d'iniziazione e conquista. Essi non pretendono di conoscere un distanziato «esotico», di capirne i segreti, di descriverne oggettivamente paesaggi, consuetudini, linguaggi. Ovunque vadano, registrano incontri complessi [...]. La Cina diviene uno specchio allegorico. Il lavoro sul campo di Leiris in un'«Africa fantasma» lo rispinge in una incessante etnografia dell'io, non un'autobiografia, ma un atto di scrittura della propria esperienza in un presente di memorie, sogni, politica, vita quotidiana<sup>4</sup>.

I rilievi di Clifford varranno ancor più quando si consideri che, confrontandosi con un autore della statura di Satta, l'«occhio dell'etnografo»<sup>5</sup> deve guardare non solo attraverso le proprie lenti, ma anche attraverso quelle di un discorso letterariamente calibrato (e con quale sapienza!). Difficile insomma, persino ozioso, decidere quanto sardo-barbaricino sia il mondo di Satta, e quanto sattiane siano invece la Sardegna e la Barbagia di Gg.

Né si può trascurare il fatto che al piano dell'intenzionalità letteraria se ne interseca un altro, non meno scivoloso: quello, notoriamente sdoppiato, incrinato, ambiguo, del soggetto che filtra la materia autobiografica. Per avvicinarsi a Gg bisogna dunque, a mio avviso, compie-

<sup>4</sup> *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, London, Harvard University Press, 1988 (trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 27).

<sup>5</sup> Prendo in prestito il bel titolo del volume italiano (sottotitolato: *Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*) che raccoglie una selezione dei saggi etnografici di Michel Leiris, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, a cura di C. MAUBON.

re una doppia manovra di distanziamento.

Quanto, nel concreto, le dinamiche familiari e sociali narrate da Satta si prestano a essere interpretate ricorrendo esclusivamente allo schema edipico classico, e quale può essere invece il contributo di modelli più aggiornati e articolati, che integrino in particolare la prospettiva psicoanalitica con quella antropologica<sup>6</sup>? Davvero Don Sebastiano è solo un brutale patriarca sardo che condanna la moglie a una vita di sofferenze e umiliazioni? E davvero Donna Vincenza è solo la vittima che il narratore sembra presentarci, almeno a livello macroscopico? Il rapporto tra il narratore e i suoi personaggi non è segnato da profonde e spesso nascoste ambivalenze? E la conflittualità, nella famiglia Sanna Carboni, si esaurisce nei contrasti esibiti della coppia genitoriale?

Vi è poi un altro aspetto, niente affatto secondario e disgiunto dai precedenti. Fino all'edizione adelphiana di *Gg*, Salvatore Satta era noto quasi esclusivamente come grande giurista e specialista della disciplina il cui fondatore in Italia fu Giuseppe Chiovenda<sup>7</sup>, il Diritto processuale civile, che insegnò nelle Università di Trieste, Genova e Roma; com'è noto, l'unica opera non scientifica che Satta pubblicò in vita fu la singolare e controversa narrazione storica del *De profundis*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Come del resto fece lo stesso Freud.

<sup>7</sup> Anche Chiovenda (1872-1937) ebbe una precoce e poi intermessa vocazione letteraria. Pubblicò infatti due piccole raccolte di versi: *Poesie (1888-1891)*, Roma, La società laziale, 1891; e *Agave*, Roma, Unione cooperativa editrice, 1896 (cfr. a questo proposito F. CIPRIANI, *Scritti in onore dei patres*, Milano, Giuffrè, 2006, pp. 65-7, n. 136).

<sup>8</sup> Padova, Cedam, 1948; poi, a partire dal 1980, Milano, Adelphi (da cui si cita). Il «libretto», secondo Satta, «non ha nulla di giuridico (almeno per chi ha una concezione settoriale, come oggi si dice, del pensiero) ma costituisce l'introduzione alla rinnovata speculazione giuridica del dopoguerra»: nell'*Introduzione a Soliloqui e colloqui di un giurista*, Padova, Cedam, 1968, ora Nuoro, Ilisso, 2004 (da cui si citerà nella forma abbreviata: *Soliloqui*), con la Prefazione di F. Mazzarella, p. 33. Sulla difficoltosa vicenda editoriale del saggio, cfr. M. D'ADDIO, *Giuseppe Capograssi (1889-1956). Lineamenti di una biografia*, Milano, Giuffrè, 2011, pp. 153-4: «Fra il settembre e i primi d'ottobre del 1946, Capograssi», filosofo del diritto, «è interessato da Satta alla ricerca di un editore di livello nazionale per la pubblicazione del *De Profundis*. La prima lettera del carteggio fra Capograssi e Satta si riferisce alla presentazione del saggio, tramite Ugo

La critica sattiana si dimostrò subito attenta alle interferenze tra opera giuridica e opera letteraria<sup>9</sup>; soprattutto, e per ovvie ragioni, nella direzione che va dalla prima alla seconda. Gli scritti giuridici, e in particolare quelli meno spiccatamente tecnici, raccolti dall'autore nel volume *Soliloqui e colloqui di un giurista*, offrono infatti spunti interpretativi essenziali anche per la narrazione.

Come non di rado avveniva, in tempi passati, presso i grandi giuristi, la prosa scientifica di Satta è imbevuta di profonda cultura filosofica e letteraria, mai esibita in maniera estemporanea e decorativa, bensì declinata con naturale eleganza a servizio del ragionamento. Gli *auctores*, da Virgilio a Dante, da Manzoni a Pirandello, per fare solo

Spirito (consulente editoriale), alla casa editrice Sansoni». L'operazione non ebbe però successo: «molto probabilmente l'Editore oppose alla pubblicazione del libro "ragioni di carattere finanziario, obiettive, insormontabili". Un analogo tentativo fu fatto con Einaudi, tramite gli amici torinesi di Capograssi (Bobbio), ma, anche in questo caso, con esito negativo. Non poteva essere altrimenti. Il *De Profundis*, apparteneva al genere delle nietzscheane *Inattuali*, dissolveva il clima e l'impegno politico e culturale di quegli anni». Il carteggio Satta-Capograssi, come ricorda D'Addio (*ibid.*, n. 33), è conservato «nella Fondazione Capograssi. Comprende 51 missive fra il 16 ottobre 1946 e il 7 dicembre 1954: purtroppo la corrispondenza fra il 1938, anno dell'inizio della loro amicizia, quando si conobbero come colleghi nella facoltà giuridica dell'università di Macerata, e il 1945 è andata dispersa».

<sup>9</sup> Sui rapporti tra il giurista e lo scrittore, con particolare attenzione all'influenza di Giuseppe Capograssi, cfr. in particolare A. DELOGU, di cui si ricordano i saggi *Le radici fenomenologico-capograssiane* in *Satta giurista-scrittore*; e *Giudizio e pena* in *Salvatore Satta* (rispettivamente in *Giuristascrittore*, pp. 419-29; e nella miscellanea, sempre a cura di U. COLLU, *Salvatore Satta, oltre il giudizio. Il diritto, il romanzo, la vita*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 165-180, d'ora in avanti: *Oltre il giudizio*); *Giuseppe Capograssi tra Salvatore Satta e Antonio Pigliaru*, nel volume collettaneo *Esperienza e verità. Giuseppe Capograssi: un Maestro oltre il suo tempo*, a cura di U. DELOGU e A.M. MORACE, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 63-96. Cenni biografici utili a ricostruire il rapporto tra Satta e Capograssi sono reperibili nel volume cit. di M. D'Addio; ma si vedano soprattutto i due scritti sattiani dedicati al maestro: la commemorazione del 1956 e la conferenza del 1960, poi confluiti con i titoli *Giuseppe Capograssi* e *Il giurista Capograssi* in *Soliloqui*, pp. 353-75. Alcuni degli scritti ivi contenuti sono editi a partire dal 1994 anche da Adelphi con il titolo *Il mistero del processo*. Numerosi riscontri con l'opera giuridica anche nel recente e ricco volume di V. GAZZOLA STACCHINI, *Come in un giudizio. Vita di Salvatore Satta*, Roma, Donzelli, 2002.

qualche esempio, ricorrono nelle pagine giuridiche di Satta come risorse indissociabilmente conoscitive ed espressive<sup>10</sup>.

Il sottile lavoro della concettualizzazione, che resta garbato pur nella critica e nella replica più accesa, rifugge anche stilisticamente dal tecnicismo fine a sé stesso, avendo come punto di riferimento fisso l'esigenza di comprendere le questioni giuridiche nel loro inerire alla logica concreta dell'esperienza comune.

Leggendo i *Soliloqui*, insomma, non si ha mai la sensazione che il problema non riguardi il profano, che la specializzazione disciplinare escluda la generalità degli interessi. È in tal senso forse che la dottrina sattiana, senza venir meno alle esigenze scientifiche, accorcia innanzitutto le distanze tra diritto e letteratura. Mi sia concesso di osservare per inciso che questa sua tensione a una rigorosa quanto raffinata chiarezza, sia stilistica sia semantica, fa della scrittura di Satta un esempio, non certo esclusivo, di lingua giuridica quantomeno idealmente protesa al di là dei confini settoriali.

L'autore, che si definiva «un fanatico della chiarezza e della semplicità»<sup>11</sup>, e che pur con ironia manifestava sensibilità «alla grammatica e allo stile»<sup>12</sup>, aveva espresso a questo proposito un giudizio dal nostro punto di vista molto interessante, sebbene forse non lo si possa sottoscrivere del tutto:

Non c'è privilegio più grande, per un giurista, che aver vissuto [durante il secondo conflitto mondiale] in un mondo senza diritto. Il diritto diventa allora politica, filosofia, religione, più semplicemente pensiero, l'unica forma concreta di conoscenza che l'uomo possa attingere, pari alla poesia, se pur non è poesia esso stesso. Non è un caso che i soli veri grandi

<sup>10</sup> Nota ancora M. D'ADDIO (cit., p. 153, n. 33): «Salvatore Satta fu fra i più cari amici di Capograssi, per la comune avvertenza che il giurista dovesse completarsi ed esprimersi anche con una "valenza" letteraria».

<sup>11</sup> *Ultime tendenze della teoria dell'azione* (1940), in *Soliloqui*, p. 218.

<sup>12</sup> Rispondendo, nello scritto *In margine a una questione di metodo* (1960; *Soliloqui*, p. 237), alle critiche che Francesco Carnelutti (1879-1965) aveva avanzato nella sua recensione al *Commentario* sattiano (in «Rivista di diritto processuale», 1960). Tra le altre cose, Carnelutti aveva rimproverato a Satta una «sprezzatura grammaticale» che Satta addebita invece a un errore di stampa.

prosatori italiani siano stati in questi ultimi anni i giuristi<sup>13</sup>.

Non bisogna pensare che l'osmosi tra l'opera del giurista e quella dello scrittore sia a senso unico, né che tra l'una e l'altra sussistano unicamente rapporti analogici. Senza nulla togliere all'autonomia e all'oggettivo valore della ricerca scientifica sattiana, tenteremo di mettere in luce infatti come la tensione razionale e vitalistica che la percorre nella sua interezza risponda anche a motivazioni radicate nel vissuto dell'autore, le quali trovano espressione diversamente mediata nei romanzi, e in particolare in *Gg*.

Quando si svincolano dalla sorveglianza e dal severo distacco che devono presiedere all'elaborazione scientifica, d'altro canto, queste istanze emergono in tutta la loro conflittualità e ambivalenza, spostando e anzi talvolta invertendo l'assiologia sattiana.

Esplorare *Gg* nella sua complessità significa muoversi, a diversi livelli, tra letteratura, diritto, psicoanalisi, antropologia; piani che trovano nel romanzo rilevanti e talvolta inattese intersezioni.

Riserviamo ora alcuni cenni essenziali sul campo di indagini di *Law as/in Literature*. L'interesse per i rapporti tra diritto e letteratura ha ricevuto com'è noto un impulso determinante a partire dagli anni Settanta-Ottanta, in particolare grazie al lavoro di James Boyd White e di Richard H. Weisberg<sup>14</sup>, e ha conosciuto negli ultimi vent'anni una

<sup>13</sup> Prefazione alla settima edizione del *Manuale di diritto processuale* (Padova, Cedam, 1967), in *Soliloqui*, p. 151.

<sup>14</sup> Si ricordano in particolare J. BOYDE WHITE, *The legal imagination: studies in the nature of legal thought and expression*, Boston, Little Brown & co., 1973; R.H. WEISBERG, *The failure of the word: a protagonist as lawyer in modern fiction*, New Haven-London, Yale University Press, 1984 (trad. it.: *Il fallimento della parola: figure della legge nella narrativa moderna*, Bologna, il Mulino, 1990), dove in parte confluiscono saggi precedenti. Alla "preistoria" di queste ricerche appartengono la *List of Legal Novels* di J.H. WIGMORE (Evanston, North Western University, 1908); e il saggio di B.N. CARDOZO *Law and literature* (1925), poi in *Selected writings of Benjamin Nathan Cardozo*, New York, Fallon, 1947. Per un sintetico ed efficace approccio alla questione rimando alla voce "Diritto e letteratura" dello stesso R.H. WEISBERG nell'*Enciclopedia Treccani delle scienze sociali*. Per un recente aggiornamento si vedano inoltre i Proceedings of the Special WS on *Law*

crescita imponente, soprattutto in area anglosassone.

La figura di Salvatore Satta si rivela senz'altro molto stimolante in tal senso, come pure hanno dimostrato studiosi che non si richiamano a questa linea di ricerca, e non solo per le ragioni cui in parte si è accennato: se *Gg* è impregnato della cultura giuridica dell'autore, ed è dunque un caso esemplare di *law in literature*, altrettanto significativa è la concezione sattiana del diritto non come principio astratto, formale, immobile nella sua efficacia deduttiva, bensì come processo di cooperazione ermeneutica tra diversi attori. La sua visione drammatica (in senso etimologico) della vita del diritto istituisce tra i due termini una relazione analogica più debole e perciò forse anche più produttiva: in Satta diritto e letteratura si rapportano l'uno all'altra senza sovrapporsi, e senza perdere la rispettiva autonomia.

Ma c'è un aspetto in particolare che accomuna "giudizio" e poesia, intesi il primo come momento concreto e autentico del diritto, la seconda come essenza vitale della letteratura: il tempo.

Il tempo paradossale della poesia e del giudizio sospende la successione teleologico-funzionale degli eventi e la ripiega in sé stessa, restituendola alla sua dimensione più autentica, che è intransitiva, o se si preferisce autotelica. Un tempo immobile, e dunque a-temporale, assieme condizione e negazione della vita: di quel «procedere e svolgersi senza sosta» che caratterizza «l'immenso fiume» eracliteo «dell'azione umana»<sup>15</sup>.

Saremmo dunque al «paradigma amletico d'un discorso strutturato in sostituzione di un'azione legittima», per dirla con Weisberg<sup>16</sup>,

*and Literature* held at 24th IVR World Conference September, Beijing 2009, pubblicati online nel 2010 a cura di M.P. MITTICA per i *papers* della Italian Society for Law and Literature (ISLL: <http://www.lawandliterature.org/>), fondata nel giugno del 2008. A partire dallo stesso anno è attiva anche l'Associazione Italiana Diritto e Letteratura (AIDEL: <http://www.aidel.it/>).

<sup>15</sup> Così Satta nel *Mistero del processo* (1949), in *Soliloqui*, pp. 39-50.

<sup>16</sup> *Il fallimento della parola*, cit., p. 21: «Può essere che la riorganizzazione verbale legalistica della realtà sia stata d'aiuto nel dirimere controversie legali; come strumento per l'organizzazione della società, però, non potrebbe mai ambire a prendere il posto dei moribondi valori del cristianesimo e dell'eroismo individuale».



che però prosegue su un sentiero lungo il quale non riteniamo di seguirlo, per ragioni metodologiche prima ancora che storiche e ideologiche. In ogni caso Satta obietterebbe probabilmente che persino nel momento rivoluzionario l'«azione legittima», o meglio la legittimità dell'eventuale azione, è proprio ciò che spetta al giudizio istituire, non un dato *a priori*<sup>17</sup>.

Mi pare indubbio che questa idea giuridico-letteraria di Satta altro non sia che un'originale declinazione dell'istanza critica all'insegna della quale si inaugura la coscienza moderna. E se è pur vero che essa «ci rende tutti codardi», come comprende per primo Amleto (III, 1), nessuno ha ancora capito però cosa opporle, all'infuori della barbarie.

Tutti i nodi cui ho accennato sinteticamente verranno al pettine più avanti. Partiamo invece da una minuscola smagliatura nel discorso di Satta, che ci permetterà di risalire a quella che credo sia la questione centrale in *Gg*, e non solo.

<sup>17</sup> «Il principio *nulla poena sine iudicio* non esprime soltanto una esigenza pratica, di giustizia, ma una necessità ontologica» scriveva ad esempio Satta nel *Mistero del processo*, cit., p. 45.

## I «SEMOVENTI»: UNA SMAGLIATURA NELLA LINGUA DI SATTA

Siamo al principio del terzo capitolo, poco oltre uno dei passaggi più noti e commentati del romanzo: dopo aver narrato, tra digressioni varie, la discesa di Don Sebastiano (capostipite della famiglia Sanna Carboni; già Salvatore Satta Carroni<sup>1</sup>, padre dell'autore) dal gelido studio alla camera da pranzo<sup>2</sup>, dove al caldo del focolare i sette figli maschi sono riuniti attorno alla madre, Donna Vincenza Vuglié (già Valentina, detta Antonietta, Galfre<sup>3</sup>); e dopo lo splendido *excursus*

<sup>1</sup> Com'è noto, nel testo autografo i nomi dei personaggi corrispondono a quelli dei parenti e dei compaesani di Satta. «Dopo la sua morte, e in vista dell'edizione Cedam», i familiari dello scrittore li sostituirono con nomi di fantasia per motivi di discrezione (cfr. G. MARCI, cit., p. VIII).

<sup>2</sup> Come osserva C. MARTIGNONI (*Il giorno del giudizio di Salvatore Satta: la possibilità di un romanzo impossibile*, in *Dicibilità del sublime*, Udine, Campanotto, 1990, a cura di T. KEMENY e E. COTTA RAMUSINO, pp. 271-6), l'«*incipit* tradizionalissimo, da narrazione quasi naturalista, che declina i dati primari (personaggio, ora, situazione) incatenandoli in una serie graffiante e sorda di perfetti» è ingannevole. In Gg, «di fianco al romanzo tradizionale (narratore onniscente, punto di vista variabile interno ed esterno alla narrazione a seconda delle *tranches*) convivono polifonicamente altri generi: l'appunto metaletterario, il diario morale, la riflessione saggistica [...]. Prova ne sia che paradossalmente altri *incipit* simili a questo compaiono all'interno del testo, come se l'autore a più riprese si sforzasse di riprendere da capo un romanzo *impossibile*, di ricomporre una storia riluttante a farsi addomesticare, la cui superficie si straccia come un velo diafano. Dunque il romanzo intenzionale avviato con l'apparente fiducia che s'è vista, è scompigliato e contraddetto dall'interno». Le «ammissioni di disagio o di esplicito scacco narrativo» da parte del narratore «formano un tenace livello – il metaletterario (si può dire riduttivamente) – che accompagna con graduale predominio il romanzesco, mettendone in luce precarietà e aporie. Di continuo gli appunti asciutti e nervosi del diario, con le loro brusche impennate e i loro malumori, invadono e interrompono il romanzo. Si tratta poi di un diario a più fogli, dove si allineano materiali diversi di riflessione: giornale del narratore in crisi che ragiona sulle difficoltà di governare il racconto; ma anche soliloquio del giurista che argomenta sulla ferma e crudele positività appressagli dal mestiere» (pp. 272-3).

<sup>3</sup> Cfr. V. GAZZOLA STACCHINI, *Come in un giudizio*, cit., p. 4.

sull'articolazione socio-topografica di Nuoro, cesarianamente divisa *in partes tres* (secondo capitolo), il narratore arresta per la prima volta il flusso del racconto per mettere in scena sé e il campo della scrittura. È estate («un'alba di mezzo agosto» del 1970: sappiamo che la stesura del romanzo fu avviata nel luglio); l'io narrante, implicitamente e parzialmente interno<sup>4</sup>, si trova a casa (la casa di Fregene, fatta costruire dai Satta nei primi anni Sessanta dopo il trasferimento a Roma nel '58<sup>5</sup>), intento a scrivere quelle «pagine che nessuno leggerà, perché spera», vero o falso che sia, «di avere tanta lucidità da distruggerle prima della *sua* morte» (42).

Ed eccoci al breve passaggio, appena una glossa a margine di un brano in cui si mescolano lirismo, sortite gnomiche, risentimento:

La casa è grande, è bella, comoda; ho cercato di far rivivere le linee delle antiche case sarde, che mi porto da cinquanta anni nel cuore, ma l'architetto non ne ha capito nulla. Non importa. La casa non sarebbe ugualmente stata mia, perché nostra non è la casa che ci facciamo, ma la casa che ci viene tramandata dai nostri padri, quella che riceviamo apparentemente gratis, in realtà attraverso il lavoro, onesto o disonesto che sia, delle generazioni. Davanti alla loggia si stende un breve giardino, che ho riempito di oleandri. Sono ancora in fiore, e nell'aria umida sembrano ascoltare il canto degli uccelli che Dio ha fatto così mattinieri. Qualcuno guizza tra i rami, le foglie hanno un leggero fremito, subito ricomposto. Ho sempre pensato che tra le piante, gli animali, il vento ci sia un segreto rapporto. Un uccellino non si posa invano tra le fronde, il vento non agita invano le grandi foglie degli alberi, che solo noi costruiamo come immobili, classificandoli con orribile e ingiusta parola vegetali. Il loro moto non è certo il nostro, ma è come quello del mare, che non ha senso chiamare immobile, come non ha senso, mi dispiace per Omero, chia-

<sup>4</sup> Sull'autobiografismo e sugli aspetti narratologici di *Gg* si è soffermato V. SPINAZZOLA: si veda il capitolo sattiviano nel volume *Itaca, addio. Vittorini, Pavese, Meneghello, Satta: il romanzo del ritorno*, Milano, il Saggiatore, 2001, pp. 194-240 (che riprende il precedente *Il giorno del giudizio e l'impossibilità di giudicare*, in *Giuristascrittore*, pp. 69-76, ma anticipa anche i contenuti dell'intervento *Il libro dei morti di Salvatore Satta*, in *Oltre il giudizio*, pp. 61-8), in particolare il paragrafo intitolato *Un autobiografismo imperfetto*, pp. 202-7.

<sup>5</sup> Cfr. V. GAZZOLA STACCHINI, cit., p. 66.

marlo infecondo. E poi il moto degli alberi è verso l'alto, in questa lieta conquista del cielo, che a noi animali (*o, come si dice nelle leggi sull'abigato, semoventi*) è negata. Basta. Anche nella corte di Don Sebastiano c'era un oleandro. (42-3), corsivi miei.

Due i nuclei tematici principali: l'eredità familiare perduta, che è inscindibilmente fisica e simbolica, familiare e sociale, su cui torneremo; e lo scollamento tra concettualizzazione astratta, stereotipica, e viva concretezza della realtà. Scollamento cui Satta, sulle orme di Capograssi, dedicò alcune tra le sue più memorabili pagine giuridiche. Sofferamoci sulla parentetica: «o, come si dice nelle leggi sull'abigato, semoventi».

Ciò che si presenta come un vetusto tecnicismo per “animali da soma e da pascolo” («semoventi») viene promosso da Satta a esemplare non solo di una calviniana «antilingua»<sup>6</sup>, ma anche dell'«istintivo orrore» del giurista «ad accettare la profonda semplicità della vita»<sup>7</sup>; di un “antipensiero” giuridico che si perpetua, identico a sé stesso, in radicale distanza dall'esperienza comune, diretta e autentica delle cose. L'esperienza che secondo Satta è propria del diritto inteso come «essere del rapporto umano, un essere necessitato, assoluto, l'unica forma di conoscenza che a noi è dato avere dell'essere, tanto sicura che tutti in sostanza la possediamo, perché tutti viviamo giuridicamente anche senza aver mai aperto il codice, e vivendo continuamente creiamo diritto e nell'atto stesso del porlo lo conosciamo»<sup>8</sup>. Piuttosto

<sup>6</sup> I. CALVINO, *L'antilingua* (1965), in *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino, Einaudi, 1980, ora nei *Saggi*, Milano, Mondadori (“I Meridiani”), 1995, a cura di M. BARENGHI, vol. I, pp. 154-9. «Caratteristica principale dell'antilingua», scrive Calvino (p. 155), «è quello che definirei “terrore semantico”, cioè la fuga di fronte a ogni vocabolo che abbia di per se stesso un significato [...]. Nell'antilingua i significati sono costantemente allontanati, relegati in fondo a una prospettiva di vocaboli che di per se stessi non vogliono dire niente o vogliono dire qualcosa di vago e sfuggente [...]. La motivazione psicologica dell'antilingua è la mancanza d'un vero rapporto con la vita, ossia in fondo l'odio per se stessi. La lingua invece vive solo d'un rapporto con la vita che diventa comunicazione».

<sup>7</sup> Così l'autore nel *Formalismo nel processo* (1958), in *Soliloqui*, p. 70.

<sup>8</sup> *La vita della legge e la sentenza del giudice* (1952), ivi, p. 53.

semplice leggere qui anche la consueta acredine di Satta contro le autorità «continentali», soprattutto alla luce di un brano del capitolo precedente sul «cuore nero di Nuoro», San Pietro (*Santu Prèdu*), la zona dove vive la «dinastia» di pastori che fa capo al maestoso Bainzu Corrales, detto «Deus» (“Dio”):

Ma questa è la magia dei Corrales: di aver fatto ladri tutti i sardi, o almeno tutti i barbaricini [...]. I giornali di Sassari, di Cagliari, anche quelli del continente, avevano gridato allo scandalo, alla rovina dell'isola, anzi dell'economia isolana che era fondata sulla pastorizia, e l'autorità era intervenuta con leggi feroci contro l'abigeato, catalogando il bestiame, descrivendolo in un «bollettino» di cui il pastore doveva andare munito. Ma che cosa avevano ottenuto? Che un miserabile che aveva rubato il giogo di un contadino veniva gettato in galera per cinque anni. Miserabile, perché il giogo del contadino non si ruba, né c'era bisogno di leggi per questo. Una volta avevano rubato il giogo a ziu Cancàrru che aveva cinque figli. Subito Bainzu Corrales aveva aperto una colletta, e tutto San Pietro aveva comprato un altro giogo al povero contadino di Séuna, anche più bello dell'altro. (34-5)

Ma di fatto nelle «leggi feroci contro l'abigeato», e in particolare nel Regio Decreto del 14 luglio 1898, n. 404, capo I, *Repressione dell'abigeato*, il termine «semoventi» non compare. Come già in tutti i codici civili moderni degli Stati italiani, tra cui il Codice civile del Regno d'Italia (1806), il Codice civile generale austriaco per il Regno Lombardo-Veneto (1811)<sup>9</sup>, il Codice civile napoletano del 1819 (Codice per lo Regno delle Due Sicilie, Parte Prima), il Codice civile per il Ducato di Parma Piacenza e Guastalla (1820), il Codice civile per gli Stati del Re di Sardegna (1838), e il primo Codice civile unitario

<sup>9</sup> Su indicazione dello storico del diritto Ettore Dezza (cui sono debitore di una competente lettura del mio lavoro) rilevo che il Codice civile del Regno d'Italia e il Codice civile generale austriaco per il Regno Lombardo-Veneto sono traduzioni, rispettivamente, del Codice Napoleonico del 1804 (Code civil des Français, più brevemente Code civil o Code Napoléon) e del Codice civile austriaco del 1811 (Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch, acronimo: ABGB), in vigore nell'Impero Asburgico dal 1812 e nel Lombardo Veneto dal 1816.

del 1866 (il cosiddetto “Codice Pisanelli”), i termini utilizzati perlopiù sono i correnti “bestiame” e “animali”, eventualmente specificati dalla reggenza (“bestiame/animali da soma”), accanto a vari iponimi (“equini”, “caprini”, “ovini” etc.).

Un banale errore? Non è solo la sottile competenza giuridica di Satta, molto acuta anche sul piano storico-linguistico, a farlo escludere, ma è soprattutto il fatto che l'autore conosceva perfettamente quelle leggi e la nozione di abigeato nella sua evoluzione storica (come emerge con chiarezza anche nello stralcio citato, dove si cita il «bollettino», attestante la marchiatura/segnatura del bestiame da parte dei proprietari e la relativa denuncia agli uffici competenti, senza cui era vietato possedere, condurre, vendere, permutare e macellare gli animali).

Sorprende un'apparente incongruenza, almeno tale agli occhi di lettori non specialisti (come pure è chi scrive): perché mai Satta argomenta contro l'utilità delle leggi sull'abigeato adducendo il caso del giogo rubato a ziu Cancàrru? Perché, ragionando da giurista, e dimenticandosi per un momento del lettore del romanzo, dà per scontato ciò che il profano ignora; un elemento messo in luce da Ettore Dezza nel saggio *La disciplina dell'abigeato nell'età della codificazione*:

è [...] la diffusione del criterio del luogo l'elemento che, a ben vedere, ha maggiormente contribuito tra Sette e Ottocento a diluire all'interno della categoria generale del furto l'autonomia della tradizionale figura di reato dell'abigeato, portando alla definitiva scomparsa del termine quantomeno dal lessico della codificazione penale<sup>10</sup>.

Non è più la cosa rubata a qualificare il reato di furto (gli animali e/o il loro numero), bensì il luogo, la violazione della fede pubblica cui il proprietario può essere costretto a esporre il proprio bene, e che rappresenta un'aggravante in quanto è la fiducia generale nella pacifica convivenza sociale a esserne danneggiata: giogo o bestiame poco importa. Ma l'errore, per così dire, resta, e transita invariato dal

<sup>10</sup> Nel volume collettaneo *La pastorizia mediterranea. Storia e diritto (sec. XI-XX)*, a cura di A. MATTONE e P.F. SIMBULA, Milano, Carocci, 2011, p. 451.

manoscritto al dattiloscritto.

La scheda dell'IS-LeGI<sup>11</sup> registra per il lemma “semovente” 51 occorrenze nell’arco cronologico 1659-1935, delle quali 28 nell’Area Dottrina (1673-1913); 5 nell’Area Legislazione (1673-1816); 18 nell’Area Prassi (1659-1935). Nel complesso, dunque, l’impressione che il lemma sia sporadico nella lingua delle leggi si fa più netta; per comprendere meglio quale sia la sua collocazione nell’ambito del linguaggio giuridico, tuttavia, occorre un’indagine supplementare.

Nella dottrina, linguisticamente più conservativa, l’arcaismo “semoventi” (sempre al plurale) è attestato in particolare nella versione italiana degli *Iuris Criminalis Elementa*<sup>12</sup> di Giovanni Carmignani<sup>13</sup> pubblicata dall’allievo maltese Caruana Dingli<sup>14</sup>; e nel *Programma del corso di diritto criminale*<sup>15</sup> di Francesco Carrara<sup>16</sup>, tutte opere su cui si sofferma Dezza nel saggio citato. Negli *Elementi* di Carmignani si legge ad esempio (p. 159) che i beni possono essere di tre tipi: «mobili,

<sup>11</sup> Indice Semantico del Lessico Giuridico Italiano, progetto dell’ITTIG - CNR (<http://www.ittig.cnr.it/BancheDatiGuide/vgi/islegi/>) attivo dal 2011 e diretto da Francesco Romano, cui si rinvia per l’elenco completo delle fonti. L’Is-LeGI rappresenta il completamento dell’Archivio Vocanet - Lessico giuridico italiano (LGI: Dottrina, Legislazione e Prassi dal 960. Dati lessicali con contesti e immagini digitali), e dell’Archivio LLI - Lingua legislativa italiana (Codici, Costituzioni e Leggi fondamentali dal 1539. Patrimonio lessicale della lingua legislativa italiana).

<sup>12</sup> Firenze, 1808-’14.

<sup>13</sup> Giovanni Carmignani (1768-1847), uno dei maggiori penalisti italiani dell’Ottocento, insegnò Diritto criminale e Filosofia del diritto all’Università di Pisa. Il suo interesse per la letteratura, e in particolare per il teatro, è documentato dalla tragedia *Polissena*, che pubblicò a Firenze per la stamperia Bonducciana nel 1789, ma anche dai numerosi interventi critici sulla letteratura (si ricorda in particolare quello sui *Promessi sposi* nel «Nuovo giornale de’ letterati», 15-16, 1826), e dal vasto carteggio con letterati dell’epoca, tra cui Monti, Giusti, Guerrazzi e Tommaseo. Cfr. *ad vocem* il *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, Bologna, il Mulino, 2013, (d’ora in avanti: *DBGI*).

<sup>14</sup> *Elementi di diritto criminale*, Malta, 1847.

<sup>15</sup> Lucca, 1867, *Parte speciale, Esposizione dei delitti in specie*.

<sup>16</sup> Francesco Carrara (1805-1888), autorevole penalista, si distinse in particolare nella campagna per l’abolizione della pena di morte, nel corso della quale ottenne anche il sostegno di Giovanni Carmignani (cfr. *DBGI ad vocem*).

semoventi o immobili». Nell'*Esame critico* di Aldobrando Paolini<sup>17</sup> sul trattato *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria (1764), “semoventi” ha tre occorrenze, solo una però nell’accezione che interessa: all’art. XIII, *Dell’abigeato, e dei furti, che possono commettersi per mezzo della caccia* Paolini si domanda: «Quali ragioni potettero muovere i primi legislatori per attribuire al furto dei Semoventi un carattere più odioso, che al furto semplice dei mobili inanimati?»<sup>18</sup>.

Ritroviamo il lemma nelle Leggi del Granducato di Toscana (15 nov. 1814, *Della Tutela*, art. 46: «I tutori e curatori nominati procederanno immediatamente a formare un esatto e distinto inventario di tutti gli stabili, mobili, semoventi etc.»); e alla voce *Abbandono* del *Dizionario di diritto amministrativo* Vigna-Alberti<sup>19</sup>. Questi ultimi riscontri sembrano orientare non tanto verso le disposizioni sul furto, bensì verso la classificazione dei beni. In tal senso il *GDLI*, voce *Beni semoventi*, risale alla cinquecentesca *Storia fiorentina* di Benedetto Varchi («all’ufficio loro [dei sindachi de’ rubelli] s’aspettava incorporare tutti i beni mobili e immobili e semoventi») <sup>20</sup>; e agli Statuti dei Cavalieri di S. Stefano di Pisa, 1562-1590 («Vogliamo che siano tenuti a fare un inventario ed un registro delle istituzioni e fondazioni delle cappelle, e così de’ poderi e possessioni loro [...], e di tutti i beni, così mobili e semoventi come immobili») <sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Giurista ed economista toscano: cenni bio-bibliografici in F. COLAO, *Il processo penale toscano e la «nobile divisa del difensore» (1814-1849)*, in *Atti del convegno Riti, tecniche, interessi. Il processo penale tra Otto e Novecento*, a cura di M.N. MILETTI, Milano, Giuffrè, 2006, pp. 79-134 (in particolare p. 94 e n.); ma si veda anche E. Dezza, *Multa renascentur quae iam cadere. La plurisecolare vicenda del Progetto sostituito di Giandomenico Romagnosi*, in «Criminalia», 2009, pp. 157-87 (in particolare p. 160, n. 12), dove vengono fornite anche indicazioni bibliografiche su Giovanni Carmignani e Francesco Carrara.

<sup>18</sup> Tomo II, stampato a Firenze per i tipi di Luigi Pezzati nel 1821, p. 143. L’accezione alternativa, con iniziale minuscola è, per estensione, quella di “automi”, “schiavi” (analoga al termine di origine russa e poi internazionalmente diffusosi “robot”).

<sup>19</sup> Vol. I, Torino, Fratelli Favale, 1840.

<sup>20</sup> Scritta a partire dal 1547, ed. in 3 voll. a cura di Gaetano Milanese, Firenze, Le Monnier, 1857-1858, II, p. 172.

<sup>21</sup> Approvati e pubblicati nel Capitolo generale di detto Ordine, Firenze, 1590.



Si vedano inoltre il *Dottor volgare* (1673) di Gianbattista De Luca, celebre giurista e cardinale venosino, citato sia dall'IS-LeGI sia dal *GDLI* («L'ottava specie è di quelle robbe le quali si dicono semoventi, che sono gli animali»)<sup>22</sup>; il *Trattato della visita pastorale* di Giuseppe Crispino Vescovo di Amelia (stampato a Roma per Domenico Antonio Ercole nel 1695, Parte I, p. 71, *Del principio dell'Inventario, quando si farà per mano di Notaio*: «Questo è l'inventario di tutt'i beni mobili, stabili, semoventi, frutti, rendite etc.»); la *Perizia curiale nella causa Ravennaten. Erectionis Majoratus*, in merito alla disposizione testamentaria di Guido Carlo Rasponi, stampata a Roma presso la Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1795, dove la formula ha più di venti occorrenze.

Ulteriori conferme, pure censite nel *GDLI*, giungono anche da testi letterari: nell'*Erede fortunata* (1748) di Goldoni, il Notaro legge il testamento affidatogli dal «quondam signor Petronio» alla presenza dell'amico mercante Pancrazio, tutore di Rosaura, e dello zio di quest'ultima, il Dottore: «In tutti i suoi beni, presenti e futuri, mobili, stabili e semoventi, [...] instituisce erede sua universale la signora Rosaura, di lui figliola legittima e naturale»<sup>23</sup>. E, a più di un secolo di distanza, nel romanzo storico *Pasquale Paoli, ossia La rotta di Ponte Nuovo* (1872), Francesco Domenico Guerrazzi mette una formula analoga in bocca a Mariano, che rammenta il «contratto» stipulato con lui da Altobello: «Quello col quale mi avete venduto i vostri beni così mobili che immobili, semoventi, usi, servitù, comodi diritti, crediti, insomma tutto, niente escluso, eccettuato di quello che vi spettava sopra la eredità paterna»<sup>24</sup>.

Tutti i dati raccolti sin qui concorrono dunque ad ascrivere il lemma “semoventi” alla lingua formulare degli atti pubblici, e in particolare di quelli notarili<sup>25</sup>: lasciti e testamenti. La sua funzione è evidente:

<sup>22</sup> Roma, Stamperia Giuseppe Corvo.

<sup>23</sup> *Tutte le opere*, Milano, Mondadori, 1935-56, a cura di G. ORTOLANI, vol. II, p. 973.

<sup>24</sup> Si cita dall'edizione Perino, Roma, 1883, p. 236.

<sup>25</sup> Tra le fonti dell'IS-LeGI si contano ben quattro fra “trattati” e “manuali” destinati alla pratica notarile. Sul linguaggio dei notai cfr. l'eccellente saggio di P. FIORELLI, *Notariato e lingua italiana*, in *Le scuole di specializzazione per le professioni legali: convegno di studi in onore del notaio Vincenzo Colapietro*, Roma, Consiglio notarile di Roma, 2000,

introdurre nel genere “bene”, distinto in “immobile” e “mobile”, una specie che disambigui l’aggettivo “mobile”, specificandone la valenza passiva e attiva (“mobile/semovente”). Non proprio un “tecnicismo collaterale”<sup>26</sup>, come sembra percepirlo Satta almeno al principio, ma la specializzazione di un termine forse mediato dal lessico filosofico, dove l’espressione latina “*movens seipsum*” o “(per) *se movens*” traduce il greco “*ἄυτοκίνητον*” (indicante in Platone una delle caratteristiche dell’anima<sup>27</sup>), e risulta volgarizzata almeno a partire dal 1330-40 nella forma “sé movente” nell’*Ottimo commento* alla *Commedia* dantesca, nell’accezione di “corpo celeste che si sposta lungo la propria orbita” (a proposito di *Inf.* XXXIV, 68, «Ma la notte risurge ed oramai»:

pp. 55-68; ora anche in ID., *Intorno alle parole del diritto*, Milano, Giuffré, 2008, 309-328), cui rinvio anche per ulteriori approfondimenti bibliografici; U. LA PORTA, *Il linguaggio nell’attività notarile*, e B. MORTARA GARAVELLI, *L’occhiale del linguista su testi notarili*, entrambi nel volume *L’atto pubblico fra tecniche di redazione e forme di comunicazione*, a cura di E. MARMOCCHI, Milano, Giuffré, 2006, rispettivamente pp. 69-82 e 83-98.

<sup>26</sup> Cfr. L. SERIANNI, *Saggi di storia linguistica italiana*, Napoli, Morano, 1989, in particolare pp. 77-139 (*Lingua medica e lessicografia specialistica nel primo Ottocento*): i tecnicismi collaterali sono «particolari espressioni stereotipiche, non necessarie, a rigore, alle esigenze della denotatività scientifica, ma preferite per la loro connotazione tecnica» (p. 103). Ma si veda anche B. MORTARA GARAVELLI, *Le parole e la giustizia. Divagazioni grammaticali e retoriche su testi giuridici italiani*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 16-8: «Stereotipi come questi rientrano fra i sottoprodotti del “parlare fra intendenti”, ove la ricerca (o il miraggio) del termine univoco porta alla scorciatoia del modo di dire congelato e tramandato per forza di inerzia» (p. 17).

<sup>27</sup> Per Platone l’anima (*ψυχή*) «*μη ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν*» (*Φαῖδρος*, *Fedro*, Milano, BUR, 2006, 246 e, pp. 184-5: «non è altro se non ciò che muove se stesso»). Ma si pensi anche alla complessa e dibattuta questione del frammento aristotelico del *Περὶ φιλοσοφίας* citato da Cicerone nel *De natura deorum* («... quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest»: per cui si rinvia all’edizione commentata e tradotta da M. UNTERSTEINER di Aristotele, *Della filosofia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1963, pp. 53-5; e a E. BERTI, *La filosofia del «primo» Aristotele*, Milano, Vita e pensiero, 1997, pp. 305-26, prima: Padova, Cedam, 1962). In tal senso si ricorda anche la *Summa contra gentiles* di Tommaso, XIII, *Rationes ad probandum Deum esse*, pp. 98-9 dell’ed. Bologna, ESD, 2000, vol. I, dove in questione sono proprio gli animali: «sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens, ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens» (commento ad Aristotele, *Fisica*, VIII, c. 6).

«Quello punto è come mezzo a ciascuna parti d'uno medesimo corpo semovente intorno a quello mezzo»<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Il *GDLI*, che registra la fonte, reca la lezione “semovente”, mentre nell’edizione di riferimento del *Dizionario*, quella della Crusca a cura di A. TORRI, Pisa, Niccolò Capurro, 1827, tomo I, p. 585, da cui cito, si legge «sé movente».

### 3.

## POESIA E DRAMMA NEL NOTAIO SANNA CARBONI

Leggendo lo splendido scritto *Poesia e verità nella vita del notaio* (1955), sembra di capire il luogo testuale in cui Satta recepì per la prima volta quella «formula antica» poi “spostata” (forse anche in senso psicoanalitico) nelle leggi sull’abigeato:

tutta la mia fanciullezza e giovinezza lontane, e poi ancora gran parte dell’età matura, si sono svolte all’ombra del notariato, figlio come sono di un notaio che per cinquant’anni ha esercitato la professione, e ha poi ceduto la stanca penna a un fratello primogenito [...]. E, fanciullo, i miei primi libri sono stati quei grossi volumi [...] che furtivamente leggevo, certo senza capirli, ma intuendo forse che in essi si custodiva, ridotta a forma giuridica, tanta somma di vita [...]. La sera, il padre leggeva ad alta voce, sotto la grande lampada a petrolio [...]. Quelle formule antiche davano alla domestica scena il sapore di un rito; capivamo allora che in esse si conservava il mistero della parola, e che il padre era di questa parola il Ministro? Non credo davvero: ma certo lo spettacolo della parola che nasceva dall’incerto, renitente, spesso litigioso volere, era per noi quotidiano<sup>1</sup>.

La vicenda di ciò che riteniamo un *lapsus* significativo, sulle cui ragioni cercheremo di interrogarci, pare dunque convocare in «giudizio» il patriarca Don Sebastiano Sanna Carboni, questo «Ministro» che presiede al «mistero più grande di tutti» (cito ancora dallo scritto del '55): quello «di fermare con arcani segni le parole senz’orma», testimoniando «ancora nella scrittura l’avvento dello spirito». Perché questa parola è propriamente “atto”, «non scrittura, non documento», e il suo «mistero» consiste in ciò che Satta chiama qui «l’alterità del diritto»: ossia il fatto che la parola, «per essere se stessa, ha bisogno

<sup>1</sup> In *Soliloqui*, cit., pp. 95-6.

della parola di un altro»<sup>2</sup>.

Il “Nome del Padre” all’insegna del quale si apre il romanzo («Don Sebastiano Sanna Carboni, alle nove in punto» etc.), il “grande Altro” che fonda il registro simbolico in nome della Legge nel testo del ’55, evocano aspetti che potrebbero far scivolare nel discorso la dottrina di Jaques Lacan, naturalmente del tutto estranea alle conoscenze di Satta. Mi limito a rilevare l’ambivalenza del personaggio paterno e i contrasti della sua lingua professionale: da una parte il burocrate arcaico e rigido dei «semoventi», dall’altro il prestigioso custode del «mistero più grande», il sacerdote della vita<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 97-8.

<sup>3</sup> In una nota storica che si rivela illuminante per quanto si è detto sin qui, P. FIORELLI (*Notariato e lingua italiana*, cit., p. 310) osserva: «Forse nei primi decenni del Novecento si sentiva il bisogno di riscattare il notaio da quella nomea di sedentario parruccone che ne perseguitava la figura nelle caricature d’uso frequente. Si legga la descrizione che fa d’un notaio il bambino terribile Giannino Stoppani (1908): “Questo notaro è un tipo buffo, piccolo piccolo e grasso grasso, con una faccia tonda mezza affogata dentro una papalina ricamata, con una nappa che gli vien sempre sull’orecchio [...]”; e meglio si guardi il disegnano che lo raffigura nel cap. 49 del libro (VAMBA [L. BERTELLI], *Il giornalino di Gian Burrasca*, a cura di F. TEMPESTI, Milano, 1994, pp. 247-248). Non c’era paragone con quello che il notaio aveva rappresentato qualche secolo avanti, nell’Italia comunale: quando oltre alle cure del libero professionista gravavano su di lui le responsabilità di giudice delegato o quelle di preposto all’esecuzione delle sentenze e di comandante della polizia; sicché poteva accadere che passasse più tempo a cavallo che non seduto a un suo banco». E infatti sappiamo che, ancora tra la fine dell’Ottocento e il primo decennio del Novecento, un notaio sardo come Don Sebastiano passava molto tempo a cavallo. Tant’è che il figlio maggiore, Giovanni, era infastidito dall’odore di stalla che il padre si portava dietro a pranzo; e nel complesso, come vedremo, tendeva con i suoi capricci in fatto di vestiario a prendere le distanze da una famiglia che gli pareva nuocere alla sua “immagine sociale”. Né si può dimenticare, a proposito della figura del notaio nell’Italia comunale, l’infernale protagonista della novella I, 1 del *Decameron*, Ser Cepparello Dietaiuti da Prato, che però operava in Francia. Sulla scorta di P. ADDEO, *Lingua notarile*, in «Lingua nostra», I, 1939, pp. 47-51), Fiorelli annota poi a proposito del problema del linguaggio notarile (p. 311): «Il problema si poneva anche in altre nazioni; si era posto anche in altri secoli. Non per nulla l’Addeo riportava col dovuto risalto le frecciate d’un Montaigne, d’un Molière contro l’oscuro gergo in cui si vedevano scritti contratti e testamenti [...]. Restava in tutti i modi, tra gli uomini di cultura, una diffidenza per il notariato in genere, facilmente assimilato per ragioni di contiguità a classi e ad

In quella recita a soggetto che è la vera essenza del giudizio, del procedimento, tutto appare pirandellianamente diffratto nell'inafferabile fluire dell'azione, degli ambivalenti rapporti che si istituiscono tra le «*dramatis personae*» e che le caratterizzano al di là di ogni schematismo precostituito. Per Satta è sempre questione di diritto processuale, non sostanziale<sup>4</sup>.

Pochi autori moderni hanno avuto come Satta il senso del tragico; anche perché pochissimi hanno saputo rappresentare con altrettanta implacabile sensibilità il *Moloch* novecentesco che è la figura paterna, rinunciando a sublimarne l'onnipotenza e dunque a ritrarsene, inorriditi e spaventati, prima di aver potuto scorgere sul suo corpo la cicatrice del destino.

La tragedia di Don Sebastiano, del notaio come dell'uomo, del padre come del marito, è proprio quella di essersi trovato a disporre del-

ambienti in cui preoccupazioni pratiche soverchiavano di gran lunga ogni considerazione estetica; coll'aggravante, per i notai, che loro la penna in mano l'avrebbero saputa tenere. Giudicando "parlamento di notai" il parlamento subalpino, Francesco Domenico Guerrazzi ne sottolineava una levatura non eccelsa. Qui, se l'Addeo a questa citazione ne avesse appaiata un'altra, del marchese Basilio Puoti che trattava di "farsi notaro" le frasi malformate o sgrammaticate con cui gli scolari lo facevano alle volte uscir fuori dei gangheri (e ce lo ricorda lo scolaro prediletto Francesco De Sanctis), quel giudizio [...] avrebbe consentito di centrare meglio il problema più concreto». Diverso invece, come ricorda ancora Fiorelli (p. 314), l'atteggiamento di C.E. GADDA, che nell'acutissimo saggio *Le belle lettere e i contributi espressivi delle tecniche* (1929; confluito nel volume *I viaggi la morte*, 1958; e leggibile ora nell'edizione delle *Opere* diretta da D. ISELLA, Milano, Garzanti, 1991, *Saggi Giornali Favole e altri scritti*, I, a cura di C. MARTIGNONI, p. 481): «avviene talora che lo scrivere de' notai, de' tecnici, degli avvocati [...] sia più che comparabile con quello di certi scrittori. Ciascuno manovra nel suo campo feroce e diritto e, ciò che importa, secondo un'idea: e riesce scrivere come vuole l'idea: e non è il girovagare prolisso dello pseudo-scrittore, che pare l'onda lunga di cert'uggia oceanica: uggia dello infinito, dell'informe. Talune lettere tecniche, o contratti di cessione di terreni, o d'ipoteche [...], o altri atti d'ogni occasione e maniera, vengono paragrafati con una così diligente e felice esattezza, con una così appassionata cura, che la lor lettera ne risfolgora viva e diabolica, quanto avviene resulti invece imprecisa, e a stagnare poltigliosa, peciona o girovagante e generica ed evasiva la prosa di certi flàmini del dio Atramentatore».

<sup>4</sup> Si rinvia per questi concetti al celebre e già citato scritto *Il mistero del processo*, pp. 39-50.

la vita propria e altrui non da legislatore, ma mediatore di una legge oggettiva, astratta e impietosa che gli si impone:

Se è vero che il notaio dispone della realtà, è anche vero che ne dispone da prigioniero del processo: ciò significa che la sua inalienabile libertà di uomo entra a un certo punto in conflitto con il vincolo della legge che egli è chiamato a osservare, anzi la cui osservanza soltanto giustifica la sua funzione [...]. Qui il dramma nasce, perché essendo la legge tipizzata e il concreto infinitamente diverso, nulla può fare il notaio per piegare la legge al concreto, e in nulla, non nella carità, non nella pietà, non nella bontà egli può trovare una soluzione, così che egli finisce per diventare ministro innocente – oh, davvero innocente – del male<sup>5</sup>.

Satta adduce a esemplificazione della sua tesi due casi accaduti al padre che tornerà a ricordare anche in *Gg*, all'inizio del decimo capitolo. Ne riferisco solo uno, per brevità (146-7):

Ed egli aveva fatto il suo dovere, come sempre lo faceva, come quella volta che gli era morto quel disgraziato del quale aveva raccolto l'ultima volontà in favore di una povera donna che aveva tutta la vita convissuto con lui; gli era morto prima che finisse di leggere l'atto, ed egli non se l'era sentita di dichiarare un piccolo falso, che pure avrebbe salvato dalla miseria quella donna. Non era un uomo crudele, è la vita che è crudele, e il diritto esprime tutta la crudeltà della vita.

La conclusione del testo del '55, legatissimo a nodi centrali del romanzo, non è dissimile: «Ma che cosa egli [il padre notaio] può fare se non lasciare che il destino, cioè il diritto, si compia?» (cit., p. 102).

Non è possibile non ravvisare qui una contraddizione con l'impianto dell'opera giuridica sattiana. L'autore scrive in apertura del testo citato (*Poesia e verità...*, p. 95) «che in origine le funzioni del giudice e del notaio non erano distinte, e *iudices* venivano chiamati in Italia i notai»; e dunque «vi è un *jus dicere* del notaio, non meno che del giudice, anche se naturalmente con una diversa posizione e funzione»<sup>6</sup>. Se è

<sup>5</sup> *Poesia e verità...*, cit., p. 102.

<sup>6</sup> Ancora grazie al suggerimento di Ettore Dezza vediamo emergere un'aporia nel

così, il comportamento di Don Sebastiano non può sfuggire all'accusa di «estremo formalismo», il quale può esprimersi «nella grande opzione in che consiste l'atto del giudicare» (anche nell'operare notarile), secondo quanto leggiamo in un testo dottrinario di Satta del '56:

E vi è infine l'estremo formalismo, quello che riassume e comprende tutti gli altri, quello che può manifestarsi, e purtroppo spesso si manifesta nella grande opzione in che consiste l'atto del giudicare. Questa opzione è un mistero [...]. Ma un mistero che si scioglie in una soluzione formale (cioè concettuale) non è più un mistero, né doloroso né gaudioso. È un modo come un altro per non optare, cioè di non giudicare. Del resto vi è qualcosa di eroico in questo formalismo del giudizio, anche se è un eroismo che nasce dalla paura. Quando tra due interessi in conflitto, cioè tra due vite in conflitto [...], si fa dipendere la decisione da posizioni formali e concettuali, bisogna riconoscere che si è riusciti a superare i limiti dell'umano, il che è proprio dell'eroe. *Fiat iustitia, pereat mundus*, può essere nella sua assurdità il motto del formalismo giudiziale<sup>7</sup>.

Il che, come appunto si diceva, fa di Don Sebastiano un eroe tragico e, al tempo stesso, modernamente fragile. La contraddizione, infatti, esprime un conflitto esistenziale e filosofico (per Satta il diritto è la forma più alta di filosofia<sup>8</sup>) non tanto irrisolto, quanto intrinse-

discorso di Satta, che dapprima afferma: «in origine le funzioni del giudice e del notaio non erano distinte»; e poco dopo sostiene che vi è sì «un *jus dicere* del notaio, non meno che del giudice», ma soggiunge: «anche se naturalmente con una diversa posizione e funzione». Nelle fonti documentali medievali (specie altomedievali e fino al XII-XIII secolo), nota Dezza, spesso si citano figure di «*iudex et notarius*»/«*iudices et notarii*»: all'epoca era infatti non infrequente – anche a causa della scarsità di una buona preparazione giuridica – che in capo a una medesima persona si concentrassero sia funzioni giurisdizionali sia funzioni notarili. Le due funzioni restavano tuttavia, nel momento in cui erano esercitate, nettamente separate: altra cosa è lo *ius dicere* (il giudicare), proprio del giudice, altra cosa è la certificazione della fede pubblica, propria del notaio.

<sup>7</sup> *Presentazione* della quinta edizione del *Manuale di diritto processuale* (Padova, Cedam, 1956), ivi, p. 149.

<sup>8</sup> «Ogni pensiero», scrive Satta nel saggio *Dalla procedura civile al diritto processuale civile* (1964), ivi, pp. 115-26, «quando è vero pensiero, è filosofico, quindi non conosce esclusive: e tale è soprattutto il pensiero che si svolge dalla osservazione del processo.



camente insolubile: quello tra un Ordinamento universale, astratto, infinito, impersonale, e la realtà empirica dell'individuo, il particolare concreto, quel «finito» che resta pur sempre «il solo modo di essere dell'infinito» stesso (Gg 158).

L'«*actus trium personarum*» che è il processo, secondo la formula di Bulgaro<sup>9</sup> tante volte rievocata da Satta<sup>10</sup>, dovrebbe rappresentare proprio la dinamica in cui questa aporia trova, creativamente, una composizione: il diritto come incarnazione del Verbo, si direbbe.

Senonché il Dio sattiano, di cui si sono osservate giustamente le componenti *lato sensu* gianseniste e/o gnostiche<sup>11</sup>, non assomiglia al *Deus charitas* paolino e neotestamentario, ma a «un Jehova feroce e giusto, che vede salire come un incenso il fumo della strage, e sa che solo la morte potrà ristabilire il suo regno nel mondo».

«*Pereat mundus*»: nel *De profundis*, da cui proviene l'ultima citazione (p. 86), Satta parla della guerra; in Gg (214), a proposito del conflitto mondiale (il primo, in questo caso), scriverà: «E invece venne la guerra, come tutti sanno, perché gli uomini sono più potenti di Dio [...]. L'umanità è il demonio che Dio non riesce a distruggere».

Singolare figura di divinità, questa, terribile e impotente, che sembra modellata a immagine e somiglianza di Don Sebastiano; e la cui provvidenza, certo più negativa ma non troppo dissimile, in fondo, da quella dell'amato Manzoni<sup>12</sup>, «con imperscrutabile disegno [...] regge il mondo per mezzo di Satana: e pertanto gli operatori della storia sono veramente i demonii, nel senso dostoevskiano della

In ogni processualista c'è un filosofo occulto, e talvolta la vocazione è così prepotente da costituire un'autentica tentazione».

<sup>9</sup> Giurista e glossatore medioevale (1085-1166).

<sup>10</sup> Cfr. ancora *Poesia e verità...*, p. 95.

<sup>11</sup> Carlo Bo parla nella *Prefazione a Giuristascrittore*, p. 38, di «una religione di suono giansenista, dove l'uomo è solo, condannato in eterno alla solitudine»; ma soprattutto, nello stesso volume, L. MUONI, in uno dei saggi più efficaci sulla *Weltanschauung* sattiana (*L'identità processata. Immagine e coscienza della cultura sarda nel Giorno del Giudizio di Salvatore Satta*), avverte nell'opera di Satta una «strana infiltrazione mistica (di sapore in qualche misura gnostico, in qualche misura giansenista)» (p. 127).

<sup>12</sup> A tal proposito dissento in parte da quanto sostiene V. GAZZOLA STACCHINI, cit., pp. 41 e 147.

parola»<sup>13</sup>. «Operatori», cioè «ministri» innocenti come il notaio:

Il tedesco che nel delirio razziale sottopone ad atroci tormenti centinaia di migliaia di persone [...]; l'inglese che si muove dalle sue remote contrade [...] per radere al suolo città e paesi [...] non sono dei mostri: sono i ministri di un dio non immemore, che chiede la vendetta come prezzo del suo amore<sup>14</sup>.

Il Satta studioso del diritto è uno strenuo assertore della possibilità, e anzi della realtà (malgrado il formalismo e la «crisi del processo») di una mediazione tra norma e volontà conflittuale dei singoli: ne è agente principale, sebbene non esclusivo, il giudice, che in maniera non molto diversa dall'«operatore sociale» weberiano interpreta la norma attivamente, vale a dire in senso conoscitivo e creativo, trovando «nel fatto il diritto, il diritto che è il fatto (*ex facto oritur jus*)»<sup>15</sup>.

Lo scrittore all'opposto, e forse anche l'uomo, è invece convinto che tra l'«eternità della specie» (Gg 98) e l'eternità divina vi sia solo l'insanabile frattura dove si incunea il demone vendicatore della storia, o della Provvidenza: il suo è lo stesso «senso dell'ineluttabile» che esprime Giggia, la «puttana senza malizia», per il quale quel «che deve avvenire avviene senza rimedio, senza che Dio possa farci nulla» (Gg 256). Ma questo fatalismo non è assolutorio, è tragico. L'unica colpa, l'unico peccato che Satta ascrive agli uomini, questi «semoventi», consiste proprio in ciò che conferisce loro il più alto valore: la vita, l'accidentale e nudo esistere come individui, che li oppone all'assoluto e li consegna a un abisso sospeso tra la nascita e la morte. La giustizia, in questo mondo, può compiersi solo a discapito del diritto, manifestando quell'«originario e tuttavia permanente nucleo di vendetta dal quale si è svolta»<sup>16</sup>.

Se, dunque, il giurista sposa senza residui la concezione capograsiana dell'autorità come sintesi dinamica di *Sollen* (dover essere) e *Sein*

<sup>13</sup> *De profundis*, cit., p. 25.

<sup>14</sup> Ivi, p. 87.

<sup>15</sup> *La vita della legge e la sentenza del giudice* (1952), in *Soliloqui*, p. 55.

<sup>16</sup> *Il mistero del processo*, cit., p. 46.

(essere), per la quale il primo è forma autentica del secondo in quanto contenuto di volontà razionale e auto-cosciente<sup>17</sup>, lo scrittore, invece, eleva la crisi di questa autorità a tesi metafisica: svuotato della partecipazione interiore (o personale), il dover-essere si esteriorizza come forza coercitiva bruta, sovrastante l'individuo; un Leviatano<sup>18</sup> acefalo che agisce per conto di una volontà impotente proprio in quanto *absoluta*, e che si manifesta come una sorta di burocrazia infernale di cui il singolo è al contempo strumento e oggetto di persecuzione. Non vi è alcuna continuità tra il creatore e le sue creature, perché il cosmo, come l'abitazione dei Sanna, è stato progettato da un Don Gabriele Mannu che sembra capovolgere Le Corbusier nella sua inerte follia (*Gg* 14-5):

e così [Don Gabriele Mannu] invece di una casa fece una scala, un vano immenso nel quale a ogni piano si aprivano dei buchi che erano stanze, una dentro l'altra, destinando al sacrificio e alla insofferenza la crescente famiglia [...]. Per questo, la discesa serale [di Don Sebastiano] dallo studio al piano terreno era quasi un viaggio, e per questo l'occhio tondo del lume a petrolio vagava su e giù per le volte, al vacillare del passo.

Il tutto in funzione della parte, e per giunta di un elemento di comunicazione: la scala, che diviene così ostacolo al naturale flusso tra gli ambienti domestici. A risentirne, in questo caso, è la discesa dallo studio del notaio al pian terreno, dove si svolge la vita della famiglia.

<sup>17</sup> Cfr. S. ADDIS, *Autorità e libertà nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, Torino, Giappichelli, 2015, p. 60: «L'autorità» per Capograssi «si fonda su una vera e propria obbligazione delle singole volontà e la forma di questa obbligazione è il contratto: "il contratto fu la ragione, la legittimazione, la giustificazione dell'*imperium*. La volontà essendosi liberamente obbligata, quando obbediva era libera perché osservava quello che essa stessa aveva posto" [G. CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Lancia, Carabba, 1921, poi nelle *Opere*, vol. I, Milano, Giuffrè, 1959, pp. 215-6]. La volontà stessa che crea e giustifica l'obbedienza all'*imperium*, crea e giustifica l'osservanza di tutti i rapporti della vita giuridica. Non vi sono, dunque, iati tra autorità e diritto, tra *imperium* e *negotium*». A questo proposito lo stesso autore rileva anche l'influenza della lettura capograssiana di Vico contro Spinoza e Hobbes. Si veda anche E. OPOCHER, *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, Milano, Giuffrè, 1991.

<sup>18</sup> A ragione G. STEINER (cit.) chiama in causa Thomas Hobbes.

Siamo di fronte a una potente immagine di architettura psichica, per la quale l'«occhio tondo» e luminoso del patriarca viene confinato in uno spazio alto, buio e incomunicante non per difetto, ma per eccesso di investimento nel nesso razionale, cui la realtà e le sue dinamiche sono costrette a piegarsi<sup>19</sup>.

Questo eccesso rivela così la sua matrice inconscia, feticistica: non diversamente da quanto notava Capograssi a proposito dei rapporti tra Chiesa e Stato, o il suo allievo Antonio Pigliaru nello studiare l'istituto della vendetta barbaricina<sup>20</sup>, anche nella famiglia esiste una pluralità di ordinamenti in concorrenza fra loro, e ai piani bassi della casa sembra prevalere quello materno, viscerale, profondo, di Donna Vincenza<sup>21</sup>.

Don Sebastiano, «come tutti gli uomini del suo tempo, non conosceva lo Stato perché lo Stato era lui» (malizioso trapianto dell'espressione forse a torto attribuita a Luigi XIV); era il «notaio che si qualificava romanticamente depositario della fede pubblica» (proprio quella,

<sup>19</sup> Singolare, e forse significativo, che osservando una analoga inversione logica a proposito del *Formalismo del processo* (*Soliloqui*, cit., p. 76), Satta ricorra alla metafora del nastro di Moebius, cioè a una figura topologica mono-planare: «Il grave pericolo di questa elaborazione, comune a tutto il pensiero speculativo, ma particolarmente sensibile per il giurista, è che a un certo punto le posizioni si capovolgano, come in quel singolare esperimento della topologia per cui dalla superficie diritta si passa invisibilmente alla superficie rovesciata, cioè si aboliscono le due superfici: e così i concetti acquistano una tale assolutezza da diventare generatori della realtà, in luogo di essere generati, un arcano immobile mondo al quale il concreto mutevole mondo dell'esperienza deve adeguarsi». Da questa prospettiva, la casa dei Sanna sembra trasformarsi in un quadro di Escher.

<sup>20</sup> *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano, Giuffrè, 1959; ora Nuoro, il Maestrale, 2006.

<sup>21</sup> Cfr. a questo proposito quanto scrive C. MARTIGNONI (cit., p. 273): «un personaggio dalla consistenza reale – il padre [...] – intraprende il suo domestico viaggio serale [...]. Il viaggio è subito interrotto dal narratore desideroso di offrire coordinate più ampie (quale casa, quale famiglia, quale paese). L'interruzione non pare né un caso né il frutto di un'involontaria e dilettantesca imperizia narrativa: poiché davvero quel viaggio ha le parvenze di un viaggio eterno e in fondo vano, iterato senza gioia, abbozzato o alluso più volte nel libro, come momento inutilmente cruciale, allegoria di un'impossibilità sentimentale, del doloroso passaggio dal lavoro paziente e necessario a un'aspra famiglia che non riceve né dà consolazione e affetto».

come abbiamo visto, la cui violazione qualificava e aggravava il reato di furto): rappresentava quindi il potere estraneo «del continente», da cui emanavano le «feroci leggi contro l'abigeato», e in nome del quale quella «gente meravigliosa, che trasformava in oro quel che toccava», giungeva in Sardegna a stipulare contratti «per il taglio dei boschi e la devastazione dell'isola» (13). La sovranità di Don Sebastiano, tuttavia, è fortemente limitata: la figura paterna (qui, ma anche altrove) andrà indagata all'interno di un intricato campo di forze<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Che ancora ricorda per certi versi la teorizzazione di Max Weber e in particolare la nozione di «politeismo dei valori» (cfr. *Politik als Beruf* (1919), Leipzig, Reclam, 1992; trad. it. *La politica come professione*, Roma, Armando, 2005).

## L'«IMPERIUM» DI DON SEBASTIANO

I capi d'accusa contro Don Sebastiano sono uno dei luoghi più frequentati dalla critica sattiana. In breve, dunque: aver lasciato la moglie, più giovane di lui di dieci anni, «sull'orlo di un abisso, ch  tale era per lei la soglia della casa nella quale a poco a poco si andava rinchiudendo [...]. Lui, lui, l'avrebbe potuta salvare. E lui lo voleva, le dava i denari perch  andasse a curarsi» e a comprare gli abiti di cui aveva bisogno. «Dove, come, con chi, se le era impossibile varcare la soglia?» (152). Dopo tutto, «Don Sebastiano era un uomo giusto, e si spos  col regime della comunione familiare. Cos  ogni acquisto che avrebbe fatto sarebbe stato propriet  di entrambi» (45). Per concludere:

Il guaio   che amare   una cosa difficile, ed   pi  facile essere grandi scienziate o grandi scrittrici, come ce ne sono state. Perch  l'amore non   volont , non   studio, non   quel che si dice genio,   intelligenza, la vera sola misura della donna, e anche dell'uomo. Donna Vincenza era intelligentissima, anche se sapeva appena leggere e scrivere, e perch  traboccava d'amore, senza saperlo. (49)

Al notaio Sanna Carboni questo tipo di "intelligenza" mancava, e una sorta di ostilit  invidiosa lo spingeva di conseguenza a vendicarsi di quella donna, ignorandone sistematicamente tutti i consigli, «tanto pi  quanto pi  erano ragionevoli» (50), e apponendo alla conversazione il suo celebre sigillo: «Tu stai al mondo soltanto perch  c'  posto»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A proposito di questa «lapidaria condanna» Gabriella Contini ha notato con finezza: «Si avverte che qui, come in altri luoghi del testo, Satta ricorre a formule linguistiche di matrice sarda, dalla valenza sopita, normalizzate dall'uso, che finge di riscoprire e utilizza come segnali forti e anomali» (*Il primo capitolo de Il giorno del giudizio*, in *Giuristascrittore*, p. 181).

«Forse i dissidi» tra i due «erano cominciati con la vendita» dell'orto che costituiva parte dell'esigua dote di Donna Vincenza, e che rappresentava per lei l'unico residuo della perduta felicità giovanile. Nessuna ragione economica aveva spinto Don Sebastiano a compiere questa vendita, dietro la quale il narratore indovina l'irrazionale timore che altri, e più ancora forse lo stesso Don Sebastiano, potessero ritenere il patrimonio accumulato non frutto delle sue fatiche, non suo esclusivo merito.

E forse per questo, perché anche i figli fanno parte della fortuna, faceva fare a Donna Vincenza quasi ogni anno un figlio, senza accorgersi che ogni figlio le accorciava la vita, la riduceva a poco a poco a un ingombro. (50)

Il tratto che accomuna questi comportamenti può essere individuato in un profondo timore della donna e delle sue qualità; timore ancestrale di essere cannibalizzato dal fantasma materno, che spinge il patriarca sardo a difendere il «governo del piccolo stato familiare» sublimando e al contempo “cancellando” l'autorità concorrente (laddove, come di consueto, la sublimazione è funzionale alla cancellazione)<sup>2</sup>:

Il motivo è che, come dicevo, la donna non esiste. Per il sardo [...] la donna, la moglie, era come l'oggetto di un culto silenzioso, esposto alle vicende della vita, strumento delle esigenze della vita [...], ma come rarefatta, esterna a quello che è il dominio dell'uomo [...]. In questo governo non poteva né doveva entrare, più di quanto non possa entrare la regina nel governo del re. Non è da escludere che ci fosse un complesso di inferiorità del marito, in tutta questa costruzione: certo è che le cose stavano così, naturalmente: quel che fa il padrone è ben fatto. Se con ciò si vuol pensare che la moglie era una schiava, allora è schiava anche la regina: e del resto la differenza tra la regina e la schiava corre sul filo del rasoio.

<sup>2</sup> Condizione caratteristica delle zone mediterranee, ma con un'importante differenza: «In Sardegna non esiste la gelosia, non esistono i delitti d'onore, come li chiamano, non esiste nulla. A differenza che nel resto del meridione, e anche in tanti altri paesi, la donna non segue a piedi il marito a cavalcioni sull'asino quando scendono al poderetto, va sul carro con lui, e quando tornano per le strade erte [...], la donna sta sul carro, ed è il marito che scende e fatica più dei buoi» (51).

A questa natura non faceva eccezione Don Sebastiano. Nei momenti dei più sordi dissidi, non c'era pericolo che egli, a tavola, si servisse per primo. (51)

Senonché Donna Vincenza, nelle cui vene «scorreva mezzo sangue piemontese», era superiore al marito, «così che essa vedeva più chiaro nelle cose, teneva i piedi per terra, sentiva che la fortuna era anche nelle sue mani»: la «sola superiorità che Don Sebastiano» aveva su di lei «era il potere. Che comunione o non comunione di beni: queste sono tutte stupidaggini che figurano nei codici. Il potere era il denaro che Don Sebastiano ricavava dalla professione»; e il dover chiedere a lui i soldi per le spese quotidiane, per quanto mai egli li negasse, era «il terribile prezzo che» Vincenza «doveva pagare per riconoscere la propria inesistenza» (52).

Quando l'autorità vacilla, si svuota dell'intima adesione dei sottoposti al suo volere, avrebbe osservato Capograssi, ecco che l'*imperium* del brutto fatto si sostituisce al *negotium*, al diritto fissato nei codici. Donna Vincenza, però, non si rassegnava a questo “totalitarismo morbido”, e chiamava il figlio più piccolo (Sebastiano, omonimo del padre e *alter ego* dell'autore<sup>3</sup>) a partecipare della sua rivolta, che si traduceva in un “furto”:

Nella notte, quando il marito dormiva [...], entrava col suo passo tardo ma ancora leggero nella sua stanza, tenendosi il figlio più piccolo a mano, e frugava nei taschini del panciotto, dove allora si usava mettere le monetine d'argento, gli spiccioli insomma. (53)

Se ci si arrestasse a questo tuttavia, come spesso si è fatto, si tratterebbe un ritratto molto parziale di Don Sebastiano, con il rischio di descriverlo come un rude “padre padrone” (la lontananza rispetto a Ledda è abissale, e non solo da questo punto di vista), o di assimilarlo all'«uomo tradizionale», protagonista collettivo del *De profundis*.

Perché Don Sebastiano è anche altro. Nobile figura di funzionario

<sup>3</sup> La complessa questione della diegesi e dell'autobiografismo in Gg sarà affrontata meglio più avanti.



in cui viveva, come «negli uomini del suo ceto, verso la fine dell'Ottocento», un «prolungamento del secolo dei lumi», nutrito di letture edificanti e di moda come la *Medicina delle passioni*<sup>4</sup>, e che «si manifestava in un sereno e assolutamente inconsapevole ateismo, senza avversione per la religione» (23). Uomo «sempre pronto a commuoversi e a vedere le cose in colore di rosa» (213); professionista istruito, che però «non aveva mai letto un libro» (58), e si appassionava per le più patetiche romantiche dei giornali. C'era infatti in Don Sebastiano

quella tenerezza, quella simpatia che egli, così rude e quasi violento nell'opera, provava verso le cose e le persone, verso la vita in genere [...]: non era questo il vero Don Sebastiano, e ad ogni modo non avrebbe questa componente prevalso nella sua discendenza? Staremo a vedere. (59)

Curioso “masochista morale”, che si sublima nell'inutile sacrificio di lavorare in uno studio gelido, e per cui ciò che conta «non è guadagnare molto, è spendere poco, anzi non spendere affatto» (13); non «la proprietà o il godimento», ma «l'acquisto, la costruzione della fortuna» (50). Don Sebastiano, peraltro, viveva nell'«istituto di povertà» e:

non avrebbe permesso a nessuno, neppure a se stesso, di sentirsi ricco. Ricco è il cimitero, era il sentimento che ogni sardo recava nel fondo del cuore, ed era la risposta che dava Don Sebastiano quando, anche per complimento, gli facevano i conti addosso [...]. Questo istituto di povertà legava il padre ai figli e i figli tra loro, e determinava la loro esistenza. Perché la povertà crea intorno a sé un alone di poesia, ma stabilisce un diaframma col mondo, che è per sua natura ricco [...]. Forse per questo Don Sebastiano non aveva mai consentito ai figli di occuparsi, come egli se ne occupava, di agricoltura. Può anche darsi che avesse una segreta gelosia della sua competenza: ma nel profondo egli diffidava della proprietà, non amava la terra che sentiva caduca con le sue miserabili siepi, che dicono immobile, ma egli vedeva passare di mano in mano attraverso i suoi atti [...]. Quest'uomo antico, che aveva messo in case e campi ogni soldo che usciva dalla sua penna [...], temeva che in qualcuno dei suoi

<sup>4</sup> J.B.F. DESCURET, *La médecine des passions ou Les passions considérées dans leurs rapports avec les maladies, les lois et la religion* (1841), trad. it. Milano, Oliva, 1855.

figli si sviluppasse il senso del proprietario, a detrimento del lavoro, del guadagnarsi il pane da sé [...]. Questo stato d'animo, nel quale c'era forse un fondo ancestrale di nomadismo, si rifletteva nella casa, che nella sua signorilità restava nuda come una capanna. (73-4)

Si noti la nuova ricorrenza dell'espressione «che dicono immobile», e la sottolineatura del «fondo ancestrale di nomadismo», che allontana tra le altre cose Don Sebastiano dall'«uomo tradizionale» (solo apparentemente simile a quello «antico»)<sup>5</sup>, e lo assimila invece al pastore, all'abigeo, al nomade, con la sua avversione per il concetto di proprietà, statico e contadino, e col suo senso del mobile, del precario. Senso che, paradossalmente, egli affina proprio nell'esercizio della professione notarile, inventariando chissà quante volte quella stessa proprietà in mobili immobili e semoventi.

Se questo rapporto arcaico con il denaro avvicina Don Sebastiano alla «poesia» (come si legge nel brano cit. sopra), egli ne è per converso estraniato dal suo utilitarismo, dall'incomprensione per l'inutile e il gratuito che è altrettanto arcaica, ma, in questo caso, contadina. Nel brano del terzo capitolo di Gg, da cui siamo partiti e al quale ancora dovremo tornare, gli oleandri riportano alla mente il ricordo della pianta che cresceva, solitaria, «nella corte della casa di Don Sebastiano», o meglio in uno «spiazzo detto orticello che sarebbe stato un giardino» se il capofamiglia «avesse amato i fiori»:

Ma quest'uomo che aveva creato tanti poderi [...] non capiva i fiori. Certo, quando inforcava il cavallo prima dell'alba, in modo da non far aspettare i clienti, lasciando la casa addormentata, e andava verso i suoi campi, e vedeva i prati felici nella rugiada, o costeggiava le siepi innestate di biancospino [...], sentiva come un leggero struggimento, un ricordo vago, una nostalgia. Sensibile era anche agli odori [...]: ma gli odori sono più vicini al frutto dei colori, hanno in sé qualcosa di concreto, di appropriabile che i colori non hanno. Pure una volta, scendendo verso le aspre

<sup>5</sup> Cfr. *De profundis*, cit., p. 143, dove Satta osserva con acedine che l'uomo tradizionale «nelle case e ville difese sopra tutto la proprietà, la mistica proiezione di sé, l'avere che determina l'essere».

solitudini di Marreri, restò come soggiogato dalla visione dei fiumi di oleandri che solcano i fianchi di tutta la valle [...]. L'aurora era in cielo, ma anche in quei fiori vermigli che uscivano dalla notte. Era sceso dal cavallo, aveva strappato un ramo, e l'aveva piantato in fondo alla corte. (43-4)

Chi invece, pur «nella sua ignoranza», comprende pienamente la «fantasia del gratuito, che ha mosso il creatore alla creazione», è Donna Vincenza: quando il figlio più piccolo le portava i fiammiferi spenti che Maestro Ferdinando lasciava cadere dopo aver acceso i fanali a petrolio di Nuoro, lei li conservava affettuosamente perché sapeva che

dietro quelle cose morte c'era una vita immensa, uno sconfinato mondo d'amore [...]. C'era l'idea di una terra, della terra per noi arida e avara, piena di doni meravigliosi [...]. Il senso dell'utile e dell'inutile è estraneo a Dio e ai bambini: esso è l'elemento diabolico della vita, e può darsi che Don Sebastiano lo sentisse con quel suo rispondere [...] che ricco è il cimitero. Ma questo non era un conoscere la grazia<sup>6</sup>, era anzi una specie di maledizione. La grazia era rimasta nell'animo di Donna Vincenza, perché Don Sebastiano, inteso all'utile e all'inutile, l'aveva confinata nei suoi ricordi di fanciulla, e forse anche per lei quei fiammiferi spenti cadevano simbolicamente dal cielo, e sia pure il cielo di un rugginoso lampione. (93-4)

Come i personaggi, come tutto ciò che fa parte del mondo di Satta, anche la terra si carica di valenze opposte; e se è vero, come si diceva, che il senso «diabolico» dell'utile e dell'inutile (si osservi: non il senso dell'uno e dell'altro, ma della loro distinzione) caratterizza il contadino in opposizione al pastore, è altrettanto vero che, come si vedrà meglio più avanti, i momenti più felicemente lirici del romanzo (forse i soli) riguardano il rapporto di Vincenza e dei piccoli Sanna con la

<sup>6</sup> A proposito della «grazia»: ricordava F. DE MARINI ALONZO, collega di Satta all'Università di Genova, come lo studioso leggesse «persino Martin Lutero [...]. Mi pare che [...] lo affascinasse per un'idea che Satta definiva diabolica, e cioè per la pretesa di restituire alla legge una giustificazione che la trascenda, senza tuttavia mettere in discussione l'obbligo del cristiano di sottomettersi alle regole della società civile» (*Gli anni genovesi di Salvatore Satta*, in *Giuristascrittore*, p. 491; con riferimento agli *Scritti politici di Martin Lutero* (1520), Torino, Utet, 1959).

campagna<sup>7</sup>. Perché «la campagna, negata come ricchezza» e come lavoro, «entrava nei figli come poesia, che è una ricchezza anch'essa, e più pericolosa» (74)<sup>8</sup>.

Siamo allo splendido quinto capitolo, che ospita tra l'altro quelle memorabili pagine dedicate al rito misterico-dionisiaco della «vinificazione» («come diceva con parola colta Don Sebastiano, che l'aveva appresa dai cataloghi delle macchine agricole»: 69-73).

Al podere di Locoì

i figli andavano a piedi, e in quell'atmosfera rarefatta, in quella visione orrida e dolce, in quel silenzio infinito ricevevano inconsapevoli il tocco della poesia. Il sogno galoppava su quelle brulle lande, e si impadroniva di loro, li rapiva a Don Sebastiano. (76)

Questo «rettangolo di terra, con le sue persone, le sue case, il suo mito apriva i loro cuori al mistero»: parola, quest'ultima, la cui incidenza in Satta scrittore e giurista, come vedremo, è vastissima e significativa. Se il povero Don Sebastiano «avesse potuto immaginarlo», osserva senza troppa ironia il narratore, «forse non avrebbe piantato la vigna» (81).

A mediare tra il mistero pagano della natura e i Sanna è ziu Poddanzu, «*alternos*»<sup>9</sup> di Don Sebastiano, del quale «non si capiva nemmeno che cosa fosse», se non che «viveva sempre a Locoì, ed era più padre dei figli di Don Sebastiano stesso, tanto che i piccoli credevano

<sup>7</sup> «Tutto quel che vive dentro il cuore contadino di Nuoro tende a liricizzarsi, a diventare evanescente» notava E. ESPA in *Cuore popolano e dialettale di Salvatore Satta*, in *Giuristascrittore*, p. 300.

<sup>8</sup> «Satta non è la Deledda», avverte però V. SPINAZZOLA (cit., p. 240), «cui pure esteriormente sembra avvicicabile: non ne condivide l'antintellettualismo, non consente ai suoi personaggi di dimenticarsi nelle sensazioni paniche che l'arcano paesaggio sardo suscita. Non è così che egli può soddisfare la ricerca del *cui prodest* dei fenomeni vitali, e con ciò stesso rintracciare una ragione di coerenza nella vita che ha vissuto».

<sup>9</sup> Cfr. E. DE FELICE, Il giorno del giudizio: *lingua e stile*, in *Giuristascrittore*, p. 262: «è un antico catalanismo, che dal significato amministrativo di “rappresentante del vicéré, o del comune” si è generalizzato a quello di “sostituto, uomo di fiducia”».

che il padrone fosse lui» (57):

Non era un servo, non era un fattore: era Don Sebastiano rustico, era Locoï, e tutto ciò che il notaio aveva creato. Non credo che tra lui e Don Sebastiano corressero neppure rapporti di denaro [...]. Né c'erano tra loro comandi e obbedienze, ma una comune volontà, nel senso che la volontà di Don Sebastiano doveva filtrare nella volontà di ziu Poddanzu, altrimenti era meno che nulla. (78-9)

Una sorta di “eone” dunque, per riprendere la suggestione gnostica, attraverso cui la pura potenza divina si traduce in atto; o di “padre buono” (nel senso della funzione psichica che spesso i bambini attribuiscono ai nonni), che compensa l'assenza e l'anaffettività del padre reale; ma anche un *deus ex machina*, perché sarà lui a salvare l'*alternos* dalle rivendicazioni pseudo-socialiste di Don Ricciotti Bellisai (cap. XIII), e dal suo tentativo di far ricadere su Don Sebastiano le accuse per l'omicidio perpetrato dal mezzadro nel XIX capitolo del romanzo<sup>10</sup> (ossia, sostanzialmente, il penultimo, considerata l'esiguità della *Parte seconda*).

Ma non è solo la poesia della campagna a segnare il distacco dei figli dal padre. Per un evento fortuito in casa Sanna era penetrata, attraverso l'Universale Sonzogno, la cultura, sistema simbolico decentrato e decentrante dall'idioletto familiare, che rompe il «diaframma col mondo» e immette l'individuo nel macrocosmo storico-geografico dei codici sociali:

Erano le Vite di un certo Plutarco, in una collezione dei classici economici Sonzogno, che ha contrassegnato, con la Biblioteca Universale e la Biblioteca Popolare, le passate generazioni [...]. «Traduzione dal greco di Girolamo Pompei» leggeva [Peppino, di poco più grande del piccolo Sebastiano]. E messi sullo stesso piano, Plutarco e Pompei rivelavano, con Sonzogno, con Milano dove il libro era stato stampato, un mondo

<sup>10</sup> Nel passaggio dal manoscritto al dattiloscritto, com'è noto, la posizione degli ultimi due capitoli viene invertita: il XIX diviene XX e viceversa. Su questo punto tornerò più avanti, ma rinvio già, per una notizia più precisa, a G. MARCI, *Il romanzo del romanzo*, nell'*Autografo de Il giorno del giudizio*, cit., pp. VII-XXIX.

così vasto e così lontano che poteva essere infinito. (62)

Lo stigma leopardiano, che per più ragioni si insinua in queste righe, si rivela chiaramente poco dopo:

Non c'è nulla che io detesti come la vita passata: ma direi che queste raccolte di oggi sanno di società per azioni e di supermercato. Forse il guaio è sempre quello: che oggi tutti sanno leggere. O forse... forse perché un libro sia un libro, e si trasformi in sogno, forse occorre, come c'era allora a Nuoro e in tutti i paesi, il falegname, il maestro del legno, e a Nuoro si chiamava Zerominu [...], che nelle giornate estive, alle due del pomeriggio, deposta la sega e la piassa, dava fiato alla cornetta, e il suono si riversava nei vicoli infuocati, si insinuava nelle case, e tutta la vita restava sospesa a quelle ombre [...]. Peppino e Sebastiano, nello stanzino senz'aria, leggevano accompagnati da quella voce, e leggevano per la stessa ragione per la quale Zeronimu suonava la cornetta, cioè per nessuna ragione, perché gli uomini avevano un pertugio per il quale penetrava il mistero. (63-4)

Ed è interessante come l'idillio, trasferito dall'«ermo colle» alla biblioteca (eccentrica in Satta rispetto alla sfera paterna), ed esposto così nella sua sostanza tutta culturale<sup>11</sup>, venga poi restituito di sgancio alla quasi-natura della «voce» vaga e lontana, in una dialettica irrisolta tra desublimazione e sublimazione del passato; con uno spunto di anti-capitalismo primitivista che spinge Satta, suo malgrado<sup>12</sup>, in territori pasoliniani.

<sup>11</sup> Annota N. TANDA, *Ethos e pietas nella discesa agli inferi sattiani*, in *Giuristascrittore*, p. 277): «La biblioteca Sonzogno segna nettamente il discrimine tra natura e cultura. C'è un passo nel quale Satta ricorda l'angelo con la tromba del giudizio universale che contraddistingue la copertina della collana Sonzogno e che si imprime nell'immaginario sattiano e lo connota tanto da costituirne il motivo di fondo. Costituisce la matrice e il lievito della sua vocazione a narrare».

<sup>12</sup> Cfr. a questo proposito la presa di posizione del Satta pubblicista in favore del sequestro, da parte della Cassazione, delle *Centoventi giornate di Sodoma*, nell'articolo *Vita difficile per l'osceno* («Gazzettino di Venezia» del 22 aprile 1973), citato e commentato da V. GAZZOLA STACCHINI, cit., pp. 108-9.



## LA «TRISTE EREDITÀ» DI DONNA VINCENZA

Nel segno del superfluo e del «mistero», dunque, campagna e cultura fanno sistema contro Don Sebastiano. Come già in parte si è visto, tuttavia, il sistema si sostiene soprattutto sulla figura materna, non meno ambivalente e complessa di quella paterna. Secondo Paolo Maninchedda è il «rifiuto, doloroso e non del tutto convinto» del «ruolo» materno come «simbolo antagonista del padre», a impedire a Satta di «costruire al di sopra del paradigma paterno la trascendenza del senso che nasce dalla consapevolezza del valore strumentale dello stesso codice paterno, dalla certezza della sua inadeguatezza a soddisfare il desiderio»:

Don Sebastiano è il rigido paradigma della vita pubblica e privata, un paradigma che non ha interesse per il significato delle cose e degli eventi, ma solo per la loro funzionalità al codice generale che lui come paradigma rispetta ed incarna [...]¹.

Le donne del romanzo al contrario, «ma la madre nella fattispecie», rappresentano l'«antitesi dell'utile come ipostasi del poetico»² e della «gran madre comune»³ che è la terra.

Il «paradigma» di Don Sebastiano è in realtà molto meno «rigido» di quanto non appaia talvolta; e, forse, quello materno è molto più castrante e problematico di quanto non si sia disposti ad ammettere se si accreditano univocamente le rivendicazioni del narratore. Il «rifiuto» si associa al primo distacco dai genitori del piccolo Sebastiano, che si apprestava a partire per frequentare il liceo a «Sassari o a Cagliari»:

Come temeva [Donna Vincenza] l'avvicinarsi di quel giorno. E aveva ra-

¹ *L'alterità mancata l'eredità rifiutata*, in *Giuristascrittore*, pp. 294-5.

² *Ibid.*

³ *De profundis*, cit., p. 133.



gione, perché quando quel giorno venne, la madre gli preparò il viatico con le buone bistecche impanate, e le frittelle spolverate di zucchero. Sebastiano lasciò tutto lì, vergognoso di sua madre, che pure adorava, e partì nel buio della notte, come uno ansioso di appartenere ad altri. [...] Donna Vincenza rimase nella cucina con la serva a guardare quelle buone cose [...]. Qualcuno le avrebbe mangiate. Ma non era questo il problema. Il problema era il rifiuto di un atto d'amore. Il figlio l'avrebbe capito molti anni dopo, lo avrebbe ricordato tutta la vita. Ma questo Donna Vincenza non lo sapeva. Sentiva il vuoto intorno a sé. La vecchia ferita riprendeva a sanguinare. Era tornata quella giovinetta che Don Sebastiano aveva condotto in sposa, e non poteva varcare la porta di casa perché non c'era una mano che l'aiutasse. (227-8)

Il narratore parla di «vergogna», ma il gesto del figlio e la reazione della madre (meglio: la reazione che il figlio le attribuisce) dicono ben altro. Già molti anni prima Don Sebastiano, adducendo disturbi la cui natura psicosomatica sarebbe forse risultata evidente in tempi meno remoti, aveva deciso di abolire il pasto serale su «consiglio del clinico» di Sassari, tra «le strida di Donna Vincenza» (16): ora è il piccolo, in coincidenza con un passaggio critico nella sua formazione, a sfilarsi bruscamente da quella mutua domanda di soddisfacimento simbolico cui il cibo risponde, rifiutandosi così di prolungare una forma di dipendenza (o «appartenenza») che non riusciva più a sostenere.

Che in quell'«atto d'amore» e in altri consimili si facesse valere in Vincenza anche un desiderio di risarcimento per le delusioni coniugali, avente come strumento di compensazione l'affetto del figlio (e la sua complicità, come nel caso dei «furti» notturni), è la conseguenza del rifiuto a manifestarlo: una regressione alla «vecchia ferita»; e chissà quanto più vecchia, considerando la scomparsa prematura del padre, Monsù Vugliè.

Stessa istanza compensatoria-risarcitoria si osserva alla morte del figlio Peppino (già Gino), il più amato da Sebastiano. Mentre il ragazzo è ancora in agonia, il padre si reca «alla posta dove» questi «aveva fatto depositare i suoi poveri stipendi da ufficiale, e valendosi della sua autorità» se li fa «trasferire nel suo conto» per un'assurda precauzione che i figli interpreteranno come un «tradimento» (221-3). Donna Vincenza «per un poco ebbe pazienza, poi si infastidì, e tornò alla sua

solitudine, stringendosi all'ultimo nato» (223).

Vincenza, che «era madre dei suoi figli prima che fossero concepiti» (50), ha un senso straordinariamente viscerale della maternità:

Ciascuno di quei figli era ancora come dentro le sue viscere, e nel suo silenzio ascoltava le loro voci come i moti segreti e misteriosi di quando erano nel suo seno. (16)

Ma essi «erano la sua vita, non la sua speranza. Perché Donna Vincenza era una donna senza speranza»; e questo tratto del suo carattere, l'agorafobia che la spingeva a rinchiudersi nell'utero domestico, senza che mai riuscisse a varcarne la soglia, non si tramutava in un investimento narcisistico sui figli, ma si estendeva anche a loro, in una forma di sfiducia nella loro autonomia e nelle loro capacità.

Mentre Don Sebastiano «non chiedeva che di coronare il suo sacrificio col portare al successo i figli tanto dotati», e per «quanto non avesse viaggiato sapeva che ci sono carriere sfolgoranti, mete più lontane di quelle degli avvocati e dei medici che popolavano il borgo» (210-1), Vincenza sapeva che «la pietra di paragone», per quei «figli invidiati» e di cui il marito era «tanto orgoglioso», non era «la famiglia», bensì «gli altri, era questa Nuoro popolata di ubriaconi, ma anche di gente ardita, disposta alla battaglia e alla conquista»:

Non era invidia, era paura. Capiva che per parlare così, per agire così [come i «causidici» che «trionfavano nel foro»] bisognava avere forze immense ed oscure, che i suoi figli non potevano avere, perché né lei né Don Sebastiano, con la sua penna e i suoi atti, gliele avevano potute dare. Il mondo le appariva nemico, un teatro dove solo pochi iniziati potevano recitare. E i suoi figli non erano certamente tra questi. (173-4)

«Capiva», scrive Satta; credeva, diremmo piuttosto noi: perché in questo caso era Don Sebastiano ad avere ragione, come si vedrà a breve, anche per quanto concerne il più piccolo, che pure nel foro nuorese sembrò avverare le profezie materne<sup>4</sup>. Per ora importa rilevare solo

<sup>4</sup> Mi riferisco, con un salto solo in parte lecito, a due episodi non narrati nel ro-

come il narratore faccia suo, implicitamente, il giudizio della madre: l'inettitudine, questo grande tema del romanzo primo-novecentesco (ma non solo), è qui il frutto non di un conflitto edipico irrisolto, come talora, a torto o a ragione (forse più a torto che a ragione?), è stato presentato, bensì di un complesso materno. O meglio: di un complesso materno che agisce su quel conflitto impedendone, almeno in parte, il superamento.

La nascita del figlio più piccolo si collocava tra due eventi: essa aveva segnato

il momento solenne, quasi religioso [...] in cui, secondo l'ordine della natura, si chiude il ciclo di formazione della famiglia, cioè per dirla poveramente la moglie cessa di far figli [...]. Quando nacque quel figlio, che non poteva che essere l'ultimo, tanto che ripeterono in lui il nome del padre, e lo chiamarono Sebastiano, i letti di Donna Vincenza e di Don Sebastiano si separarono. (55)

C'era dunque, in questa congiuntura, di che alimentare le fantasie edipiche del bambino e i sensi di colpa a esse associati.

Quest'ultima nascita, inoltre, era stata preceduta dal lutto per una sorella morta «a tre anni, senza dire perché»; lutto che aveva probabilmente riaperto la ferita per la scomparsa, «tanto lontana che svaniva nel ricordo», della primogenita:

ma l'altra, l'ultima, era morta da poco, e quel ricordo non sarebbe svanito mai più dall'animo di Donna Vincenza. Oscuramente ella sentiva che in mezzo a tutti quei maschi le sarebbe mancato il sostegno: lei l'avrebbe adorata, lei le avrebbe parlato, non si sarebbe neppure sposata, almeno finché lei non fosse morta. E invece se n'era andata così [...], e a lei erano rimasti gli umili vestitini di una bambina di buona famiglia [...]. Aveva disteso tutte quelle cose senza senso e senza scopo nel cassetto basso dell'armadio della sua stanza, e le teneva là come piccole reliquie. (53)

manzo, ma che rientrano nei trascorsi biografici dell'autore: li riferisce A. SORO, *Satta e il foro di Nuoro*, in *Giuristascrittore*, cit. pp. 453-6, e vi si sofferma poi più distesamente V. GAZZOLA STACCHINI (cit., p. 8).

L'indiretto libero che a un certo punto s'infiltra nella narrazione («lei l'avrebbe adorata...» etc.) sembra riecheggiare parole udite dalla viva voce della madre, e si può immaginare con quali conseguenze su chi nutriva per lei il sentimento ambivalente che manifesterà per la prima volta con il rifiuto del «viatico». Tra gli altri figli, a Donna Vincenza non era rimasto che Sebastiano:

quello che ella amava, che si arrampicava ancora sulle sue gambe, e l'avrebbe coperta di baci se ella avesse consentito; ma era piccolo, il male non lo aveva ancora sfiorato. (173)

Il «male» tuttavia, come sappiamo, si prenderà anche lui, partito come Pietro Catte a «cercare pane migliore di quello di grano» (secondo l'adagio malavogliesco di Don Sebastiano):

Chissà se Sebastiano, il figliolo ultimo che era uscito di casa per studiare, il figlioccio di Gonaria, sarebbe venuto per la festa. Egli non scriveva mai, non si sapeva cosa fosse di lui, se non per i racconti dei compagni che tornavano, e lei non si trascinava più neppure alla porta come aveva fatto per tanti mesi, ad attendere ansiosamente il postino. (242)

Non meno lontani degli altri, partiti per la «diaspora», erano poi i figli che invece erano rimasti, o erano tornati dopo aver compiuto gli studi, perché da madre possessiva qual è, Vincenza non può trasferire il proprio amore sulle famiglie acquisite, nemmeno sui nipoti:

Perché la diaspora non era solo quella dei figli che se n'erano andati per il mondo; anche quelli che erano rimasti, volenti o nolenti, non c'erano più: Giovanni che inseguiva cupamente il denaro; Pasquale avvolto nei traffici con le mandorle e gli altri prodotti dell'isola: entrambi fatti lontani dalla propria vita, avevano introdotto a forza nella vita della madre donne e figli che essa rigettava come corpi estranei. (278)

Vincenza è una donna e una madre in lutto: il suo disinvestimento affettivo per tutto ciò che non riguarda i figli è assoluto; e anche nei confronti di questi ultimi, lo si è visto, esso trova il modo di coniugarsi all'amore nella forma di una tetra e protettiva sfiducia.

Per comprendere meglio questa *imago* materna potrebbe tornare molto utile quanto scriveva il grande psicoanalista francese André Green a proposito della «*mère morte*»:

La «madre morta» è [...], contrariamente a quanto si potrebbe credere, una madre che resta in vita, ma che è, per così dire, morta psichicamente agli occhi del piccolo bambino di cui si prende cura [...].

La madre, per una ragione o per l'altra si è depressa. La varietà dei fattori scatenanti è qui molto estesa. Beninteso, fra le cause principali di una tale depressione materna si trova la perdita di un essere caro: figlio, parente, amico stretto, o di qualsiasi altro oggetto fortemente investito dalla madre. Ma può anche trattarsi di una depressione scatenata da una delusione che comporti una ferita narcisistica<sup>5</sup>.

«Fattori» che nel nostro caso convergono drammaticamente in questa figura, descritta come una «massa scura dimenticata in un angolo» (24), «avvolta nei suoi panni neri, come si conveniva ai suoi cinquant'anni, esausta, ingrossata dalle maternità, il capo sempre chino sul petto» (15).

Certo Vincenza non è solo questo “oggetto” inerte e dolorante; è anche una donna che non ha mai ceduto del tutto all'ineluttabile, e ha convertito le sue istanze di rivalsa in un astio viscerale contro il marito: parla di lui chiamandolo per cognome, gli “ruba” gli spiccioli nel sonno; spesso, mentre è intento nel lavoro, butta «una pentola di lisciva» sulla pianta di oleandro che Don Sebastiano, in uno dei rari cedimenti al “divino inutile”, aveva piantato nella corte, con «l'assurda speranza che bruciasse le radici, che potesse farla morire» (44).

Gesti senza dubbio di una donna sconfitta, ma le cui implicazioni simboliche si spostano su un altro livello, dove un “risarcimento” vendicativo è ben accessibile. La scena occupa tutto il breve ma intensissimo decimo capitolo, quasi speculare al primo. Qui l'andirivieni dei piani temporali, strutturale in tutto il romanzo, sembra funzionale a

<sup>5</sup> *Le mère morte*, conferenza presentata alla Società psicoanalitica di Parigi nel 1980 e pubblicata nel volume *Narcisisme de vie / Narcisisme de mort*, Paris, Éditions de Minuit, 1983 (trad. it. *Narcisismo di vita / Narcisismo di morte*, Roma, Borla, 2005, pp. 265 e 274).

sovrapporre sul piano cronologico due eventi il cui significato per il narratore coincide.

È la sera in cui Don Sebastiano aveva dovuto farsi strumento della «crudeltà» della vita e del «diritto» che la «esprime», vergando suo malgrado il contratto di matrimonio tra l'uomo di settant'anni e la giovane di venti: era dunque già stato sconfitto come notaio, tanto che «non sarebbe sceso quella sera nella stanza ravvivata dal caminetto, e sarebbe andato a letto senza dare la buonanotte a nessuno» (146). Sebbene non fosse «uomo da vivere nel passato, né da perdersi in inutili sentimenti», era profondamente turbato dai ricordi, e dal pensiero che i «volumi» di carta bollata, in cui si materializzava tanta parte della sua esistenza, fossero ad essa condizionati: «quando fosse morto, sarebbero venuti a portarseli via, perché gli atti dei notai morti vanno a finire nel pubblico archivio, come essi al cimitero» (146-7). Morte e burocrazia sono termini speculari e reversibili.

«Il fatto era» che quel giorno Don Sebastiano aveva subito un'altra, più cocente e personale sconfitta. Ne era stata occasione uno dei consueti litigi, nel corso del quale per l'ennesima volta la moglie aveva cercato di far valere la propria superiore intelligenza, e lui «aveva creduto di tagliar corto con la solita terribile frase: tu stai al mondo perché c'è posto». Si sbagliava, perché

questa volta i figli si erano ribellati e avevano preso le difese della madre, onde egli si era alzato, e se n'era andato sbattendo la porta. Era la prima volta che egli si sentiva esposto al giudizio dei figli. O forse era più giusto dire che era la prima volta che li incontrava, dopo aver dedicato loro tutta la sua esistenza. Ma che cosa volevano da lui? Che ne sapevano essi della vita, di questa invisibile ragnatela nella quale uno incappa come una mosca, e non fa che divincolarsi per sfuggire al ragno che accorre dal centro dove sta in agguato? Che ne sapeva la loro madre, che da vent'anni non usciva più di casa? E che bisogno c'era di difenderla, quando era lui che l'aveva sempre protetta e difesa? [...] La verità che Don Sebastiano non voleva confessare era che la famiglia alla quale aveva dedicato tutto se stesso gli era rimasta estranea. Chi lavora come egli aveva lavorato ha diritto di essere amato, ma non ha tempo per amare. Alla radice di tutto c'era questo. Dalla famiglia egli aveva preteso una cosa sola: che non lo disturbassero nella sua opera, e ciascuno quindi facesse il suo dove-

re, come egli l'aveva fatto. Di qui la preferenza per gli altri che Donna Vincenza gli rimproverava, il dar torto ai figli nei litigi infantili, il subire l'attrazione degli estranei, specialmente quei furbi di San Pietro, che cominciavano ad inurbarsi [...]. Donna Vincenza pareva nutrisse odio per tutti quelli che lo avvicinavano, e dei quali si incantava. Era arrivata persino a cacciarli via di casa [...], costringendolo a chiedere scusa, a dare della pazza a sua moglie. (147-8)

Accanto all'intensificazione e all'erotizzazione dell'attività artistica e intellettuale, André Green cita tra le conseguenze del «complesso della madre morta» una complicazione nei rapporti col padre:

l'impossibilità di deviare l'aggressività distruttiva all'esterno a causa della vulnerabilità dell'immagine materna, lo obbliga [il bambino] a trovare un responsabile all'umor nero della madre, come dire un capro espiatorio. Il designato a questo scopo è il padre. Esiste, lo ripeto ancora, una triangolazione precoce, perché in presenza del bambino si trovano la madre e l'oggetto sconosciuto del lutto della madre. L'oggetto sconosciuto del lutto della madre e il padre si condensano allora per il bambino, creando un Edipo precoce<sup>6</sup>.

Che nel «madreggiare» dei giovani Sanna, al di là delle ragioni ben oggettive ed esibite dal narratore, agiscano anche altre, più oscure istanze, è il loro atteggiamento da adulti a rivelarlo: come si è visto, il «rifiuto» e i silenzi dell'«ultimo» sono solo la forma più esplicita di un distacco affettivo che riguarda tutti i fratelli, e che non sarebbe giustificabile se stesso solo (come peraltro si è sempre fatto) al martirologio di Donna Vincenza.

Don Sebastiano è un «padre inaccessibile»<sup>7</sup>, estraneo alla famiglia cui pure, a suo modo, si è interamente dedicato. Ma questo è anche un *alibi*, appena mascherato dai continui scarti tra focalizzazione esterna e indiretto libero: un dialogo a distanza con il padre (non *in absentia*, perché la figura paterna sopravvive al padre reale), dove l'antinomia tragica si esprime sia nel gioco ambiguo dell'identificazione e della

<sup>6</sup> *Narcisismo di vita...*, cit., p. 277.

<sup>7</sup> Ivi, p. 275.

disidentificazione, sia nella metafora del ragno «in agguato» al centro della ragnatela. Un'immagine, quest'ultima, piuttosto comune ma anche fortemente significativa di un rapporto negativo e fobico con il femminile/materno, vissuto nel segno angoscioso della dipendenza-fagocitazione e della minaccia di castrazione<sup>8</sup>.

Il *nomos* entro cui il povero notaio Sanna Carboni si dibatte, nella proiezione del narratore, non è quello del classico Super-Io (*Über-Ich*) paterno ed edipico, bensì, per rifarci alle splendide intuizioni di Béla Grunberger, di un «Super-Io materno anale [...] che si potrebbe denominare in tedesco *Ober-Ich*»:

Il Super-Io precoce (o *Ober-Ich*, che si nutre dell'aggressività cannibalica pregoica del lattante) reclama [...] un'obbedienza cieca, ma, inversamente, tutto ciò che è cieco mobilita l'obbedienza assoluta (perché ricorda la madre primitiva, che è la fonte di quell'obbedienza), e con essa la carica aggressiva che la sostiene. *L'oscurità ha un potere in sé*, perché essa rimanda il soggetto alla dipendenza assoluta dalla madre primitiva e alla sua identificazione con essa [...]. Il suo vissuto [del bambino] è quello dell'identificazione che partecipa dell'onnipotenza, non attraverso la comprensione di quello che gli viene ordinato, ma al contrario attraverso *l'incomprensione*, che lo rassicura perché verifica in questo modo la natura assoluta della sua dipendenza, di cui egli partecipa grazie alla sua essenza totalitaria<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> A questo proposito cfr. in particolare K. ABRAHAM, *Die Spinne als Traumsymbol* (1922), in *Selected Papers of Karl Abraham, M. D. (The spider as a dream symbol)*, «The International Psycho-Analytical Library», n. 13, 1927, pp. 326-32 (trad. it. *Il ragno come simbolo onirico*, in *Opere*, vol. II, Torino, Boringhieri, 1973), che riprende e precisa precedenti intuizioni di Freud e Stekel. Si veda anche M.C. SAPIENZA AUTERI, *Due modalità di simbiosi psicotica*, in «Psicoterapia psicoanalitica», 1/1997, pp. 84-105. Per la figura della «madre fallica», implicata nella simbolizzazione aracnofobica, si rinvia ancora al saggio citato di A. Green.

<sup>9</sup> *Narcisse et Anubis. Essais psychanalytiques*, Paris, Des femmes, 1989 (trad. it. *Narciso e Anubi. Psicopatologia e narcisismo*, Roma, Astrolabio-Ubalchini, 1994, pp. 102-4). A proposito del «sadismo» sattiano, inteso non in senso psicoanalitico ma filosofico, si rinvia ancora al saggio citato di L. Muoni. Quando parla dell'«*Ober-Ich*», Grunberger ha come termine di riferimento storico il nazi-fascismo e il fenomeno dell'*auctoritas* carismatica. La figura del «Führer» (o del Dux) non si afferma, secondo l'autore, come esasperazione del principio normativo rappresentato a livello psichico dall'«*Über-Ich*»



Dietro la maschera, il «Dio feroce» del *De profundis* e la Legge che si afferma a scapito della giustizia rivelano una struttura matriarcale, il cui volto è reso più terribile proprio dalla sua sovra-impressione (o sotto-impressione, in filigrana?) con quello, rassegnato vilipeso e sofferente, di Donna Vincenza: moglie, però, straordinariamente gelosa di ogni rapporto che il marito intreccia con la realtà esterna allo stretto nucleo familiare; e madre intollerante della norma paterna quando essa, com'è sua vocazione, si identifica con quella sociale, a scapito dei legami affettivi («il dar torto ai figli nei litigi infantili»).

In uno stralcio della lettera che Satta scrive a Bernardo Albanese<sup>10</sup> il 19 ottobre 1970, citato da Gazzola Stacchini (p. 84), si legge:

Nelle mie povere e inutili pagine ho intuito penso il dramma che è stato per me l'amore di mia madre e verso mia madre [...]. La madre è l'amore assoluto, io credo, ed è immensa la sofferenza di saperla, come tutte le cose, caduca.

L'origine più viva del «dramma» che vive nelle tutt'altro che «povere e inutili pagine» del romanzo risiede dunque lì; e, sebbene a Satta, che per tacer d'altro si era sempre rifiutato perfino di leggere Proust, sarebbe certo spiaciuto<sup>11</sup>, non si può non giustapporre al brano episto-

paterno, bensì come violenza fondata sull'identificazione: per farsi valere, l'«Ober-Ich» non ha bisogno di mediazioni razionali («comprensione»); anzi, è proprio l'immediatezza del comando «legibus solutus», la sua natura irrazionale e incomprensibile a suscitare l'«obbedienza cieca» come forma di partecipazione a un'onnipotenza di matrice materna. Viceversa, si potrebbe quindi dire che l'«Ober-Ich» vige nello stato politico-giuridico «d'eccezione» teorizzato (tra gli altri) dal filosofo del diritto nazista Carl Schmitt; concetto sul quale dovremo tornare a più riprese sulla scorta di Giorgio Agamben (cfr. sin d'ora *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995; *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003).

<sup>10</sup> Bernardo Albanese (1921-2004) fu insigne studioso e docente di Diritto romano presso l'Università di Palermo, e firmò lo scritto prefatorio alla prima edizione (Cedam, 1977) di *Gg. Il carteggio Satta-Albanese* è ancora inedito, ma se ne possono leggere numerosi e significativi stralci nel volume citato di V. GAZZOLA STACCHINI, che ha avuto accesso diretto alle lettere dello scrittore.

<sup>11</sup> «Non volle mai leggere Proust, nonostante gl'incitamenti della moglie» ricorda V. GAZZOLA STACCHINI (cit., p. 64). Strenuo assertore dell'indissolubilità del matri-

lare appena citato il celebre passo dell'*Ulysses* (cap. II), dove Stephen Dedalus si identifica con l'alunno Sargent:

*Amor matris*: subjective and objective genitive. With her weak blood and wheysour milk she had fed him and hid from sight of others his swaddling bands. Like him was I, these sloping shoulders, this gracelessness. My childhood bends beside me. Too far for me to lay a hand there once or lightly. Mine is far and his secret as our eyes. Secrets, silent, stony sit in the dark palaces of both our hearts: secrets weary of their tyranny: tyrants willing to be dethroned<sup>12</sup>.

monio e dell'utilità della pena di morte (la cui abolizione avrebbe determinato, «in tempi di criminalità crescente, una minore sensibilità per la pena detentiva, sia pure perpetua»), Salvatore Satta avrebbe probabilmente concordato, inoltre, con i censori italiani e statunitensi del capolavoro joyciano (*La tutela del giudizio nel processo*, 1950, in *Soliloqui*, cit., pp. 63 e 67, dove il giurista condanna pure «quelle clamorose assoluzioni che legittimano in nome dell'arte la pornografia, in nome della libertà di stampa il favore del delitto»).

<sup>12</sup> Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 29 (trad. it. di G. De Angelis, Milano, Mondadori, 2003, p. 29): «*Amor matris*: genitivo soggettivo e oggettivo. Col sangue debole e il latte sieroso l'aveva nutrito e aveva nascosto agli occhi degli altri le sue fasce. Ero come lui, queste spalle cadenti, questa sgraziataggine. La mia infanzia si china qui accanto a me. Troppo distante perché io possa posarvi la mano anche una sola volta, o lievemente. La mia è distante e la sua segreta come i nostri occhi. Silenziosi, pietrosi, segreti sono insediati nei palazzi bui di entrambi i nostri cuori: segreti stanchi della loro tirannide: tiranni disposti a essere detronizzati»). E si legga anche poco prima (p. 28, corsivo mio): «Ugly and futile: lean neck and tangled hair and a stain of ink, a snail's bed. Yet someone had loved him, borne him in her arms and in her heart. But for her the race of the world would have trampled him under foot, a squashed boneless snail [...]. Was that then real? The only true thing in life? His mother's prostrate body the fiery Colombanus in holy zeal bestrode. She was no more [...]. She had saved him from being trampled under foot and had gone, *scarcely having been*. A poor soul gone to heaven: and on a heath beneath winking stars a fox, red reek of rapine in his fur, with merciless bright eyes scraped in the earth, listened, scraped up the earth, listened, scraped and scraped» (nella trad. italiana citata, pure basata sull'edizione critica del testo del '22, manca un passaggio che integro tra quadre: «Brutto e nullo: collo magro e capelli folti e una macchia d'inchiostro, una traccia di lumaca. Eppure c'era una che lo aveva amato, portato in braccio e dentro al cuore. Se non fosse stato per lei la maratona del mondo lo avrebbe schiacciato sotto i piedi, spiacciata lumaca senza vertebre [...]. [Era reale dunque? La sola cosa vera nella vita?] Sul corpo prostrato della madre cavalcò nel suo santo zelo il focoso Colombano. Essa non era più

Tirannico, ma niente affatto stanco, è invece il segreto (il «mistero») che percorre il decimo capitolo del romanzo sattiano, dove il disamore coniugale fa assumere alle esigenze affettive la forma di una rivendicazione di diritto: mentre, infatti, Don Sebastiano pensa che chi «lavora come egli aveva lavorato ha diritto di essere amato, ma non ha tempo per amare», e si rifugia al «piano di sopra», per cercare «la sua innocenza tra i rossi volumi degli atti che erano il tessuto della sua vita», Donna Vincenza, come

[...]. Aveva impedito che lo schiacciassero sotto i piedi; e se ne era andata, *senza quasi essere esistita*. Un'animuccia andata in cielo: e in una landa sotto l'ammiccare delle stelle una volpe, rosso fortore di rapina nel pelo, con occhi lustrati spietati grattava nella terra, ascoltava, grattava via la terra, ascoltava, grattava e grattava). «Scarcely having been» («senza quasi essere esistita») è espressione che consuona singolarmente con quanto Satta scrive a più riprese dei suoi personaggi. Per un approccio comparatistico a *Gg*, con cenni anche a Joyce, cfr. S. BRUGNOLO, *L'idillio ansioso. Il giorno del giudizio di Salvatore Satta e la letteratura delle periferie*, Roma, Avagliano, 2005. Nella recensione all'edizione inglese del romanzo (cit.), G. STEINER propone a tutt'altro proposito un raffronto con Joyce (in particolare tra il cap. VII del romanzo e il racconto dei *Dubliners*, *The Dead* – *I Morti*). Poiché ho evocato la “madre morta” e quella “fallica”, mi si passi un'ulteriore digressione, che conduce al capolavoro di Alfred Hitchcock *The birds* (1963), e in particolare alla calcolata incongruità che incrina il dialogo tra Melanie e Mitch, quando quest'ultima rivela di essere stata abbandonata dalla madre: Mitch: «You need a mother's care, my child». Melanie: «Not my mother's». Mitch: «Oh, I'm sorry». Melanie: «What have you got to be sorry about? My mother? Don't waste your time. She ditched us when I was eleven and ran off with some hotel man in the East. You know what a mother's love is». Mitch: «Yes, I do». Melanie: «You mean it's better to be ditched?» (Mitch: «Hai bisogno delle cure di una madre, piccola mia». Melanie: «Non quelle di mia madre». Mitch: «Oh, mi spiace». Melanie: «Di cosa dovrei dispiacerti? Mia madre? Non sprecare il tuo tempo. Ci ha scaricati quando avevo undici anni ed è scappata nell'Est con qualche cameriere. Tu sai cosa sia l'amore di una madre». Mitch: «Sì, lo so». Melanie: «Vuoi dire che è meglio essere abbandonati?»; la traduzione, non vincolata a esigenze di doppiaggio, è di chi scrive). «Yes, I do» risponde Mitch, e non bastano l'espressione e il tono con cui Rod Taylor pronuncia la battuta a rendere pertinente quella, successiva, di Melanie («You mean it's better to be ditched?»); occorre un'ulteriore inferenza pragmatica che la protagonista compie, in un certo senso, per conto dello spettatore, e che ha come oggetto uno dei grandi temi del cinema hitchcockiano, oltre che degli *Uccelli*: l'amore materno nelle sue valenze castranti, minacciose, sadico-aggressive.

in una suprema confessione [...] rivedeva se stessa in ciascuno dei tanti anni che aveva trascorso vicino a quell'uomo, e ogni anno, ogni giorno erano l'atto di accusa che a suo tempo gli avrebbe presentato. L'aveva sposata che aveva vent'anni, e lui ne aveva dieci più di lei: l'aveva presa nella casetta di *sa bena* dove viveva con sua madre, ed era tanto pura che, quando era rimasta incinta, credeva che le avrebbero aperto il ventre per estrarre il bambino. Questo ricordo così remoto, e perfino ridicolo dopo tutti quei figli che erano venuti, le dava una specie di esaltazione: le sembrava di aver sciupato un dono immenso, che quella suprema innocenza le desse anche oggi un diritto di fronte a lui. (150-1)

Vincenza non si è ancora accorta di aver già avuto la sua vendetta, perché se il primo capitolo rappresenta al rallentatore l'entrata in scena del padre, nella forma di un'intronizzazione-discesa, qui si assiste invece alla sua uscita e ascesa anticipata, dopo esser stato depresso sia nel campo affettivo che in quello professionale. Il parallelismo è evidente:

L'uscita del padre dalla stanza da pranzo aveva lasciato come al buio la nidiata dei figli e la stessa Donna Vincenza. Per quanto violento, per quanto ingiusto il padre ha dalla sua parte un'arcana ragione, che getta i cuori nello smarrimento. I due più piccoli, che si erano aggrappati alla madre, piangevano. Degli altri, ciascuno attendeva in silenzio al suo compito di scuola, senza comunicare con i fratelli. Donna Vincenza sgranava lentamente un rosario [...]. (cap. X, 150).

L'entrata di un padre nella stanza dei figli spegne in un mormorio le loro grida e le loro risate, specie quando i figli sono molti, e il padre deve mantenerli e allevarli col suo lavoro, che glieli rende presenti e sconosciuti [...]. Così anche quella sera si avviò al caminetto, e passando mise due dita gelate tra la camicia e il collo d'uno dei figli. Era un gesto atteso, che faceva sussultare i figli più piccoli, e irritava ormai i più grandi. (cap. I, 16).

È molto interessante osservare in che modo il narratore orchestra la duplice capitolazione del notaio e del patriarca. L'ordine della narrazione e l'uso dei tempi verbali sembrano suggerire univocamente che il litigio, avvenuto prima della "discesa" serale, sia raccontato in *flashback*. Vi sono tuttavia altri indicatori che collocano la scena e l'immediata

reazione dei protagonisti di notte, dunque dopo che Don Sebastiano, come di consueto, ha lasciato controvoglia lo studio per raggiungere la famiglia riunita attorno al focolare. Ecco la sequenza (corsivi miei): «Don Sebastiano *non sarebbe sceso quella sera* nella stanza ravvivata dal caminetto» a causa dell'amarezza per quell'atto di matrimonio che aveva dovuto redigere suo malgrado; «curvo sul giornale [...] ricordava le vicende della sua vita», perché sebbene non fosse «uomo da vivere nel passato» quel giorno «*vi era stato* un ennesimo litigio con Donna Vincenza»; di fronte alla ribellione dei figli, «egli *si era alzato e se n'era andato* sbattendo la porta»; era notte però quando, chiuso «al piano di sopra», egli cercava invano «la sua innocenza tra i rossi volumi degli atti...», e «dal caffè sul corso» gli giungevano «voci concitate e confuse»: i due figli più piccoli, Peppino e Sebastiano, che «erano accorsi piangendo nel momento della furia» in grembo alla mamma, «si erano addormentati», e occorreva «metterli a letto» (146-51).

La discrepanza è evidente, e indicativa di una “condensazione” mnemonica che trasferisce sul piano cronologico una co-incidenza di ordine simbolico. Non vi è distinzione tra funzione sociale e familiare: pur mantenendo la propria «arcana ragione», le proprie carismatiche prerogative (e forse proprio perché le mantiene), la «mosca» si è rivelata per quello che è: un essere debole e vulnerabile, impigliato tra le maglie di una tela che altri hanno ordito e ordinato per lui; un povero diavolo, «ministro» di una «Provvidenza» demoniaca e matriarcale che non tollera negoziazioni di sorta, ma richiede, dal centro oscuro e silenzioso della “tana”, un'obbedienza cieca al suo *imperium* totalitario, nell'attesa dell'ultimo scatto letale.

Il destino dei desideri illegittimi è di reclamare e al tempo stesso scongiurare con terrore il proprio soddisfacimento. Se ne accorge Donna Vincenza nella bellissima, dolorosa ellissi che chiude il capitolo nel segno di una luce ormai spenta per sempre:

Sebastiano e Peppino [...] si erano addormentati, con la testa nel grembo. Bisognava metterli a letto [...]. Nel passare, al secondo piano, davanti allo studio, vide una luce che filtrava da sotto le porte. Ne rimase come smarrita. Sanna, che andava a letto con le galline, perché si alzava prima dell'alba, vegliava ancora. (152)

## 6.

### L'«INVESTITURA MISTICA» DELL'EREDITÀ

Da quanto detto sin qui emerge con chiarezza che le figure di Don Sebastiano e Donna Vincenza non possono essere analizzate prescindendo dal complesso e ambivalente rapporto che le vincola l'una all'altra, e la cui interpretazione è fondamentale per comprendere le dinamiche più profonde del romanzo. Non si tratta tanto, è bene sottolinearlo, dei personaggi in quanto tali, e tanto meno in quanto proiezioni autobiografiche più o meno "fedeli" a una realtà che in buona misura ignoriamo, ma di una funzione narrativa, di oggetti che assumono un'identità solo a partire dalle correlazioni che la narrazione istituisce nel suo mobile gioco. Lo stesso narratore è piuttosto chiaro su questo punto, quando con uno dei suoi magistrali colpi di mano, al principio del quarto capitolo, ribalta la rappresentazione del rapporto coniugale che ha tratteggiato nell'implacabile requisitoria del capitolo precedente:

Ho riletto dopo qualche giorno (scrivere non è il mio mestiere [...]) le cose che ho buttato giù senza troppo pensarci, e mi sono reso conto di quanto sia difficile fare la storia, se non addirittura impossibile. Non c'è una parola di quelle che ho scritto che non sia vera e ho addirittura sofferto nel rileggere. Eppure la realtà di Don Sebastiano e Donna Vincenza non è o non è tutta in queste cupe immagini. Il fatto è che tra Don Sebastiano e Donna Vincenza, come fra ogni uomo [...], c'era la vita, e la vita non si riduce mai a un ritratto, o a una fotografia [...]. Ora la vita di Don Sebastiano e Donna Vincenza non era soltanto la loro, era la grande casa in cui convivevano, erano i figli che la popolavano, la gente che vi andava per mille faccende, era Nuoro intera alla quale essi appartenevano e che ad essi apparteneva, come in una misteriosa comunione. Forse solo la musica nella sua astrattezza potrebbe rappresentare questa comunione di angeli o di diavoli che sia, e forse la vera e la sola storia è il giorno del giudizio, che non per nulla si chiama universale. (54-5)

Sorvoliamo per il momento sulla concezione del tempo che balena qui, e che potremmo limitarci a definire, con riferimento al pensiero di Giorgio Agamben, di tipo “cairologico”<sup>1</sup>: è un tema di grande rilevanza in *Gg* e anche nella speculazione giuridica di Satta, sul quale ci soffermeremo in particolare nell’ultimo capitolo. Seguiamo invece questo allargamento di prospettiva, che conduce paradossalmente al nucleo narcisistico più involuto della coscienza narrante.

Da un lato, infatti, si assiste allo spostamento del conflitto e dell’interesse dal piano “verticale” del rapporto filiale/genitoriale a quello, “orizzontale”, dei «rapporti tra fratelli»; piani tra loro connessi, peraltro, dall’«investitura mistica della proprietà», e cioè dalla questione ereditaria, sollevata non a caso nel brano da cui ha preso le mosse il nostro discorso:

Questi giovani Sanna parevano avere ciascuno l’impronta del destino che lo attendeva, ma qualunque questo fosse stato non avrebbe mai potuto cancellare il segno che aveva ricevuto nascendo, la somiglianza fisica che lo accomunava agli altri, e non lo avrebbe mai potuto ridurre a essere solo se stesso. Il vero mistero della famiglia sta proprio qui, nei rapporti tra fratelli, più che in quello tra genitori e figli: né si tratta solo delle persone, ma anche dei beni, perché i fratelli non possiedono nulla ma hanno l’investitura mistica della proprietà [...], un’investitura che ha radici più salde che nel codice perché è un fatto spirituale destinato a non dissolversi mai. (172)

Le tirate polemiche sui codici e sulle leggi sono un vero e proprio *topos* del romanzo. Già in precedenza avevamo visto Satta liquidare, con piglio anti-idealistico, il regime di condivisione dei beni di fronte alla brutta realtà del potere paterno, e ironizzare sul presunto lesico delle leggi sull’abigeato. Nell’un caso la critica andava a quella che Amedeo G. Conte definirebbe una «lacuna teleologica»<sup>2</sup>, ossia

<sup>1</sup> Forse il saggio in cui G. AGAMBEN affronta con un taglio più divulgativo questo tema, senza per questo ridurne l’intrinseca complessità, è *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, cui torneremo a riferirci.

<sup>2</sup> Cfr. il saggio *Completezza e chiusura*, in *Scritti in memoria di Widar Cesarini Sforza*, Milano, Giuffrè, 1968, pp. 157-79, poi in *Filosofia del linguaggio normativo*, vol. I, Studi

all'ineffettività concreta della norma; nell'altro, almeno in superficie, al deprecato formalismo giuridico.

Qui, invece, a determinare la svalutazione della legge è il problema molto concreto dell'eredità, che insiste sulla qualità mistica-metafisica-spirituale dell'«investitura». Altrove Satta polemizza contro i «giuristi mestieranti», che scindono la famiglia dai beni su cui inevitabilmente si fonda (beni che abbiamo imparato essere immobili mobili e semoventi). Ma si noti come l'argomentazione culmini nella netta distinzione tra il piano concreto-mondano e il piano metafisico:

Nel codice che Don Sebastiano teneva sul tavolo la famiglia era distinta dalla proprietà; ma nella realtà della vita la famiglia senza beni è un'astrazione, è un pomposo modo di dire, come l'uomo senza beni, del resto, di cui i giuristi mestieranti dicono che è un soggetto di diritti. Ce n'è stato uno (sono ricordi di quando anch'io studiavo legge) che ha detto che ogni uomo ha un patrimonio. Bella roba. Costui non aveva visto Fileddu, lo scemo di Nuoro, che andava appresso ai signori come un cane, e come un cane perdeva la testa se lo lasciavano solo [...]. E del resto le grandi famiglie non si chiamano case? È vero che il succo del vangelo sta nell'aver fatto di ogni uomo un soggetto di diritti: nell'altro mondo, però, non in questo. (46)

Vedremo che la spinosa questione non si pone in termini evangelici ma vetero-testamentari. Nella somiglianza dei fratelli, Satta riconosce il «segno» del destino, l'«impronta» incancellabile che impedisce loro di «essere solo se stessi»; o a «non essere altro che Io», per usare un'espressione analoga di Green (cit., p. 31).

È quel «senso della propria incompletezza» che manca a Don Priamo, fratello di Don Sebastiano<sup>3</sup>, e a Donna Franceschina, e che non fa avvertire loro, anche dopo il matrimonio tardivo, il «bisogno di continuarsi» (90).

L'«eternità della specie» è infatti vincolata alla percezione di un

1965-1981, Torino, Giappichelli, 1989 (2<sup>a</sup> ed. 1995), in particolare pp. 36-8.

<sup>3</sup> Nella lezione del manoscritto, poi accolta nel dattiloscritto e nelle varie edizioni, c'è un errore, registrato da G. MARCI (cit., p. 100, n. 55): Don Priamo non è fratello di Don Ludovico, nonno paterno del piccolo Sebastiano, ma di Don Sebastiano.



segno (simbolico) che si incide nella soggettività per sottrazione: il fatto che l'io non presieda alla propria generazione ne determina il fondamentale (o fondativo) decentramento; un "al di qua" da sé che rappresenta il primo "altro", e che può trovare compensazione solo in un "al di là", ossia nel farsi a sua volta il soggetto padre o madre di un altro.

Nel registro simbolico questa "sottrazione" di completezza e di onnipotenza ha la forma di un debito inestinguibile: la nascita, intesa non solo come evento biologico, ma soprattutto identificata con la continuità affettivo-culturale dell'accudimento e dell'educazione, è ciò che il figlio deve sempre ai genitori, e che lo rende debole (*debilis*) nei loro confronti. Corrispettivo speculare e complementare del debito filiale è l'eredità, premio e sanzione per il sacrificio di pienezza del soggetto, che gli giunge all'atto del passaggio di testimone: quando nell'avvicendamento generazionale si trova ad assumere le funzioni e le prerogative già riconosciute ai suoi predecessori.

Ebbene: se il narratore, come si diceva, ravvisa questo segno-debito nella somiglianza dei fratelli, ne misconosce radicalmente l'origine. E si osservi come questo misconoscimento faccia corpo con una quanto meno parziale assoluzione del padre:

L'assenza del padre nella casa è una terribile presenza. Ma io non saprei dare torto, nel giorno del giudizio, a Don Sebastiano, o almeno non gli darei torto del tutto. Tutte quelle cose che si scrivono sui padri e sui figli, tutti quei drammi, sono per me letteratura, e la famosa pedagogia è paternità a freddo; e niente altro. Ciascuno è padre di se stesso e figlio di se stesso, questa è la mia idea<sup>4</sup>. (64)

<sup>4</sup> Né più né meno di quanto Antonin Artaud ha espresso forse meglio di ogni altro nel celebre *incipit* di *Ci-gît*, che qui si cita solo per la sua esemplarità: «Moi, Antonin Artaud, je suis mon fils, mon /père, ma mère, /et moi; / niveleur du périple imbécile ou s'enferme / l'engendrement, / le périple papa-maman /et l'enfant» (*Œuvres*, Paris, Gallimard 2004, p. 1152, trad. it. di E. e A. Tadini, *Artaud le Môme, Cigît e altre poesie*, Torino, Einaudi 2003, p. 131: «Io, Antonin Artaud, sono mio figlio, mio / padre, sono mia madre, / e sono io; / sono colui che ha abolito il periplo idiota nel / quale si ficca l'atto del generare, / il periplo papà-mamma / e il bambino»).

Quella dell'«autogenerazione» è un'idea tipicamente narcisistica. «Il narcisismo», come nota ancora Green (cit., p. 204), «mantiene l'illusione dell'*an-Edipo* (non dell'*anti-Edipo*, ma del *non-Edipo*), in quanto non conosce che l'Io-io. Come Dio, l'Io-io si vede auto-generato». È la negazione del «principio di parentela», che nel brano citato chiama in causa solo il padre, ma le cui implicazioni, molto più estese, coinvolgono anche la figura materna e gli antenati:

la paternità non può trasmettersi integralmente dal genitore al figlio, perché il padre ne detiene soltanto un anello, dato che la stirpe degli antenati è diventata proprietà di una cultura [nel nostro caso quella nuorese] di cui il padre è solo un rappresentante, fatto di cui il figlio dovrà scoprire le tracce. Tracce che si scrivono con un inchiostro diverso da quello che registra l'esperienza. Questo processo è alla base dell'identificazione primordiale col padre. Finiamola con i cavilli [...] sull'antiorità cronologica della madre e ammettiamo una volta per tutte ciò che essa rappresenta, in una prospettiva freudiana. Precisare, come Freud fa [...], che può trattarsi sia *dei* genitori come del padre, non significa che questa esperienza sarà vissuta due volte, la prima con la madre e la seconda con il padre, ma che il motivo di questa identificazione inaugurale è un *principio di parentela*, la condizione di genitore alla quale il figlio sarà chiamato. (*Id.*, p. 128)

A saltare è infatti la stessa possibilità razionale di una comunicazione tra le generazioni, di una tradizione, come afferma lo stesso narratore sempre a proposito di Don Priamo:

C'era in questo una inconsapevole filosofia, o più semplicemente un principio di vita: ciascuno deve sbagliare da sé. Regola giusta e terribile, che supponeva la impossibilità della comunicazione. (88)<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Nella *Presentazione* del primo volume del *Commentario al codice di procedura civile* (Milano, Vallardi, 1959), in *Soliloqui*, p. 155, Satta scriveva: «Nessuno può pensare di avere una voce viva se non ha ascoltato le grandi voci morte, se non ha vissuto in comunione coi padri, se non ha ripercorso le loro vie, oserei affermare se non ha creduto più che nelle loro verità, nei loro errori. Al di fuori di questo tutto è sterile diletantismo».

La logica narcisistica non tollera alcun apporto esterno, soprattutto positivo, perché ciò equivarrebbe a una inaccettabile certificazione della propria non-autosufficienza, oltre che un riconoscimento della funzione dell'altro. Di qui la posizione anti-pedagogica di Satta, della quale abbiamo avuto poco fa un saggio («la famosa pedagogia è paternità a freddo; e niente altro»), e che si esprime principalmente nell'ottavo capitolo di *Gg*, dedicato alla scuola di Nuoro e ai suoi bizzarri maestri<sup>6</sup>.

Rileggiamo ora la parte iniziale del brano (citato) che prosegue con l'ironico riferimento ai «semoventi»:

La casa è grande, è bella, comoda; ho cercato di far rivivere le linee delle antiche case sarde, che mi porto da cinquanta anni nel cuore, ma l'architetto non ne ha capito nulla. Non importa. La casa non sarebbe ugualmente stata mia, perché nostra non è la casa che ci facciamo, ma la casa che ci viene tramandata dai nostri padri, quella che riceviamo apparentemente gratis, in realtà attraverso il lavoro, onesto o disonesto che sia, delle generazioni.

Rifiutare l'«identificazione inaugurale», e con essa il debito istitutivo del «principio di parentela», significa negarsi l'accesso all'eredità «delle generazioni»; la quale non è solo una disincarnata entità mistica, ma anche un ben concreto corpo di proprietà immobili: la casa come famiglia.

Ridursi a «essere solo sé stessi» ha certo i suoi conforti; ha anche, però, delle pesanti contropartite: «la ferita narcisistica per *impossibilità di vivere l'onnipotenza* e quindi di superarla, sviluppa una dipendenza eccessiva dall'oggetto materno che garantisce la sicurezza»<sup>7</sup>.

Da Donna Vincenza non si esce, se non, almeno in parte, con un brusco e doloroso strappo. Un'altra «via di fuga», lo abbiamo visto, sembrerebbe quella rappresentata dai fratelli, se non sorgesse il so-

<sup>6</sup> Ma si vedano anche le polemiche del Satta pubblicista, analizzate con accuratezza e intelligenza da V. Gazzola Stacchini nel paragrafo V, 4 del saggio più volte citato, *La tragedia della scuola* (pp. 102-5).

<sup>7</sup> A. GREEN, cit., p. 232.

spetto che dietro questa identificazione di ripiego si nasconda un «*Io narcisistico familiare*, in cui la famiglia è concepita come un'estensione dell'Io nell'idealizzazione dei rapporti intrafamiliari, che presenta spesso come tendenza dominante la complicità fraterna»<sup>8</sup>.

Se si eccettua Peppino, il fratello più vicino per età, interessi e affetto al piccolo Sebastiano, i rapporti fraterni sembrano tutt'altro che sereni. Non tanto a livello degli eventi narrati, come nel caso dei genitori: si può dire anzi che nessun episodio di Gg coinvolga più di un fratello per volta, all'infuori di quelli, appunto, che riguardano i due minori (la "costituzione" della biblioteca e il ritorno dalla guerra di Peppino, seguito dall'agonia e dalla morte del ragazzo). A parte questi ultimi, per giunta, gli unici a ricevere una caratterizzazione sono i due fratelli più grandi: Giovanni e Ludovico.

Il nodo si trasferisce quindi esclusivamente sul piano della narrazione: esso si esprime cioè nel modo in cui questi personaggi vengono descritti e fatti agire, e nei temi che a essi obliquamente si correlano. Nodo centrale, come si cercherà di mostrare. Perché la grande questione di Gg non pare riducibile solo al conflitto edipico e al "complesso materno": temi certo relevantissimi, che ci hanno impegnato sinora, ma che vanno ricondotti a quello dell'eredità, inclusivo di entrambi.

Può essere utile leggere quanto scriveva a proposito del testamento Giuseppe Capograssi nella sua *Analisi dell'esperienza comune*<sup>9</sup>. L'individualità, secondo Capograssi, si dà come «causa e centro attivo e formativo di realtà» nel costituire le cose come «qualche cosa di suo, di suo nel senso di staccato dagli altri, di esclusivamente appartenente alla sua vita». Le «cose esteriori»

sono essenziali al bisogno che ha il soggetto di ritrovare sé stesso, di affermare sé stesso nella infinita dispersione delle vite e delle cose che compongono il concreto. E questa affermazione, questa specie di punto fermo nella mobilità dell'esperienza, avviene col fermarsi dell'azione nella cosa, col legame che si stabilisce tra l'azione e la cosa. L'azione in-

<sup>8</sup> Id., p. 56.

<sup>9</sup> Roma, Athenaeum, 1930, ora nella *Vita etica*, Milano, Bompiani, 2008, a cura di F. MERCADANTE, pp. 245-451.

vestendo la cosa, la estrae dal grembo dell'essere in cui tutte le cose sono comuni, e la attrae, positivamente direttamente, nell'orbita e dentro i fini della vita dell'individualità<sup>10</sup>.

La proprietà è l'azione che si concreta e si arresta nell'oggetto in quanto termine di un rapporto esclusivo con la soggettività. Questa «affermazione dell'individualità nella proprietà» è «talmente netta e peculiare [...] che con essa nell'esperienza giuridica cominciano ad apparire i primi tentativi della volontà individuale di superare la morte»:

Ma questa energia si esprime in una creazione di vita ancora più potente, nel testamento. Il testamento è la vera e diretta apparizione [...] della volontà che è insita nell'azione, che dà luogo alla proprietà [...]. La verità è che questo fatto ha la sua giustificazione in sé stesso: questo fatto ha la sua giustificazione [...] nel fatto della proprietà, anche essa inesplicabile nella sua pretesa di avvicinare alla individualità del soggetto le cose che non sono di alcuno [...]. La pretesa [...] della volontà testamentaria di superare il tempo, di dar vita ad un supremo atto («postquam iam aliud velle non possunt» come dice il diritto romano: *Cod.*, I, 2, 1) col quale volere sempre evincere la morte, non è altro che l'estensione e lo sviluppo della volontà che dà vita alla proprietà. L'una e l'altra volontà vogliono la stessa cosa: affermano nelle cose del mondo, nel mondo delle cose presenti [...] l'individualità perenne dell'agente, la creazione di un mondo a parte, che nemmeno la morte deve poter distruggere<sup>11</sup>.

Analogamente, per Satta, gli oggetti in quanto enti naturali non hanno nulla a che vedere con l'esperienza giuridica che è l'unica forma concreta dell'esperienza umana. Per quest'ultima le cose esistono in quanto oggetti culturalmente e giuridicamente costruiti, ossia come «beni»:

<sup>10</sup> Ivi, pp. 372-3.

<sup>11</sup> Ivi, p. 376. E si noti come per G. Capograssi la proprietà abbia «in sé gli stessi germi» della «profonda contraddizione» che Satta rileva nel «mistero del processo»: «Essa è azione, come lavoro difesa lotta, momento dell'aspro lavoro della formazione dell'esperienza individuale, della difesa dell'azione e del destino; e invece sembra che sia un momento di sosta, un punto di riposo in questa storia di travaglio».

Ma il diritto fa qualcosa di più: fa delle cose un (possibile) oggetto. Questo intervento del diritto nelle cose (che non è poi se non la sua stessa nascita) ha però del miracoloso, perché assume le cose, che sono per se stesse assolutamente statiche, nella sua essenziale dinamica, cioè in definitiva le crea. Essere oggetto significa infatti partecipare alla determinazione del concreto, della realtà, in che il diritto consiste, quindi inserirsi in una relazione, nella vita e nella organizzazione della vita. Ma diventando oggetto le cose diventano beni, perché questo e non altro è quello che, nella sua stessa espressione letterale, significa l'art. 810; e se non diventano beni non sono nemmeno cose, cioè rimangono come un dato meramente esterno, naturalistico, indifferente per il diritto<sup>12</sup>.

Quanto all'eredità e alla questione della sopravvivenza dopo la morte, si legga questo brano dal sattiano *I soggetti del fallimento* (1960):

Si può osservare che questi soggetti [che non sono persone giuridiche] emergono sotto un profilo meramente passivo. Ed è vero: ma appunto questo è l'aspetto più saliente, e direi rivelatore del soggetto, quello della responsabilità [...]. Bisognerebbe vedere il soggetto nel diritto penale; e se noi avessimo il tempo di farlo [...] ci fermeremmo [...] a meditare su quella norma che stabilisce l'estinzione dell'azione penale per la morte del soggetto. Singolare norma che lascia pensare che il soggetto non finisca o possa non finire con la sua morte. Ed è proprio così. A questo punto anzi, il discorso [...] si ricollega [...] a quello che abbiamo osservato a proposito dell'impresa, e di quella tendenza del soggetto a vivere nelle sue cose, e quasi obiettivarsi in esse. Non c'è dubbio che, per volontà della legge, il soggetto può acquistare questa di solito fuggevole e non ambita sopravvivenza. Non parlo dell'eredità giacente, questo personaggio in cerca di autore, sebbene anche qui si manifesti la profonda penetrazione del soggetto e dell'oggetto; ma della separazione del patrimonio del defunto da quello dell'erede, della irrilevanza della morte del debitore nel corso dell'esecuzione forzata, alla quale, com'è noto, non si applicano le regole dell'interruzione del processo.

E ancora, poco più avanti:

<sup>12</sup> *Cose e beni nell'esecuzione forzata* (1964), in *Soliloqui*, p. 311.

Lungi dall'essere una *faillite sans failli*, il fallimento del defunto è la più energica affermazione del soggetto, che sopravvive come centro di imputazione alla propria morte<sup>13</sup>.

Al di là del rinvio pirandelliano (l'«eredità giacente» come «personaggio in cerca d'autore»), si osservi come per Satta il desiderio che il soggetto ha di proiettarsi oltre la morte attraverso le sue reificazioni, o meglio attraverso la soggettivazione giuridica dei propri oggetti, manifesti il dato essenziale della soggettività: la responsabilità, il poter essere chiamata a rispondere anche dopo la sua estinzione. L'individualità, dunque, cardine del pensiero giuridico sia capogrossiano sia sattiano, si costituisce come «centro di imputazione» permanente. Il processo, e il giudizio che ne è l'essenza, rappresentano dunque la forma eterna della soggettività e il suo fondamento: se, kafkianamente, il processo ha inizio con la soggettivazione, esso però non finisce assieme all'individuo; e, anziché sopravvivere all'imputato, il processo ne garantisce la «non ambita sopravvivenza», o almeno la sua possibilità. Da oggetto di una volontà positiva, quale è quella che si esprime nel testamento e nella successione ereditaria, l'eternità si trova dunque a essere ciò cui il soggetto, in quanto tale e suo malgrado, soggiace. Questo aspetto negativo del diritto, e della soggettività che in esso e attraverso di esso si struttura, non è solo un'ipotesi metafisica, bensì ciò che informa la fenomenologia dei rapporti umani:

In relazione alle cose, appunto, cioè ai beni della vita e agli interessi da questi determinati, si affermano le posizioni giuridiche dei soggetti. Questa elementare verità trascurano coloro che partono dal dato naturalistico che i rapporti possono stabilirsi soltanto fra gli uomini [...]. In realtà questo dato non ha alcun valore per il diritto, il quale ci insegna che proprio là dove l'uomo appare elemento essenziale di un rapporto, come nel matrimonio, in certe relazioni familiari [...], esso è piuttosto oggetto che soggetto di diritto. Ci insegna soprattutto che il diritto sorge da una esigenza suprema di libertà, di affermazione del soggetto, che implica esclusione, piuttosto che riconoscimento del rapporto. Non senza ragio-

<sup>13</sup> Ivi, p. 112.

ne è stato osservato che «la giustizia vuole che in ogni relazione sociale si presupponga, come ideal fondamento, un originario diritto alla solitudine». ([Giorgio] Del Vecchio, *La giustizia*, [Bologna, Zanichelli, 1929,] p. 129; cfr. Capograssi, *Il problema della scienza del diritto*, [Roma, Foro Italiano, 1937,] p. 233)<sup>14</sup>.

Vedremo quanto i nuoresi di *Gg* confermino le idee giuridiche del loro autore.

<sup>14</sup> *Svolgimenti critici di una dottrina dell'esecuzione forzata* (1950), in *Soliloqui*, p. 225.





## 7. CAINO

Forse ora è meglio comprensibile quali più vaste implicazioni possa avere la presenza della forma «semoventi», ricorrente nelle formule testamentarie e “spostata” nel contesto delle leggi sull’abigeato. In chi conosca gli strali sattiani contro la «crisi dell’autorità» e contro il «*favor rei*» che ne sarebbe al contempo effetto e causa<sup>1</sup>, non può non de-stare stupore la presa di posizione contro il tentativo di reprimere un reato pernicioso e diffuso in Sardegna, come lo stesso Satta riconosce nel secondo capitolo di *Gg* (34-7). Lo stupore aumenta nel vedere che nell’altro brano già citato sul furto del giogo di ziu Cancàrru, pur di dimostrare la futilità di quelle leggi, l’autore fa apparire in una luce quasi eroica ziu Bainzu Corrales, capostipite del “clan” dei pastori abigeatari che avevano fatto «ladri tutti i sardi»<sup>2</sup>. Come ha osservato Enzo Espa (cit., p. 299), infatti:

tutte le volte che [Satta] parla del borgo dei pastori lo fa dimostrando crucci e risentimenti: e non solo nei confronti delle ricche e potenti pro-sapie pastorali, diventate tali soprattutto per via dei maneggi abigeatari. Ma dimostra scarsa solidarietà anche nei confronti dei pastori, che si vede che non gli interessano neppur per stabilire un rapporto umano con la terra. Ma se a San Pietro palpita il cuore del pastore, a Sèuna si muove quello mite del contadino. Se San Pietro è il «cuore nero» di Nuoro, Sèuna è quello ingenuo, il cuore lirico della città; e con delicata fantasia Salvatore Satta lo chiama «la tavolozza di un pittore che diventa quadro» [...]. Tutto quel che vive dentro il cuore contadino di Nuoro tende a lyricizzarsi, a diventare evanescente.

<sup>1</sup> Cfr. ad es. il già citato saggio del 1950 *La tutela del giudizio nel processo*.

<sup>2</sup> Cfr. *Gg*, p. 34: «perché si capisce che i Corrales non hanno la bacchetta magica, e mille pecore (che poi, nel bilancio finale diventano cento, duecentomila, senza contare i buoi e le vacche) non si possono rubare se non le ruba tutta la Sardegna».

La campagna, come si è già avuto modo di constatare, è il luogo dell'indistinzione divina tra «l'utile e l'inutile», del «mistero» sacrale che si esprime nella poesia, e come tale si connette al dominio simbolico della madre (e del «padre buono», ziu Poddanzu). Mentre, per converso, un «fondo ancestrale» del nomadismo-dinamismo che vive nel pastore, e che lo oppone alla stanzialità del contadino, trova rispondenza nell'animo di Don Sebastiano, nel suo timore che nei figli si «sviluppassero il senso del proprietario».

Questa polarizzazione atavica ha implicazioni che vanno ben al di là delle figure genitoriali: si tratta della vicenda, biblica e archetipica, di Caino e Abele, di un conflitto «orizzontale» che ha come protagonisti i fratelli.

È un nodo che ha radici antiche in Satta, e che si lega al suo secondo progetto di romanzo, dopo la *Veranda*<sup>3</sup>.

Lo rivelano due lettere alla moglie, parzialmente pubblicate e commentate da Gazzola Stacchini<sup>4</sup>. Riportiamo uno stralcio dalla seconda (22 aprile 1939), in cui Satta si identifica con il protagonista del romanzo, Bob («Satta per gl'intimi e per gli amici era Bob, e non si trattava di un americanismo: era semplicemente un derivato da Bobore [...] che in sardo vuol dire Salvatore»<sup>5</sup>):

Sto scrivendo un grande romanzo che tu sola leggerai: stanotte sono andato a letto all'una e mezzo. Ho scritto tre pagine in tutto ma ho in testa la trama. È il romanzo di Bob, della sua mamma, di Laura che sorge sullo sfondo per redimere ma non so se ci riesce (nel romanzo dico). Non so se ci riesce perché il romanzo si intitola Caino (mi è venuto in mente questo titolo mentre ti scrivevo una di quelle lettere tristi). Caino che

<sup>3</sup> *La veranda*, Milano, Adelphi, 1981, fu presentata al Premio Viareggio del '28 ed esclusa dalla giuria contro il parere entusiastico di Marino Moretti, del quale però Satta venne a conoscenza solo molti anni dopo, nel 1948 (la vicenda è ricostruita da V. GAZZOLA STACCHINI, cit., pp. 49-50).

<sup>4</sup> Uno stralcio della lettera era già stato pubblicato da N. DE GIOVANNI, in *Notizia inedita su un altro, probabile, romanzo*, in appendice al saggio *La rivolta di Cassandra. Tipologia del personaggio femminile nell'opera creativa di Salvatore Satta*, in *Giuristascrittore*, pp. 77-102.

<sup>5</sup> Così V. GAZZOLA STACCHINI, cit., p. 63.

uccide la vita i doni della vita per una triste eredità materna, della madre che non è riuscita a conquistarla (la vita), a essere se stessa, soggiogata dall'uomo al quale si è legata per sempre. Ma si capisce che non farò nulla di buono... Laura dovrà redimere o no? Oppure essere travolta? Questi giorni terribili [*sic*] doveva essere travolta perché io ero Caino e lei la vita che Caino non vede, non può amare. Caino, l'uomo più povero della terra: la negazione di Dio creata da Dio. Ma, Laura mia, Caino è un povero Bob che vuole amare tanto e ha paura di sciupare il suo amore. Ciò che non avverrà mai perché c'è Laura che sa guardarlo negli occhi<sup>6</sup>.

Bob si riconosce in Caino, l'agricoltore fratricida, per via della «triste eredità» della “madre morta”: una discendenza matrilineare contrapposta a quella patrilineare, sebbene qui non si faccia alcun cenno né alla natura del delitto (l'assassinio di Abele, il pastore) né alla sua motivazione (la rivalità e la gelosia nella disputa per la benevolenza divina-paterna). Annota Gazzola Stacchini:

Sono parole dense, piene di implicazioni non esplicitate a sufficienza forse perché non chiare neppure a chi le scriveva. Il sentimento di un groviglio, di un nodo primario di dolore infinito. Occorrerebbe un lavoro psicoanalitico per dipanare la matassa e approssimarsi a quel nodo. È un peccato non avere in mano le pagine (poche, molte?) di quel romanzo così intimamente autobiografico. (*ibid.*)

Secondo la nostra ipotesi il romanzo, abbozzato nel 1939 non si sa in che forma e in che redazioni, è proprio Gg: non nel senso di un'arbitraria e impossibile identificazione, non conoscendone le carte; ma per la sotterranea continuità di temi e «grovigli» nevrotici.

Per riuscire nell'impresa Satta ha dovuto attendere poco più di trent'anni, disfarsi della prospettiva attualizzante che lo costringeva a rivivere i propri drammi interiori nell'incandescenza dell'incipiente rapporto coniugale (ma è assai significativo che il “grosso” abbia tentato una prima volta di sciogliersi, o meglio annodarsi-annidarsi altrove, proprio in coincidenza con le nozze): solo collocandosi alla

<sup>6</sup> Come in un giudizio, cit., p. 39.

distanza siderale del cimitero, alla fine di tutte le storie che è però anche *eschaton* di tutta la Storia, quando i protagonisti del dramma sono trapassati e anche l'autore sente sempre più prossima la loro condizione, solo così quella materia riesce a farsi largo; solo così, parafrasando il provocatorio adagio con cui Genette sintetizza la *Recherche* proustiana<sup>7</sup>, “Salvatore (Bob) diventa scrittore”. Scrittore postumo, va da sé. Ma vale la pena di riprendere al proposito, da una diversa angolazione, alcune osservazioni già menzionate di Paolo Maninchedda:

L'ultimo dei figli realizza quasi perfettamente il progetto del padre, assumendo il paradigma paterno alla lettera, credendo di costituirsi in questo modo come soggetto. Il suo riuscire è la conferma della validità della norma paterna. La madre, come ben rivela l'episodio dei dolcetti rifiutati, è rimossa come realtà, e tale rimozione permane fino al momento in cui Satta iniziò il romanzo, perché in quel momento la madre è ritornata come simbolo, come (com)presenza interiorizzata, e ciò che sul piano referenziale è stato rifiutato ritorna sul piano narrativo e del linguaggio. La madre è ritornata come desiderio di raccontare e raccontarsi [...] con un romanzo, cioè con uno sforzo artistico [...] che carichi il linguaggio e l'intera struttura narrativa, del desiderio di recuperare un senso per le cose e per la vita che vada aldilà dell'evidenza. Invece – e qui sta lo smacco – il romanzo nato per rifiutare l'eredità paterna, è corroso dal dubbio che accettarla fosse la scelta più giusta, così come quell'essere altro dal sé di sempre che gli veniva offerto dalla madre simbolo, viene sistematicamente sublimato nel pianto lirico di chi dice no perché crede di essere costretto a farlo<sup>8</sup>.

Maninchedda ha messo a fuoco qui alcune questioni cruciali: si consideri solo il vitalismo anti-formalistico, di matrice capogrossiana e pirandelliana, che percorre tutta la ricerca giuridica di Satta, come in una strenua lotta anche contro l'«eredità» materna-matriarcale e la sua struttura interiorizzata, che abbiamo denominato con Grunberger “*Ober-Ich*” o “Super-Io precoce”.

<sup>7</sup> G. GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972 (trad. it. *Figure III*, Torino, Einaudi, 1976, p. 78).

<sup>8</sup> *L'alterità mancata l'eredità rifiutata*, cit., p. 296.

Torniamo alla storia di Caino e Abele, vero e proprio *Leitmotiv* satiano. Si prenda il *De profundis, incipit* del IV capitolo (cit., p. 22):

Che cosa hai fatto? Con queste parole il grande inquisitore inizia il processo di Caino. Ma Caino stavolta non si smarrisce, non risponde tremebondo: «la mia iniquità è più grande della tua misericordia»; Caino è diventato avvocato, e guardando in faccia il Signore protesta che alla base della sua defezione sta un atto morale, la liberazione da una schiavitù interna che per venti anni aveva oscurato in lui ogni luce dello spirito. La risposta è abilissima, appunto perché è la verità, o ha la terribile apparenza della verità; inoltre è di quelle che, secondo il linguaggio dei legulei, provoca un accertamento incidentale, e cioè innesta un processo nel processo, e differisce la condanna. Ciascuno di noi, nel benigno foro della propria coscienza, giustifica in questo modo il proprio atteggiamento di fronte alla guerra e alla disfatta. E bisogna riconoscere che, considerate le cose nel tempo, la giustificazione ha un suo valore, o almeno sottrae l'atto a ogni giudizio di valore confinandolo in quel mondo dell'irrazionale che pure costituisce tanta parte della vita.

Ha già pensato Ugo Collu, nella sua *Introduzione a Oltre il giudizio* (pp. 3-19), a inquadrare correttamente la questione del presunto fascismo di Satta, si condividano o meno (chi scrive, per inciso, non le condivide) queste e altre sue parole. Più interessante, per noi, è rilevare invece un'ulteriore occorrenza del grande tema della «crisi dell'autorità» di fronte a un Caino che da imputato si è fatto avvocato: non *advocatus diaboli*, perché il demoniaco sta tutto dalla parte del disegno provvidenziale e di coloro che se ne sono fatti strumento, non di chi a esso si è contrapposto in nome della libertà. Il *favor rei*, che pure si fa valere nell'atteggiamento dell'autore verso gli abigeatari, è quindi il marchio di questo “nuovo Caino”. La sua risorsa retorica è quello che Jacques Lacan chiamava «il discorso della libertà»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Con parole di Satta: «Per oltre venti anni abbiamo vissuto [...] l'esperienza dell'autorità: oggi viviamo la nostra esperienza di libertà. Ma la libertà, nel momento della sua restaurazione, ci mostra il suo volto negativo [...]. E il volto negativo della libertà è proprio la dissoluzione dell'autorità, che è poi la forma più subdola di negazione della libertà» (*La tutela del diritto nel processo*, cit., p. 63).

Lo stesso tema ricorre alla fine della *Prefazione* alla prima edizione del *Manuale di diritto processuale* (Padova, Cedam, 1948)<sup>10</sup>:

Il libro è stato scritto tra il principio del 1946 e la fine del 1947. Segno queste date non perché pensi che possano interessare la storia, ma soltanto perché esse comprendono uno dei più dolorosi periodi della nostra vita nazionale, conseguente alla guerra devastatrice ed alla sconfitta. In periodi come questi si rivela a ciascuno la terribile responsabilità della propria esistenza: come se un Dio nascosto lo perseguiti con la domanda del Signore a Caino, o se si vuole del padrone ai servitori, nella parabola dei talenti. È sotto la spinta di questo Dio, nel timore del suo giudizio, che io ho scritto questo libro.

È verosimilmente dai discorsi di Donna Vincenza che la vicenda biblica si trasfonde all'immaginario del figlio, per radicarvisi e assumere un'incidenza emotivo-ossessiva del tutto peculiare. Sempre che in questo, beninteso, la narrazione sia autobiografica:

Questi ragazzi esistevano soltanto perché essa li aveva creati, e la famiglia avrebbe resistito fino a quando lei e Don Sebastiano sarebbero stati presenti. Anche Caino e Abele, farneticava, erano cresciuti insieme. (172)

È il narratore stesso, che pure qui introduce la sfumatura della «farneticazione», a rivelare quanto il bambino abbia potuto prendere sul serio quelle parole, quando nel sesto capitolo mostra di far sua la tesi materna parlando dei Sanna. «In tutte le famiglie» sostiene, «se si risale nel passato, si arriva a uno che costituisce un punto oscuro»: tra gli zii paterni questo «punto» è costituito dal maggiore, lo zio Matteo, che a vent'anni era andato via di casa senza dire una parola e non aveva più dato alcuna notizia di sé. Quando Gaetano, uno dei figli maggiori di Don Sebastiano, lo aveva trovato a Samugheo e aveva avuto «la mala idea» di commemorare Don Priamo, scomparso recentemente, il «vecchio» fratello «ebbe un lampo negli occhi già lievemente appannati dalla cataratta»:

<sup>10</sup> Ora in *Soliloqui*, p. 143.

«Gaetà», gli disse «tu sei venuto a prendermi in giro. Priamo è all'inferno, e là aspetta Franceschina (la moglie) che lo raggiunga». Quest'odio chiuso in un cuore per settant'anni non trovava corrispondenza che nel silenzio, cioè nel modo più terribile per alimentarlo, perché lo rende inutile. Ma esso aleggiava per la casa, eccitava la fantasia dei figli, gettava nella generazione dei Sanna, e quindi nel padre, un'ombra di mistero. (85)

Don Sebastiano «portava» dunque «con sé la fosca presenza della famiglia alla quale apparteneva»:

Don Ludovico aveva messo al mondo parecchi figli [...], ed è qui che comincia il mistero. Perché questi figli erano tutti vivi e tutti grandi, e se Don Sebastiano sposandosi pareva aver fatto punto e a capo, se nella famiglia essi erano ignorati e non se ne faceva parola, non si poteva cancellarli dalla faccia della terra, anzi il silenzio li rendeva più presenti che mai. I figli facevano un gran parlottare tra loro, sentivano che c'era una zona d'ombra nella vita chiara e tersa del padre, ma non venivano a capo di niente, e ciascuno doveva portarsi il segreto nella sepoltura. (83-4)

Il marchio di Caino è qualcosa che si eredita, e che riguarda l'eredità:

I vecchi Sanna [...] erano tutti brava gente, e nessuno, che si sapesse, trovava da dire sul loro conto. Se un male c'era era interno, perché vivevano isolati, e lontani, in quel minimo borgo, l'uno dall'altro più che le stelle tra loro. E poi, quale torto si può aver ricevuto a vent'anni, perché si possa rifiutare una patria, un padre, una madre, una casa, infine se stessi? Il mistero si infittiva. A meno che a vent'anni, quando i nuovi Sanna erano poco più che ragazzini, dominati da quell'istinto di povertà di cui il padre dava l'esempio, i vecchi non fossero già occhiuti nemici, consapevoli che il rapporto di fraternità ha il suo modello in Caino e Abele, e già contassero le pietre che un giorno avrebbero dovuto dividersi. (86)

Sembra proprio che il narratore stia parlando di sé e della propria generazione; lui che, non diversamente dallo zio Matteo, aveva tagliato i ponti con la patria, il padre, la madre, la casa (infine anche con sé stesso?).

Torniamo all'opposizione pastore-Abele/contadino-Caino, che a



Nuoro, come leggiamo nel secondo capitolo (in un passo già parzialmente riportato nelle parole di Espa), è evidente anche a livello topografico:

Comunque è certo che nessun pastore penserebbe mai di abitare a Sèuna [...]. I pastori si raccolgono tutti nella parte opposta [...], che si chiama San Pietro [...]. San Pietro, Santu Predu, è il cuore nero di Nuoro. Sèuna è la tavolozza di un pittore che diventa quadro [...]. San Pietro non ha colori [...]. Qui Don Gabriele Mannu potrebbe essere passato benissimo, e aver fatto quei grandi atrii di cemento, la cucina appena si entra a destra, l'inutile sala da pranzo, le scale di pietra [...]. (31)

Non a caso l'abitazione dei Sanna, «nuda come una capanna», pur «nella sua signorilità», rivela il fondamentale «nomadismo» di Don Sebastiano.

Pastore e contadino hanno un'opposta concezione della vita, che si riflette nella rispettiva idea di proprietà<sup>11</sup>:

<sup>11</sup> Anche G. CAPOGRASSI, in *Agricoltura, diritto, proprietà*, che Satta definiva «nuove e più vere georgiche» (nella commemorazione del 1956, cit., p. 358), si sofferma sul problema della proprietà contadina: «Che unione può fare il singolo, individuo microscopico com'è, con la terra? Non può unirsi che a una parte microscopica come lui della terra [...]. E perciò deve staccare tagliare escludere; disegnare sulla indifferente terra piccole figure catastali, che sembrano arabeschi di bambini sulla sabbia [...]. E comunque, dove trovare criteri per tagliare; e come staccare quello che non è staccabile, come far vivere quello che è staccato solo per un'astrazione, che è per la vita della terra insignificante? E una volta avvenuto il distacco, come mantenere inviolabili i confini del distacco, come giustificare la esclusione degli altri singoli?». Capograssi tuttavia trovava per questo dilemma una conciliazione dialettica nell'«opera quasi magica delle istituzioni e degli istituti del diritto che nasce dall'agricoltura»: «Perciò tutto il magistero della vita consiste nel fare che il distacco dagli altri resti distacco e insieme non sia più distacco, che l'astratto della particella catastale resti astratto e non sia più astratto [...]. L'unione del singolo con la singola terra per realizzarsi ha bisogno così dell'aiuto delle altre terre. Lo sforzo del singolo non è sufficiente allo sforzo concreto e complesso dell'unione. È necessario l'aiuto degli altri, la collaborazione degli altri. Qui la esclusione comincia a diventare inclusione» (in «Rivista di diritto agrario», II, 1952, pp. 26-59, ora riunito nella *Sezione III. Incertezze sull'individuo della Vita etica*, cit., pp. 673-714, citazione alla p. 683). Ma non è certo il caso, questo, della Nuoro sattiana.

Il fatto è che il pastore non ha nulla a che fare con il contadino. Il pastore appartiene alla dinamica della vita, il contadino alla statica [...]. Virgilio, servitore del principe, poteva scrivere indifferentemente le *Bucoliche* e le *Georgiche*. La proprietà pastorale non ha nulla a che fare con la proprietà contadina. Questa, intanto, è raccolta in certe valli e in certe pianure, è divisa in tanti appezzamenti di terra, e non ce n'è uno che assomigli all'altro. Bisogna chiedere il permesso, quando si entra, anche per attraversarli. L'altra è dappertutto, è certamente divisa e accatastata, ma la legge è legge, il fatto è fatto, e nessuna legge può impedire al pastore di considerare la sua proprietà in tutto quello che l'occhio può abbracciare. E non solo la terra, ma le greggi, che in tanto sono tue in quanto sei in grado di difenderle. Dio è col contadino, non è col pastore. (31-3)

Nel discorso commemorativo *Giuseppe Chioventa nel venticinquesimo anniversario della morte* (1962)<sup>12</sup>, Satta si riallacciava allo scritto capograssiano *Intorno al processo (Ricordando Giuseppe Chioventa)*<sup>13</sup>, definendolo «il testamento» non olografo «di Chioventa»:

L'impressione che si prova nel leggere le prime parole [della commemorazione capograssiana] è quella di entrare in un tempio. Tutti le ricordiamo: in principio era la legge, immutabile, eterna, e come tale posta al di sopra dei fedeli che gremiscono il tempio. La legge, la volontà generale, ipotetica, astratta, è veramente esauriente, esaustiva, ma si fa carne attraverso i fedeli: dal fatto, invero (così come previsto astrattamente da essa), nasce una volontà concreta di legge, che subiettivata si qualifica come diritto soggettivo [...]. Il concetto di volontà concreta di legge è la pietra che supporta tutta la costruzione [...]; importa capire l'idea che con quella formula si esprime, e l'idea è questa: che col formarsi della volontà concreta di legge l'avventura giuridica dell'uomo è cominciata e ad un tempo finita, perché l'uomo si asside signore del suo diritto, veramente e unicamente sovrano, perché la legge è lui [...]. È vero che egli aspetta sempre qualcosa, che gli altri rispettino il suo diritto, se è reale [...]. Di qui il grande corollario che il «processo civile serve non già a rendere concreta la volontà della legge, poiché questa volontà si è già formata come volontà concreta anteriormente al processo, ma ad accertare quale

<sup>12</sup> In *Soliloqui*, pp. 376-82.

<sup>13</sup> In *Opere*, cit., vol. V.

sia la volontà della legge e ad attuarla, cioè tradurla in atto [...]». Siamo, come si vede, di fronte a una visione risolutamente statica della vita [...]»<sup>14</sup>.

Stando a questo, si direbbe nella nostra prospettiva che Chioventa sia dalla parte del contadino e di Donna Vincenza: con Dio, cioè, e assieme con Caino. Ma è a questo punto che «si apre la pagina più paradossale del libro»:

Si sarebbe infatti portati a credere che l'aver puntato tutto sul soggetto [...] avrebbe immiserito il processo nell'episodica contemplazione del particolare [...]: invece no. Il fine del processo è dichiaratamente posto nell'attuazione della legge e del diritto obiettivo, escludendosi che esso debba porsi nella difesa del diritto soggettivo; il processo, nato dall'azione sostanzialmente privata e comunque particolare, diventa un rapporto di diritto pubblico<sup>15</sup>.

È qui che ha origine l'orientamento pubblicistico del diritto processuale, a lungo e strenuamente avversato da Satta; il quale infatti, con una nuova metafora testamentaria, tende piuttosto a individuare nella dottrina del fondatore una complementarità tra i due poli, Stato-legge-generale da una parte, e soggetto-particolare dall'altra:

Ma la legge, in questa concezione, è volontà concreta, quindi indissociabile dal soggetto, è legge della parte, dell'una e dell'altra parte, così come è legge del giudice. È verbo, ma è verbo incarnato: fuor di metafora, non è l'arcano comando di uno Stato esterno ed estraneo, che uno straniero

<sup>14</sup> *Soliloqui*, pp. 378-9. Da questo punto di vista Satta sentiva «più vicina» l'opera «del vecchio procedurista» Lodovico Mortara (1855-1937), quando affermava «che "la legge è la statica del diritto, la giurisprudenza la dinamica"» (*Dalla procedura civile al diritto processuale civile*, cit., p. 120). «Non esiste» infatti, secondo l'autore, «una realtà che si possa dire in alcun momento preformata: non esiste una legge, un diritto oggettivo, salvo che nell'astrazione, poiché anche la legge nel concreto diviene, cioè trova la sua realtà nell'azione, dalla quale è indissociabile [...]». La sua è infatti una «visione, come si vede, dinamica del processo e dell'ordinamento, la quale si sostituisce alla visione statica che costituisce la forza e insieme la debolezza del sistema di Chioventa» (ivi, p. 126).

<sup>15</sup> Ivi, p. 379.

giudice impone con un altro comando, è l'ordine immanente di una realtà che si tratta di accertare nel processo. E per questo il processo è un rapporto<sup>16</sup>.

Un rapporto e dunque una dinamica, o meglio l'«equilibrio» tra i due momenti, lo statico e il dinamico. Come può allora Dio, la legge, il verbo, il giudice, essere dalla parte dell'agricoltore-Caino?

Le perplessità aumentano quando si consideri il seguente passaggio, dal primo capitolo di *Gg*:

L'ateismo è un momento statico della vita: e la vita allora era statica, simile al piano di una scacchiera in cui si possono giocare migliaia di partite, ma le combinazioni non sono infinite. (23)

L'autore, che da giurista ha sempre prediletto l'aspetto dinamico-vitalistico, si riconosce forse nel pastore Abele, e ingaggia per questo una lotta contro un dio che, a differenza di quello biblico, ha favorito Caino? A leggere quanto segue parrebbe quasi di sì:

E poi c'è la giustizia, con la quale è meglio [per il pastore] non impicciarsi. Tra l'altro che cosa è la giustizia? Giustizia è l'autorità, il potere che uno ha sopra un altro, e l'autorità non si discute; e se ti condanna sei ben condannato. Ma perciò giustizia è anche sottrarsi, se è possibile, all'autorità [...]. Il pastore sa di essere sempre innocente per se stesso, ma non di esserlo di fronte all'autorità. (33)

Quello a cui stiamo assistendo, in realtà, è un conflitto tragico tra due *nomoi*; nel quale, a differenza di quanto avviene nello scritto su Chioventa, il Super-Io edipico non riesce a mediare dialetticamente (razionalmente): da un lato c'è la legge tirannica e statica di un dio su cui si proiettano gli attributi dell'*Ober-Ich* materno; dall'altro, e specularmente, il diritto bruto ed eslege del soggetto, incarnato nella figura del pastore e nel suo concetto di proprietà (Satta aveva scritto poco prima: «la legge è legge, il fatto è fatto, e nessuna legge può impedire

<sup>16</sup> Ivi, p. 380.

al pastore di considerare la sua proprietà in tutto quello che l'occhio può abbracciare»).

A guardar bene, quella che l'autore difende qui (e altrove nel romanzo) è la posizione del «realismo giuridico», contro la quale egli stesso si era scagliato nel discorso inaugurale dell'anno accademico 1954-55, tenuto presso l'Università di Genova e pubblicato poi con il titolo *Il diritto, questo sconosciuto* (1954)<sup>17</sup>:

E del resto, bisogna aggiungere, non è solo il diritto che si rivolta contro il codice: è anche il fatto. Acutamente è stato osservato il fenomeno della c.d. relazione di fatto che tende a imporsi sulla relazione di diritto, e così l'unione coniugale di fatto, la tutela di fatto, la filiazione di fatto [...], e via dicendo. Si parla di un realismo giuridico in contrapposto all'idealismo della norma. La verità è che la così detta rivolta del diritto contro il codice e la rivolta del fatto contro il codice, procedono da un unico movente: il diritto che assume la protezione del debole non acquista alcun titolo di riconoscenza verso questa romantica idealizzata figura, che vuole soprattutto proteggersi dal suo protettore. Perciò essa oppone il fatto al diritto, perciò essa assume il fatto come diritto, perciò il movimento di rivolta contro il diritto soggettivo mostra in questo estremo atteggiamento il suo vero aspetto di rivolta del diritto contro il diritto<sup>18</sup>.

Che la «relazione di fatto», tra l'altro, fosse l'unica risorsa di Don Sebastiano contro la superiorità "intellettuale" di Donna Vincenza, non ne smentisce affatto la matrice, dal momento che a impedire l'integrazione-riconoscimento della figura paterna è proprio, nel quadro cui ci siamo riferiti, la sua identificazione con il Super-Io precoce: l'idea della "tirannide" è edipica e patriarcale solo di riflesso. Non

<sup>17</sup> Ivi, pp. 84-91.

<sup>18</sup> Ivi, p. 88. E si legga anche qualche pagina più avanti (90): «se il diritto è la regola del rapporto umano – *proportio hominis ad hominem* – esso presuppone il rapporto umano non come fatto bruto, sul quale un capriccioso legislatore opera senz'altro limite che quello della propria legittimazione formale, ma come fatto normativo esso stesso. Il rapporto umano è "diritto" (l'aggettivo si fa sostantivo e il sostantivo aggettivo) proprio per la sua intrinseca normatività. È diritto e più semplicemente si può dire è, perché il diritto si risolve nell'essere del rapporto umano, onde procede poi il dover essere della norma».

si spiegherebbe altrimenti come Don Sebastiano possa al contempo rappresentare il “diritto nomadico”, per quanto in forma residuale.

Così come a monte della giustizia sta quell’«originario e tuttavia permanente nucleo di vendetta dal quale si è svolta»<sup>19</sup>, è il concetto nomade-pastorale di proprietà a fondare, non a caso, quello civile e normato riconducibile all’agricoltore:

I Corrales, come gli altri pastori, avevano camminato e camminavano ancora dietro le pecore, e come gli altri avevano guardato quella sterminata campagna, con l’occhio del pirata che guarda il mare: e lo sguardo loro si era tradotto in azione, la misteriosa azione del ladro che è all’origine della proprietà. Rubare, quel che noi chiamiamo rubare nell’artificioso presupposto che esista una cosa mia e tua [...]. (34)<sup>20</sup>

Per Satta, che è agli antipodi non solo di Proust<sup>21</sup> ma anche di Rousseau, il male e il peccato concernono l’origine, la natura, il puro e semplice fatto di esistere. Come sappiamo, tuttavia, questa “natura”, questo ordinamento primigenio che si oppone all’impotente creatore, è lo stesso che, proprio nella sua demoniaca riottosità all’assoluto, porta a compimento il disegno provvidenziale (il destino), concepito come vendetta e distruzione della creatura.

<sup>19</sup> *Il mistero del processo*, cit., p. 46.

<sup>20</sup> Dal furto all’assassinio il passo è breve (37): «E poi, e poi... Quando il pastore considera la terra, le greggi, la roba degli altri come sue anche la vita degli altri diventa sua. L’uccidere e il rubare non sono cose molto diverse, al di là del codice. Certo nessuno uccide senza ragione, ma se c’è la ragione non sarà la fragile esistenza di un uomo che fermerà la mano».

<sup>21</sup> Cfr. a questo proposito S. BRUGNOLO, *L’idillio ansioso*, cit., p. 57, che riprende un’osservazione di N. DE GIOVANNI, *La scrittura sommersa. Itinerari su Salvatore Satta*, Cagliari, Gia, 1984, p. 98: «In definitiva il romanzo vale come un atto di memoria, la ricostruzione di un mondo trapassato, che non ha lasciato tracce, “che poteva non essere mai stato”. Ecco perché si è qualche volta associato Satta a Proust [...]; ma è un accostamento fuorviante, e ha ragione Neria De Giovanni a scrivere che “Più che il Proust sardo come qualcuno l’ha definito, Satta potrebbe dirsi addirittura l’anti-Proust”. In questa chiave va d’altra parte interpretato un esplicito passaggio del libro: “Non c’è nulla che io detesti come la vita passata” (63)». Più avanti si accennerà anche al rapporto tra Satta e la concezione bergsonianiana del tempo, connessa sia a quella proustiana, sia al pensiero di Capograssi.

Certo, chi conosca le posizioni sattiane, o anche si limitasse a quel poco che siamo venuti dicendo sin qui, avrà avuto un ennesimo susulto nel leggere il passaggio sull'«artificioso presupposto» secondo il quale esisterebbe «una cosa mia e tua»: presupposto che abbiamo visto essere, per Satta come per Capograssi, il fondamento dell'oggettività in quanto distinta dall'inerte «dato naturalistico» (ossia, per dirla con Heidegger, il suo non essere riducibile alla datità ontica).

È però significativo, a questo proposito, il ricordo di Ferdinando Mazzarella, amico di Satta e acuto conoscitore della sua opera giuridica:

Solevo dirgli che il suo atteggiamento in politica non era che una sorta di contrappeso al progressismo delle sue idee scientifiche sul diritto e sul processo. Sorrideva divertito quando calcando volutamente la mano gli mostravo i punti di contatto del suo metodo con alcuni postulati del marxismo<sup>22</sup>.

E non si dimentichi come la fenomenologia soggettivistica del maestro Capograssi si fosse formata anche attraverso uno studio attento di Marx<sup>23</sup>. Il brano citato del resto fa sistema con quanto lo stesso autore scriveva nel *De profundis* a proposito dell'«uomo tradizionale» (cit., p. 143):

Le bombe inglesi avevano fatto molto di più che sterminare la città: avevano infranto l'ordine che la reggeva, e mostrato sulla tabula rasa la

<sup>22</sup> *Quel conservatore che piaceva ai pretori d'assalto*, in «L'Ora», 11 aprile 1979; citato da A. DELOGU nel saggio *Le radici fenomenologico-capograssiane di Satta giurista-scrittore*, in *Giuristascrittore*, p. 427.

<sup>23</sup> Come osserva F. MERCADANTE nell'*Introduzione* al volume di scritti capograssiani da lui curato, *La vita etica*, cit., p. XVIII, il «no al marxismo» del filosofo era «un no diverso da quello crociano, più sottile e soprattutto più aperto, da discepolo non soltanto universitario di Antonio Labriola». Si vedano al proposito, nello stesso volume, gli scritti *Le glosse di Marx a Hegel* (pp. 797-821, pubblicato per la prima volta in «Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio», I, 1930, pp. 54-71); e «*Prassi che rovescia*» o «*prassi che si rovescia*?» (*Postilla a R. Mondolfo*) (pp. 823-8, prima in «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*», VI, 1933, pp. 746-9).

fondamentale uguaglianza degli uomini di fronte alla necessità ed alla morte. Il problema del secondo piatto risorgeva centuplicato, dallo stomaco si trasferiva all'intera esistenza. Guidato dal medesimo istinto, egli [l'uomo tradizionale] capì che la sua salvezza stava nell'affermare questa esistenza, nell'opporla a quella degli altri, nel mantenere col fatto il diritto minacciato dalla sola forza che può legalmente superare il diritto, e che è appunto la necessità [...]. Difese la vuota casa di città, che doveva assicurargli il ritorno alla fine del conflitto; difese le varie case e ville di campagna, che dovevano assicurargli il rifugio contro ogni possibile avanzare delle battaglie; e nelle case e ville difese sopra tutto la proprietà, la mistica proiezione di sé, l'aver che determina l'essere.

Allo "stato di necessità", la «sola forza che può *legalmente* superare il diritto» e minacciarlo, l'«uomo tradizionale» oppone il «fatto». Ci troviamo così di fronte a una situazione paradossale. Da una parte l'eccezione della norma, lo "stato di necessità" appunto, tende nel contesto "eccezionale" della guerra a normalizzarsi, instaurando una coincidenza naturalistico-anarchica tra l'essere (*Sein*) e il dover essere (*Sollen*). Il primato del *Sollen* (diritto), d'altra parte, in queste condizioni può essere mantenuto e preservato solo facendo prevalere il principio extra-giuridico (ma eccezionalmente legale) del «fatto», ossia della forza. Il diritto si trova così ad essere conteso all'intersezione tra due eccezioni (anomalie) opposte, che rendono indecidibile il confine tra norma e violenza<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> «Un'opinione ricorrente», scrive Giorgio Agamben (*Stato di eccezione*, cit., pp. 34-40), «pone a fondamento dello stato d'eccezione il concetto di necessità. Secondo un adagio latino tenacemente ripetuto [...], *necessitas legem non habet*, la necessità non ha legge, che viene inteso nei due sensi opposti: "la necessità non riconosce alcuna legge" e "la necessità crea la sua propria legge" [...]. È interessante analizzare in questa prospettiva la posizione estrema di Santi Romano» (1875-1947), «un giurista che ha esercitato una notevole influenza sul pensiero giuridico europeo fra le due guerre e che concepisce la necessità non soltanto come non estranea all'ordinamento giuridico, ma come fonte primaria e originaria della legge [...]. Lo stato di eccezione, in quanto figura della necessità, si presenta quindi» secondo Romano «– accanto alla rivoluzione e all'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale – come un provvedimento "illegale", ma perfettamente "giuridico e costituzionale", che si concreta nella produzione di norme (o di un nuovo ordine giuridico) [...]. Se è stato



Che nel caso dell'«uomo tradizionale», come in Don Sebastiano, l'essere consegua a sua volta dall'aver e al contempo lo difenda, non sposta di molto la questione, soprattutto in termini marxiani. Perché appunto l'aver, che si concreta nella proprietà, è una forma proiettata dell'essere, una identificazione «mistica»: la stessa che fonda la famiglia provvista di beni (senza i quali non vi sarebbe affatto famiglia, sempre secondo Satta), e quell'altra mistica comunione che consiste nell'eredità.

L'autore del *De profundis*, sorta di “grande narrazione” storico-politica e metafisica che si apre all'insegna di Guicciardini<sup>25</sup>, è sarcastico verso questa visione, mentre l'autore di *Gg* la difende: difficile, nel piccolo “vice-regno” familiare, applicare pesi e misure che si fanno valere in contesti politici più ampi, per quanto la visione generale rifletta in certa misura la vicenda privata, e sebbene entrambe le «patrie» possano considerarsi a diverso titolo «morte».

Da ambo le parti Satta registra la medesima crisi; diversi però sono gli atteggiamenti con cui la affronta: mentre il giurista la contrasta razionalmente, e il politico-storico-metafisico la interpreta con toni che vanno dal sarcastico all'apocalittico, lo scrittore ne è invece parte integrante, lo riconosca o meno. *Gg* è l'occhio immobile di questo ciclone, il correlato più intimo e irrisolto di una crisi che si esprime con grande chiarezza nel discorso su Chiovena, in particolare dove Satta evoca la deriva pubblicistica del maestro e avversario Francesco Carnelutti<sup>26</sup> (cit., pp. 381-2, corsivi miei):

detto efficacemente che, nello stato di eccezione, il fatto si converte in diritto [...], è anche vero il contrario, e cioè che agisce in esso un movimento inverso, per cui il diritto è sospeso e obliterato dal fatto. L'essenziale è, in ogni caso, la produzione di una soglia di indecidibilità in cui *factum* e *ius* sfumano l'uno nell'altro».

<sup>25</sup> *Ricordi* (1576), 189, ed. critica a cura di R. SPONGANO, Firenze, Sansoni, 1951, p. 201: «Tutte le città, tutti gli stati, tutti i regni sono mortali; ogni cosa o per natura o per accidente termina e finisce qualche volta; però uno cittadino che si trova al fine della sua patria non può tanto dolersi della disgrazia di quella e chiamarla mal fortunata, quanto della sua propria; perché alla patria è accaduto quel che a ogni modo aveva a accadere, ma disgrazia è stata di colui a battersi a nascere a quell'età che aveva a essere tale infortunio».

<sup>26</sup> Per la posizione di Satta nei confronti di Carnelutti e della sua scuola si veda in

era il rompersi di un equilibrio, dell'equilibrio nel quale e del quale il processo vive, e in cui noi stessi viviamo. Ma non bisogna farne una colpa alla scienza. Essa rifletteva e anticipava, traducendolo in formule giuridiche, la rottura di ben altro equilibrio, quello tra l'individuo e lo Stato, e addirittura *il tramonto dell'individuo e dello Stato, perché questi due nemici hanno il destino singolare di nascere insieme e di morire insieme* [...]. Lo sparire dell'individuo, che era per altro verso un suo terribile apparire, come individuo staccato dal suo valore; l'avvento di entità nuove, come la massa, di cui non si capisce ancora il valore, e se hanno o avranno valore; *il parallelo dissolversi della libertà e dell'autorità*; tutto quello insomma che dal nostro angolo visuale è stato chiamato [...] crisi del diritto, troppo sono presenti al nostro spirito [...]. Opportuno è invece accennare che la scienza del processo ha registrato questa crisi nel modo più radicale, cioè mettendo in crisi se stessa.

Restano tuttavia alcuni punti oscuri. Come può il Dio di *Gg* essere con Caino, con il proprietario, l'«uomo tradizionale», che nel *De profundis* un «Jehova feroce e giusto», non certo dissimile dal «cupido» del romanzo, distrugge invece per mezzo del demonio storico-providenziale? E perché Satta da una parte si identifica con Caino, liricizzando (sublimando) tutto ciò che ha a che vedere con la «stasi» agricola, mentre all'opposto si lancia in quella strenua difesa dell'Abile abigeatario (noto per inciso l'omeoarto), sebbene in *Gg* la connotazione della vita pastorale sia tutta giocata sul polo della negatività e della distanza? E come mai, infine, quella difesa si vale delle stesse risorse retoriche e concettuali attraverso cui l'autore interpreta l'azione, anch'essa difensiva, del Caino-proprietario?

Forse si tratta non tanto di sciogliere il groviglio, quanto di metterlo meglio a fuoco. Un indizio, in tal senso, proviene da un altro *lapsus*, che Satta corregge questa volta nel passaggio dal manoscritto al dattiloscritto, come nota Giuseppe Marci. Trascrivo la lezione del dattiloscritto, evidenziando l'errore in corsivo (IV cap., pp. 60-1):

Nel momento al quale penso, accanto a Donna Vincenza dormivano i

particolare la terza parte dei *Soliloqui*, intitolata *Confessioni e battaglie* (pp. 171-284).

due più piccoli, Sebastiano e Peppino, che erano distanziati di quattro anni (in mezzo c'era stata quella bambina che era morta). Altri quattro dormivano nello stesso piano, nelle stanze di fronte, due nella prima, Pasquale e Ludovico, due nella dipendente attigua, Michele e Gaetano. L'altro, il primogenito, dormiva solo, al piano di sotto, nella stanza opposta a quella di Don Sebastiano. Si chiamava Giovanni, come, dicono, quel nonno piemontese, e stava solo perché il numero era dispari, va bene, *ma perché tra lui e il primo correvano sedici anni di differenza*, era già quasi un uomo, e aveva dell'uomo certe cose che agli altri sembravano stranezze. Per esempio faceva lo schizzinoso per il modo come gli stiravano le camicie, per il disordine della casa, e arrivava a criticare la trasandatezza campagnola del padre. Forse c'era sotto qualcosa che gli altri non capivano, e ne provavano un misto di soggezione e di rabbia.

Giovanni (già Giacomo) è il primo, Sebastiano l'ultimo. Nonostante questo, e malgrado la designazione scatologica-escatologica con cui Don Sebastiano si riferiva al figlio a lui «più ostile» nei «momenti d'ira», «merdoso ultimo» (240), il più piccolo resta pur sempre quello in cui i genitori avevano ripetuto «il nome del padre» (55): segno di elezione e pre-destinazione<sup>27</sup>, se altri ce ne sono, che fa di Sebastiano una sorta di *eschaton proton*. Il narratore non perde occasione per ricordarcelo, sin dal primo capitolo (24: «Sebastiano, che ripeteva il nome paterno, doveva provvedere a chiudere la finestra, che dava sulla strada»).

A Giovanni era spettata invece l'eredità simbolica dello sconosciuto

<sup>27</sup> Il rapporto tra «elezione» e «testamento» è esplicitato dallo stesso Satta nella presentazione del libro S. BENCO, *Trieste e il suo diritto all'Italia*, Rocca San Casciano, Cappelli, 1952, in *Soliloqui*, p. 164: «Come di tutte le cose delle quali e nelle quali viviamo, noi non ci rendiamo conto del mistero che è il testimone. Il diritto, per sua natura semplificatore, fa della testimonianza un dovere, e con ciò esprime il bisogno che gli uomini hanno della verità, di un minimo di verità. Ma il comune linguaggio, chiamando testamenti, cioè testimonianze, le divine scritture, e martiri, cioè testimoni, coloro che nel perenne martirologio umano affermano la verità col sacrificio, offre l'intuizione di un rapporto, diverso ed inverso, fra verità e testimonianza, onde il testimone non sembra stare sul piano della volontà, ma sul piano dell'elezione. Si direbbe – e qui sta la radice del mistero – che il comune linguaggio sente che non l'uomo sceglie la verità, ma la verità sceglie l'uomo, e testimone è colui che dichiara la verità perché è l'«eletto della verità»».

nonno materno, mentre a Ludovico (già Filippo) quella del padre di Don Sebastiano.

Come sappiamo, con la nascita di Sebastiano i rapporti coniugali tra i genitori si interrompono, e giunge il «momento solenne, quasi religioso [...] in cui, secondo l'ordine della natura, si chiude il ciclo di formazione della famiglia» (55). Ma l'omonimia desta fantasie inconsce, nelle quali a un Sebastiano che ha ormai esaurito la sua funzione virile ne subentra un altro: a sancire la fine del «regno del padre» e promettere l'avvento di quello del «Figlio diletto», «immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura», «per mezzo» e «in vista» del quale «tutte le cose sono state create» (*Col 1, 13-6*). L'ultimo sarà il primo: questo sembra promettere, insomma, l'omonimia, e probabilmente anche l'atteggiamento materno. Dal Vecchio Testamento passeremmo così al Nuovo, ma tra i due esiste una connessione che rende reversibile questo percorso. Connessione che ci riporta al «mistero pagano» della campagna e lo connette alla natività cristiana:

Questa era la vita profonda di Locoì, il mistero pagano della natura che si accompagna al mistero cristiano, i buoi, gli asini, le pecore, i re guidati da una stella attorno alla culla di un bambino destinato a morire. In casa di Don Sebastiano non si faceva il presepio, a Natale, perché non si badava a queste sciocchezze [...]. Ma i ragazzi trovavano senza saperlo il presepio nella vigna, e questo rettangolo di terra, con le sue persone, le sue case, il suo mito apriva i loro cuori al mistero. Se Don Sebastiano avesse potuto immaginarlo, forse non avrebbe piantato la vigna. (81)

Il «mito» che connette il culto pagano-agricolo della «gran madre comune» (*De profundis*, p. 133) al «mistero» cristiano-messianico del Dio bambino è quello, dionisiaco, del vino. Non sappiamo se questa associazione in Satta sia spontanea o culturalmente mediata, ma si può senz'altro escludere che sia originale. Come ho cercato di mostrare in tutt'altro contesto<sup>28</sup>, anche sulla scorta del fondamentale saggio di Manfred

<sup>28</sup> *Il divenire di una poetica. Il «Logos veniente» di Andrea Zanzotto dalla Beltà a Conglomerati*, Milano-Udine, Mimesis, 2015, cui mi permetto di rinviare: cfr. in particolare l'*Introduzione (Il tempo dei figli)*, pp. 11-6) e la *Parte seconda (La poetica del Logos veniente)*,

Frank *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*<sup>29</sup>, si tratta in estrema sintesi di un'interpretazione figurale del culto dionisiaco e dei misteri eleusini che prende piede nell'ambito del Romanticismo tedesco come reazione alla crisi della ragione illuministica e alle sue sconfitte storiche: il mito di Dioniso che rinasce per unirsi alla grande madre Persefone, trasfigurata a sua volta in fanciulla (*Kore*), inaugurando così il rinnovamento del ciclo naturale-stagionale, rappresenterebbe una prefigurazione della coppia sacra costituita da Cristo e dalla Vergine Maria<sup>30</sup>.

Ciò che più importa rilevare, qui, sono soprattutto le valenze anti-edipiche (o meglio, con Green, «an-edipiche») del singolare connubio messianico-dionisiaco. Si legga quanto scrive Luisa Accati a proposito del rapporto tra Cristianesimo ed Ebraismo, ma con osservazioni che fanno proprio al caso nostro:

Il cristianesimo è, fin dalle sue origini, una religione anomala, fondata su un Dio non suo: Dio Padre infatti è, storicamente, il Dio dell'Antico Testamento, il Dio degli ebrei dunque, nella interpretazione formulata dai cristiani; la traduzione maschile dell'astratto Dio ebraico, innominabile e irrepresentabile. Il Dio Figlio, pertanto, con la sua singolare Madre, è l'invenzione originaria del Cristianesimo. Il Cristianesimo nasce, si difonde e permane, come religione della violenta e insieme mai risolta intolleranza verso il padre. Questa intolleranza, tuttavia, non è rappresentata come intolleranza del figlio verso il padre, ma [...] della madre verso il padre. La perpetua verginità di Maria è la perpetua intolleranza dei figli maschi per il padre, mascherata dietro immagini femminili [...]. Il mito fondante del Cristianesimo è «un accadimento non avvenuto», l'«accadimento non avvenuto» è l'accettazione del padre da parte della madre<sup>31</sup>.

pp. 149-264).

<sup>29</sup> Torino, Einaudi, 1994 (*Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1982).

<sup>30</sup> Numerose le coincidenze simboliche che corroborano questa lettura, tra le quali mi limito a ricordare soltanto il tema del sacrificio/resurrezione, connesso a quello del vino come sangue versato dal dio; e l'immagine del setaccio, il "*liknon*" sacro a Demetra-Persefone, in cui Dioniso-Jacco è posto a giacere dopo la nascita, e che ricorda la mangiatoia del Natale cristiano.

<sup>31</sup> *Il mostro e la bella. Padre e madre nell'educazione cattolica dei sentimenti*, Milano, Cortina, 1998, p. 76.

Vedremo quali implicazioni abbia, nel nostro discorso, l'«accadimento non avvenuto»; basti solo pensare, sin d'ora, che l'aspirazione di Donna Vincenza, come quella di tutte le anime che si accalcano attorno al narratore, sarebbe quella, tragica, di lasciar tutto «come se non fosse mai nata»:

Sapeva che fra poco [il suo destino] si sarebbe concluso, perché una donna nella sue condizioni non poteva vivere più che tanto, e tutto sarebbe come se non fosse mai nata... Sarebbe bello se fosse stato così: ma un oscuro sentimento l'avvertiva che non sarebbe stato tanto semplice. Dopo la sua carne sarebbero rimasti i suoi dolori, la sua vita di dolore, che nessun Dio può fare che non sia stata. Per questo la Chiesa continua a dire da secoli *requiescant in pace*, parole senza senso se i morti son morti. (277)

È invece il caso di soffermarci sulla descrizione del rito che va in scena nella cantina di casa Sanna. Il brano è piuttosto lungo, ma converrà trascriverlo tutto anche per la bellezza vibrante di queste. Metto in evidenza con il corsivo i passaggi più significativi ai fini del nostro discorso:

*La creazione del vino [...] rendeva la casa simile a una grande culla. Il vino non è come il grano, che quando è ammassato nel suo magazzino è una duna d'oro, e ha solo bisogno di essere difeso dai diabolici punteruoli [...]. Il grappolo straziato dai rulli si accumula, col suo succo innocente e col suo grappolo in fondo al tino, sale lentamente verso il bordo, e là se ne sta spargendo il suo profumo, che è ancora il profumo di un fiore o di un frutto. Ma c'è, in quella massa iridata, un Dio nascosto, perché non passeranno molte ore, ed ecco un'orlatura violacea apparirà lungo tutto il bordo: allora la massa si solleva come in un respiro, perderà la sua innocenza, e rivelerà in un sordo gorgoglio il fuoco che la divora. Un odore pánico, come quello della terra dopo le prime piogge, salirà dalle viscere profonde, e sarà l'odore della casa in quei giorni, della corte, delle vie tutt'intorno, forse arriverà fino al cielo. Tutto avverrà di notte, perché la vita e la morte sono figlie della notte, e i ragazzi dormiranno. Non dormirà Don Sebastiano, non dormirà ziu Poddanzu, che avrà preso dimora nella casa, perché sanno che anche le ore contano in questo misterioso nascimento. E sarà ziu Poddanzu che, a un certo punto (lui solo lo sa), guarderà negli occhi Don Sebastiano, e vorrà dire che il momento è venuto. Il mosto scaturisce dal tino, torbido e tiepido, come da una profonda ferita [...]. Le botti addormentate sul cavalletto ricevono il*

liquido che le farà piene, mentre la massa iridata perde il suo colore, cala verso il fondo, si riduce a nulla. *Ma le botti non sono cosa inerte*, come son gli orci [dell'olio]: quando ricevono il vino *sanno che si mettono in seno una cosa viva, che si sentirà come in prigione e premerà contro le doghe per schiantarle, si cercherà uno sbocco nel cocchiame, come la lava di un vulcano*. Perciò le hanno corazzate di grossi cerchioni di ferro, e perciò ziu Poddanzu compie, ora che tutto è finito, un ultimo rito. Nel grande foro su in alto mette strani congegni di latta, che da un lato pescano nel mosto, dall'altro finiscono in una bacinella che si colma d'acqua. Tutto quel vulcano si riduce a un soffio che passa per un forellino e si dissolve nell'acqua. *E l'acqua si schiude in cento piccole bolle, che si gonfiano e si rompono con alterno ritmo, che ha del singhiozzo e del canto*. La cantina, le botti, il mosto possono ormai star soli. Ma nella notte, quando Don Sebastiano dorme, *i ragazzi più piccoli scendono mezzi svestiti, entrano nel buio della cantina e rimangono delle ore ad ascoltare quel canto, che li accompagnerà forse per tutta la vita*. (71-2)

Mistero della congiunzione notturna tra morte sacrificale e «nascimento», «singhiozzo» e «canto», il rito è descritto alla stregua di un coito (la «scena primaria») e assieme di un parto, cui ziu Poddanzu, il «fedele *alternos*» di Don Sebastiano che aveva iniziato i giovani Sanna ai misteri della campagna, presiede nella funzione di levatrice.

La mitopoiesi dionisiaco-messianica è archetipo dell'idea sattiana, e più latamente narcisistica, secondo la quale l'individuo è «padre di se stesso e figlio di se stesso». Sul piano culturale, essa può essere letta anche come un tentativo di conciliare mito pagano e cristianesimo, saldandoli lungo una linea di continuità analogica che li oppone ai paradigmi patriarcali costituiti dalla religione olimpica e dal Vecchio Testamento. Così come, fra tardo Settecento e Ottocento, la riscoperta dei culti notturni e sotterranei di Dioniso e Cibele inaugura quella diversa, anti-classicistica, visione della Grecia antica che culmina nella *Nascita della tragedia* di Nietzsche, e la cui principale attrattiva è rappresentata dalla rivalutazione delle forze oscure e irrazionali contro l'equilibrio pacificato dell'epica<sup>32</sup>, della scultura e dell'architettura

<sup>32</sup> Proprio l'epiteto omerico di «infecondo», riferito al mare, è oggetto di contestazione da parte di Satta nello stesso brano in cui cade l'ironico cenno ai «semoventi».

classica, il *Logos* della legge mosaica viene internamente eroso e disarticolato dall'esaltazione cristiana (e in particolare paolina) della *charitas*.

All'idea positiva di un Dio-padre stabile all'origine (il "proton"), si sostituisce così quella, negativa ed escatologica, di un Dio-figlio che viene dalla fine dei tempi. Ne risulta invertita la subordinazione del dopo al prima, dell'effetto alla causa: se il Nome del Padre, principio organizzativo del simbolico, non sta all'inizio ma alla fine del discorso, come ha mostrato Lacan, occorrerà anche dedurne che si tratta piuttosto del nome del figlio. O meglio: che il padre genera non in quanto padre, ma in quanto "figlio omonimo". Lo stesso Satta, che avvia il romanzo "escatologico" nominando Don Sebastiano Sanna Carboni, è piuttosto chiaro al riguardo. La stesura di *Gg*, com'è noto, si interrompe al principio della *Parte seconda*, dove l'autore annuncia l'intenzione di continuare il racconto fino alla fine dei suoi giorni<sup>33</sup>:

Sono stato una volta piccolo anch'io, e il ricordo mi assale di quando seguivo il turbinare dei fiocchi col naso schiacciato contro la finestra. C'erano tutti allora, nella stanza ravvivata dal caminetto, ed eravamo felici perché non ci conoscevamo. Per conoscersi bisogna svolgere la propria vita fino in fondo, fino al momento in cui si cala nella fossa. E anche allora bisogna che ci sia uno che ti raccolga, ti risusciti, ti racconti a te stesso e agli altri come in un giudizio finale. È quello che ho fatto io in questi anni, che vorrei non aver fatto e continuerò a fare perché ormai non si tratta dell'altrui destino ma del mio. (291-2)

La pretesa narcisistica di onnipotenza che si esercita nei confronti

<sup>33</sup> Ricordiamo però con G. MARCI (cit.) che così avviene nelle diverse edizioni postume (sulla base del dattiloscritto). Nel manoscritto invece la *Parte seconda*, coincidente con la seconda delle due agende su cui Satta verga il romanzo, è più ampia, e si conclude con la virgola che segue le parole «In tutta questa confusione era tornato in campo Mussolini». Virgola che «lascia nel lettore tutto il senso di sospensione che ci coglie di fronte all'incompiuto» (MARCI, p. XIV). Marci, tuttavia, avverte che i materiali della seconda agenda non sono sempre e necessariamente posteriori a quelli contenuti nella prima, ma possono costituire in alcuni casi un «serbatoio» di «materiali già elaborati» cui l'autore attinge nella stesura della prima parte (pp. XV-XVI).



dell'origine parentale trova un limite nella fine, nella morte, nel racconto. Perché la narrazione è sempre narrazione di un Altro che non sta, come direbbe Agamben, alla fine del tempo, ma in un «tempo della fine»<sup>34</sup>, e che è tale in quanto disloca internamente quello cronologico. La narrazione, giudizio e «*actus trium personarum*», scinde il soggetto in autore (origine), oggetto (prodotto) e destinatario del discorso: è solo a partire da questa alienazione, che si rivolge a lui dall'incombenza della «fossa», che l'io può ricongiungersi dialetticamente (discorsivamente) a sé stesso, chiudendo il cerchio dell'essere e del conoscere. Si tratta, come si può ben vedere, di un limite interno, e che non contempla dunque alcuna identità alternativa alla propria. Ma è proprio questa "identità propria" ad essere messa in crisi, espropriata, differita, mediata dalla diegesi e dalle tante ombre che ad essa si appellano:

Forse non erano Don Sebastiano, Donna Vincenza, Gonaria, Pedduzza, Giggia, Baliiodda, Dirripezza, tutti gli altri che mi hanno scongiurato di liberarli dalla loro vita; sono io che li ho evocati per liberarmi della mia senza misurare il rischio al quale mi esponevo, di rendermi eterno. (ivi)

La forma di autocoscienza ed eternità che la scrittura schiuderebbe è un rischio: felice è solo chi non si conosce o chi si libera della propria vita attraverso l'oblio (Satta aveva scritto poco prima: «sento che mi preparo una triste fine, poiché non ho voluto accettare la prima condizione di una buona morte, che è l'oblio»). Quello di «svolgere la propria vita fino in fondo» è un gesto apocalittico, con tutta evidenza memore dello «srotolamento» giovanneo, ma a differenza di quest'ultimo non inaugura la ricongiunzione del Figlio al Padre nello Spirito, dal momento che conoscersi, per Caino, significa riconoscere la propria colpa, la propria essenza di «negazione di Dio creata da Dio».

Autobiografismo, dunque, come escatologia privata (in ogni senso) e come sacrificio: soltanto un altro davvero altro da sé può riscattare il «peccato di essere nati»; l'altro speculare, che si disidentifica solo

<sup>34</sup> *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Roma - Bari, Laterza, 2010.

per tornare a chiudere il circuito totalizzante dell'identificazione, non ha nessuno su cui scaricare la particolarità che lo oppone al vero assoluto, e si condanna a restare prigioniero di una "cattiva circolarità", di un'eternità inautentica e dannata. Tratteremo in modo più articolato questo tema nei capitoli successivi.



## LA «MACCHINA MORALE» E IL TESTAMENTO DI LUDOVICO

A partire dal celebre saggio *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*<sup>1</sup>, Lacan ha mostrato come la soggettività narcisistica si costituisca in un rapporto alienante e ambivalente con l'alterità (il «piccolo altro», con “a” minuscola), verso la quale l'io dirige le proprie proiezioni-identificazioni immaginarie. Questo altro, questo doppio o *alter ego*, è perciò fatto oggetto tanto di infatuazione quanto di invidia, rabbia, odio, istanze persecutorie reversibili.

Interpretando la vicenda biblica secondo le intuizioni lacaniane, si potrebbe dire quindi che in un certo senso Caino è Abele; ossia, per quanto più ci concerne, che c'è sia un «Bob»-Caino sia un «Bob»-Abele, e che queste due figure sono opposte ma reciproche. Il che spiegherebbe, almeno in parte, le ambiguità e le contraddizioni riscontrate a questo proposito nel testo sattiano.

Resta nondimeno il fatto che le proiezioni, per immaginarie che siano, hanno bisogno di un termine oggettivo cui indirizzarsi. Dobbiamo chiederci perciò chi interpreti il ruolo di Abele in *Gg*.

Il miglior candidato parrebbe il fratello primogenito, Giovanni, di cui il narratore rileva più volte la volubilità, le bizzes futili, la chiusura nei confronti della famiglia, ma soprattutto l'inettitudine:

La vera grande pena era Giovanni, il maggiore dei figli. Si ricorderà che egli fin da ragazzo viveva una vita sua, quasi sdegnoso dei fratelli, immerso in un cupo sogno: e si ricorderà anche che correva la voce che si fosse invaghito della bellissima figlia di Don Pasqualino, che era terribilmente malata. Ora, costei era morta, e da quel momento pareva che Giovanni fosse entrato in un alone di follia. Aveva raggiunto l'Università, anche lui nella facoltà di legge, ma era andato fuori corso [...]. E Don Sebastiano,

<sup>1</sup> *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1949), negli *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil 1966, trad. it. *Scritti*, Torino, Einaudi 1974, vol. I, pp. 87-94.

che non si rendeva bene conto delle cose, scriveva lettere su lettere, niente di meno che al Rettore dell'Università di Roma, per sapere se il figlio, che non dava mai notizie, era in regola con gli esami [...]. La tragedia era quando, dopo le sconfitte agli esami, ritornava a casa. Arrivava d'improvviso, come in un albergo dove la stanza è sempre prenotata. La notizia della sua presenza era data dal passo pesante per le scale, dalla porta sbattuta della sua camera [...]. Ludovico diceva che bisognava lasciarlo stare: Giovanni era un finto nevristenico, il grande malato era lui, e non disturbava nessuno [...]. Quando si degnava di venire a tavola, il pranzo diventava funebre [...]. Pareva che quel disgraziato odiasse la famiglia: questo padre che governava il cavallo prima del pasto e portava con sé l'olezzo della stalla; questa madre invecchiata anzitempo, ignorante, tetra; questi fratelli malvestiti, che superavano gli esami ridendo [...]. Donna Vincenza piangeva senza lacrimare e, tra le proteste dei figli, saliva le scale come poteva, e stava per delle ore immobile davanti alla porta della sua stanza, senza osare di bussare. (211-3)

Le cose non migliorano quando Giovanni torna dalla guerra «radicalmente cambiato»:

egli era riuscito a prendere la laurea in una università mezzo improvvisata per i soldati, ma comunque l'aveva presa [...]. Era diventato grosso, rumoroso, e quel che faceva più impressione, era trasandato nel vestire. Quel vagabondare di caserma in caserma, quel vivere gomito a gomito con gente che [...] bestemmiava e parlava di donne dalla mattina alla sera, lo avevano sottratto all'atmosfera rarefatta della casa e avevano dissipato il fantasma della giovinetta morta che aveva condizionato la sua esistenza. Non che avesse mutato il suo atteggiamento verso la famiglia, per la quale, e specialmente verso quel rudere di Donna Vincenza, pareva nutrisse misteriosi rancori, ma almeno non stava tappato in casa, anzi era spinto [...] a mescolarsi in quel mondo imbastardito che era venuto fuori dalla guerra. (224)

È sempre Ludovico a fornire una dettagliata diagnosi, questa volta senza minimizzare:

Ludovico diceva che era un'altra forma di nevristenia, una forma agitata, come quella di prima era depressiva. Anzi, poiché per coltivare la sua nevristenia si era riempito di libri di medicina, spiegava che c'è una

nevrastenia tipicamente familiare, che si manifesta cioè non di fronte ai terzi, ma in seno alla famiglia, dove le resistenze sono minori. (225)

Ma Donna Vincenza non seguiva i consigli apparentemente saggi di questo secondo figlio, che invitava a «lasciarlo perdere», a «far finta di non vederlo»: continuava a preparare il pasto per quando, rientrato a tarda sera dal caffè Tettamanzi, Giovanni avesse avuto fame; e «quando lo sentiva salire frettoloso le scale, usciva dalla sua ombra, e iniziava il calvario dei gradini che bisognava superare, uno per uno, per arrivare nella sua stanza» (*ibid.*). La reazione degli altri figli manifesta chiaramente un'avversione e una gelosia che il narratore in parte fa sue, giustificandole in nome della «fedeltà» alla disciplina familiare:

Tutte le sere così, tra le proteste degli altri figli per l'assurdo privilegio. Ed era giusto che i fratelli protestassero, perché i fratelli sono come i marinai di una nave, e chi non segue la nave nel suo cammino tradisce. Ma era anche giusto che Donna Vincenza vivesse in ansia per questo figlio che la disconosceva e la maltrattava, perché essa vedeva con i suoi occhi quel che non vedevano gli altri: e forse nel destino di lui che correva dietro l'ombra di una fanciulla defunta vedeva il suo stesso destino. Forse: perché certo Donna Vincenza non ragionava su queste cose. Sono io che ragiono ora che la terra li copre tutti, e tutti sono insieme condannati o assolti. (225-6)

L'ombra della “madre morta” e il marchio di Caino si stendono di pari passo su altri membri della famiglia, ed è significativo che sia il narratore a «ragionare» così, a scorgere in Giovanni e Donna Vincenza un'identificazione che è anche o tutta sua. Ed è appena il caso di osservare che il comportamento del «primo» non è poi tanto diverso da quello del «merdoso ultimo».

Inetto e nevrastenico che fosse, però, Giovanni è in grado di imprimere alla sua vita una svolta “edipica” e «rinsavisce» improvvisamente. Innanzitutto decide di sposarsi, contro i sentimenti ostili della famiglia (226-7): dei fratelli, che «sentivano anche in questo una imposizione»; di Donna Vincenza, che sopportava la morte di Peppino ma non l'affrancamento degli altri figli («Non si trattava di Peppino: i morti non lasciano mai la casa. Si trattava di tutti gli altri figli, che

la guerra non le aveva restituito, anche se erano sopravvissuti, perché essa doveva ormai misurarsi con le immense cose che avevano visto, e si sentiva impari al compito»); e di Don Sebastiano, che da «uomo probo» quale era, «andò dalla sposa, e le disse ciò che era nella realtà il figlio» (e si noti la malignità di Satta: «Ma quella, che si avviava negli anni, rispose che l'avrebbe sposato lo stesso»).

A differenza del solito, il narratore non mostra verso Giovanni alcuna equanimità, ma il lettore a questo punto non fa fatica a indovinare le ragioni della distanza e dell'avversione del fratello maggiore nei confronti della famiglia.

La cosa più notevole è che, «senza dir nulla a nessuno», Giovanni «si era presentato agli esami da notaio» e li aveva superati: a lui spettava il compito di «detronizzare» (281) il padre e di impugnare la sua «stessa penna» (226), raccogliendone l'eredità simbolica<sup>2</sup>.

Il «primo» figurerebbe bene, dunque, come destinatario delle istanze vendicative del fratello. C'è tuttavia un tratto non secondario che lo distingue da Abele: il padre, Don Sebastiano, non lo ama affatto, e nutre anzi nei suoi confronti una esplicita disistima.

Il narcisismo familiare si proietta altrove, e per comprendere chi ne sia l'«immeritevole» destinatario conviene seguire le dinamiche strutturali del romanzo, confrontandole con le condizioni avantestuali descritte da Gabriele Marci. Alludo in particolare all'«inversione operata tra i due capitoli finali» della *Parte prima*, il XIX e il XX del manoscritto, «che [...] prendono l'uno il posto dell'altro, determinando un non lieve cambiamento rispetto al manoscritto e allo stesso ordine proposto dal dattiloscritto»<sup>3</sup>:

Chi e quando ha deciso l'inversione dei capitoli? Il dattiloscritto offre solo qualche parziale risposta, essenzialmente dicendo che nel momento della digitazione i capitoli avevano lo stesso ordine che occupano nel manoscritto. Non solo: poiché, come detto, il manoscritto è stato nume-

<sup>2</sup> Pur senza essere inclini a facili equazioni simboliche, ci pare che l'insistenza di Satta sulla «penna» del padre come sineddoche della sua attività professionale (e del suo potere) carichi questo oggetto di evidenti valenze falliche.

<sup>3</sup> G. MARCI, cit., p. IX.

rato a mano (e la mano che traccia i numeri sembra essere quella dello scrittore), nelle pagine in cui è stato quello che era, e momentaneamente è, il capitolo XIX, la numerazione prosegue, in coerenza con le pagine precedenti, per 5 delle 9 facciate che compongono il capitolo sulle quali sono segnati i numeri fra 193 e 197 (ma sembrerebbe una grafia diversa da quella del Satta) su quello che era stato dattiloscritto come capitolo XX (e il numero romano è modificato a mano in XIX). Terminato questo capitolo, la nuova numerazione prosegue in quello che era stato dattiloscritto con in cima il numero XIX (trasformato a mano in XX) e nel quale, cancellati i numeri in precedenza scritti, viene apposta in maniera sequenziale la nuova numerazione che va dal 202 al 210, attribuito all'ultima facciata<sup>4</sup>.

La prudenza è senza dubbio necessaria. Pare tuttavia antieconomico ipotizzare che il primo editore, peraltro fedele persino nelle varie viste al dattiloscritto, abbia introdotto di comune accordo con i familiari dello scrittore una modifica di tale rilevanza. I capitoli XIX e XX hanno infatti come protagonisti, rispettivamente, Ludovico e Don Sebastiano: l'innovazione incide dunque sulla struttura del romanzo, che nelle prime redazioni si apriva e chiudeva circolarmente sulla figura centrale del patriarca, eccettuata ovviamente la breve appendice della *Parte seconda*; e che invece nell'ultimissima fase avrebbe assunto una forma meno simmetrica.

Certo ci sono molti modi di chiudere un cerchio, alcuni più sottili, altri meno. Vedremo infatti come l'analisi dell'attuale ventesimo capitolo può forse gettare qualche lume sulle ragioni di questa scelta, riconducendola, almeno in via ipotetica, alla volontà dell'autore.

Voglio osservare sin d'ora che uno "scambio" di diverso genere, ma che presenta non piccole analogie con quello del romanzo, era già avvenuto una quarantina di anni prima in un altro scritto sattiano: la *Prefazione* al volume sull'*Esecuzione forzata* (1937)<sup>5</sup>, che si conclude con una dedica su cui vale la pena di soffermarsi.

<sup>4</sup> Ivi, pp. XXII-XXIII.

<sup>5</sup> Milano, Giuffrè, poi in *Soliloqui*, pp. 135-8.



Ed ora mi sia concesso un minuto di poesia. I libri giuridici, a differenza dei libri letterari, non appartengono alla vita interiore di chi li scrive. Non si aggirano in essi persone vive, che con le loro gioie e i loro dolori eternino nell'arte l'animo gioioso o doloroso che le ha create: nella fredda linea del pensiero, e tanto più fredda quanto più l'animo arde, invano si cercherebbe una parola (e sarebbe anzi assai grave trovarla) che rispecchi l'intima vita dello scrittore [...]. Perciò i libri giuridici, i propri libri, si potranno orgogliosamente apprezzare, ma non si possono amare. Pure, una dolce consuetudine ammette una minima invasione della vita sentimentale nell'opera: ed è attraverso l'offerta di questa, e più che di questa, della fatica durata, a una persona cara, e ignota a chi legge. Avevo in un primo momento pensato di dedicare il libro a mio padre. Nel suo antico studio notarile io respirai senza saperlo i primi germi del diritto. Oh, le lunghe collazioni degli incomprensibili atti, che nelle sere ventose dell'inverno sardo, alla luce rossa del petrolio, potevano assurgere, per la partecipazione di tutti i figlioli, a dignità di cerimonia familiare! Ma il vecchio ha da tempo finito il cammino [...]. Ho perciò ricorso ad un vivo, e tra i vivi più cari, a mio fratello Filippo. Se talora ritorno – in qualche sosta del mio cammino – agli anni delle mie prime esperienze giuridiche, fatte sotto la sua guida, e risento la sua parola, e rivivo il suo esempio, mi conforta il pensiero che il diritto è un valore, che il senso del diritto si accompagna al senso della vita morale [...]<sup>6</sup>.

La poesia è una «concessione» che non può durare più di «un minuto» nel contesto dei «libri giuridici», sebbene la «freddezza» razionale che li caratterizza trovi alimento proprio nell'«ardore dell'animo». E un «orgoglioso apprezzamento» per la propria produzione giuridica non comporta l'«amore», che solo si potrebbe nutrire per un'opera appartenente «alla vita interiore di chi la scrive».

È facile avvertire, in queste righe, la mal celata amarezza del giurista che ha rinunciato alla vocazione letteraria<sup>7</sup>: si ricordi tra l'altro che

<sup>6</sup> Ivi, p. 138.

<sup>7</sup> Si legga quanto Satta scriveva nella lettera ad Albanese del settembre 1972, prendendo spunto da un'altra vocazione mancata (la si legge sempre in V. GAZZOLA STACCHINI, cit., pp. 115-6): «Tante volte penso con nostalgia alle mie velleità di fanciullo, di andare missionario e annullarmi negli esseri che popolavano mondi allora davvero ignoti. Erano, si capisce, bambinate alle quali non si può dare alcun peso, ma espi-

circa due anni dopo, nel '39, Satta aveva iniziato a scrivere la «storia» autobiografica «di Bob», dopo l'esperienza deludente della *Veranda*.

La dedica si presenta quasi in forma di preterizione: pur avendo scartato l'idea iniziale di dedicare l'opera al «vecchio», epiteto che qui suona affettuoso, Satta non rinuncia a evocare la stessa scena che descriverà nello scritto del '55 su *Poesia e verità nella vita del notaio* (citato: anche lì la poesia!), e che pone all'origine della sua esperienza del diritto.

Il vero esordio del giurista avviene però sotto la guida del fratello, ed è a lui che l'autore desidera «offrire» questo suo importante lavoro. Una testimonianza, dunque, di profondo affetto per una figura esemplare, quale di fatto fu quella dell'avvocato Filippo Satta Galfré, non solo a livello privato e non solo nel ristretto contesto del foro nuorese.

Non mi pare sia ricordato altrove che Filippo Satta, «noto civilista, e [...] autorevole guida per coloro che furono suoi allievi»<sup>8</sup>, fu anche antifascista e membro della Consulta Nazionale tra il '45 e il '46<sup>9</sup>. Unico del Partito Socialista, venne poi eletto nel 1957 al Consiglio Regionale della Sardegna<sup>10</sup>. Il solo elemento che lo accomuna al Ludovico

mevano forse inconsciamente quello che è stato il dramma di tutta la mia vita: non aver saputo rinunciare a nulla per poter essere me stesso. Mi è mancata in tutto la vocazione, nel bellissimo senso etimologico della parola». Ma è significativo soprattutto l'accorato (e quanto, purtroppo, inattuale!) appello con cui l'autore conclude il discorso inaugurale tenuto all'Università di Trieste nel novembre 1945 (poi, con il titolo *L'Università di Trieste nella luce delle libertà democratiche*, in *Soliloqui*, pp. 427-35): «e se mi è lecito formulare un'esortazione, con l'autorità che mi proviene non dal mio effimero ufficio, ma dal perenne rimpianto che ho sempre avuto di non poter seguire le mie inclinazioni, non esitate a mandare i vostri figli migliori in questa facoltà, non misurate col denaro ciò che gli studi umani possono dare, fare che essi non siano negletto privilegio di pochi, ma il patrimonio comune del popolo, poiché in tal modo, e soltanto in tal modo, voi potrete afferrare l'avvento della vera, della santa, della liberatrice democrazia».

<sup>8</sup> EAD., p. 8.

<sup>9</sup> Cfr. il *Portale storico* della Camera dei Deputati (<http://storia.camera.it/>).

<sup>10</sup> Cfr. l'elenco dei *Settanta Eletti al Consiglio Regionale*, nell'«Unione sarda» del 19 giugno 1957; e si veda allo stesso proposito L. LECIS, *Dalla ricostruzione al piano di rinascita. Politica e società in Sardegna nell'avvio della stagione autonomistica (1949-1959)*, Franco Angeli, Edizioni digitali, p. 165 n.

di Gg, ossessivo e inconcludente “uomo senza qualità”, è quindi il fatto che restò scapolo<sup>11</sup>, a differenza del primogenito Giacomo.

Com'è ovvio, la divaricazione tra realtà biografica e invenzione letteraria ci interessa solo nella misura in cui può gettare qualche luce sulla seconda, e in particolare sulla funzione di Ludovico nel romanzo. Funzione tutt'altro che secondaria, se Satta riserva numerose pagine al suo impietoso ritratto; e soprattutto se, come abbiamo ipotizzato, nell'ultima revisione del dattiloscritto collocò il capitolo di cui è protagonista nella posizione rilevata di *explicit*.

Come era avvenuto nella dedica del '37, il fratello avvocato subentra al padre, ma la caratterizzazione negativa del primo, nel romanzo, inverte la valenza di questo avvicendamento.

Chiediamoci allora perché Filippo sia diventato Ludovico, e l'eroe si sia trasformato in un anti-eroe.

Per dirla con il commissario Ingravallo (cui «il termine giuridico “le causali, la causale” [...] sfuggiva preferentemente di bocca: quasi contro sua voglia»), si tratta a mio avviso di «un vortice, un punto di depressione ciclonica [...] verso cui hanno cospirato tutta una molteplicità di causali convergenti»<sup>12</sup>, che il romanzo lascia solo in parte intravedere. Prima di analizzare il personaggio, tentiamo quindi di ricostruire i moventi del delitto, immaginario e letterario, di Caino.

Ludovico è in primo luogo il figlio prediletto: la sua propensione a «giudicare e consigliare» gli «faceva guadagnar terreno sui fratelli, anche maggiori»; e abbiamo visto come egli usasse subdolamente questa saggezza, o per lo meno ciò che in famiglia gli si riconosceva come tale, al fine di distogliere le attenzioni dal fratello maggiore e di isolarlo ulteriormente.

Per Don Sebastiano, in ogni caso, quel «che contava era che il figliolo delicato riusciva a scuola meglio degli altri».

Anche Sebastiano e Peppino erano affascinati da questo fratello, in particolare dalla sua biblioteca personale: «quando Ludovico era a

<sup>11</sup> Lo ricorda sempre V. GAZZOLA STACCHINI, cit., p. 8.

<sup>12</sup> C.E. GADDA, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana* (1957), in *Opere*, cit., *Romanzi e racconti*, II, a cura di G. PINOTTI, p. 16.

scuola» i fratellini «apprivano di nascosto» i suoi libri «e restavano abbagliati dalle parole che intravedevano, e si esaltavano al pensiero che tutta quella sapienza sarebbe entrata nella mente di un loro fratello, anzi c'era già entrata per il solo fatto» di averli raccolti (60-1).

Persino il «borgo estatico di Nuoro», che era un «nido di corvi» ma aveva «bisogno di idoli, come del resto tutti i paesi sardi», aveva trovato nell'«assecondare» le sue inclinazioni un modo per «nobilitarsi» (vedremo poi perché), e lo venerava:

Don Sebastiano, col suo naturale ottimismo, era gongolante nel vedere le sue scale piene di gente seduta, in attesa, e gli pareva di essere tornato ai bei tempi, prima che Giovanni lo detronizzasse. Ma Donna Vincenza sentiva un profondo tormento: anche perché quelle donne che venivano a scaricare in cucina i doni della campagna, le uova, il miele e nella stagione gli agnelli e i capretti, la pregavano di interpersi perché il figlio le ricevesse.

L'Avvocato e l'*Advocata nostra*, si direbbe, sebbene in questa sorta di sacra rappresentazione (o di «iconostasi», come la chiama Satta) all'ottimismo gongolante del padre si contrappone il consueto rovello materno.

Ludovico è insomma l'antitesi di Giovanni, e l'idolatria di cui è fatto oggetto, in particolare da parte di Don Sebastiano, contribuisce ad accreditarlo per il ruolo di Abele<sup>13</sup>. Ma c'è dell'altro.

<sup>13</sup> A questo proposito si legga anche l'episodio che riguarda il fratello Pasquale, p. 211: «Per la verità Pasquale, che pareva destinato a perdersi, era stato salvato da Ludovico, con un atto di audacia, che aveva concorso non poco a fargli acquistare la fama di saggio che lo avrebbe accompagnato tutta la vita. Pasquale era certamente intelligente, ma non aveva voglia di studiare. Nel severo ginnasio di allora, ogni anno era una bocciatura. In famiglia c'era aria di tragedia, perché i piani di Don Sebastiano ne restavano sconvolti [...]. L'onta di un figlio inutile gravava sulla famiglia. Fu allora che Ludovico, il quale aveva mantenuti i rapporti con il direttore del ginnasio, andò a parlargli, e assieme presero la decisione. Pasquale era inadatto agli studi classici, bisognava avviarlo per gli studi tecnici, rinunciare a farlo laureare. Furono giorni di lutto per Don Sebastiano [...]. Ma non c'era nulla da fare, e Pasquale dovette prendere la via di Sassari, dove avrebbe studiato ragioneria. E pareva che in qualche modo se la cavasse. Fiero di quel successo, Ludovico tornò ai suoi libri intonsi: ma aveva acquista-

Malgrado le ipoteche del narratore, Ludovico aveva smentito le profezie di sventura di Donna Vincenza; la quale, come si ricorderà, non credeva che i suoi figli fossero tra quei «pochi iniziati» che avrebbero potuto «recitare» nel «teatro» di un mondo che le «appariva nemico», e dove per emergere bisognava avere le «forze immense e oscure» dei «causidici» che «trionfavano nel foro» nuorese (173-4). Così come, sfumando impropriamente, ma forse non inutilmente, il confine tra narrazione e realtà oggettiva, le aveva smentite Filippo.

La prima esperienza forense di Salvatore Satta, ricordata nella prefazione del '37, al contrario le inverò, secondo quanto riferisce Gazzola Stacchini<sup>14</sup>, citando una precedente testimonianza di Antonio Soro<sup>15</sup>:

All'appuntamento con la professione di avvocato il giovane Salvatore giungeva con una seria preparazione giuridica e una vasta cultura maturate negli anni di studio «divorando biblioteche intere» con Giacomo Delitala. In quegli anni tentò anche l'esperienza della difesa nel processo penale ma non ebbe fortuna [...]: «nell'aula del Tribunale stipata da un folto pubblico (che conveniva ancora più consistente al dibattito in cui l'avvocato era al debutto) il giovane esordiente, vinto dall'emozione non andò oltre, nel suo intervento, i convenevoli di saluto ai giudici e al pubblico ministero», ciò che dispiacque a un pubblico esigente qual era quello che frequentava il tribunale e «tutt'altro che indulgente verso l'avvocato che non mostrasse le virtù della combattività e dell'impetuosità nell'immediatezza del confronto nell'istruttoria dibattimentale, e la virtù della forza della parola [...] nel momento dell'arringa». Era lo stile forense dell'epoca, di cui a Nuoro erano campioni i meno giovani avvocati penalisti Pietro Massino [...], Ciriaco Offeddu e Luigi Oggiano. Satta rientrò una seconda volta ma senza miglior risultato [...]. Lo stesso fratello Filippo lo spronava a trovare un'altra strada.

Dovette essere una sconfitta cocente, ridimensionata negli anni dai

to il dominio spirituale della famiglia».

<sup>14</sup> V. GAZZOLA STACCHINI, cit., p. 8.

<sup>15</sup> *Salvatore Satta e il Foro di Nuoro*, cit.; nello stesso volume (*Giuristascrittore*) cfr. anche G. CUALBU, *Salvatore Satta, l'avvocato*, pp. 457-8.

ben più alti successi accademici di Satta; e che tuttavia, in quanto esito e conferma della «triste eredità materna», forse si impresse nell'animo dell'autore come una ferita narcisistica mai del tutto cicatrizzata, soprattutto in rapporto con la brillante carriera del fratello mentore.

Non fu questa l'unica occasione in cui i consigli dei fratelli maggiori condizionarono in maniera determinante le scelte dell'«ultimo»: come ricorda ancora Gazzola Stacchini (*ibid.*), furono essi a dissuadere il giovane Satta dal seguire quella vocazione letteraria cui pure lo scrittore non rinunciò mai del tutto, e che purtroppo doveva procurargli, come si è detto, altre delusioni. Chissà che tra questi fratelli non ci fosse anche il colto Filippo, che era il quarto dopo Giacomo (notaio), Francesco (ingegnere) e Angelo (ortopedico).

Si dirà che la dedica dell'*Esecuzione forzata* depone senza dubbio a favore di una risoluzione positiva di questi ipotetici conflitti. Posto che la natura dei sentimenti, soprattutto se profondi, non è mai così univoca né nelle sue valenze né nelle sue manifestazioni, occorre però riferire un evento non secondario che ebbe luogo a un anno esatto dall'inizio della prima stesura di *Gg* (25 luglio 1970<sup>16</sup>). Nelle sue pagine biografico-critiche Gazzola Stacchini vi accenna di sfuggita (p. 8): «Nel tempo Filippo Satta Galfré divenne comunista (ma nel testamento lasciò la sua casa ad opere pie religiose, forse seguendo una tradizione signorile del suo paese)». Filippo morì il 18 luglio 1969, e il suo testamento, registrato il 21 settembre 1963, fu pubblicato il 25 luglio '69.

Dobbiamo a una fortuita circostanza recente la possibilità di avere notizie più dettagliate sulle ultime volontà dell'avvocato Satta. Le trapiamo dalla «Nuova Sardegna» del 29 maggio 2002, cronaca di Sassari<sup>17</sup>:

Il patrimonio immobiliare per il quale l'avvocato Filippo Satta Galfrè ha disposto la donazione è costituito dalle case di via Angioi e di via Sebastiano Satta, insieme a quella sul Monte Ortobene e ai terreni fabbr-

<sup>16</sup> È la data autografa apposta sulla «prima pagina utile» dell'agenda dove Satta iniziò a scrivere il romanzo (cfr. G. MARCI, cit., pp. IX-X).

<sup>17</sup> *Comune e Seminario sarebbero inadempienti sulle volontà testamentarie del fratello del giurista e scrittore Salvatore Satta.*

cabili nella zona di Ugolio [la Loco di Gg]. Il tutto a condizione che il Seminario vescovile s'impegnasse, entro quattro anni dalla sua morte, a «creare nelle case in Nuoro di via Angioi e via Satta, un piccolo collegio femminile nel quale dovranno essere accolte anche ragazze povere della provincia di Nuoro (senza l'obbligo di pagare alcunché), nel numero che sarà consentito dalle condizioni del collegio, intendo dire dalle condizioni economiche del collegio, tenuto presente che alla sua creazione e gestione, oltre le case in via Angioi e in via Sebastiano Satta come sede, sono destinati gli altri miei beni legati al Seminario di Nuoro o per le rendite che potranno produrre o per quanto potrà ricavarsi dallo loro alienazione». Nelle disposizioni testamentarie dell'avvocato Satta Galfrè si legge ancora: «Se il Seminario di Nuoro non osservasse la condizione di cui al comma che precede i beni che sono oggetto del lascito, destino a favore dei poveri, compatibilmente con le norme sull'Eca, il mio esecutore testamentario disporrà della destinazione e uso dei beni, o della loro liquidazione» [...] <sup>18</sup>.

Difficile immaginare che questa risoluzione testamentaria non abbia ferito profondamente Salvatore Satta, il quale si vide alienare l'«investitura mistica della proprietà» anche dopo che questa era passata nelle mani dei fratelli maggiori. Non ci interessa sapere se la scelta di Filippo fosse dettata solo da ragioni filantropiche, o anche da pregiudizi risentimenti nei confronti di Salvatore: il contesto che si è tentato di ricostruire induce a ritenere che agli occhi di quest'ultimo il gesto

<sup>18</sup> «Con decreto del 26 novembre 1971 il presidente della Repubblica ha autorizzato il Seminario Vescovile di Nuoro ad accettare il legato disposto dall'avvocato Satta Galfrè, rimarcando che "l'ente legatario, per espressa volontà del testatore, dovrà promuovere gli atti per dare luogo alla Fondazione voluta dal fu Alfredo Filippo Satta Galfrè di un piccolo collegio femminile che verrà ospitato negli stabili siti in Nuoro, destinando tutti gli altri immobili compresi nel legato, per la creazione e gestione di detto collegio, i quali, pertanto, saranno esentati dallo smobilizzo, dovendo formare il substrato patrimoniale dell'ente". Con atto del 14 gennaio 1972 l'allora vescovo di Nuoro, quale legale rappresentante del Seminario vescovile, dichiarò di accettare la donazione e tutti gli effetti di legge, con le modalità di cui al decreto del presidente della Repubblica. Il collegio funzionò dal 1972 al 1988, ospitando un piccolo numero di studentesse povere. Poi fu chiuso, trasferendo le ragazze nel collegio femminile di via Ballero, e chiudendo le case di via Angioi e Satta».

sarebbe apparso in ogni caso come la vendetta postuma e “cainesca” di Abele. Non sarà forse un’inutile ridondanza tornare ancora una volta al principio del terzo capitolo:

La casa è grande, è bella, comoda; ho cercato di far rivivere le linee delle antiche case sarde, che mi porto da cinquanta anni nel cuore, ma l’architetto non ne ha capito nulla. Non importa. La casa non sarebbe ugualmente stata mia, perché nostra non è la casa che ci facciamo, ma la casa che ci viene tramandata dai nostri padri, quella che riceviamo apparentemente gratis, in realtà attraverso il lavoro, onesto o disonesto che sia, delle generazioni.

La “vera” casa dunque, e la famiglia che con essa si identifica anche per estensione nominale, non sarebbe mai appartenuta al «merdoso ultimo», «il più ostile di tutti» a Don Sebastiano; quello che era partito per la «diaspora» rifiutando il gesto d’amore della madre, e che a differenza degli altri fratelli non aveva mai fatto ritorno dal suo esilio volontario. Eppure era stato lui, nonostante tutto, a realizzare davvero il sogno di Don Sebastiano; il quale

Per quanto non avesse viaggiato sapeva che ci sono carriere sfolgoranti, mete più lontane di quelle degli avvocati e dei medici che popolavano il borgo, c’era la carriera universitaria che faceva acquistare fama [...]. Il povero notaio sognava anche lui. Invece Gaetano che si era laureato con grandissima lode in medicina, aveva subito concorso per una condotta in un paesuccio lontanissimo del Campidano [...]. E lo stesso avrebbe fatto Michele, che studiava da ingegnere. (211)

Ludovico era diventato uno dei tanti avvocati «che popolavano il borgo», mentre proprio quello che aveva fatto la «carriera più sfolgorante», e che come illustre docente universitario aveva acquistato «fama» alla famiglia, era rimasto escluso dall’investitura ereditaria.

L’altalenante gioco di identificazione e disidentificazione, da parte di Satta, con i due termini dell’opposizione archetipica “allevatore nomade/contadino stanziale” può forse essere chiarita ora, senza discosterne con ciò l’ambivalenza intrinseca. Abele (Ludovico) si era insediato, usurpandola, nella proprietà immobile e contadina di Caino



(Sebastiano), alla base della quale Satta vedeva la «misteriosa azione del ladro» (34), forse inconsapevole che il socialista e poi comunista Filippo sarebbe stato d'accordo con lui. E non si dimentichi che anche il Caino del *De profundis*, tanti anni prima, si era «fatto avvocato». Caino, per converso, era stato condannato all'esistenza precaria, «semovente», di Abele, raccogliendo suo malgrado il retaggio nomadico che si rivelava nella frugalità di Don Sebastiano e della sua casa.

Non è forse troppo azzardato, dunque, ipotizzare che l'amarezza e la delusione provocate dal testamento di Filippo abbia riattivato antichi e mai sopiti conflitti, spingendo l'autore a compiere quella estrema catabasi nel cimitero di Nuoro da cui ha origine idealmente il romanzo (VII cap., 92-103). La stesura del romanzo ha inizio per l'appunto a un anno esatto dalla pubblicazione del testamento di Filippo.

La «ricerca del tempo perduto» può avere inizio solo nel momento in cui la perdita si è fatta oggettivamente irrimediabile; perché non si tratta di ritrovare il passato, quanto piuttosto di cancellarlo in uno «svolgimento» apocalittico e giudiziario, che ricongiunga l'individualità all'assoluto sopprimendone la dimensione temporale, processuale, e in ultima analisi vitale<sup>19</sup>.

La ripetizione qui, come nei rituali ossessivi, ha infatti la paradossale funzione di «rendere non avvenuti» gli eventi arrestandone «magicamente» il decorso temporale: «estinzione è solo permanenza», verrebbe da dire parafrasando il Montale della *Bufera (Piccolo testamento*, v. 24)<sup>20</sup>; e l'«eternità d'istante» che si dà (o meglio: che l'autore vorrebbe si desse) nel giudizio è al contempo «marmo man-

<sup>19</sup> La lettera a Bernardo Albanese del 20 novembre del 1971 (parzialmente in V. GAZZOLA STACCHINI, cit., p. 112) sembrerebbe esprimere motivazioni diverse: «Vorrei poter tornare almeno un giorno, furtivamente, come in quel capitolo che ti ho mandato. Ma come si fa? Attendo che qualche misterioso testimone attizzi il fuoco. Forse ho concepito un disegno troppo vasto. Ne sono addolorato perché si tratta non di gloria o di fama, estranee al mio spirito, ma di impedire a un mondo di morire». Come di consueto, mi pare che si tratti di ambivalenza e non di contraddizione pura e semplice: lungi dall'escludersi, le istanze opposte intrattengono un rapporto di reciprocità e se ne alimentano.

<sup>20</sup> *Tutte le poesie*, Milano, Meridiano Mondadori, 1996, a cura di G. ZAMPA, p. 275.

na / e distruzione» (*La bufera*, vv. 12-3)<sup>21</sup>.

Questa singolare concezione del tempo, fondamentale in *Gg* anche per la visione che in esso si offre della società nuorese, è incarnata proprio da Ludovico e dal suo atteggiamento amletico nei confronti dell'esistenza.

Può essere illuminante un preliminare riferimento alla *Freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*<sup>22</sup> di Elvio Fachinelli, volume in cui l'autore riesce a intrecciare in maniera per noi straordinariamente proficua psicoanalisi e antropologia<sup>23</sup>. Partendo dal «“meccanismo difensivo” individuato da Freud col nome di *Ungeschehenmachen*, “rendere non accaduto”, o “annullamento retroattivo”», i cui «primi accenni sembrano essere nel caso de *L'uomo dei topi* (1909)», Fachinelli osserva come esso non s'incontri «soltanto nei sintomi bifasici», bensì costituisca «una delle radici del cerimoniale ossessivo», spieghi la coazione a ripetere, e trovi «largo impiego anche nelle azioni magiche, negli usi

<sup>21</sup> Ivi, p. 197. Una possibile eco montaliana è nella *Veranda*, pp. 120-1: «Ma una lucertola bruna è avanzata verso il misero cocchio: tenta un poco l'aria col muso aguzzo, poi sale e si distende come un diadema sopra la fronte [probabile refuso per “fonte”]. Forse questa s'è un poco increspata al solletico del piccolo sauro: perché d'un salto egli scende, supera due tre cumuli in fuga, ed io lo ritrovo laggiù *sull'orlo del pozzo*, fermo, teso all'ascolto. Nel passaggio, ha urtato un resto di fune che pende da una carrucola, e la carrucola cigola»; da confrontare ovviamente con il celebre *incipit*, negli *Ossi di seppia* (*Tutte le poesie*, cit., p. 47): «Cigola la carrucola nel pozzo, / l'acqua sale alla luce e vi si fonde. / Trema un ricordo nel ricolmo secchio» etc., forse incrociato con «la lucertola / ferma sul masso brullo» di *Falsetto*, vv. 26-7 (ivi, p. 14). Non pochi, più in generale, sono i punti di contatto tra il «male di vivere» del primo Montale e quello che si esprime nel romanzo d'esordio (mancato) di Satta, mentre curiosamente il trattamento “stilnovistico” cui quest'ultimo sottopone i due principali personaggi femminili della *Veranda* è in anticipo (*si parva licet*) sulle *Occasioni*. Lo sviluppo del tema escatologico nella poesia di Montale è stato messo acutamente in luce da A. ZANZOTTO nel noto, splendido saggio *Sviluppo di una situazione montaliana* (*Escatologia-Scatologia*) (1966), ora in *Scritti sulla letteratura*, I, *Fantasie di avvicinamento*, a cura di G.M. VILLALTA, Milano, Mondadori, 2001, pp. 21-6.

<sup>22</sup> Milano, Adelphi, 1992.

<sup>23</sup> Anche il “versante politico” dello studio di Fachinelli, con particolare riguardo al fascismo, potrebbe rivelarsi molto utile per una lettura del *De profundis* sattiano, eventualmente in concorso con quanto osserva B. GRUNBERGER (cit.) a proposito del nazismo.

popolari e nel cerimoniale religioso»: il «rendere non accaduto [...] è una tecnica temporale, e soltanto questo può essere [...] l'elemento comune alle varie esperienze in cui lo si trova all'opera»<sup>24</sup>. Il termine «cerimoniale», utilizzato di solito per riferirsi a questa «tecnica» ossessiva e arcaica, è solo in parte corretto, perché il cerimoniale

può valere per un momento di cristallizzazione, di immobilità, sulla via della segmentazione temporale, e qui esso ha allora, effettivamente, l'aspetto e quasi il ritmo di una serie di atti prestabiliti ed eseguiti con assoluto rigore in vista di uno scopo. Ma il «sistema» non cessa di ramificarsi e così travolge la serie e il suo svolgimento. Piuttosto si dovrebbe parlare di un comportamento e di un tempo dell'osservanza, dell'obbedienza alla legge, che batte in opposizione al male onnipresente [...].

La legge costituisce un tempo sezionato, diviso; il male ricostituisce un tempo consecutivo, che nella sua continuità permette una *storia*, seppure interamente negativa, interamente colpevole. Agli «ora», «ora», della legge – puntiformi, isolati l'uno dall'altro – si sostituisce un «ora» collegato a tutti i successivi «dopo» del male. Di qui la necessità di procedere, nell'«annullamento», a chiudere di nuovo tutti i tempuscoli resi negativi, a rifare o riparare in senso inverso i segmenti di azioni corrispondenti [...].

La vita, nel senso comune della parola, quasi scompare, ridotta a poche isole assediate; prevale il battito impersonale di una specie di *macchina morale* che occupa quasi tutto l'orizzonte. La vita è continuamente rinviata a un «domani» che non spunta mai, perché il battito della macchina non ha interruzioni<sup>25</sup>.

Abbiamo visto come, nelle dinamiche della famiglia Sanna, la «macchina morale» si connetta alla «triste eredità» materna, alla difficoltà che i figli hanno a “uscire dalle viscere” del suo lutto:

Per avviare il processo di separazione, il bambino deve qui basarsi, in maniera molto superiore alla media, su una sua *identificazione con la figura onnipotente*. Proprio perché egli è parte di lei, per tentare di staccarsene egli diventa lei, diventa figura onnipotente. Ma in questo scambio di ruoli

<sup>24</sup> Ivi, pp. 36-7.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 26-8.

si attivano angosce persecutorie precedenti, legate alla paura di perdita di questa figura [...].

Si crea in definitiva una *posizione d'indecidibilità*, un'aporia senza soluzione possibile [...]. Tentare di uscire da questa posizione per crearsi un'identità propria, indipendente, implica il rischio di distruzione del rapporto con la figura onnipotente e quindi l'affiorare di una situazione di isolamento, di solitudine colpevole, con immediato pericolo di annientamento<sup>26</sup>.

Arriva tuttavia il momento, come nel caso del piccolo Sebastiano, in cui «la spinta reale a uscire dall'orbita dell'unità duale non può più essere elusa»: qual'è dunque la «soluzione ossessiva»?

Se non è più possibile mantenere la «relazione di appartenenza» attraverso un «mutamento di persona», ad esempio la proiezione della figura materna su un *partner* (Laura, nell'abbozzo del "Caino"?), «la si conserverà attraverso un mutamento del *terreno* su cui si svolge».

Ecco in che modo: attraverso la partecipazione di onnipotenza che lo caratterizza, il soggetto effettua uno *spostamento* del dilemma che lo occupa in un ambito diverso da quello che chiamiamo reale, in un mondo cioè di *equivalenze e corrispondenze* simbolico-magiche, aperto appunto dall'onnipotenza [...]. Il prezzo dell'operazione è però una radicale personalizzazione del dilemma, e del soggetto stesso del dilemma, in direzione di una paradossale *socializzazione in un mondo magico* [...]. Il soggetto concreto del dilemma non sparisce dalla scena [...]. Alle sue spalle si addensa un altro personaggio enigmatico, che lo sovrasta come una montagna [...]. Già interiorizzato in posizione di onnipotenza, già intronizzato, si potrebbe dire, esso diventa ora autorità maestatica, legge inesorabile, o rigore senza nome. Si costituisce in questo modo un corpo di norme spietate, un sinistro e grottesco monumento legislativo<sup>27</sup>.

La «paradossale socializzazione» del dilemma da parte dell'ossessivo fa di lui (per usare ancora un'espressione di Fachinelli) una «microsocietà arcaica»<sup>28</sup>. Come il rito magico, quello ossessivo è infatti

<sup>26</sup> Ivi, pp. 108-9.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 113-4.

<sup>28</sup> Ivi, p. 125.

«l'intervento tipico in una situazione di transizione pericolosa, o incerta» (p. 56), attraverso il quale tanto l'individuo quanto la collettività rispondono all'irruzione del perturbante (l'*Unheimlich*):

Resta anche, all'interno di ciascuna configurazione specifica, un movimento comune a tutte. Una figura-valore viene salvata attraverso la sua trasposizione su un diverso terreno [...]. Interviene dunque un autentico salto di qualità o, per usare una terminologia diversa [...], un'autentica "catastrofe". Dobbiamo ora dare un nome a questa situazione trasformata [...]. Non c'è dubbio che il termine esiste già: è il *sacro* [...]. Ciò a cui assistiamo in ciascuna delle configurazioni analizzate è precisamente una *catastrofe del sacro* [...].

Il senso di *mysterium tremendum*, di nascosto o segreto terrificante, proprio dell'esperienza del sacro, diventa allora «il misterioso *religioso*, l'autentico *mirum*... il completamente altro»<sup>29</sup>.

Sappiamo ormai che tutte le volte che Satta si trova di fronte a cose, eventi o situazioni perturbanti, ricorre al «mistero». Sono «misteri» per lui il processo, l'attività del notaio, l'azione del ladro, il rapporto tra fratelli, la vinificazione, la cessazione dell'intimità tra coniugi, la cornetta suonata da Zeronimu, le «pagine rosa» con «l'elenco completo delle collezioni Sonzogno», e si potrebbe continuare ancora a lungo.

Fachinelli tiene a mettere in evidenza come il «sacro» non rappresenti un momento "forte", e che in quanto tale possa essere contrapposto alle forze dissacranti della modernizzazione. Questione di prima rilevanza in *Gg*, e variamente discussa dalla critica sattiana<sup>30</sup>:

<sup>29</sup> Ivi, pp. 157-9. L'autore intende il termine "catastrofe" nel senso della «teoria matematica di René Thom, rinviano a *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Reading (Massachusetts), Benjamin, 1972, e a *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, Collection 10/18, Union Générale d'Éditions, 1974. I brani citati tra virgolette provengono invece dalla celebre opera di R. OTTO, *Il sacro (Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)*, Breslau, Trewendt & Granier, 1917; trad. it. Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 42-4). Vedremo nell'ultimo capitolo come la «catastrofe» insita nel "sacro" può essere intesa anche in riferimento al concetto di "kairos".

<sup>30</sup> Tra gli altri, si vedano i saggi di G. CERINA, L. SORU, G. ANGIANI, G. MARCI in

E non potrebbe essere altrimenti, se l'esperienza del sacro non sta, come si crede spesso, nella «cosa» o nella «situazione», non sta nell'occasione di presenza o nella presenza stessa del «radicalmente altro», ma in un'impostazione del tutto singolare di chi lo vive, in un flusso, sempre rinnovato e mutevole, che ritorna all'uomo senza che egli lo riconosca come proprio. Occorre dunque ammettere che il sacro, proprio in quanto esperienza definita, non si coniuga con l'eterno, ma con l'effimero; fugge, anziché abitare, i luoghi in cui lo si è incontrato e dove molti lo vorrebbero fissare per sempre. Contro la tendenza di coloro che si sforzano di dare al sacro una sorta di esistenza piena, compatta, contrapposta alla friabilità del mondo moderno, occorre ricordare che il sacro non soltanto è fragile, ma ogni volta è anche parziale, rifratto, spostato. Non si dà eclissi del sacro; il sacro è continuamente ai margini della propria eclissi<sup>31</sup>,

com'è evidente soprattutto nella Nuoro di Satta, dove «nulla è più eterno [...], nulla più effimero della morte» (12). E sappiamo del resto quanto la morte, centrale nell'economia simbolica del pensiero ossessivo e arcaico, sia presente nel romanzo che è anche una *Weltuntergängerlebnis* (“Esperienza della fine del mondo”)<sup>32</sup> sociale e privata.

Non a caso, Nuoro si riconosce nell'avvocato Ludovico Sanna Carboni; o, reversibilmente, quest'ultimo esprime al meglio l'anima di quel «nido di corvi»: forse proprio perché la città non è altro che la soluzione «socializzata» di un dilemma che grava su di lui quanto, più in generale, sull'intero impianto della narrazione. Lo aveva notato benissimo Sandro Maxia, nel saggio *La scrittura, il tempo, la morte*<sup>33</sup>:

chi meglio sembra interpretare l'intima essenza (se è dato trovarla)

*Giuristascrittore*, e i più recenti volumi di A. CARRERA, *Il principe e il giurista. Giuseppe Tomasi di Lampedusa e Salvatore Satta*, Roma, Piersaldo, 2001; e di S. BRUGNOLO, *L'idillio ansioso. Il giorno del giudizio di Salvatore Satta e la letteratura delle periferie*, cit.

<sup>31</sup> *La freccia ferma*, cit., pp. 169-70.

<sup>32</sup> Chioso il termine con Ottiero Ottieri, la cui riflessione sull'*Irrealtà quotidiana* (Milano, Bompiani, 1966; ora in *Opere scelte*, a cura di G. MONTESANO, Milano, Mondadori (“I Meridiani”), 2009, da cui cito) mi pare singolarmente in tema: «La WUE è un fantasma terminale, un capolinea: non per nulla è il fantasma della fine del mondo. Con essa esplose [...] l'inimicizia del mondo da cui ci si sente distanti, la trasformazione del diaframma affettivo con la realtà in persecuzione» (p. 515).

dell'etnos che lo ha espresso è Ludovico Sanna [...]. Imbattutosi in Ludovico, il movimento testuale sembra arrestarsi stupefatto. Non si sa per quale misteriosa ragione, egli è diventato – con l'uscita di scena del padre – «il centro della famiglia», colui al quale i fratelli, «nella loro diaspora», guardano «come al custode della casa deserta» (p. 283). Ma soprattutto è diventato il centro della vita nuorese, perché «una profonda congenialità» lega il giovane avvocato ai suoi concittadini.

Il carattere di Ludovico, il «grande malato» che «coltiva» la propria nevrosi compulsando testi di medicina, si manifesta già nel suo rapporto con la cultura, ben diverso da quello che anima i più giovani Sebastiano e Peppino:

Ora, i libri che Ludovico portava nella casa, e li teneva ben distanziati da quelli degli altri, non erano propriamente libri, erano oggetti di culto, come le cose in genere. Egli aveva come un'astratta intuizione che lo scibile umano era infinito, che al di là di quelle strette vie di San Pietro o delle cassette basse di Sèuna ci fosse l'universo, e l'universo si offriva alla sua conoscenza. Cosa prodigiosa per un ragazzo, a quei tempi, e in quei luoghi. Ma la conoscenza non si poteva acquistarla col brancolare delle mani [...]: bisognava raggiungerla nella sua totalità, quasi tutta d'un colpo, il che non poteva ovviamente ottenersi se non predisponendo con metodo tutti i mezzi, cioè i libri nei quali la conoscenza era raccolta [...]. Insomma, era un'autentica vocazione enciclopedica, che si sarebbe realizzata il giorno in cui avesse potuto leggere tutti i libri che raccoglieva. Intanto essi rimanevano intonsi, in attesa di quel giorno. (60-1)

La conoscenza appare qui feticizzata e funzionalizzata a un disegno enciclopedico di onnipotenza che non potrà mai nemmeno iniziare a realizzarsi, poiché il sovrainvestimento libidico di cui la vita intellettuale è fatta oggetto si esaurisce nel cerimoniale preparatorio, in una paralisi che rappresenta l'ovvia ricaduta dell'istanza narcisistico-ossessiva di totalizzazione e immediatezza: il «metodo», che Polonio riscontrava nella follia di Amleto, è la follia stessa (*Hamlet*, II, 2: «Though this be madness, yet there is method in't»).

I meriti scolastici di Ludovico, che gli valevano il favore di Don Sebastiano, si dovevano proprio a questa sua acribia, a questo ipertrofismo della coscienza:

Ludovico andava già al ginnasio, a differenza degli altri mostrava una salute cagionevole che costituiva un leggero diaframma tra lui e la vita, un inconsapevole schermo dietro il quale operava una sua già complessa personalità. Era un ragazzo, si capisce, ma era anche, senza saperlo, un grande malato, e questa sua malattia, in parte vera in parte immaginaria [...], lo portava a una scrupolosa osservanza di se stesso, a una studiata giudizioosità che aveva creato attorno a lui un'aria di grandi promesse. Naturalmente partecipava alla vita comune, e si faceva voler bene [...]; ma, sia pure in embrione, programmava la sua esistenza, che senza programma gli pareva non avrebbe avuto senso. Si sarebbe detto che con ciò dava una grande importanza a se stesso, ed era vero; ma forse questo era un riflesso della grande importanza che dava alle cose, con le quali non riusciva mai (o non voleva sia pure di inconscia volontà) a immedesimarsi. Era come uno che, impegnato in una corsa, si fermi a misurare i chilometri prima di percorrerli, e non i chilometri, ma i metri e i centimetri [...]. Don Sebastiano non si dava pensiero del pericolo che questo avrebbe potuto rappresentare per l'avvenire, né del resto era in grado di rendersene conto. Quel che contava era che il figliolo delicato riusciva a scuola meglio degli altri, e non poteva che essere così, perché lo svolgimento del tema gli era connaturale, essendo il tema una specie di programmazione, proprio quella pista di corsa nella quale poteva misurare i passi prima di farli. (59-60)

Ludovico era, in altre parole, una «freccia ferma», e sulla «pista di corsa» avrebbe fatto la stessa fine di Achille nel noto paradosso di Zenone, pure ricordato da Fachinelli. I temi, va da sé, bisogna anche saperli portare a compimento, ma su questo il narratore preferisce soprassedere.

Il personaggio ci viene dunque presentato con le stigmate dell'antieroe moderno, da Amleto a Stephen Dedalus, tanto per prendere due estremi significativi e già evocati, passando per il musiliano *Uomo senza qualità*, che è appunto un insieme di qualità cui manca l'uomo.

C'è un momento, in particolare, in cui la figura di Ludovico e quella dell'autore paiono confondersi:

Dicevo che Ludovico aveva aperto studio di avvocato. Non era stata una decisione improvvisa, anzi nemmeno una decisione. Nella programmazione che egli faceva della sua vita la decisione non poteva trovar posto,



perché essa, come tutte le azioni, comporta sempre un elemento di irrazionalità e ciò era incompatibile con l'umanità che si era costruito ed era cresciuta con lui. Se avesse deciso di aprire studio che differenza ci sarebbe stata tra lui e quei baldanzosi giovani dei paesi che salivano a Nuoro per conquistare il tribunale e le donne? Ma non era solo questo: *era che egli aveva derivato da chissà quali avi, o forse soltanto dall'osservazione della sua incerta salute, un senso magico delle cose, per cui ogni atto era un rito, ogni parola l'eco di un'altra parola, ogni fatto un mistero. E non si può dire che non avesse ragione. Il nascere ad esempio del pensiero dalla profondità dello spirito, il formarsi e l'ordinarsi in periodi, il tradursi in segni, e soprattutto il trasferirsi da uno spirito all'altro, la comunicazione, che è, sia pure per un attimo, l'incontro di due esseri [...], è effettivamente un miracolo, solo che, se uno si ferma a contemplarlo, non riesce a scrivere una lettera.* E infatti le lettere che scriveva Ludovico parevano provenire da queste infinite lontananze, come messaggi lanciati in una bottiglia, e ciò si rifletteva nello stile che si svolgeva in arcaiche evoluzioni, quasi timoroso di affrontare la ragione dello scrivere, per banale che fosse, nella studiosità dei convenevoli, e improntava perfino la scrittura che si era costituita fitta e sottile, con una regolarità da ideogramma, senza la più piccola concessione alla fantasia, quindi senza pentimenti e cancellature. (278-9, corsivi miei)

Si confronti ora questa descrizione con il ritratto dell'ossessivo tracciato da Fachinelli (cit., p. 103):

In molti trattati di psichiatria e di psicologia, si trova scritto che l'ossessivo è «rigido», è una personalità «rigida». Nel primo contatto con un ossessivo, ho avuto piuttosto, abbastanza spesso, l'impressione di un atteggiamento generale che tende all'irreprensibile, all'ineccepibile. La forma dev'essere impeccabile, i gesti essenziali, le parole misurate e precise. Spesso colpisce l'efficienza logica. O la messa a punto dei particolari. Spesso, anche, risulta evidente una docilità cortese [...]. Nello stesso tempo, tutto ciò è come disincarnato. Tutto ciò evita il contatto, l'imprevisto, lo scontro e l'incontro. Sembra di trovarsi di fronte a una pura mente, che al mondo esterno offre una visibile superficie liscia, continua, intangibile.

E chissà che quella metafora dei «messaggi in bottiglia», lanciati da «infinite lontananze», non contenga un implicito e forse inconsapevole riferimento al celebre racconto *MS. Found in a Bottle*

(1833)<sup>34</sup> di Edgar Allan Poe, autore che pure con la morte (drammaticamente reale) della madre aveva avuto non poco a che vedere. Ma converrà piuttosto soffermarsi sui «baldanzosi giovani dei paesi che salivano a Nuoro per conquistare il tribunale e le donne»; e la cui esuberanza vitale, come abbiamo visto, si contrappone minacciosamente, nelle profezie di Donna Vincenza, all'inefficienza costitutiva dei suoi figli.

Il tratto più singolare e interessante dei nuoresi (per come li descrive Satta, ben s'intende) è la loro «vocazione al celibato». A questa comunità arcaica, chiusa, ostile, mancherebbe dunque una delle principali costanti antropologiche, se non proprio la principale: l'istinto, socialmente strutturato e istituzionalizzato, alla procreazione, che non solo permette al gruppo di continuarsi, ma costituisce anche il principale strumento per la gestione, al suo interno, dei rapporti economici e di potere. Se, come si è detto sulla scorta di Fachinelli, l'ossessivo è una sorta di «microsocietà arcaica», in questo caso è vera anche la reciproca: la Nuoro sattia è un ossessivo<sup>35</sup>; o, per dirla con Michel

<sup>33</sup> In *Giuristascrittore*, pp. 191-210 (citazione a p. 201); ora in *D'Annunzio romanziere e altri narratori del Novecento italiano*, Venezia, Marsilio, 2012.

<sup>34</sup> *Manoscritto trovato in una bottiglia*, trad. it. in *Racconti - Grottesche e arabeschi*, Milano, Rizzoli, 1999, pp. 183-95.

<sup>35</sup> Interessante il confronto con quanto scrive E. FACHINELLI (cit., p. 92) sulla «seconda fase di elaborazione della morte da parte di un gruppo dipendente», nella quale si assiste a «un duplice, parallelo movimento: eternizzazione del morto nel gruppo degli antenati e sua contemporanea incorporazione da parte del gruppo dei viventi. Il comportamento di questi, attraverso l'incorporazione, tende a ripetere quello dei morti: e poiché questi diventano eterni, ecco che i loro comportamenti diventano *norme*, poste come eterne, del gruppo che li ha assunti. Dalla crisi radicale in cui lo pone la morte, il gruppo esce con l'obbedienza radicale alle norme dei morti. E questa è la ragione prima di quello "stato stazionario" di tutto il gruppo, costruito sulla regolarità delle occupazioni, dei ritmi vitali, dei riti degli antenati - cioè sul tempo ciclico». Sembra che, invece che, nella nichilistica Nuoro di Satta, l'incorporazione del morto sia funzionale solo alla sua espulsione: la ripetizione, in questa comunità monadica, non ha lo scopo di riaffermare la continuità ciclica della vita e delle generazioni, ma quello di cancellarla, di manometterla dall'interno rendendola inoperante. La ripetizione, in altre parole, non fonda-preserva la memoria, bensì l'oblio: come tale, se vogliamo rifarci al noto saggio freudiano, essa va ben «al di là del Principio di piacere», manifestando un automatismo mortifero sconosciuto, almeno per quanto mi risulta, a qualsiasi società. V. SPINAZZOLA (cit., p. 225) parla a proposito della comunità nuoro-

Carrouges, una «macchina celibe»<sup>36</sup>, la quale lavora alla paralisi del divenire, ciclico o rettilineo che sia, e alla propria auto-cancellazione. È negli interstizi di questo meccanismo, paradossalmente funzionale all'inceppamento, che si infiltra l'esuberanza vitale della «gente nuova» proveniente dai paesi, come attraverso una *fêlure* di zoliana memoria<sup>37</sup> (qui un «varco invisibile»):

Si formava così nella loro mente [dei “paesani” barbaricini] l'idea che bisognava essere nuoresi per essere qualcuno, e quest'idea li spingeva a studiare [...] e a correre anche la grande avventura dell'università, se possibile con l'aiuto del Collegio delle Province [...]. Ma anche a Torino, o a Sassari, o a Roma la meta era sempre Nuoro, la meta o il campo di battaglia, non importa. Irrompevano infine nella città murata, come il sangue plebeo nelle vene di un nobile fatiscente: intelligenti, astuti, sprezzati ma non sprezzanti, avevano sui nuoresi un solo ma grande vantaggio, sapevano quel che volevano. Certo, nuoresi non potevano diventare, se non altro per via della lingua [...]. Ma poi, questi furbi [...] sapevano come si faceva a diventarlo. Nelle lisce muraglie di quelle antiche corrose case civili, c'era un varco invisibile, ma sicuro, ed erano le donne. Ne erano tutte piene, perché pareva che i nuoresi, quelli degni, avessero la vocazione del celibato; in realtà il matrimonio diventa impossibile a chi non riconosce la semplicità della vita. Così deridevano quelle donne ricche e pallide che sognavano e intristivano nella clausura, e apparivano qualche volta dietro i vetri come fantasmi, o uscivano per andare alla Messa. Gli

rese di un «monadismo individualistico».

<sup>36</sup> Il riferimento va alle *Machines célibataires*, Paris, Arcanes 1954 (poi riveduto e ampliato nel 1975), che prende spunto dall'opera duchampiana nota come *Grand Verre* (1915-23), e intitolata *La Mariée mise à nu par ses célibataires, même*. Cfr. a questo proposito anche il volume collettaneo *Le macchine celibi*, a cura di H. SZEEMAN, Milano, Electa, 1989.

<sup>37</sup> Penso naturalmente a *Nana* (1880), trad. it. *Nanà*, Milano, Feltrinelli, 2014. È interessante come nel grande romanzo di Zola la situazione si presenti in maniera (per così dire) opposta e speculare: lì è l'irruzione del popolino, incarnato da Nana, a costituire l'occhio del ciclone – narcisistico e celibe – che inghiotte l'aristocrazia e l'alta borghesia del Secondo Impero nella sua perversa frenesia («Toute une société se ruant sur le cul. Un meute derrière une chienne, qui n'est pas en chaleur et qui se moque des chiens que la suivent»). Il concetto di «*fêlure*» è analizzato tra gli altri da G. DELEUZE in *Zola et la fêlure*. Preface a ÉMILE ZOLA, *La Bête humaine*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 7-24.

estranei sapevano il valore, a parte anche l'eredità, di quelle donne, e d'altronde non si presentavano soltanto come cacciatori di dote, ma mettevano sulla bilancia la spada di Brenno della loro operosità. Le zitelle erano ben felici di lasciare nei lugubri palazzi il loro titolo di "donna" per abitare le case linde e di cattivo gusto della nuova gente, che già cominciavano a sorgere nella periferia [...]. La vita era in mano loro. Certo nessuno di loro avrebbe potuto trattare una causa come la trattava un avvocato di Nuoro: ma grazie, questi ci mettevano vent'anni (ci dovevano mettere vent'anni, perché le cause sono una cosa seria) là dove quelli con quattro sciabolate aggiustavano tutto. (19-20)

Si comprende bene dunque la rispondenza che si stabilisce tra il «borgo estatico di Nuoro» e Ludovico, che «aveva aperto studio di avvocato solo perché questo gli consentiva di non uscire dalla casa di via Asproni, di non mettere la propria personalità alla prova del mondo» (279). Il suo era «l'atteggiamento degli antichi che guardano alle fasi della luna, o consultavano gli aruspici». Con il motto di cui aveva fatto una «regola di vita», «ogni cosa ha la sua ora», riecheggiante l'*Ecclesiaste*<sup>38</sup>, Ludovico arrestava magicamente il tempo, chiuso nel «bozzolo» che «aveva istintivamente filato intorno a sé» e che lo avvolgeva «in una fascia di mistero» (279-80):

Nella stessa stanza dove Don Sebastiano aveva in cinquanta anni creato una fortuna, con tutti quegli atti notarili che ancora si allineavano, rilegati in marocchino dietro i vetri degli armadi, il figlio aveva arrestato il tempo, attendeva che il pendolo che si era fermato dopo aver battuto tante ore sulla testa curva di Don Sebastiano, riprendesse a camminare. La sua vocazione era l'ordine, che è la base della creazione. (282)

Nel «sacro privato»<sup>39</sup> di Ludovico, nel suo «annullare», si avverte «come un'eco distorta degli altri modi, di quello demiurgico infantile, dell'arcaico e del magico in senso stretto»: il «tempo del mito si rievoca» infatti «nel tempo dell'agire secondo regole», che costringe

<sup>38</sup> Come aveva notato già G. MAMELI, Il giorno del giudizio *tra oralità e scrittura*, in *Giuristascrittore*, pp. 317-22.

<sup>39</sup> L'espressione è ancora di E. FACHINELLI, cit., p. 164, che parafrasa «la nota formula di Freud (la nevrosi ossessiva come "religione privata")».

l'individuo a sopprimere qualunque spontaneità; «il tempo dell'infrazione [...] è tolto attraverso l'annullamento del tempo stesso»<sup>40</sup>, che ripete paradossalmente l'atto della creazione. Strumento di questo cerimoniale incantatorio, mediante il quale Ludovico inganna «gli altri per ingannare se stesso» (279), è una lingua, l'«italiano», e in particolare una sua varietà diafasica, ossia il linguaggio settoriale (o sottocodice<sup>41</sup>) del diritto<sup>42</sup>. E può essere interessante osservare, con Stefano Ondelli<sup>43</sup>, come ad ascrivere certi enunciati al dominio del diritto sia la ritualità dei contesti in cui vengono prodotti.

Quelle donnette in costume che costellavano i gradini della scala, aspettavano ore e ore quando non erano giorni, prima di essere ricevute: e se poi riuscivano a entrare nello studio, si trovavano di fronte a un volto affilato che emergeva da una fila di libri, e due occhi che le guardavano come se fossero portatrici, con le loro querele, di misteriosi messaggi che spettava a lui decifrare. Con una voce velata, egli svolgeva il tema della

<sup>40</sup> Ivi, pp. 64-5.

<sup>41</sup> Per i concetti di “varietà diafasica” e “sottocodice” si rimanda al volume di G. BERRUTO, *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1987 (14ª ristampa 2006).

<sup>42</sup> Cfr. in particolare lo studio di G.L. BECCARIA, *Linguaggi settoriali e lingua comune*, nel volume collettaneo a sua cura *I linguaggi settoriali in Italia*, Milano, Bompiani, 1973, pp. 7-59. Per un repertorio bibliografico ragionato sulla lingua del diritto rinvio a D. MANTOVANI (in collaborazione con F. BATTAGLIA), *La lingua del diritto: un programma di ricerca e di insegnamento*, nel volume che raccoglie gli Atti del convegno di presentazione del progetto di ricerca e formazione *Le parole giuste. Scrittura tecnica e cultura linguistica per il buon funzionamento della pubblica amministrazione e della giustizia*, Roma, pubblicazioni del Senato della Repubblica, 2017, pp. 27-92. Il volume, disponibile anche *online*, è scaricabile dal sito del Senato ([https://www.senato.it/applicazione/xmanager/projects/leg17/file/repository/relationi/libreria/novita/XVII/Le\\_parole\\_giuste\\_Completo.pdf](https://www.senato.it/applicazione/xmanager/projects/leg17/file/repository/relationi/libreria/novita/XVII/Le_parole_giuste_Completo.pdf)), o consultabile direttamente all'indirizzo <http://lalinguadeldiritto.unipv.it/bibliografia.html>.

<sup>43</sup> *La lingua del diritto: proposta di classificazione di una varietà dell'italiano*, Roma, Aracne, 2007. A questo proposito l'autore riprende, aggiornandolo e articolandolo ulteriormente, il noto concetto austiniiano di “atto linguistico”, alla base di tutti gli studi di pragmalinguistica (mi limito a citare il volume di J.L. AUSTIN, *How to do things with words, The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press, 1962; trad. it. *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987).

giustizia, lasciando attonite quelle poverette, per le quali la giustizia o l'ingiustizia era l'acqua che dal tetto del vicino colava sul loro cortiletto. «Servitù di stillicidio» esclamava allora Ludovico in italiano, e queste difficili parole esaltavano le donne, che se ne andavano sicure di aver trovato il messia, e spargevano la sua fama nel mondo. (281)

Ludovico, tuttavia, non è l'Azzeccagarbugli manzoniano; il suo linguaggio non ha nulla a che vedere con il «*latinorum*» di Don Abbondio, e la sua «intonsa» biblioteca può assomigliare a quella di Don Ferrante solo in quanto «diaframma» che isola dal mondo e dalla sua concretezza: le «vittime» di Ludovico sono consenzienti, e anzi non sono nemmeno vittime, perché si tratta di «un reciproco metafisico inganno» utile a tenere in piedi la «religione privata» del giovane avvocato e quella dei suoi concittadini. L'«autorità maiestatica» (così sempre Fachinelli) che Ludovico aveva incorporato, e che esercitava con il suo alone carismatico, rispondeva infatti a un bisogno profondo dei nuoresi:

Questa forma di idolatria non era in contraddizione, come potrebbe sembrare, con lo spirito distruttivo che spingeva i nuoresi l'uno contro l'altro. Nel fondo dell'anima essi avevano una speranza di vita, solo che sentivano, individualmente e collettivamente, di non essere capaci di realizzarla. La stessa speranza li spingeva a crearsi fantasmi, ai quali aggrapparsi [...]: ma i veri fantasmi erano gli idoli che l'immaginazione o l'allucinazione figurava, tanto che essi cercavano la loro salvezza in una artificiosa solitudine. (280)

Siamo di fronte a una claustrofobica (per noi; in realtà claustrofobica) stanza degli specchi, in cui ciascuno proietta sull'altro le proprie istanze sublimatorie e distruttive: l'autore, Ludovico, Nuoro, la famiglia Sanna sembrano sovrainprimersi in una immagine «cainesca» che fa pensare agli sfigurati *Cardinali* di Francis Bacon. Nella laica società nuorese, dopotutto, la vera religione-ossessione è quella del Tribunale, e la «causa» è il rito sacro che, con l'aiuto del principale officiante, riesce «magicamente» a differire in un «domani che non arriva mai» il compimento del desiderio, tenendo così viva la «speranza» (corsivi miei):

Bisogna dire che in ciò [Ludovico] era aiutato dai nuoresi che avevano finalmente trovato il loro avvocato. Il fatto più importante nella loro vita e in quella dei villici che gravitavano su Nuoro, sede del Tribunale, era avere una causa. Non si trattava di vincerla o di perderla, anzi non bisognava né vincerla né perderla, perché altrimenti la causa sarebbe finita. La causa faceva parte della personalità, se non ne era l'unico segno, tanto che spesso non c'era tra i litiganti una vera animosità, perché l'uno era necessario all'altro. I nuoresi avevano sentito una profonda congenialità col giovane avvocato, e accorrevano a frotte, paghi di sedersi sulle scale, *nell'attesa che l'iconostasi si aprisse*. Quando si apriva e un *fedele* riusciva a penetrare in quel mondo di carta, tornava a casa orgoglioso e pieno di fiducia nell'avvenire. Del resto, come mi pare di avere accennato, questo *incantesimo* operava anche nella famiglia. (282-3)

E si noti la somiglianza tra questa scena e quella che chiude il capitolo della visita al cimitero (il settimo, p. 103), dove destinatario del culto è il narratore:

Come in una di quelle assurde processioni del paradiso dantesco sfilano in teorie interminabili, ma senza cori e candelabri, gli uomini della mia gente. Tutti si rivolgono a me, tutti vogliono deporre nelle mie mani il fardello della loro vita, la storia senza storia del loro essere stati [...]. E forse mentre penso la loro vita, perché scrivo la loro vita, mi sentono come un ridicolo dio, che li ha chiamati a raccolta nel giorno del giudizio, per liberarli in eterno della loro memoria.

Rivolgendosi a Suor Paola, nella *Veranda* (cit., p. 79) l'*alter ego* dell'autore scriveva:

Perché ci ami, noi, gli uomini, gli inamabili, del tuo incomprensibile amore. Perché, perché... ci ami? Iniziami al tuo mistero, sorella. Tu intendi, sotto le opposte apparenze, che io voglio, io voglio amare come te, del tuo amore. Sono sazio di odiarli, ho terrore di odiare in loro me stesso. Sono soprattutto sazio di fare il poeta, che, uscendo all'alba per la campagna, si ribella all'assurda giustizia distributiva di un sole che si leva e splende ugualmente sui buoni e sui cattivi, sul mondo<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Rivendicando però, subito dopo, il tratto unicizzante proprio dell'amore ma-

La conflittualità verso i concorrenti, la ribellione «all'assurda giustizia distributiva» è, paradossalmente, l'unica chiave che apre alla socializzazione in un mondo dove il solo bene che ci si possa concedere è il male altrui; e nel quale, dunque, l'altro può essere riconosciuto solo in quanto alternativo e necessario supporto dell'odio che si prova per sé stessi. «Odia il prossimo tuo come te stesso», chiosa giustamente a questo proposito Vittorio Spinazzola, «e odia il Padre per odio ai figli che ha generato: questo potrebbe essere il motto della comunità nuorese»<sup>45</sup>.

La Nuoro di *Gg* è una forma collettiva dell'implacabile «macchina morale» che opprime l'ossessivo, e che, grazie alla «tecnica temporale» di Ludovico, diviene finalmente anche una «macchina celibe»<sup>46</sup>: istanza persecutoria che può perpetuarsi ed espandersi proprio perché non produce nulla all'infuori di sé stessa, nessuna condanna o assoluzione, nessuna punizione, nessuna soluzione, niente.

Se ne accorgerà il povero Pietro Catte, protagonista del XVII capitolo. Nonostante i consigli di Don Sebastiano (231: «Tu vai cercando pane migliore del grano» gli disse. «Le rondini lasciano il nido, perché Dio le spinge. L'uomo che lascia la sua casa lo spinge il diavolo»»), questo ultimo tra gli esseri umani aveva venduto i beni ereditati dalla zia ed era partito in cerca di maggiori fortune alla volta di Milano. Qui

terno, l'elezione della propria soggettività: «Del resto, è proprio vero, sorella Paola, che la tua giustizia amorosa fosse così priva di grinze? Quand'ero a letto malato [...] tu facevi preparare, al tuo buono e triste paziente, il brodo di pollo, e poi il pollo, per piatto [...]. Agli altri, la solita carne tigliosa, che s'arrangiasse».

<sup>45</sup> In *Itaca*, *addio*, cit., p. 225.

<sup>46</sup> Cfr. E. FACHINELLI, cit., pp. 33-4: «Da notare che la macchina morale diventa sempre più forte non già, si direbbe, per forza e crescita propria, ma per semplice espansione in un vuoto: perché davanti ad essa si retrae, si restringe, il *soggetto della vita*, intendendo con questo il centro della vita personale. Se il realizzarsi concretamente e in modo autonomo non è più il problema di fondo [...], ma solo un «ricordo», la macchina prevale e il soggetto della vita tende a confondersi con il *soggetto della macchina morale* [...]. A questo punto quella che di solito è vissuta o definita come l'«oppressione» da parte del «sistema», da parte della macchina implacabile, diventa quasi realizzazione onnipotente di se stesso. Egli non diventa Dio, ma partecipa dell'onnipotenza di Dio».



era immediatamente rimasto vittima di una truffa e aveva perso tutto:

Appena si rese conto dell'inganno, la terra cominciò a girare vertiginosamente intorno a lui. Nello spaventoso turbiniò, c'era un punto fermo soltanto, ed era Nuoro. Nuoro era la realtà nel mondo, e i suoi occhi bovini la fissavano, non vedevano altro. Era la realtà morale, il luogo e il giorno del giudizio: la coscienza che si è fissata nelle pietre e nelle persone. Tutto il bene e il male che fai lo fai per Nuoro. Dovunque tu vada, Nuoro ti insegue, s'apposta come un brigante all'angolo della strada o come un esattore che vuole le sue gabelle [...]. Ma non si trattava solo dei vivi, di quei quattro pezzenti di San Pietro e Sèuna: c'era anche *Sa 'e Manca*, il cimitero [...], c'erano tutti i morti di tutte le generazioni che gli gridavano: Pietro Catte, che cosa hai fatto? (234-5)

Non è un caso che la domanda rivolta dall'onnipresente macchina morale sia proprio quella di Dio a Caino. L'identificazione del narratore (anche lui partito per «cercare pane migliore del grano») con questo essere derelitto e miserabile è più palese nell'undicesimo capitolo (158). Il brano sembra tra l'altro riecheggiare i *Quaderni di Serafino Gubbio operatore* (*Quinto*, III) dell'amato Pirandello, dove pure l'interruzione della scrittura è dovuta alla dolorosa immedesimazione del narratore con un «infelice» personaggio, e nel quale la metafora della tempesta ricorda quella dello «spaventoso turbiniò» che «cominciò a girare vertiginosamente» intorno a Pietro Catte. Ecco i due passaggi:

Sono due settimane che ho interrotto il mio racconto. È stato proprio Pietro Catte a fermarmi la penna: la sua figura di monocolo, gonfia di vino, con le labbra tumide, mi si è parata davanti nella sua totale inutilità. Inutile come Boelle e come Bartolino, come Don Sebastiano e Don Pasqualino, come Nuoro intera. È possibile che io perda tempo (e sia pure questi miei tardi anni) a dare realtà a persone che realtà non hanno mai avuta né potevano avere, che non possono interessare nessuno, perché la loro esistenza si riduce a un atto di nascita e a un atto di morte? Ho sofferto terribilmente per questo improvviso vuoto che si è formato intorno a me. Non c'è il minimo dubbio che Pietro Catte in astratto non sia una realtà, come non lo è alcun altro uomo su questa terra: ma il fatto è che egli è nato ed è morto (lo attestano quegli irrefutabili atti), e questo gli dà una realtà nel concreto, perché la nascita e la morte sono i due

momenti in cui l'infinito diventa finito; e il finito è il solo modo di essere dell'infinito. Pietro Catte ha tentato di sottrarsi alla realtà impiccandosi all'albero di Biscollai: ma la sua è stata una vana speranza, perché non si può annullare il proprio essere nati. Per questo io dico che Pietro Catte, come tutti i miseri personaggi di questo racconto, è importante, e deve interessare tutti: se egli non esiste nessuno di noi esiste. (*Gg* 158)

Ho interrotto per parecchi giorni queste mie note. Sono stati giorni d'angoscia e di trepidazione. Non sono ancora passati; ma ormai la tempesta, scoppiata terribile nell'anima di quest'infelice [il Nuti] che tutti qua a gara abbiamo assistito pietosamente e con tanta maggior sollecitudine in quanto che a tutti era poco meno che ignoto e quel che di lui si sapeva e il suo aspetto e l'aria che recava con sé del suo destino persuadevano alla commiserazione e a un vivo interessamento al suo tristissimo caso [...]<sup>47</sup>.

Lo stesso principio nichilistico, come si è visto, vale anche a livello della diacronia: a Nuoro non è concepibile una tradizione, la quale implicherebbe il «miracolo» della «comunicazione» tra generazioni diverse. Nessun segno può «trasferirsi da uno spirito all'altro», realizzando, «sia pure per un attimo, l'incontro di due esseri», e con esso quella vitale continuità che caratterizza le società arcaiche in opposizione a quelle moderne. La «regola giusta e terribile» della macchina nuorese, secondo la quale «ciascuno deve sbagliare da sé» (come lo stesso Pietro Catte), implica infatti «la impossibilità della comunicazione».

Il rapporto con la morte e con gli antenati rende la vita dell'uomo arcaico una «vita per citazioni»: vi è in essa «la ricerca costante, per ogni azione significativa, di un modello mitico [...]»:

Non si tratta però di una determinazione di tipo causale, deterministico;

<sup>47</sup> Cito dall'edizione mondadoriana di *Tutti i romanzi*, vol. II, Milano, 1973, a cura di G. MACCHIA e M. COSTANZO, p. 656. Osservo inoltre, solo di passaggio, come il debito di Satta nei confronti dei *Quaderni* non possa essere limitato a questo circoscritto riscontro: più in generale, mi pare infatti che le digressioni meta- e/o extra-diegetiche di *Ggrisentano* non poco di quelle pirandelliane, anche in quanto luoghi dove spesso si concentra la vena più concettuale del romanzo. Ma sull'influenza di Pirandello anche nella speculazione giuridica sattiaiana ci si soffermerà meglio nell'ultimo capitolo.

bensi di una «fondazione» dell'agire [...]. Non conta dunque la singola iniziativa individuale; questa, anzi, fuori dall'osservanza rituale, non soltanto è insensata, ma costituisce una infrazione che deve essere riparata. Abbiamo dunque, negli arcaici, una logica dell'agire secondo regole di osservanza, completamente diverse dall'agire moderno, basato su logiche di esplorazione, espansione, avventura e conflitto<sup>48</sup>.

Se il paradigma moderno del tempo lineare, tuttavia, presuppone che il succedersi degli eventi sia interrotto da catastrofi o rivoluzioni, occorre rilevare anche come esso richieda parallelamente che queste rotture si inseriscano in un disegno razionale, recuperando dunque la continuità sul piano della progressione (o dell'«espansione»). In entrambi i casi, dunque, gli istanti che compongono la sequenza (gli «ora, ora...» di aristotelica memoria) comunicano tra loro, si rapportano l'uno all'altro secondo modelli logici differenti, ma che tendono pur sempre a ricondurre il “salto”, l'anomalia irrazionale, entro un impianto di matrice più o meno spiccatamente analogica.

Il tempo di Nuoro, invece, non è né una linea né un circolo, e in ogni caso non ha nulla a che vedere con la *durée* vitalistica di Bergson; concetto che pure è molto caro a Satta, e che gli proviene forse attraverso il filtro di Capograssi. Lo troviamo evocato infatti al principio del quarto capitolo, dove il narratore constata la discrasia tra la «vera e la sola storia», e le parole che, nel vano tentativo di afferrarla, la fermano e la frazionano, come in una raggelata serie di fotogrammi: «la vita non si riduce mai a un ritratto, o a una fotografia. Neppure il cinematografo riproduce la vita, perché anche se si muovono, non sono che fotografie, l'una dopo l'altra». «Forse solo la musica nella sua astrattezza potrebbe rappresentare» la «misteriosa comunione» della vita nuorese (54-5): nella sua astrattezza ma anche nel suo flusso organico, continuo; “dionisiaco”, verrebbe da dire, evocando una delle due polarità nietzschiane, se non fosse che in un altro passaggio

<sup>48</sup> E. FACHINELLI, cit., p. 57. L'autore fa riferimento a K. KERÉNYI, *Introduzione* a K. KERÉNYI e C.G. JUNG, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1964 (*Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Leipzig, Pantheon AkademischeVerlagsansalt, 1942).

(198) le «antiche tragedie» vengono evocate per il loro svolgimento «in una unità di tempo e di luogo», e «la successione degli eventi», in esse come nella vita del paese, assume «la misteriosa fissità del cimitero». Una diversa metafora è quella del tempo come «scacchiera» (23), su «cui si possono giocare migliaia di partite, ma le combinazioni non sono infinite».

A proposito dell'«agire secondo regole», può essere utile richiamare qui la distinzione introdotta da Amedeo G. Conte tra regole tecniche, eteroteliche e strumentali, da una parte; e regole eidetico-costitutive, autoteliche e strutturali, dall'altra. L'autore tenta, in una prospettiva di logica deontica, di interpretare l'«agire secondo regole» di Wittgenstein:

Mentre le regole *tecniche*, in quanto *eteroteliche* regole *strumentali*, ammettono difformità (la conseguenza della difformità dalle regole tecniche è l'inadeguatezza dell'azione al fine di essa), invece le regole eidetico-costitutive, in quanto *autoteliche* regole *strutturali*, non ammettono difformità: se uno non segue le regole degli scacchi, egli non gioca a scacchi. Secondo Maria-Elisabeth Conte, la differenza tra regole tecniche (eteroteliche) regole eidetico-costitutive (autoteliche) può illuminarsi alla luce d'un paradigma di Aristotele: *poïesis vs. prâxis*. La conformità alla regola tecnica è condizione necessaria affinché vi sia *poïesis*, affinché dall'agire *entsteht* (venga in essere) ciò cui l'agire è inteso. Invece la conformità alla regola eidetico-costitutiva deontica è condizione necessaria affinché vi sia *prâxis*, affinché *besteht* (sussista) la *prâxis* stessa<sup>49</sup>.

Non si tratta in alcun modo, né qui né nel saggio citato, di istituire tra le due tipologie di regola un'opposizione esclusiva. Potremmo dire invece che in un certo senso nelle regole dell'agire «arcaico» prevale l'aspetto strutturale, la «statica», in termini sattiani; mentre l'agire nelle società moderne trova un fondamento non nella conformità all'origine, bensì a un fine, e appare dunque più improntato all'aspetto

<sup>49</sup> *Analisi della regola in Wittgenstein*, in (a cura di) R. EGIDI, *Wittgenstein. Momenti di una critica del sapere*, Napoli, Guida, 1983, pp. 37-82, poi con il titolo *Paradigmi d'analisi della regola in Wittgenstein*, in *Filosofia del linguaggio normativo*, cit., vol. II, *Studi 1982-1994*, pp. 267-312 (il passaggio cit. è alle pp. 295-6).

tecnico-teleologico, alla “dinamica”.

La macchina morale di Nuoro, in quanto celibe, è senza dubbio autotelica, ed è per questo che da Nuoro non si può uscire. L’agire di Pietro Catte non è stato sanzionato in quanto inefficace. Al contrario: l’inefficacia della sua *poiesis* è già contenuta nell’insussistenza della sua *praxis*. Come afferma lo stesso adagio di Don Sebastiano, andando a «cercare pane migliore del grano» questo povero stolto si è collocato nella sfera dell’impossibile, che non è una violazione (un “fuori”) della struttura (la norma), ma ciò che, nella sua impossibilità (insussistenza), prova o persino fonda il sussistere della struttura stessa. Allo stesso modo, la *hybris* è intrinseca al *nomos* tragico, che ne include già in partenza l’anti-nomia come ciò che, giustificando la punizione dell’eroe, confermerà la vigenza del *nomos* stesso. Nuoro è ovunque perché qualunque cosa si faccia non ha altro fine che la sua «realtà morale» e implacabile. È l’inconsapevole tentativo di sottrarsi a questa necessità strutturale che si ritorce contro Pietro Catte, secondo la legge arcaica del taglione (o del contrappasso), conducendolo al delirio apocalittico e quindi al suicidio.

Va tuttavia osservato che, a differenza di quanto avviene nelle società arcaiche, nella Nuoro di *Gg* è esclusa qualsiasi forma di adeguazione all’origine, qualsiasi continuità mitica: il presente non può ripetere (o «citare») il passato; ciascun atomo di tempo è solipsisticamente chiuso in sé stesso, incomunicante sia a livello della compresenza, sia sul piano della successione. Ciò significa che il tempo di Nuoro radicalizza tanto l’identità-ripetizione di quello arcaico, quanto la differenza di quello moderno: la macchina è composta da meccanismi che non ingranano l’uno nell’altro, non si organizzano in una totalità, sia essa conservativa o progressiva.

Come in un rovesciamento o in una amara parodia dell’ideale artaudiano e deleuziano del “corpo senza organi”<sup>50</sup>, questa atomizzazio-

<sup>50</sup> Com’è noto, questa idea è formulata da Antonin Artaud (cui già ci siamo riferiti in precedenza) nell’opera radiofonica dal titolo *Pour en finir avec le jugement de dieu*, registrata nel novembre 1947 per la Radio française. Il testo si può leggere nel XIII tomo delle *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1974 (trad. it. *Per farla finita con il giudizio di Dio*, Roma, Stampa alternativa, 2001). È possibile ascoltare la *performance* originale

ne dell'anatomia (ma forse faremmo meglio a dire: della fisiologia) è la negazione assoluta della libertà, non la sua affermazione: è la forma immanente del «*jugement de dieu*», non la sua liquidazione. Ciò che si ripete, nel tempo sattiano, è la catastrofe, la frattura traumatica, che può essere controllata ed esorcizzata solo finché il soggetto (collettivo o individuale) la reiteri, partecipando così, illusoriamente, della compiutezza e dell'onnipotenza divina.

Questa è la regola strutturale della macchina a-teistica e an-edipica, il suo paradosso ossessivo: la struttura si riproduce in una asintotica, infinitesimale destrutturazione del principio, come per implosione. Nell'eterna revoca dell'inizio, della condizione necessaria affinché sussista un agire, essa differisce la propria fine, sbarazzandosi di Dio. Senonché il differimento avviene per anticipazione, l'espulsione per incorporazione, e la soggettività che non incomincia mai a essere si identifica con il giudizio.

La «personalità» del nuorese infatti, cui l'attiva inerzia di Ludovico è così funzionale, consiste nell'«avere una causa». Per avere una realtà più consistente occorrerebbe una vita: dunque un passato e un futuro. Bisognerebbe, cioè, avere quel «senso della propria incompiutezza» che proviene dal debito biologico-culturale contratto con la comunità (familiare e non), e che spinge a completarsi in un altro essere, a continuarsi con lui nella discendenza: un patto simbolico, variamente animato da conflitti e angosce quanto più ci si allontana dalle strutture tradizionali, e che trova espressione nell'eredità come traccia tangibile di permanenza nel mutamento. Traccia che gli indigeni di Gg, invece, vogliono cancellare per sempre: la morte non porta a compimento, ma continua il lavoro della macchina, per cui la fine deve assomigliare quanto più possibile a un non-inizio, a una revoca dell'«essere nati».

della grande Maria Casarés all'indirizzo <http://www.ubu.com/sound/artaud.html>. Per l'interpretazione filosofica di G. DELEUZE e F. GUATTARI si veda in particolare i due volumi sottotitolati *Capitalism et schizophrénie: L'anti-Edipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972 (*L'anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1977), e *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980 (trad. it. *Mille piani*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1987), dove pure si approfondisce l'idea della “macchina celibe”.

Emblematico, a tal proposito, il caso di Boelle Zicheri, nel quale si svela tra l'altro il «sadismo» della macchina. Al manifestarsi dei primi sintomi della malattia che lo avrebbe condotto presto alla morte, i compagni di baldorie al caffè Tettamanzi ne osservano compiaciuti il decorso:

C'era come un feroce sadismo, o peggio ancora come un senso di vendetta nei confronti di questo tronco martellato. Ciascuno di loro pareva essere colpito in Boelle: il gaudente farmacista rifletteva, ora che era colpito, l'inutilità del vivere di ciascuno di loro; e perciò lo odiavano, perché odiavano se stessi. (200)

Specularità «cainesca», che assume proporzioni geometriche quando il gioco di rispecchiamenti si fa reciproco:

Cosa strana [Boelle] provava verso di sé lo stesso sentimento di odio che gli altri provavano per lui. Era come se chi si apprestava a distruggerlo distruggesse se medesimo, poiché un giorno lontano lo aveva creato, e questo gli dava la gioia sadica del nulla [...]. Come sarebbero morti con lui gli amici del caffè, tutti i nuoresi, tutto il mondo, così voleva che morissero tutti i suoi beni [...]. Moriva scapolo, quindi era già come se non fosse mai vissuto [...]. Come tutti gli scapoli nuoresi, che erano legione (mi pare di averlo già detto) odiava i preti [...]. Ma così com'erano, beoni, arruffoni, ipocriti, rissosi, erano testimoni di Dio, di una vita che non finiva, e questo non poteva sopportare. Si avvicinò allo scrittoio [...] e scrisse con la mano che nello sforzo gli parve ferma: «Al mio funerale non voglio né preti né croci. Il mio corpo sia gettato nella nuda terra, senza nome». (200-1)

La «cosa» appare «strana», a differenza di prima, perché qui siamo di fronte a un indiretto libero, e ciò che il narratore sa bene da tempo (almeno da quando ha scritto la *Veranda*) sorprende invece il farmacista, intenzionato ad andare al fondo del suo freddo furore sadico-nichilista:

L'idea di Boelle era semplicissima. Egli voleva diseredare tutti i nipoti, e ne aveva molti, di poveri e di ricchi. Non voleva attaccare la sua vita a nessuno [...]. Tutti i suoi beni avrebbe lasciato all'Ospedale, li avrebbe cioè

gettati nella fossa comune, restituiti alla mano di tutti, dove avrebbero perduto ogni connotato. Era anzi probabile che l'Ospedale li avrebbe barattati all'asta, che è come un disperdere le ceneri al vento. Il pensiero che questa fosse beneficenza non gli passava neppure per la mente. Non c'era da beneficiare nulla e nessuno, si trattava solo di sparire, con la stessa indifferenza con la quale un giorno remoto era apparso. (201-2)

Gazzola Stacchini (p. 162) cita a questo proposito due lettere di Satta all'amico Bernardo Albanese, quella dell'11 aprile 1969, in cui l'autore manifesta inclinazioni simili a quelle del farmacista («Ma io non so cosa vorrei scritto sulla mia tomba. E non so neppure se vorrò una tomba»); e quella del 6 giugno 1972, dove a proposito dell'«ultimo fratello che era morto in quei giorni» scrive: «A conclusione della sua vita e come suprema negazione di essa, ha voluto essere sepolto senza preti nella fossa comune. Credo che prima di morire abbia distrutto ogni traccia della sua esistenza». «Come non pensare», annota ancora la studiosa, «che su Boelle si sia proiettata una volontà radicale di negazione dell'esistenza che trovava radici proprio nella famiglia Satta?»<sup>51</sup>.

Ma come non pensare anche, per quanto attiene alla “distruzione” dell'eredità, al fratello Filippo? La stessa Gazzola Stacchini ipotizza che, nel lasciare «la sua casa ad opere pie religiose» questi seguisse

<sup>51</sup> Interessante anche quanto Satta scrive nella lettera successiva (28 giugno), a proposito dello «spirito di famiglia» (V. GAZZOLA STACCHINI, cit., p. 115): «È un errore assumere nella vita atteggiamenti irrazionali ed è quello che ho fatto quando mi sono lasciato vincere da uno spirito di famiglia che non esiste. Così questo povero fratello se n'è andato illacrimato e non resta che rifugiarsi in un colloquio irreali al di là del tempo e dello spazio. Purtroppo vi è un destino di incomprensione nel quale la superbia ha non poca parte. Forse anche si vive troppo e la lunga vita si svolge fatalmente sotto il segno della distruzione. Comunque vedremo di penetrare a fondo questa esperienza: è quel che farò in questi anni». A quanto pare di capire, Satta non aveva partecipato al funerale del fratello per «incomprensioni» pregresse e a causa di una superbia che forse non imputa solo a sé stesso: ma allora perché l'«atteggiamento irrazionale» che si rimprovera consisterebbe nell'«essersi «lasciato vincere» dallo «spirito di famiglia»? Il ragionamento risulterebbe coerente solo se identificassimo questo «spirito» con quello che prevaleva anche tra Don Sebastiano e i suoi fratelli: quello di Caino.



«una tradizione signorile del suo paese» (p. 8), il che può certamente essere; come può essere che all'origine della scelta vi fossero motivazioni di matrice cattolico-socialista (o cattolico-comunista, poco importa qui). A noi, tuttavia, interessa il modo in cui Satta percepì questo gesto, e le sue ripercussioni all'interno del romanzo. È dunque molto verosimile che l'autore attribuisse al fratello idee analoghe a quella, «semplicissima», di Boelle Zicheri; la quale, tra l'altro, si attaglia perfettamente al "sistema" di Ludovico.

Come Boelle, e come Filippo, Ludovico restò parte di quella «legione» di scapoli che lasciava le nobili fanciulle di Nuoro e le loro ricche doti ad ammuffire nel chiuso dei palazzi paterni, salvo che a liberarle, e a "renderle feconde", non giungesse dai paesi e dalle università italiane la corrente vitale degli intraprendenti avvocati barbaricini.

Oltre che dai clienti, «che sono l'azione», e dai vani richiami di Donna Vincenza, lanciati «a gran voce dieci volte al giorno dal seggiolone sotto la pergola», la sua «tecnica temporale» era stata messa seriamente a rischio da un'altra e più «inesorabile» forza. «La vita, che non conosce barriere, filtrava» infatti attraverso le «mura di pietre e fango» dove le figlie di Don Gabriele Mannu sembravano «aggrirsi come spettri», «traforava la patina di orgoglio che rivestiva come una corazza le donne oramai in età da marito», e

se lasciava chiuse le finestre che davano sul Corso, ne apriva un'altra che dava su via Asproni [...] dalla quale si poteva vedere Ludovico curvo sui suoi registri e sulla carta bollata. A quella finestra si affacciava, ma tenendosi un poco indietro come si conveniva al suo stato, la prima delle figlie che si chiamava Celestina, e così avvenne che un giorno Ludovico sollevò la testa, e i loro sguardi si incontrarono. Era anche questa una cosa semplicissima, ma Ludovico si sentì perduto. Il richiamo era perentorio [...]. Per la prima volta sentì che la vita gli sfuggiva di mano, che non si poteva programmarla, perché c'era qualcuno che lo spingeva a forza nell'abisso. Chiuso in se stesso, nella contemplazione dei suoi mali, non aveva mai pensato all'amore, né l'amore aveva pensato a lui. (281-5)

È interessante come qui, per riferirci alle note categorie freudiane, il "principio di piacere" non stia in rapporto tensivo con il "principio di realtà": entrambi si oppongono omogeneamente alla "pulsione

di morte”, che interpreta il maturo legame erotico-affettivo come un «abisso» minaccioso e incontrollabile. L’ambivalente rapporto con la “madre morta” da un lato, e l’astratta “socializzazione” del conflitto edipico dall’altro, avevano infatti cooperato al prolungamento della “fase di latenza” ben oltre la pubertà, facendo sì che questo circa ventisette non avesse «mai pensato all’amore» prima di incontrare casualmente lo sguardo di Celestina.

Sentiva che la sua vera vocazione era quella dello scapolo, come tanti nuoresi che vivevano e morivano simili a funghi. Sposarsi significa entrare nella vita d’un altro, e far entrare quest’altro nella propria vita. Un’impresa folle o semplicemente un’impresa, che richiedeva una decisione, ed egli non poteva decidere senza avere nelle mani gli elementi necessari. Se si fosse trattato del matrimonio di zio Priamo e di zia Franceschina, che unirono le loro vite soltanto per non morire soli, sarebbe stata una cosa facile: ma qui si trattava di vivere, e questo non era facile, era impossibile. Ella appariva puntualmente alle sette nel vano della finestra [...]. Egli istintivamente sollevava la testa, ed incontrava il suo sguardo, che lo esaltava e lo deprimeva nello stesso tempo. (285)

Dalla finestra dello studio in cui lavora ad annullare il tempo, Ludovico viene dunque raggiunto da uno sguardo che incontra il suo e opera in lui una scissione:

Questa sovrapposizione è il primo modo per intendere propriamente la divisione del soggetto preso nel campo scopico, scisso tra il presunto padrone della visione (occhio) e la vittima dello sguardo. La doppia e simultanea posizione del soggetto, rappresentato mentre rappresenta, visto mentre vede, è la schisi tra occhio e sguardo alla quale è sempre sottoposto il soggetto preso nel campo visivo<sup>52</sup>.

Questa irruzione sovversiva e perturbante dell’Altro nel campo della soggettività è ben diversa da quella che si verifica nello stadio (già evocato) dello specchio:

<sup>52</sup> A. PAGLIARDINI, *L'oggetto sguardo nell'insegnamento di Lacan*, in «Lebenswelt», 5, 2014, p. 73.

per Lacan il perturbante indica quando nell'Altro non si incontra più la mancanza, quando là dove doveva esserci la mancanza compare qualcosa, là dove era designato il proprio posto di soggetto – ovviamente è in una mancanza presente nell'Altro, e solo lì, che può essere designato, indicato, il proprio posto di soggetto – appare la presenza di qualcosa – non ha alcuna importanza 'che cosa' appaia, ciò che conta è il posto in cui essa appare. L'apparizione di qualcosa là dove doveva esserci la propria mancanza determina necessariamente e strutturalmente la cancellazione del posto del soggetto facendolo diventare-incontrare quello che è: oggetto staccato da se stesso, cioè dalla sua stessa condizione di soggetto. Questo qualcosa che appare nel posto della mancanza del soggetto Lacan lo chiama oggetto piccolo *a*. Oggetto che angoscia, che perturba, in quanto fa diventare il soggetto che lo incontra quell'oggetto staccato da sé che è, quell'oggetto della pulsione staccato dalla propria trama soggettiva che non può non essere. In sostanza lo sguardo è questo oggetto piccolo *a* nel campo visivo, per questo Lacan lo chiama oggetto sguardo<sup>53</sup>.

Per la prima volta lo sguardo di Celestina, introducendosi di straforo nel riquadro della finestra, fa della soggettività astratta e assoluta di Ludovico un oggetto in balia di un campo visivo altro, e per di più un oggetto pulsionale, chiamato alla vita, all'azione. Nello stesso *Seminaro* in cui afferma lapidariamente che per l'uomo «la donna è [...] l'ora della verità»<sup>54</sup>, Lacan chiude con un affondo per noi particolarmente utile sull'«ossessivo»; ed è una coincidenza interessante che lo faccia proprio con parole prelevate da una fonte comune anche a Ludovico, l'*Ecclesiaste*:

L'ossessivo è in debito di non esistere nei confronti di quel padre non meno mitico che è il padre di *Totem e tabù*. A questo si ricollega realmente

<sup>53</sup> Id., p. 71. La fase della teorizzazione lacaniana cui l'autore fa riferimento è in particolare quella dei *Séminaires* X e XI, rispettivamente *L'angoisse* (1962-3), Paris, Seuil, 2004 e *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973 (trad. it. *L'angoscia*, Torino, Einaudi, 2007; *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 2003).

<sup>54</sup> *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Paris, Seuil, 2007 (trad. it. *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, Torino, Einaudi, 2010, p. 28).

tutta una certa edificazione religiosa [...], e anche quanto Freud aggancia al suo secondo mito [...], vale a dire niente meno che la seconda topica [...]. In effetti, notatelo, la grande innovazione della seconda topica è il superio [...]. Qual è l'ordinanza del superio? Essa prende origine precisamente da quel padre originario, più che mitico, da quell'appello al godimento puro, vale a dire anche alla non-castrazione. Infatti, che cosa dice questo padre al tramonto dell'Edipo? Dice quello che dice il superio [...]. Ciò che dice il superio è: *Godi!* Ecco l'ordine [...] impossibile da soddisfare, e che è in quanto tale all'origine di tutto quello che si elabora attorno al termine coscienza morale, per quanto ciò possa sembrare paradossale. Per cogliere bene il gioco di definizione bisogna che leggiate nell'*Ecclesiaste* le seguenti parole: *Godi la vita*, dice l'autore, enigmatico come sapete, di quel testo sorprendente, *godi la vita con la donna che ami* [9:9]. È il colmo del paradosso, dato che proprio per il fatto di amarla interviene l'ostacolo<sup>55</sup>.

Attraverso Celestina qualcosa, quel “qualcosa” in luogo della mancanza che è «l'oggetto *a*» (lo sguardo), finisce tra gli ingranaggi della macchina e rischia di incepparla, richiamandola all'«imperativo» paradossale che il padre formula al «tramonto dell'Edipo», e che Ludovico non può ascoltare: dovrebbe, altrimenti, saldare quel «debito di non esistere» che ha contratto con lui, riconoscendo così (o cessando di misconoscere) il ben più originario “debito di esistere”.

Ludovico, del resto, non può nemmeno restare completamente sordo al richiamo della nobile Mannu, anche per quel tanto di vanità che l'essere fatto oggetto di desiderio esalta in lui («Non si poteva dire di no alla figlia di Don Gabriele, e poi era intimamente lusingato di essere stato prescelto»). L'inversione di ruoli, per cui l'iniziativa spetta alla donna, costringe il padre della “pretendente” a pregare Don Sebastiano «di fare la domanda ufficiale». Ludovico in realtà aveva scritto una lettera,

che mandò con la serva, sullo stile delle comparse conclusionali, solo che non concludeva nulla. Era un lunghissimo messaggio in cui egli parlava di sé, dei suoi atteggiamenti di fronte alla vita, e sapendo che le donne

<sup>55</sup> Ivi, pp. 166-167.

di casa Mannu erano religiosissime, anche di Dio. Ma parlava di se stesso anche quando parlava di Dio. Era uno di quei temi che svolgeva a scuola, e che gli avevano fatto la fama di dotto e di pensatore [...]. (286)

La soluzione è la stessa di sempre: l'agire, solo apparente, è funzionale al non agire, tant'è che se la povera Celestina non avesse interpretato «la lettera secondo i suoi desideri», e non ne avesse parlato al padre, non sarebbe accaduto nulla. E nulla accadde comunque, perché i ben dodici anni di fidanzamento si esaurirono nelle lunghe conversazioni che Ludovico intratteneva con le Mannu nei giorni e negli orari previsti («lunedì, mercoledì e sabato dalle 5 alle 7»), e che avevano lo stesso tenore della prima lettera:

Quell'uomo così fine, così bello, che quando parlava pareva ripettesse le parole di un libro invisibile, che cosa aveva di comune con gli altri uomini? Quei discorsi generali che attaccava appena si sedeva nel salotto [...] potevano ingannare Donna Sabina [la mancata suocera], ma non lei [Celestina], che ne usciva esasperata. Se non fosse stato l'orgoglio di casta, gli avrebbe fatto offerta di sé, per vedere che cosa al fine voleva. Ma era sicura che sarebbe stato dargli un pretesto per una fuga, e lei non voleva che Ludovico le sfuggisse. Così piano piano si trovò irretita, rassegnata a seguire la volontà di quell'uomo senza volontà. (286-8)

Mentre Don Sebastiano sarebbe stato «fiero di imparentarsi con i Mannu, che erano più nobili di lui, perché [...] avevano valorizzato la loro nobiltà con lunghi secoli di inerzia», Donna Vincenza, al solito, restava ostile, e non solo per una diffidenza nei confronti della «mudsona ricchezza» dei possibili consuoceri:

Questo figlio che le era rimasto vicino solo in apparenza e non rispondeva alle sue invocazioni, la sua mente non poteva comprenderlo; le sembrava estraneo a tutto, occupato solo a nascondersi agli altri e a se stesso. Un oscuro senso la avvertiva che quel matrimonio non si sarebbe mai fatto. (286-7)

La verità è che Ludovico più di tutti ha raccolto la «triste eredità»

della madre: la sua macchina ossessiva non fa altro che mantenere lui e il mondo in uno stato di gestazione sterile e perenne, nelle viscere di un Super-Io materno che esercita la sua tirannia nella forma di una astratta ma efficientissima non-volontà. Dio, se ne deduce, ha sbagliato a stare con questo Caino; la predilezione e le aspirazioni di Don Sebastiano sono state mal riposte.

Violando ancora una volta i confini che separano la finzione narrativa dalla realtà, o meglio dalla visione dei fatti che pare di poter attribuire, con tutte le cautele del caso, all'autore, si leggerebbe tra le righe che un altro figlio, invece, aveva realizzato il progetto paterno: proprio quel «merdoso ultimo» che, dopo aver fallito nel foro nuorese, aveva raggiunto nella sua «diaspora» mete «più lontane di quelle degli avvocati e dei medici che popolavano il borgo»; aveva fatto una «sfolgorante» carriera accademica, ed era divenuto uno dei più illustri giuristi italiani, sacrificando alla serietà asettica della scienza la vocazione letteraria; si era sposato e aveva avuto dei figli.

Ma Don Sebastiano aveva scelto di «attaccare la sua vita» a un altro, a colui che avrebbe gettato in un'anonima «fossa comune» il frutto del suo sacrificio, il capitale economico e simbolico accumulato con tanto sforzo nella vicenda delle generazioni. Un socialista, per di più, come quel Don Ricciotti Bellisai che per ben due volte (capitoli tredicesimo e diciannovesimo) aveva minacciato Don Sebastiano<sup>56</sup>, valen-

<sup>56</sup> Si noti a questo proposito che i “comizi” di Don Ricciotti trovano entusiastica accoglienza proprio tra i giovani Sanna: «Si levò allora un urlo immenso dal fondo della piazza. Ma non erano i contadini di Sèuna, erano i figli di Don Sebastiano, di Don pasqualino e degli altri borghesi di Nuoro che applaudivano freneticamente il tribuno. In quei giorni non si parlava d'altro. Don Sebastiano, a tavola, masticava il brodo, com'egli diceva quando i figli erano lenti nel mangiare, e i pranzi di famiglia diventavano sempre più cupi. Tutto egli avrebbe immaginato, ma non che quel farabutto di Ricciotti Bellisai avrebbe trovato credito nella sua famiglia [...]. Si accese una discussione, nella quale si arrivò persino a mettere in dubbio il possesso di Loreneddu, al che Don Sebastiano si alzò, lasciato a mezzo il piatto del bollito, e uscì sbattendo la porta. Donna Vincenza non aveva aperto bocca. Seguiva un'altra via di pensieri. In questo atteggiarsi dei figli in favore dei poveri vedeva un altro segno della loro incapacità di vivere, e si chiudeva nei suoi tristi presagi [...]. Ricciotti era certamente un mascalzone [...], ma era un uomo forte, sapeva parlare, e questo le dava angoscia

dosi strumentalmente dell'ideologia per sostenere le proprie ingiuste rivendicazioni personali. In entrambe le occasioni ziu Poddanzu aveva salvato il suo *alternos*, ma nulla avrebbe potuto fare questo *deus ex machina* contro la silenziosa macchinazione dell'erede; la cui ombra, non a caso, viene fatta filtrare «attraverso la porta di Don Sebastiano» nelle ultime righe del romanzo (*Parte prima*), a dargli la consapevolezza dell'errore e della sconfitta definitiva:

Questo fu l'inizio di un fidanzamento che doveva durare dodici anni. Più giusto sarebbe dire di un matrimonio che finì in fidanzamento, perché il giorno in cui Celestina pregò Ludovico di non farsi vedere mai più, le porte e le finestre delle due case di fronte si chiusero dietro la loro vita, ma ciascuno si portò appresso come un lutto eterno la propria castità. Per l'uno e per l'altra sarebbe stato impossibile sposarsi, e anzi a Nuoro si sparse la voce che ogni lunedì, mercoledì e sabato un'ombra filtrasse attraverso la porta di Don Sebastiano e arrivata davanti alla porta di Don Gabriele sostava un poco e poi tristemente si ritirava. (288)

per i suoi figli, per tutti, ma specialmente per quel Ludovico, delicato di salute, e così sentenzioso nel parlare» (185).

MA TU CHE SOL PER CANCELLARE SCRIVI...:  
L'AUTO-ESCATOLOGIA DI SALVATORE SATTA<sup>1</sup>

Non si potrà fare a meno di osservare ora come l'architettura del romanzo, quale risulta dall'inversione dei capitoli diciannovesimo e ventesimo, si riveli ben più congrua ed efficace della precedente.

Nel primo capitolo, la "discesa-intronizzazione" del notaio Sanna Carboni, forte della sua autorità patriarcale e professionale, ma inconsapevole dell'ostilità che si cova nei suoi confronti in un "regno" domestico dove all'ordinamento paterno si contrappone silenziosamente quello di un Super-Io matriarcale.

Nel decimo capitolo, la doppia sconfitta di Don Sebastiano, la sua "ascesa-detronizzazione"<sup>2</sup>, che anticipa la vendetta definitiva di Donna Vincenza nel diciottesimo:

Era infatti accaduto che Donna Vincenza, nella sua infinita miseria, si era resa conto che il tempo aveva lavorato per lei: quella differenza di dieci

<sup>1</sup> La citazione dantesca (da *Par.*, XVIII, 130) figura tra l'altro a titolo del paragrafo I,f della *Vita etica* capogrossiana (cit., p. 87) nella forma «O tu che sol per cancellare scrivi».

<sup>2</sup> Cfr. a questo proposito V. SPINAZZOLA, cit., p. 235, che definisce il decimo capitolo il «centro geometrico della struttura testuale, dove sono descritti il declino dell'autorità paterna di Don Sebastiano e il suo ritiro in isolamento crucciato». Anche C. MARTIGNONI (cit., p. 273) aveva notato che «Don Sebastiano e il viaggio» serale «ritornano – in forma negativa – all'esordio del cap. X [...]»; e all'esordio del XV («*Anche quella sera* don Sebastiano leggeva nello studio fatto deserto [...]», p. 207, nostro il corsivo [...]). S'aggiunga l'*incipit en plein air* – dunque un viaggio non domestico – del cap. XIX: «*Quell'anno* l'estate cominciò nel mese di maggio [...]» ecc., pp. 265-6. Allineate così a distanza quasi regolare, le quattro aperture di capitolo (I, X, XV, XIX) tutte distinte da illusorie marche deittiche, fittiziamente prensili di un *hic et nunc* influente («quella sera, per ben tre volte; «quell'anno»), sembrano [...] altrettanti eventuali, permutabili, inizi per lo stesso romanzo, ingranaggio difficoltoso che appena avviato o riavviato, subito s'incepta».



anni che correva tra lei e Don Sebastiano, ora faceva sentire il suo peso [...]. In definitiva, lo scettro del comando passava a lei, e lei se ne valeva per la più crudele vendetta, cioè mostrando di ignorarlo [Don Sebastiano], non rispondendogli quando le rivolgeva la parola, rifiutando i suoi approcci di benevolenza e di perdono. Il povero vecchio non capiva, si lamentava coi figli [...], si sfogava con ziu Poddanzu, a Locoi, il quale scuoteva la testa e, per rispetto, non rispondeva [...]. Egli non si rendeva conto che per tutti giunge il momento in cui si sta al mondo perché c'è posto, e questo momento ora era giunto per lui. (240)

Nel ventesimo capitolo, come abbiamo visto, la *nemesi* si abbatte definitivamente sul padre colpendone il favorito, l'erede: il centro immobile di un vortice alimentato dalla depressione materna, e in cui la famiglia Sanna e l'intera Nuoro si gettano per essere risucchiate nel nulla. E così come il decimo capitolo si chiudeva con lo smarrimento di Donna Vincenza di fronte alla «luce che filtrava da sotto le porte» (152), segno che «Sanna» straordinariamente vegliava ancora, nel ventesimo è l'ombra di Ludovico a «filtrare» attraverso la porta del padre (288), cogliendo questa volta il segno della disfatta dal punto di vista di Don Sebastiano, in un chiasmo perfetto e crudele. Un'implacabile progressione tragica, dunque, calibrata con geometrica precisione e gusto dell'incastro.

L'antico brocardo *fiat iustitia, pereat mundus*, che Satta citava come «motto del formalismo giudiziale»<sup>3</sup>, potrebbe fungere da epigrafe per Gg, ma incrociato con il detto biblico di Sansone *moriatur anima mea cum Philistim* (*Gdc*, 16,30: «Ch'io muoia insieme coi filistei»), e invertito secondo la logica speculare di Caino. In Ludovico, in Don Sebastiano, nella famiglia Sanna e nella Nuoro di Gg, il narratore infatti non fa che colpire sé stesso, in un gioco di rispecchiamenti solipsistici che ricorda ad esempio il posteriore Caproni del *Conte di Kevenhüller* (si prenda l'avvertimento *All'amico appostato*: «Presta bene orecchio, / amico, a quel che ti dico. / Tu miri contro uno specchio. / Sparerai a te stesso, amico»<sup>4</sup>).

<sup>3</sup> Nella *Presentazione* della quinta edizione del *Manuale di diritto processuale*, cit., p. 49.

<sup>4</sup> Milano, Garzanti, 1986, ora nell'*Opera in versi*, a cura di L. ZULIANI, Milano, Mon-

In quanto escatologia privata, il romanzo autobiografico non è postumo solo nel senso più ovvio e oggettivo del termine<sup>5</sup>: esso implica e segue la cesura, la catastrofe dell'io e del suo mondo.

Ma io sono incamminato verso il cimitero [...]. Sono venuto qui, tra un piroscavo e l'altro, per vedere se riesco a mettere un po' d'ordine nella mia vita, a riunire i due monconi, a ristabilire il colloquio senza il quale queste pagine non possono continuare. (97-8)

La verità è che se «i due monconi» non si fossero staccati definitivamente, se Filippo non avesse reciso l'ultimo legame rimasto dopo la «diaspora», forse il «colloquio» non avrebbe potuto nemmeno ricominciare.

In un breve ma densissimo saggio sull' *Âge d'homme* di Michel Leiris (1939), Denis Hollier ha spiegato ottimamente il rapporto tra ritratto-autobiografia e decollazione, per il quale «Le sujet se démarque de son support. Il se décolle. L'autobiographie commence». Vale la pena di trascriverne un brano, sebbene non vi siano in *Gg* riferimenti iconografici (ma in un passaggio già citato Satta scrive che la vita non si riduce al ritratto che ne fa la scrittura<sup>6</sup>):

Aussi importe-t-il peu que Leiris, victime de l'amalgame dénoncé par Panofsky, confonde Judith la chaste et Salomé la dépravée. Les valeurs emblématisée par ces figures passent au second plan lorsque les effets identiques qu'elles induisent passent au premier: ces effets font d'elles les muses de la disparition élocutoire de l'autobiographe, les inspiratrices de la césure autobiographique: elles permettent à la première personne de se détacher, au sujet de s'exposer comme moi-qui-meurt [...]. Leiris n'innove pas ici. Comme le prouve le tableau de Mattei, l'ignorance de la tradition iconologique dont témoigne l'amalgame Judith-Salomé a sa propre tradition, et c'est une tradition qui, comme il ressort de l'impresionnant galerie d'egos cou coupé que Louis Marin fait défiler dans *Détru-*

dadori ("I Meridiani"), 1998, p. 573.

<sup>5</sup> Cfr. a questo proposito anche il saggio citato di G. STEINER.

<sup>6</sup> Potrebbe però risentire di influenze iconografiche, e non solo letterarie, il "trionfo della morte" allucinato da Pietro Catte dopo aver subito la truffa.

*ire la peinture*, recoupe étrangement celle de l'autoportrait (depuis Allori qui, dans *Judith et la tête d'Holopherne*, donne ses traits à la tête d'Holopherne et ceux de sa maîtresse à Judith, jusqu'au Caravage qui, pour répondre à Giorgione qui s'était peint en David Vainqueur, inverse les rôles et se représente en Goliath décapité). Remplacée dans cette tradition, l'identification avec Holopherne [...] décrit la scène primitive du genre autobiographique: elle a une force exemplifiante qui amorce et structure l'entreprise auto-représentative en tant que telle. Mimésis castratrice: le miroir tranche<sup>7</sup>.

Il «moi-qui-mort» di Satta è molto diverso da quello di Leiris, abitante della moderna metropoli parigina. L'auto-antropologia leirisiana si dispiega interamente «en tripes au logis» (“nelle viscere dell'appartamento”, secondo la glossa paronomastica dell'autore alla voce “anthropologie” del *Glossaire*<sup>8</sup>), all'interno di una famiglia compiutamente “nucleare”, e come tale sganciata dalla logica arcaica dell'identità e dell'appartenenza. Nell'*Âge d'homme* come nei pannelli della tetralogia *La Règle du jeu*<sup>9</sup>, inoltre, la diegesi si svolge secondo la regola aurea del «patto autobiografico»<sup>10</sup> (narratore interno esplicitamente identificato con l'autore).

In *Gg*, invece, l'io si rappresenta solo a livello metadiegetico come narratore anonimo, che parte dalla sua casa di Fregene per fare visita al cimitero di Nuoro etc. Esso funge dunque da diaframma, per quanto esile, tra l'autore e i protagonisti della narrazione, nella quale tra l'altro il piccolo Sebastiano-Salvatore ha un ruolo del tutto marginale, e viene colto solo di sfuggita, con la coda dell'occhio.

<sup>7</sup> A *l'en-tête d'Holopherne. Notes sur Judith*, in «Littérature», 79, 1990, pp. 16-28; i riferimenti vanno a E. PANOFKY, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1939; e a L. MARIN, *Détruire la peinture*, Paris, Galilée, 1977.

<sup>8</sup> *Glossaire j'y serre mes gloses* (1939), in *Mots sans mémoire*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 71-116 (la citazione è alla p. 74).

<sup>9</sup> Paris, Gallimard, 2003 (rispettivamente: *Biffures* [1948], *Fourbis* [1955], *Fibrilles* [1966], *Frêle bruit* [1976]).

<sup>10</sup> Cfr. Ph. LEJEUNE, *Le pact autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 (trad. it. *Il patto autobiografico*, Bologna, il Mulino, 1986).

Certo, se mettiamo tra parentesi l'attuale onomastica del romanzo, che come sappiamo non è d'autore, il processo semiotico e convenzionale di identificazione autore-narratore-personaggio risulta chiaramente mediato dallo stesso Satta. Resta però il fatto che il narratore non si nomina mai, e che l'*alter ego* dell'autore è una terza persona piuttosto defilata. Poiché, inoltre, sappiamo che il narratore ha conosciuto i suoi personaggi, ha vissuto con loro e da loro ha appreso alcuni degli eventi che racconta, deduciamo che esso sia omodiegetico; così come dalla sua (convenzionale) identificazione con l'autore, e dall'omonimia di quest'ultimo con uno dei personaggi, inferiamo che in lui vada riconosciuto il Salvatore non più «piccolo»<sup>11</sup>.

Ma appunto: deduciamo, inferiamo. Satta ce lo lascia fare, ci spinge a farlo: non compie però il passo determinante, non "firma" il patto, sospende in maniera singolare la «scena primaria del genere autobiografico». Essa presenza alla narrazione in una forma fantasmatica, silenziosa, anche perché nel labirinto di specchi di *Gg* non c'è nulla e nessuno che non sia anche o soprattutto "io". Il «moi-qui-meurt» sattiano muore però solo nella morte di un mondo, nel luogo impossibile di un *deluge après moi* in cui il *Je-autre* non solo si sopravvive, ma installa l'origine della sua scrittura. A differenza di Leiris, Satta non nasce sradicato, e la sua auto-antropologia non ha dunque bisogno di una decollazione. Ciò che gli serve è soprattutto un'apocalisse. In

<sup>11</sup> Cfr. V. SPINAZZOLA, cit., pp. 202-3: «Nel *Giorno del giudizio* colui che narra non ha una fisionomia compiuta, è una semplice voce, quasi fantasmatica, ma di personalità fortissima [...]. Come in [*Libera nos a Malo* di] Meneghello, il lettore deve dare per scontata la identificazione del narratore con l'autore reale, e quindi la sostanza autobiografica del racconto: tutto vi è vero, anche se tutto vi è inventato [...]. Ma l'autobiografismo del *Giorno del giudizio* ha una singolarità, un limite: non prevede un io narrato, con cui l'io narrante si confronti [...]. Satta mostra una riluttanza invincibile a calarsi come personaggio nel mondo che evoca e che è stato il suo. Al lettore viene lasciato intendere allusivamente ciò che fonti esterne al testo confermano, ossia che l'autore si riconosce in Sebastiano [...]. Ma il ragazzo ha una fisionomia appena sbazzata, sia pure con una tenerezza particolare, e non presenta i grovigli psichici devastanti entro cui si aggirano, ciechi, i suoi parenti».

questo Gg è più simile, concettualmente, al *Manuscript found in a bottle* di Poe, che può essere «trovato» solo al di fuori dalla *fictio* narrativa perché proviene dall'impossibile, dall'inconcepibile, dal radicamento altro: esperienza di derealizzazione, *Weltuntergängerlebnis*; non depersonalizzazione.

La stesura del romanzo ha inizio nel primo anniversario dalla pubblicazione del testamento di Filippo, e si chiude sull'ombra del suo doppio narrativo che si confonde con il buio, ma solo dopo aver certificato a Don Sebastiano che davvero è tutto finito. Malgrado i propositi, Satta si fermerà poi a quella virgola che segna sia l'entrata in scena di Mussolini, sia il suo ingresso nell'«età d'uomo». Non avrebbe potuto fare altrimenti: la narrazione aveva raggiunto l'origine della scrittura e aveva chiuso i conti con essa.

Azzarderei dunque quanto segue: se non fu Satta a invertire l'ordine degli ultimi capitoli, l'anonimo responsabile della scelta aveva capito il romanzo meglio dell'autore stesso. Ipotesi poco economica, nel caso specifico, ma che la moderna critica letteraria ammette e anzi postula.

Per quanto si è detto sin qui, si potrebbe inoltre sostenere che, fermo restando il suo indubbio e oggettivo valore scientifico, anche l'opera del Satta giurista sia interpretabile come una lunga lotta con Ludovico: un Ludovico che è anche il «concorrente» Filippo, ma che rappresenta prima di tutto un doppio speculare dell'autore, quel tanto di lui che non riuscì mai a svincolarsi dalla «triste» e viscerale «eredità materna». Quando si batteva per un diritto concreto, aderente alla vita e alla sua dinamica, per una nozione empirica e non impietosamente formalistico-deduttiva dell'ordinamento, destando suo malgrado l'entusiasmo dei giovani «pretori d'assalto» (così Mazzarella, cit.), credo che l'avversario fosse questa grande macchina ossessiva; la quale per contro, e pur talvolta con ottime ragioni, guidava la penna del pubblicista, come è stato messo bene in evidenza da Vanna Gazzola Stacchini.

Nel romanzo, dove l'inconscio ha necessariamente più gioco, il conflitto delle identificazioni forza i filtri e le censure; la materia incandescente, coperta per tutta la vita dalla crosta del distacco scientifico e delle urgenze familiari, emerge sostanziano la scrittura delle sue

esplosive contraddizioni. Ma le cristallizza, anche, in forme taglienti, acuminate, crudeli come è stato detto più volte, e che pure superano questa crudeltà in un diverso tipo di distacco: quello della grande letteratura.

Non è affatto improbabile che una funzione rilevante, in questo doloroso processo creativo, abbia avuto la corrispondenza con Bernardo Albanese.

Il carteggio purtroppo, come si è detto, è ancora inedito; ma i pochi e significativi stralci pubblicati da Gazzola Stacchini<sup>12</sup> fanno pensare, come suggerisce acutamente la studiosa, a un'esperienza di *transfert*. In una lettera del marzo 1972, Satta aveva individuato in Albanese il «solo lettore», «lui vivente», delle sue «inutili pagine»: lo stesso a cui spedisce una copia dell'ottavo capitolo del romanzo, a cui confida le sue amarezze, le angosce della scrittura, i timori per una morte che sente sempre più imminente. Si ha quasi l'impressione, se è lecito parafrasare quanto scrive il maggior biografo di Freud a proposito di Wilhelm Fliess<sup>13</sup>, che Bernardo Albanese sia stato la «levatrice del *Giorno del giudizio*», oltre che un fidato e carissimo amico. Ma si tratta di un'ipotesi opportunamente valutabile, semmai, solo quando si disporrà del carteggio nella sua interezza.

Quanto invece possiamo dire, approfittando della metafora, è che con Gg Satta era riuscito a manomettere dall'interno la macchina celibe, l'aveva costretta a partorire<sup>14</sup>. Nasceva un capolavoro. Peccato che l'autore non sia riuscito lui stesso a dargli lo «stato civile», o non abbia voluto farlo; e forse non sia mai stato consapevole del suo valore.

<sup>12</sup> Nel volume più volte citato.

<sup>13</sup> P. GAY, *Freud: una vita per i nostri tempi*, Milano, Bompiani, 1988, p. 88 (*Freud. A Life for our Time*, New York - London, Norton & Company, 1988); ma si legga a questo proposito anche il classico volume di E. JONES, *Vita e opere di Sigmund Freud*, Milano, il Saggiatore, 2014, in particolare pp. 254-81 (*The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books, 1953-1957).

<sup>14</sup> Cfr. quanto scrive C. Martignoni a proposito delle ultime righe del romanzo (cit., p. 276): «In conclusione, se passo passo il testo è parso caotico, centrifugo, minacciato dal disordine, [...] la ricomposizione del reale può faticosamente darsi: [...] il romanzo impossibile è stato scritto, esiste».



10.  
«MISTERO» E POETICA DEL «GIUDIZIO»

Nella prefazione alla prima edizione di *Gg*, non accolta nelle successive Adelphi e Ilisso, Bernardo Albanese mise a fuoco da esperto giurista l'essenziale concetto sattiano di "giudizio", in un passaggio di cui solo Mario Pomilio<sup>1</sup> sembra aver compreso l'importanza:

A parer mio il titolo è essenziale per capire il romanzo, perché il giudizio è il centro del processo, e il processo era l'argomento dello studio di Satta [...]. Questo giudizio «di natura divina» [così Satta nel *Mistero del processo*, cit., p. 45] non ha tanto lo scopo di punire o di premiare, quanto quello di *conoscere*. In questo concetto è racchiuso il nucleo del romanzo di Satta.

Secondo Satta, come tenteremo di mostrare ora sulla scorta degli scritti giuridici da lui raccolti in *Soliloqui*, il "giudizio" è infatti il risultato di un processo euristico di sintesi tra astrazione normativa e concretezza empirica, cui la condanna o l'assoluzione ineriscono solo secondariamente. La sua «natura divina» e «misteriosa» sta nell'essere al di là della «distinzione tra l'utile e l'inutile», come i fiammiferi spenti che il piccolo Sebastiano portava affettuosamente in dono alla madre, o come la «poesia» che si impadronì di lui e dei suoi fratelli nella campagna di Locoì. Da questo punto di vista diritto, metafisica e letteratura non sono dissociabili: la scrittura è giudizio, e il giudizio è il momento in cui universale e particolare si congiungono senza elidersi. Ma procediamo per gradi.

Occorre innanzitutto chiarire in che senso Satta sostenga l'apparente paradosso secondo cui l'esito del giudizio, qualunque esso sia, non costituisce teleologicamente l'essenza del processo. È una questione che lo oppone tanto alla «concezione pubblicistica del proces-

<sup>1</sup> Nel fine intervento *Uno scrittore di stirpe omerida*, in *Giuristascrittore*, p. 43.



so», sostenuta tra gli altri da Francesco Carnelutti, quanto a quella «privatistica», e di cui il giurista non perde occasione per sottolineare la rilevanza:

Negli anni della mia primavera [...] mi accadde di dover ragionare intorno al problema del cosiddetto “scopo del processo”. È un problema fondamentale, un problema centrale, in cui due concezioni e due mondi si oppongono e si urtano, l’attuazione della volontà della legge da un lato, e dall’altro la difesa del diritto soggettivo, la concezione pubblicistica e la concezione privatistica del processo [...]. E ragionando con la temerità propria dei giovani anni, io dissi allora che il problema era mal posto, addirittura non esisteva, perché semplicemente il processo come tale non aveva scopo [...]. In realtà, lo scopo di un atto, mi sembra si debba convenirne, è qualcosa che sta necessariamente fuori dall’atto, rappresenta l’inserirsi dell’atto nella vita pratica, e come tale è indispensabile all’atto, che privo di uno scopo non sarebbe neppure un atto: la stessa legge riflette questa verità quando profila l’inidoneità dell’atto a raggiungere il suo scopo. Ma il processo? Ha il processo uno scopo? Non si dica, per carità, che lo scopo è l’attuazione della legge [con i “pubblicisti”], o la difesa del diritto soggettivo [con i “privatisti”], o la punizione del reo, e nemmeno la giustizia o la ricerca della verità: se ciò fosse vero sarebbe assolutamente incomprensibile la sentenza ingiusta, e la stessa forza del giudicato<sup>2</sup>, che copre, più che la terra tutti gli errori dei giudici. Tutti questi possono essere e sono gli scopi del legislatore che organizza il processo, della parte o del pubblico ministero che in concreto lo promuove, non lo scopo del processo. Se uno scopo al processo si vuole assegnare questo non può essere che il giudizio; e *processus iudicii* infatti era l’antica formula [...]. Ma il giudizio non è uno scopo esterno al processo, perché il processo non è altro che giudizio e formazione di giudizio: esso dunque, se ha uno scopo, lo ha in se stesso, il che è come dire che non ne ha alcuno. Veramente processo e giudizio sono atti senza scopo, i soli atti della vita che non hanno uno scopo<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Satta si riferisce al principio del *Ne bis in idem*, il quale nel Diritto processuale civile garantisce che «l’accertamento contenuto nella sentenza oramai non soggetta alle impugnazioni ordinarie non possa più essere rimesso in discussione in futuri ed eventuali giudizi» (così la voce *Cosa giudicata* dell’Enciclopedia Treccani).

<sup>3</sup> *Il mistero...*, cit., pp. 44-5.

Il giudizio non ha uno scopo perché è lo scopo del processo. Né si può dire propriamente che esso sia uno scopo: la finalità di un atto è tale solo in quanto non coincide con l'atto stesso, mentre il processo è la realizzazione, il divenire del giudizio, e sarebbe contraddittorio considerare il giudizio altro da ciò che lo costituisce.

Negli *Orientamenti pubblicistici della scienza del processo*<sup>4</sup> Satta si concentra sulla dottrina pubblicistica, criticando l'idea secondo cui il fine del processo è affermare il «preteso interesse dello Stato»:

Osserviamo come prima cosa che se questo interesse lo si fa consistere nella composizione della lite, vale a dire nella esclusione della ragion fatasi da parte di chi si pretende titolare di un diritto offeso, questo interesse non viene tutelato attraverso il processo, ma se mai anteriormente ad esso, con la posizione della norma che stabilisce il divieto dell'esercizio arbitrario delle proprie ragioni, e con la organizzazione della funzione giurisdizionale. Il processo quindi non si compie per soddisfare questo interesse, ma in seguito alla tutela di questo interesse da parte dello Stato. Al massimo dunque l'interesse dello Stato potrebbe consistere nella giusta composizione della lite [...]. Ora, si badi: dare ragione a chi spetta che cosa può volere significare, se non tutelare l'interesse di chi ha diritto? [...] E in verità, l'interesse dello Stato, l'interesse della giustizia del provvedimento, sussiste, ed è anzi fortissimo: ma esso si manifesta non come uno scopo del processo, o ciò per cui il processo si fa, ma nel modo col quale lo Stato organizza il processo: giusta composizione della lite implica infatti semplicemente regolamento, e necessità di regolamento, del processo [...]. L'interesse dello Stato non è che si faccia il processo per attuare la legge, ma che si attui la legge nel processo [...]. Questo *suo* interesse lo Stato tutela con la norma che impone di giudicare secondo diritto [...].

Potremmo riassumere quanto detto sinora ricorrendo alle categorie aristoteliche di causa: l'interesse dello Stato e la sua tutela non sono causa finale del processo, così come non lo è il giudizio, bensì causa efficiente delle norme che regolano l'esercizio delle proprie ra-

<sup>4</sup> Prolusione al corso di Diritto processuale civile nell'Università di Padova (1936), in *Soliloqui*, p. 179.

gioni da parte dei singoli (cioè l'«organizzazione della funzione giurisdizionale» contro l'arbitrarietà dell'azione). Queste norme, a loro volta, sono causa formale del processo, il «modo col quale lo Stato organizza il processo»: il processo è giusto non se consegue la giustizia, ma se consegue il giudizio «secondo diritto». Condizione necessaria e sufficiente perché vi sia uno *ius dicere*, insomma, è che esso risulti dall'applicazione conforme delle norme di procedura: se le cose stessero altrimenti, la sentenza ingiusta non potrebbe essere considerata una sentenza, né si potrebbe far valere il giudizio in sé e per sé («forza del giudicato»).

In un passaggio della *Tutela del diritto nel processo* (cit., p. 62), Satta critica il «sistema» creato da Levin Goldschmidt<sup>5</sup> scrivendo che esso «dà un po' l'impressione d'una riduzione della patologia a fisiologia del processo». Ci chiediamo però quanto questa formula non colga, in un certo senso, anche l'essenza della dottrina sattiana. Torniamo al *Mistero del processo* (pp. 45-6), dove si analizza il rapporto tra pena e giudizio:

Giudicare, non punire. Punire può chiunque, perché il punire non è che azione, brutale azione. Punisce Minosse avvinghiando la coda: ma il giudizio, quando l'anima si presenta di fronte a lui, è già compiuto [...]. Il principio *nulla poena sine iudicio* non esprime soltanto un'esigenza pratica, di giustizia, ma una necessità ontologica. A questo punto però, e quasi per una inversione della sua natura divina, il giudizio ci presenta un altro volto, che non è meno misterioso del primo, e forse più tenebroso. Il principio *nulla poena sine iudicio* pare capovolgersi: se il giudizio è necessario alla pena la pena appare necessaria al giudizio [...]. Si direbbe anzi che tutta la pena è nel giudizio [...]. Chioyenda ha parlato del processo come fonte autonoma di beni: si potrebbe con più realismo parlare del processo come fonte autonoma di mali: e Carnelutti mi pare che [...] lo abbia visto quando ha parlato di risoluzione della pena nel processo, fino a trarne la sconcertante conseguenza che la sentenza di assoluzione è la confessione di un errore giudiziario.

<sup>5</sup> Giurista tedesco (1829-1897), tra i fondatori della scuola moderna di Diritto commerciale.

La «necessità ontologica» si chiarisce meglio poco più avanti, dove Satta cita i *Pensieri* di Pascal (765), ma avrebbe ben potuto pensare a Kafka:

Quel che importa insomma non è che cada la testa, ma soltanto che se cade io sono nel giusto: quindi quel che importa è il giudizio. Per questo, per la istanza di giustizia, e diciamo pure di divina giustizia, che è nel giudizio, fu detto: non giudicate. Ma per questo anche il giudizio [...] è una pena, è la sola vera pena. Il genio di Biagio Pascal ha fissato per sempre questa verità in un divino pensiero: «Gesù Cristo non ha voluto essere ucciso senza le forme di giustizia, perché è ben più ignominioso morire attraverso un giudizio che per una sedizione ingiusta.

Per riprendere la metafora sattiana, la pena non è la cura che il processo somministra una volta diagnosticata e accertata l'eventuale patologia: la patologia è la fisiologia del processo, e la pena vi inerisce al punto che non ha senso usare questo termine al di fuori del quadro ermeneutico costituito dal processo<sup>6</sup>. Con Cernelutti, di conseguenza, bisogna riconoscere che l'assoluzione è sì una mossa possibile del gioco, ma è la mossa con cui l'arbitro dichiara nulla la partita. A questo proposito si legga il seguente passaggio dagli *Orientamenti pubblicistici...* (cit., p. 184):

se il giudice respinge la domanda non si dice già che l'interessato ha proposto un'azione in senso processuale, ma semplicemente che ha agito senza diritto, cioè non ha il potere di produrre quella modificazione giuridica che invoca. Ora, l'agire senza diritto è incompatibile coll'essere titolari di una azione, sia pure processuale [...]. Per chiarire la questione

<sup>6</sup> Si legga in tal senso anche *Svolgimenti critici di una dottrina dell'esecuzione forzata*, cit., p. 226, dove Satta osserva che la «comune dottrina» pone, «fra la tutela e il diritto, l'inadempimento, inteso come atto illecito, e quindi» riconduce «in un modo o nell'altro la tutela all'idea di sanzione; con che la tutela diventa qualche cosa di esterno, se non di estraneo al diritto. La costruzione non è in sé e per sé illogica, ha solo il difetto che non risponde a realtà, e cioè non risponde all'essenza del fenomeno giuridico, anzi lo travisa completamente [...]. Tra il diritto [...] e la tutela non vi è l'intermediazione e la frattura dell'illecito, onde la tutela è intrinseca al diritto, non esterna ad esso».

con esempi: ritenuta la cosa senza diritto, uccisa una persona senza che ricorrano le condizioni della legittima difesa, è ammissibile che si dica in questi casi che si è esercitato un potere? Evidentemente no.

L'esercizio del potere e l'agire possono essere considerati tali solo in subordine a «determinati presupposti in fatto e in diritto»: se questi presupposti non sussistono, non vi è né esercizio di potere né azione, ma la brutalità extragiuridica del fatto. Se, inoltre, l'accertamento dell'insussistenza non avviene preliminarmente, evitando che il processo abbia luogo, la sentenza di assoluzione viene a dire non che giustizia è stata fatta, ma che non c'era alcuna giustizia da fare.

E veniamo a un altro importante paradosso sattiano: l'autonomia del giudizio dalla legge. Chi, infatti, non sarebbe tentato di pensare che scopo del giudizio è l'applicazione della legge?

*Il mistero del processo* inizia rievocando un evento che ebbe luogo «il 2 settembre 1792, mentre il Tribunale rivoluzionario [...] giudicava il maggiore Bachmann, della guardia svizzera del Re» (p. 39). È una scena che ha non poco di manzoniano: i sanculotti, che hanno «improvvisato un tribunale del popolo» nel cortile sottostante all'aula e stanno massacrando i prigionieri su cui riescono a mettere le mani, irrompono nella sala delle udienze quando sentono che lì si sta celebrando il processo agli svizzeri del re. Ma il

presidente Lavau ferma d'un gesto gli invasori: con poche energiche parole intima «di rispettare la legge e l'accusato che è sotto la sua spada». Si vedono allora i massacratori, in silenzio, ripiegare docilmente verso la porta. (pp. 39-40)

Sul problematico rapporto tra giudizio e rivoluzione ci soffermeremo più avanti. Per il momento mi limito a osservare che Satta utilizza questo episodio come caso limite nella sua argomentazione. «Il contenuto della legge», afferma,

è sempre un comando: e il comando è per definizione un atto arbitrario, un atto di onnipotenza e come tale non può non essere rivoluzionario rispetto a un atto anteriore, a un ordine anteriore. Come tale anche si sottrae ad ogni critica che non sia quella politica o morale, perché la

critica sotto il profilo giuridico appartiene, se del caso, ad un momento precedente, a quello dell'usurpazione del potere, del sovvertimento delle forme imposte da un dato ordinamento per costituire la legge. (p. 41)

Il momento fondativo della legge non può che conseguire dalla sospensione dell'ordinamento vigente e dalla nuova sovranità che si istituisce arbitrariamente in e su questo vuoto. Per questo una critica interna al sistema deontico non è neppure concepibile: la critica apparterrà semmai al piano politico e/o etico, ma verterà per questo su principi estranei al sistema. Ora, il processo è sì istituito da e per l'ordinamento, ma «una volta istituito, vive di vita propria, o almeno tende a vivere, e si ritorce come una serpe contro colui che l'ha allevata». Il diritto processuale finisce per opporsi al – e per prevalere sul – diritto sostanziale:

Si dirà [...] che il contenuto della legge, il comando rivoluzionario, sia di natura tale che il processo non possa che portare all'attuazione del comando medesimo, cioè all'uccisione. Il giudice ucciderebbe perché la legge gli impone di uccidere: il momento dell'assassinio legale non sarebbe nel processo ma nella legge; per dirlo in termini moderni, si tratterebbe di una questione di diritto sostanziale, non processuale. Se questo fosse vero, il problema da noi posto non esisterebbe neppure. E che un elemento di vero ci sia, non si può certo negare, perché la legge è indubbiamente un dato che si impone al giudice [...]: ma non è più che un elemento [...], perché se fosse più che un elemento il legislatore non avrebbe bisogno di istituire i tribunali rivoluzionari, dopo aver dettato la legge rivoluzionaria. La realtà è che chi uccide non è il legislatore ma il giudice, non è il provvedimento legislativo, ma il provvedimento giurisdizionale. Onde il processo si pone con una sua totale autonomia di fronte alla legge, al comando, un'autonomia nella quale e per la quale il comando, come atto arbitrario d'imperio, si dissolve, e imponendosi tanto al comandato quanto a colui che ha formulato il comando trova, al di fuori di ogni contenuto rivoluzionario, il suo "momento eterno". (p. 42)

«Gli dei hanno sete», prosegue in maniera immaginosa Satta, «ma il processo è pur sempre uno schermo, sottile quanto si vuole, che impedisce di raggiungere il liquido sanguinoso» (p. 43). È inevitabile che in questo quadro, parallelamente all'affermazione del diritto

processuale sul diritto sostanziale, la funzione del giudice prevalga su quella del legislatore.

Chiovenda aveva introdotto «il concetto della “volontà concreta di legge” con la quale si stabilisce e si conclude il rapporto con la volontà astratta [...]. Diciamo si conclude perché la volontà concreta, che poi non è se non il diritto subiettivo, acquista una obiettiva esistenza, che è la stessa obiettiva esistenza della volontà astratta, ed esaurisce integralmente la realtà»:

Corollario di questa posizione concettuale è la mera “dichiaratività” della sentenza («il processo serve non già a rendere concreta la volontà della legge, poiché questa volontà si è già formata come volontà concreta anteriormente al processo, ma ad accertare quale sia la volontà della legge e ad attuarla»), quindi la secondarietà del giudizio, il dualismo tra ordinamento e giurisdizione<sup>7</sup>.

Ma quella «formula convenzionale che fa della legge il centro dell’esperienza giuridica, e tutta la volontà fa risalire al legislatore [...]», secondo Satta «non inganna più nessuno»<sup>8</sup>. C’è qualcosa «che non si lascia ridurre a norma», e questo «qualcosa è precisamente il giudizio», il «processo come giudizio»<sup>9</sup>. Nel brano del *Mistero...* citato all’inizio del capitolo, Satta affermava in modo sorprendente che nemmeno la verità può essere considerata come scopo del processo. Ora comprendiamo perché: la verità non è una sostanza che preesiste al suo accertamento giudiziale, un *a priori* cui il processo deve tendere a conformarsi. Il problema della verità inizia a porsi solo con il processo, quando cioè sorge l’esigenza ermeneutica di rapportare l’astrazione normativa alla concretezza del singolo caso. Al di fuori di questo rapporto la «volontà astratta di legge» e la concretezza empirica del fatto non sono nulla:

E nasce il processo come giudizio, perché se la determinazione del

<sup>7</sup> *Il processo nell’unità dell’ordinamento* (1963), in *Soliloqui*, p. 127.

<sup>8</sup> *La tutela del diritto nel processo*, cit., p. 65.

<sup>9</sup> *Prefazione* alla quinta edizione del *Manuale di diritto processuale*, cit., p. 147.

concreto implica compimento dell'azione, di quell'azione che non si è spontaneamente adeguata alla volontà obiettiva, alla legge, e d'altra parte l'azione è indissociabile dalla legge, la determinazione del concreto implica necessariamente lo stabilimento della legge, la formazione della normativa, non di un'astratta normativa, ma di quella concreta azione, quindi ricomprendendo in esso il giudizio di fatto, perché non c'è dubbio che anche l'accertamento del fatto, il giudizio storico, non è mera constatazione di un anteriore ed esteriore accadimento, ma è un momento della determinazione del concreto, appartiene alla sua dinamica, è, per conseguenza, essenzialmente creativo del fatto. Poiché questo è il punto centrale di tutto il fenomeno di cui parliamo: che il processo è interamente creativo dell'ordinamento del caso singolo, più precisamente crea il caso singolo, il concreto<sup>10</sup>.

Ci si domanda se Satta, acuto diagnosta e censore della «crisi dell'autorità» in campo giuridico, fosse consapevole di quanto la sua dottrina fosse prossima alle posizioni anti-autoritarie dell'ermeneutica: penso, giusto a titolo d'esempio, al Gadamer di *Verità e metodo*, per il quale ogni «comprensione è interpretazione»<sup>11</sup>:

Il comprendere non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo d'essere dell'esistenza come tale. In questo senso è stato adoperato qui il termine "ermeneutica". Essa indica il movimento fondamentale dell'esistenza, che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme della sua esperienza del mondo<sup>12</sup>.

Leggendo lo scritto dedicato all'*Apporto di Ascarelli alla scienza del processo* (1969)<sup>13</sup>, dove Satta consente con le intuizioni del giurista romano<sup>14</sup>, sembra di cogliere sorprendenti contatti non solo con Gada-

<sup>10</sup> *Il processo nell'unità...*, cit., pp. 130-1.

<sup>11</sup> Bompiani, Milano, 1983, p. 8 (*Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1960).

<sup>12</sup> Ivi, p. 447.

<sup>13</sup> In *Soliloqui*, pp. 415-19.

<sup>14</sup> Tullio Ascarelli (1903-1959) fu specialista di Diritto commerciale. Costretto a lasciare l'Italia a causa delle persecuzioni razziali si stabilì in Brasile, dove collaborò tra l'altro alle riforme legislative del governo. Tornato in Italia nel 1947 proseguì l'in-



mer, ma anche con la teoria peirciana dell' «interpretante», o persino con la concezione derridiana della testualità (e l'elenco potrebbe allungarsi):

La soluzione di Ascarelli [...] è semplicemente questa: che la norma, così come la si intende dai dotti e anche nel linguaggio comune, non esiste. Ciò che esiste è quello che Egli chiama un testo (o un comportamento): la norma nasce nel momento in cui la si interpreta; ma questo è proprio un momento, addirittura ineffabile, perché appena nata, la norma ridiventa subito testo, un testo che avrà bisogno di una nuova interpretazione in relazione a un altro caso concreto, per diventare ancora, e per un solo momento, norma (ben inteso “un'altra” norma) e così via all'infinito. Questa in apparenza paradossale enunciazione, e che in realtà non è che l'analisi della comune e costante “applicazione del diritto” [...], ha dietro di sé alcuni fondamentali presupposti: e il primo di questi è l'essenziale “equivocità” del testo. Non si tratta di questo o quel testo mal fatto, ma del testo in sé e per sé [...]. Il secondo presupposto [...] è che la “equivocità” di cui abbiamo detto comporta sempre delle scelte, che sono altrettante valutazioni, dell'interprete [...]. Attraverso l'interpretazione, il suo rapporto di continuità col dato, che non si risolve però mai in una “dichiarazione” di questo, ma in un suo inevitabile superamento, è la vita stessa che si fa strada [...], è il nostro operare che diventa storia, non il preconstituito sistema. (pp. 416-7)

Ma forse è il caso di rinunciare, una volta per tutte, a prendere troppo sul serio l'immagine del Satta reazionario e oltranzista, solo con i suoi modelli ottocenteschi, se lo troviamo a citare questo brano di Dewey<sup>15</sup> che avrebbe persino voluto «mettere in un quadretto [...] e appendere davanti al suo tavolo»<sup>16</sup>:

segnamento universitario a Bologna e infine a Roma.

<sup>15</sup> Dall' *Introduzione* del 1948 al volume *Reconstruction in Philosophy*, New York, Henry Holt & co., 1920 (pubblicata per la prima volta in Italia con il titolo *Ricostruzione filosofica*, Bari, Laterza, 1931).

<sup>16</sup> *Considerazioni sullo stato presente della scienza e della scuola giuridica in Italia*, in *Soliloqui*, p. 279: testo scritto, come avverte l'appunto esplicativo dell'autore, «In navigazione sull'Atlantico e sul Pacifico, agosto 1967».

Qualche tempo fa mi è giunta copia di un discorso pronunciato da un insigne scienziato inglese, C[yril] D[ean] Darlington, nel quale è detto tra l'altro: «La scoperta scientifica viene spesso ritenuta creazione di una nuova conoscenza che possa essere aggiunta al grande complesso delle scoperte precedenti. Ebbene, questo è vero rispetto alle scoperte di poca importanza, ma non lo è rispetto alle scoperte fondamentali... che richiedono sempre la distruzione o la disintegrazione di vecchie conoscenze, prima che possano venir create le nuove» [...]. Il discorso di Darlington si chiuse con queste parole: «Occorre un ministero della infrazione alle regole, occorre una sorgente regolare alle noie, occorre un distruttore di tutto ciò che è abitudine, occorre un nemico acerrimo della soddisfazione sterile»<sup>17</sup>.

Storici della scienza eslege come Thomas S. Kuhn<sup>18</sup>, o «dadaisti» dell'epistemologia come Paul K. Feyerabend<sup>19</sup> avrebbero certo acconsentito; Satta trova «corrispondenza a queste parole» solo «nella mirabile lettera che Gargantua scrisse al figlio Pantagruelle quando questi si addottorava in Parigi» (*ibid.*). E bisogna anche riconoscere una eccezionale coerenza a Satta, che nel 1959, quando era già un affermato studioso e docente universitario, confessava nella *Presentazione* del primo volume del *Commentario al codice di procedura civile*<sup>20</sup> di aver fatto una «straordinaria scoperta, di quelle che segnano una svolta nella vita di un uomo, o almeno di un professore universitario»:

Ho scoperto che non conoscevo la procedura. Come quel pittore che, essendosi accorto di non saper dipingere, non poté smettere di far quadri, perché era diventato già celebre, io non potevo abdicare a me stesso, e quel che è peggio al fedele lettore. Allora ho preso una decisione eroica: mi sono messo a studiare la procedura (p. 155);

<sup>17</sup> Ivi, p. 279.

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago press, 1962 (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 2007).

<sup>19</sup> Cfr. ad esempio *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London, NLB, 1975 (trad. it. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 2009).

<sup>20</sup> In *Soliloqui*, pp. 155-9.

concludendo poi col famoso apologo cinese che riprese un anno dopo nella *Presentazione* del secondo volume, significativamente intitolata *Discorso sul metodo*<sup>21</sup>, e che gli costò l'indignata e aspra replica di Carnelutti<sup>22</sup>:

Quando fabbrico una ruota, se agisco adagio, il risultato sarà debole, se agisco forte il risultato sarà massiccio: se agisco *non so come* il risultato sarà conforme al mio ideale, una bella e buona ruota. Non posso definire questo metodo; è un trucco che non può essere espresso; a tal segno che non ho potuto insegnarlo a mio figlio, e che a settant'anni, per avere una buona ruota, bisogna che ancora la faccia da me stesso. Gli antichi saggi defunti dei quali leggi i libri hanno potuto fare meglio di me? Hanno potuto depositare nei loro scritti il loro trucco, il loro genio, ciò che determina la loro superiorità sul volgare? Se no i libri che tu leggi non sono che il rifiuto degli antichi, l'avanzo del loro spirito che ha cessato di essere». (p. 159)

Ritroviamo qui il pragmatismo di Dewey, ma anche la sfiducia nella comunicazione e nella trasmissione dell'esperienza che in *Gg* si esprimeva nella «regola giusta e terribile» di Don Priamo, secondo la quale «ognuno deve sbagliare da sé».

Ma torniamo al rapporto tra legge e giudizio e alla funzione del giudice. Riprendendo l'affermazione da noi già citata di Lodovico Mortara<sup>23</sup> per cui «la legge è la statica del diritto, la giurisprudenza ne è la dinamica»<sup>24</sup>, Satta vi coglie un elemento che fa apparire «l'opera del vecchio procedurista [...] forse più vicina a noi di quella di Chiovenda». L'importanza del sistema creato da Chiovenda risiede nel fat-

<sup>21</sup> Ivi, pp. 160-163.

<sup>22</sup> Nella recensione intitolata *Il metodo del non so come*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1960, cui Satta rispose sulla stessa «Rivista» con l'elegante scritto *In margine a una questione di metodo*, 1960 (in *Soliloqui*, 235-238).

<sup>23</sup> Lodovico Mortara (1855-1937), abbandonò l'insegnamento universitario di Diritto costituzionale e Procedura civile per la magistratura. Ricoprì anche alti incarichi politici, come capo di gabinetto del ministro di Grazia e Giustizia Vittorio Emanuele Orlando (1907), senatore del Regno (1910) e ministro guardasigilli con il primo governo Nitti (1919-1920).

<sup>24</sup> *Dalla procedura civile al diritto processuale civile*, cit., p. 120.

to che «esso comportava una integrale concettualizzazione della realtà, cioè la risoluzione e la fissazione in concetti del dato positivo, che finivano con l'assorbire e sostituire lo stesso dato»<sup>25</sup>:

in linea generale [...] la stessa idea fondamentale del diritto processuale civile, e cioè che esso costituisce un sistema [...], accanto agli infiniti aspetti positivi ne presentava uno negativo, che non era del resto suo particolare, ma di tutti i sistemi, perciò solo che sono sistemi. E precisamente quello di generare una certa fissità formale, che determina un più o meno spesso diaframma [...] tra la scienza e la vita<sup>26</sup>.

Nel «meraviglioso sistema di Chiovena» tutto «appariva preordinato, prestabilito»; tutto, «in un certo senso, era già avvenuto e si trattava solo di dichiararlo». Subordinare «la dinamica del diritto» (la giurisprudenza) alla sua «statica» (la legge), facendo della prima una meccanica conseguenza della seconda, significava disporre di uno strumento di concettualizzazione più potente e comprensivo, che introduceva «una nuova, allora inusitata nomenclatura, come, a parte lo stesso termine processo, legittimazione, sostituzione processuale, responsabilità processuale [...] e via dicendo», e con essa «contrassegni rivelatori di istituti che nell'opera di generalizzazione e di astrazione si venivano formando». Ne derivavano, per gli studiosi, «appaganti certezze, in un mondo, come quello del processo, che è votato istituzionalmente all'incertezza»<sup>27</sup>. Ma Satta, il «nemico acerrimo della soddisfazione sterile», che all'età di 57 anni aveva scoperto di non conoscere la procedura, non poteva non vedere nella rigidità di questo impianto teoretico anche un'estrema «fragilità», «poiché un semplice uomo», ossia il giudice, «col suo malvolere o anche solo col suo errore, era in grado di disporre attraverso un processo della nostra esistenza»: la crisi innescata da quella che Satta chiama «l'ideologia totalitaria auto-qualificantesi pubblicistica» si poteva cogliere persino «nelle osservazioni di uno scrittore insospettabile come Calamandrei sulla

<sup>25</sup> Ivi, p. 121.

<sup>26</sup> Ivi, p. 122.

<sup>27</sup> Ivi, p. 121.

“relatività del concetto di azione”», e «sul piano pratico nella ispirazione autoritaria del nuovo codice, certo più verbale che sostanziale, ma non perciò meno significativa»<sup>28</sup>. Satta tuttavia pensava soprattutto alle «esperienze concrete dei processi politici», alle «organizzazioni di tribunali speciali, rivoluzionari, e così via»: a «processi insomma che, per essere l'esito scontato, non apparivano tuttavia meno processi»<sup>29</sup>. Negli «ulteriori e più pacati svolgimenti del diritto processuale civile» l'esperienza aveva invece mostrato che

la posizione del giudice e del giudizio, e quindi del processo, non si può considerare estranea e secondaria, o sostitutiva nella determinazione della realtà. Non esiste anzi una realtà che si possa dire in alcun modo preformata: non esiste una legge, un diritto oggettivo, salvo che nell'astrazione, poiché anche la legge nel concreto diviene, cioè trova la sua realtà nell'azione, dalla quale è indissociabile. Questa azione è anche il giudizio del giudice, che crea veramente la legge, cioè si inserisce, in modo ineliminabile, nella determinazione del concreto. Il processo non rimane così, come un episodio isolato, importante e solenne quanto si vuole, ma sempre episodio, di fronte a una realtà che non ha bisogno di lui per essere concepita: esso vive e può essere inteso solo nell'unità essenziale dell'ordinamento, cioè nel più vasto e universale processo attraverso il quale la realtà si determina. Una visione, come si vede, dinamica del processo e dell'ordinamento, la quale si sostituisce alla visione statica che costituisce assieme la forza e insieme la debolezza del sistema di Chiovenda<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Ivi, p. 124-5.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Ivi, pp. 125-6. Cfr. quanto scrive Satta al medesimo proposito in *Considerazioni sullo stato presente della scienza e della scuola giuridica in Italia*, cit., p. 277: «Tuffatomi in un lavoro ormai ventennale le cui tappe sono segnate soprattutto dai volumi dell'incompiuto *Commentario*, io ripresi *ab imis* l'indagine sull'esperienza concreta del diritto, dimenticando tutto quello che mi avevano insegnato, e feci la scoperta, che in verità avrebbe potuto fare anche Monsieur De La Palisse, dell'unità dell'ordinamento. Questa comporta che non esistono due ordinamenti, uno sostanziale e uno processuale, ma uno solo, perché unico è il processo di determinazione del concreto, della posizione della norma all'azione che da essa è assolutamente indissociabile. Assurdo è quindi parlare di un diritto soggettivo distinto dall'azione, o, ciò che è lo stesso, di un'azione come diritto, perché l'azione non è altro che postulazione di giudizio, e il giudizio

È ferma convinzione di Satta che «il più grave difetto del concettualismo giuridico è [...] quello di dare una visione statica della vita e quindi del diritto, mentre la vita e il diritto sono essenzialmente dinamici, sono, più semplicemente, processo»<sup>31</sup>. Perché il «diritto, il processo è tutto nella esperienza, e il compito del giurista è quello di cercare le fonti di questa esperienza, non per fermarla, in una specie di utopistico Digesto, ma per seguirne l'inarrestabile moto. Il diritto, il processo, insomma, non sono altro che la gente che ha vissuto e che vive», e lo studio della giurisprudenza «non è la ricerca della massima [...], ma la ricostruzione del caso di vita in tutto il suo ciclo, dall'istanza al giudizio»<sup>32</sup>. Di qui anche l'equilibrata critica sattiana alla «più risonante e quasi popolare dottrina moderna del diritto, la c.d. teoria pura del diritto che fa capo a [Hans] Kelsen», la quale

giunge [...] a conclusioni negative, quando riduce il diritto a un mero complesso di norme, onde sorge una questione di validità formale della norma e non di valore. È noto che questa dottrina è stata accanitamente difesa e avversata; e dagli avversari accusata di empietà fino ad addebitarle le immani stragi che normativamente sono state operate nell'ultimo felice ventennio [...]. Penso che le accuse siano infondate e che non si possa disconoscere al Kelsen di aver fugato dalla scienza giuridica i fanta-

non è che il modo, il solo modo pensabile in cui l'ordinamento può concretarsi».

<sup>31</sup> Ivi, p. 276.

<sup>32</sup> *Prefazione al primo volume...*, cit., p. 157. Silvana Borutti, cui devo una competente lettura di questo capitolo, mi suggerisce che la dinamizzazione del giudizio come vita (irrequieta) della norma ha inizio, nella filosofia moderna, con la *Critica del Giudizio* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790) di Immanuel Kant. Mi pare illuminante a questo proposito un brano dal saggio di S. BORUTTI, *La funzione dinamica del giudizio nell'Introduzione alla Critica del giudizio* (di prossima pubblicazione nel volume collettaneo *Le radici del senso. Commentario della Critica del Giudizio*, CTK E-Books), che ringrazio per avermi concesso di leggere in anteprima il suo lavoro: «L'intelletto concepisce dunque in generale regole, e il giudizio articola l'astratto sul concreto: senza giudizio, avremmo un insieme di concetti-regole compresenti, senza tempo e non realizzati oggettivamente, avremmo solo una *tassonomia sincronica*. Il giudizio media tra le regole necessarie del linguaggio logico e le relazioni sensibili, e opera la mediazione non semplicemente offrendo un caso singolo, ma dando le condizioni trascendentali perché un caso, un oggetto, possa darsi. Il giudizio *temporalizza il logos, lo rende dinamico e vivente*».

smi del diritto naturale [...]. Il torto della dottrina è per me un altro, ed è di non essersi accorta che essa equivocava sul concetto di valore al quale attribuiva il significato di valutazione, e cioè di un giudizio fatto necessariamente *ab extrinseco*, in base a criteri più o meno opinabili di carattere politico morale e sociale; mentre invece il valore, se c'è, è intrinseco al diritto, è proprio il suo essere diritto, e non può come tale risolversi nella mera validità formale di una norma estrinsecamente posta<sup>33</sup>.

Il problema del «valore» del diritto, per Satta, non è politico, morale e/o sociale, dal momento che, come si è visto, esso pertiene solo al momento fondativo, arbitrario ed extra-legale dell'ordinamento; ma non va neanche risolto nel problema della «validità formale» della norma: una norma, pur valida, non è nulla sino a quando non assume il contenuto concreto che il giudizio di volta in volta determina nella sua autonomia:

Il processo di determinazione del concreto consiste in questa progressione ideale dalla legge all'azione. Diciamo ideale perché, essendo la legge indissociabile dall'azione, la successione temporale e materiale non può che essere mera apparenza<sup>34</sup>.

Del resto osserva ancora Satta che

la legge, data anche l'anfibologia del termine, [...] ora indica l'atto ora la stessa volontà obiettiva che regge l'azione. Ma basta rilevare che la legge può non essere mai applicata od osservata (le famose gride manzoniane) o può essere applicata nel più vario dei modi, secondo il tempo e il luogo, per capire come l'atto possa ridursi a mero *flatus vocis*, come il concreto sia soltanto nell'azione che vuole la volontà obiettiva, come l'azione, nel volere questa volontà, essenzialmente la crei<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Il diritto, questo sconosciuto* (discorso inaugurale dell'anno accademico 1954-1955 presso l'Università di Genova), in *Soliloqui*, p. 89.

<sup>34</sup> *Il processo nell'unità dell'ordinamento* (1963), cit., p. 129.

<sup>35</sup> *Ibid.* Cfr. anche *Il processo nell'unità dell'ordinamento*, cit., pp. 131-2: «Qui, nella dinamica dell'ordinamento, i diritti, le obbligazioni non sono che la normativa del concreto, che nasce dall'unico atto determinante del concreto, dall'unica "fonte": il provvedimento del giudice. Unica fonte, perché, possiamo dire prolungando l'im-

L'«azione di accertamento» in cui si dispiega l'ermeneutica aperta del *processus iudicii* è il concreto stesso, il «momento della responsabilità»:

il giudice, perché è giudice, non sa mai la via da seguire, sa soltanto se la via seguita è giusta o sbagliata, perché questa è la sua posizione nell'ordinamento. In definitiva, nel divenire dell'ordinamento, ciascuno recita la sua parte: la recita la norma, che pone la legge dell'azione, la recita il soggetto che svolge la sua azione, la recita il giudice, che adegua l'azione del soggetto alla legge. Queste parti non sono fungibili, perché ciascuna ha la sua profonda responsabilità, e un trasferimento della responsabilità sovvertirebbe tutto l'ordinamento<sup>36</sup>.

Vi sono dunque le regole del gioco, i ruoli definiti per ciascun giocatore e un arbitro al quale non spetta stabilire come debba andare la partita, ma far sì che essa si svolga in maniera corretta. E sarebbe assurdo, almeno secondo Satta, pensare che lo scopo della partita sia realizzare le regole del gioco o la volontà di vincere del partecipante: le regole non contengono infatti l'esito della partita, o meglio di quella particolare partita, perché la partita in astratto non esiste; ed è nella partita che si decide se la volontà del giocatore abbia i titoli per realizzarsi, non dopo, come se l'esito fosse un momento altro e indipendente dal gioco, ma soprattutto come se vi fosse sin dall'inizio un vincitore che la partita dovesse limitarsi a «dichiarare». La metafora ludica si presta anche a spiegare la posizione di Satta sull'unità

magine, nel diritto come nella vita, acqua passata non macina più. Se il rapporto fra astratto e concreto è quello che abbiamo detto, se non esiste un astratto come realtà, ma l'astratto ha la sua realtà solo nel concreto, nell'azione, indissociabile dalla volontà obiettiva, dalla norma, chiaro è che la legge, il contratto, l'ordinamento che non si sono tradotti in azione [...] non esistono più come tali. In fondo la frase di Chioyenda che in ogni sentenza [...] c'è un accertamento, vuole nel profondo significare proprio quello che qui si dice, e cioè che ogni giudice in ogni sentenza crea *ex necessitate* la normativa del concreto che vuole determinare [...]. L'assurdo sta nel configurare una serie di autonome statiche realtà, cioè di autonomi ordinamenti, e così una realtà obiettiva della norma accanto a una realtà non meno obiettiva del giudizio, legate l'una all'altra da un passivo accertamento».

<sup>36</sup> *A proposito dell'accertamento preventivo* (1960), in *Soliloqui*, p. 243.



dell'ordinamento<sup>37</sup>. Se pensassimo che da una parte vi sono le regole sostanziali per “giocare bene”, e dall'altra le regole processuali per dimostrare nel modo corretto chi le applica e chi no, dovremmo ancora una volta sostenere che il giocare bene e il giocare male sono qualità intrinseche che prescindono dal rapporto processuale della partita, il quale si aggiungerebbe così in maniera solo accessoria per manifestarle. Satta ribalta invece questo rapporto, incorporando il momento astratto della norma nel momento concreto del gioco: la fenomenologia del processo conferisce alla legge una realtà che questa di per sé non possiede. La forma coincide con la sostanza, e la formalità non va confusa con il formalismo:

Formale e formalismo sono termini che non hanno nulla in comune [...]: l'uno è quello scolastico di essenza di una cosa, il senso di Dante («e questo è forma / che l'universo a Dio fa simigliante»: *Par.*, I, 104; «anzi è formale ad esso beato este»: *Par.*, III, 79); l'altro è quello empirico di esteriorità a cui non corrisponde nessuna essenza [...]. Bisognerebbe sviluppare questi concetti [...]: tuttavia è evidente che quando si parla di processo formale [...], si confonde il primo col secondo senso, la forma essenziale con la forma esteriore [...]. Questa notazione è importante perché quel che vale per il processo vale per tutto il diritto, altro non essendo il diritto che forma. Esso è anzi l'unica forma di conoscenza che noi abbiamo, perché è l'esperienza stessa che si fissa nelle forme giuridiche, e conoscere

<sup>37</sup> Un saggio dell'anti-sostanzialismo sattiano si ha anche a proposito della distinzione tra *ius publicum* e *ius privatum* (nel *Formalismo nel processo*, cit., p. 78): «Per quel che riguarda» queste «due fondamentali categorie del pensiero giuridico, sulle quali si è venuta costituendo nei millenni la scienza giuridica, che ha assunto tra i propri assiomi la distinzione, attribuendole un valore dommatico basilare, [Riccardo] Orestano» (1909-1988), docente di Diritto romano presso l'Università di Roma, «ha osservato che il testo famoso di Ulpiano su cui questa duplicità è fondata, aveva la sua origine in un pensiero tutto diverso, e cioè che rispetto all'unità del diritto fossero possibili due “posizioni” di studio [...]. Ulpiano in sostanza si limitava a dire che lo *studium iuris* poteva svilupparsi secondo due tesi, cioè secondo una duplice *inspectio*, l'una col guardare all'ordinamento (*spectat*) considerato nel suo insieme, l'altra ai singoli; concettualizzando, per dirla in termini moderni, la stessa realtà in due termini distinti [...]. Rimaneggiato dai compilatori giustinianeï, il testo è stato generalmente inteso come se le *positiones* avessero carattere sostanziale».

la forma significa conoscere l'esperienza. Si sarebbe tentati di dire che il diritto è nel mondo delle forme visibili quel che l'arte è nel mondo delle forme invisibili<sup>38</sup>.

Come si è visto nel brano citato poco prima, i problemi del formalismo, del sostanzialismo e della responsabilità non sono dissociabili, perché (continuo a citare lo scritto sul *Formalismo nel processo*) l'«artificioso sdoppiamento del giudice e della legge» agisce insensibilmente sulla psicologia del giudice, e conduce o può condurre a una sua disumanizzazione e quindi a una meccanizzazione del giudizio, isterilendo la forma prima del giudizio, che è intuizione» (p. 79). La trasformazione del giudice in un Minosse dantesco, secondo una suggestione letteraria carissima a Satta, è «di una estrema comodità»:

la comodità spirituale di liberarsi dalla responsabilità del giudizio, di trasferire l'impegno del giudizio in qualche cosa che sta fuori di noi e non dipende da noi; e non escludo che qui si radichi nel subcosciente, il fascino che la forma ha sempre esercitato nel mondo del diritto. (*ibid.*)

Ma nel giudizio non è in gioco solo la responsabilità del giudice. «Il nostro linguaggio», scrive Satta,

è pieno di astrazioni, che volentieri tendiamo a trasformare in personificazioni, per scaricare su di esse colpe e difetti che sono esclusivamente nostri. Così si fa dello Stato, del partito, della scuola, e via dicendo. Ma è appena il caso di dire che l'unica realtà concreta è l'uomo, ed egli soltanto è il punto di riferimento del bene e del male<sup>39</sup>.

Una di queste personificazioni è proprio quella che vede nella legge un soggetto la cui volontà si realizza attraverso il processo, e al quale il formalismo giudiziario imputa l'eventuale ingiustizia delle sentenze. Cosa che, ricordiamo per inciso, lo stesso Satta fa in *Gg* e nello scritto citato su *Poesia e verità...* quando solleva il padre Don Sebastiano-

<sup>38</sup> Ivi, pp. 71-2.

<sup>39</sup> *La tutela del diritto nel processo*, cit., p. 62.

Salvatore dalle sue responsabilità di notaio, facendone «una specie di Don Abbondio del diritto, là dove diceva: essi – cioè le parti – fanno i lor pasticci fra loro, e noi siamo i servitori del comune» (*ibid.*, p. 98).

Fare del soggetto «un portatore di interessi generali, un organo, uno spettatore di vicende altrui nelle quali sarà coinvolto di riflesso, significa eliminare un momento essenziale del processo medesimo, e fraintenderlo completamente»<sup>40</sup>: è nel processo infatti che il soggetto, l'individuo chiamato a rispondere di sé in quanto unico *responsabilis*, si rivela come la sola «realtà concreta» dell'esperienza giuridica. Se la pena inerisce al giudizio, la responsabilità, secondo Satta, è l'essenza stessa del soggetto, la cui «più energica affermazione» è rappresentata infatti dal costituirsi quale «centro di imputazione» che sopravvive persino «alla propria morte»<sup>41</sup>. Il *favor rei* da una parte, il formalismo e l'«ideologia pubblicistica» dall'altra, sono dunque due fattori complementari della «crisi dell'autorità» poiché tendono a deresponsabilizzare il soggetto, sia esso imputato o giudice, e finiscono così per «eliminarlo» e «distruggerlo»<sup>42</sup>. «Il processo così come noi lo concepiamo», osserva ancora Satta, «è figlio della libertà: dal travaglio della libertà sono nati tutti i principi sui quali il processo si regge [...]: *nulum crimen sine poena, nulla poena sine iudicio, in dubio pro reo, audiatur et altera pars* [...] sono espressioni giuridiche della libertà»<sup>43</sup>. Ed è un equivoco molto rischioso quello che oppone autorità e libertà; termini che invece si oppongono congiuntamente all'arbitrio, essendo l'autorità condizione e garanzia di libertà contro il «potere del fatto», e la libertà l'unica ragione per cui l'autorità può farsi valere, chiamando l'individuo a rispondere delle proprie scelte.

La crisi consiste in una «rottura di quel delicato equilibrio fra il giudicabile e il giudicante, che è il frutto più prezioso dell'esperienza giuridica»<sup>44</sup>, ed è quindi, innanzitutto, una «crisi del giudice» e delle sue prerogative:

<sup>40</sup> *Ultime tendenze della teoria dell'azione*, cit., p. 221.

<sup>41</sup> Così Satta in un brano già citato dei *Soggetti del fallimento*, p. 112.

<sup>42</sup> *Ultime tendenze...*, cit., p. 221.

<sup>43</sup> *La tutela del diritto...*, cit., p. 67.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 63.

Che una persona, un uomo, possa giudicare di un altro uomo è cosa che a noi sembra naturale, come tutte le cose in mezzo alle quali viviamo e delle quali viviamo: ma se ci si pensa un momento si vede subito che questo è uno dei misteri, forse il più grande, che stanno alla base della vita sociale. A nessuno, come al giudice [...] si possono riferire puntualmente le parole di Goethe: «Noi accettiamo l'esistenza, la dignità, la potenza di qualche cosa senza vederne né riconoscerne esattamente l'origine, la provenienza, il valore». Ciò significa che la forza su cui il giudice si regge, la fonte della sua autorità, non è umana, ma divina, è il *charisma*, per usare una parola e un concetto mirabilmente illustrati da Federico Schultz nei suoi *Principi del diritto romano*. In nessun momento forse il giudice è stato privo di *charisma*, come in questo che noi viviamo<sup>45</sup>.

Secondo la nota analisi weberiana dei concetti di “*auctoritas*” e di “*potestas*”<sup>46</sup>, l'attribuzione di un potere carismatico al giudice sembrerebbe collocarne la legittimazione non sul piano giuridico, dove la *potestas* è normativamente e inter-soggettivamente mediata, ma sul piano dell'*auctoritas*, intesa come principio di arbitrio discendente dall'eccezionalità dell'individuo. Tuttavia «Il “carisma” – come il suo riferimento (in Weber perfettamente consapevole) alla *charis* paolina»<sup>47</sup> suggerisce – rievoca soprattutto, a nostro avviso, l'«idea diabolica» che aveva affascinato Satta nel pensiero politico di Lutero, ossia la «pretesa di restituire alla legge una giustificazione che la trascenda, senza tuttavia mettere in discussione l'obbligo del cristiano di sottomettersi alle regole della società civile»<sup>48</sup>; obbligo cui, occorre ricordarlo, non sfugge nemmeno il giudice, che nella dottrina sattia è variabile vincolata, non libera, del processo. Vedremo che il pensiero di Paolo, cui si riallaccia la «pretesa» politica di Lutero, pone una serie di questioni

<sup>45</sup> Ivi, pp. 62-3. L'autore dei *Principii del diritto romano* (*Prinzipien des Römischen Rechts*, Berlin, Duncker und Humbolt, 1934; trad. it. Firenze, Sansoni, 1946) è in realtà il grande giurista tedesco Fritz Schulz, non «Schultz»: nell'edizione Adelphi cit., p. 65, il cognome risulta corretto (“Federico” italianizza “Fritz”, diminutivo di “Friedrich”).

<sup>46</sup> Cfr. in particolare *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922 (trad. it. *Economia e società*, Roma, Donzelli, 2005).

<sup>47</sup> G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, cit., p. 108.

<sup>48</sup> Secondo la testimonianza di F. DE MARINI ALONZO, cit., p. 491.

essenziali per comprendere il “giudizio” sattiano e il problema della sua legittimazione.

Sono le «grandi crisi della storia», secondo Satta, a mettere «a nudo le fonti metagiuridiche del giudizio»<sup>49</sup>, riportando al loro aspetto «misterioso» e problematico esperienze che la consuetudine ha naturalizzato. Nel *Mistero...*, come si è detto, il discorso prende le mosse da una crisi meno recente ma non per questo meno emblematica, la Rivoluzione francese, per giungere alla cruciale domanda: «*Quid est veritas?* La domanda di Pilato si risolve perfettamente nell'altra: *quid est processus?*» (cit., p. 47).

Bisogna vedere se [...] non ci sia un dato, il quale rifletta non già l'esigenza di verità di giustizia di certezza, e via dicendo [...], ma proprio l'essenza del giudizio [...]. E a me sembra che questo elemento sia individuabile, e sia uno solo: che il giudizio sia reso da un terzo [...]. Terzo è colui che non è parte: non c'è altro modo di definirlo. Ma chi è parte? Il processo [...] ci presenta un attore, un convenuto, un accusato, un offeso, un danneggiato, se si vuole un accusatore: tutti questi sono parti certamente, ma non sono le sole parti. Tutt'al più sono gli attori (è la precisa parola), le *dramatis personae* [...]. Ma [...] oltre la sfera dei rapporti individuali, c'è, invisibile, ma sempre presente [...], un'altra parte, quella che nel processo trova il suo ostacolo naturale, quella per la quale e contro la quale il processo è istituito, la parte che impersonalmente vorrei denominare dell'azione, e che di solito si soggettiva nel potere esecutivo [...]. La massima esperienza del processo si concreta indubbiamente nell'indipendenza dei giudici, che non vuol dire altro se non garanzia che il giudice non è e non sarà parte, perché non è giudice, ma parte colui che “dipende” da chi amministra l'azione. (ivi, pp. 48-9)

Il giudizio è quello che è solo in quanto il giudice mantiene la propria terzietà: «uno schermo» che si frappone tra l'«azione» e il suo compimento, impedendole di «raggiungere il liquido sanguinoso». La «ragione deteriore» per cui «nulla sta a cuore degli uomini come la vita del criminale [...] che essi vogliono sopprimere attraverso il giudi-

<sup>49</sup> Ivi, p. 66.

zio» risiede certamente «nell'originario e tuttavia permanente nucleo di vendetta dal quale si è svolta la giustizia» (pp. 45-6); ma poiché, come nel caso menzionato da Satta, anche la furia più sanguinaria si piega di fronte al *charisma* misterioso del giudice, bisogna concludere che un altro elemento prevale sull'istinto bruto:

la ragione vera, la ragione essenziale, è ben più profonda; ed è che nulla gli uomini aborriscono come il giudizio, quest'atto senza scopo che hanno messo al centro della loro esistenza. Ciascuno è intimamente innocente<sup>50</sup>: e il vero innocente non è colui che viene assolto, bensì colui che passa nella vita senza giudizio. Ma ne aborriscono per la stessa ragione per la quale a loro volta vogliono giudicare: perché giudicare significa postulare l'ingiustizia di un'azione, invocare quindi il giusto contro di essa [...]. Quel che importa insomma non è che cada la testa, ma soltanto che se cade io sono nel giusto: quindi quel che importa è il giudizio [...]. Vogliono giudicare perché senza giudizio non c'è pena, perché vogliono essere giusti, in una parola, perché riconoscono nel giudizio un momento eterno, di fronte al quale si arresta il loro moto convulso. (*ibid.*)

Il giudizio, «fonte autonoma di mali» secondo la parafrasi sattiana di Chioventa (citata), è una pena che verrebbe da definire metafisica, e che ha il suo corrispettivo speculare nella sanzione positiva cui aspira il promotore dell'azione: come l'ateo, che secondo Satta «non può negare Dio senza ad un tempo affermarlo» (*ibid.*), il rivoluzionario subisce il fascino della «natura divina» che si manifesta nel «momento eterno» del giudizio (p. 45); ma tenta di sostituirsi, da parte qual è, al terzo, all'«Uno» che verrà «non per punire, non per premiare, ma per giudicare: *qui venturus est iudicare vivos et mortuos*» (secondo il detto del *Credo*), e che per questo intimò, come ricorda lo stesso Satta nel *Mistero...*, «*nolite iudicare, ut non iudicemini*» (*Mt*, 7,2).

Veniamo così a quella che appare una contraddizione fondamentale del «sistema» anti-sistematico di Satta, e che come tale abbiamo incontrato anche in *Gg*. Da un lato, infatti, Satta vede nel processo la

<sup>50</sup> Come il pastore abigeo di *Gg*, che «sa di essere sempre innocente per se stesso, ma non di esserlo di fronte all'autorità».

vita del diritto, la sua concreta realtà, la «dinamica» contrapposta alla «statica» dell'astrazione legislativa e dottrinarla. Quando la si sia compresa a fondo, la «crisi del giudizio si manifesta [...] per quello che è: crisi dell'azione». D'altro canto il giudizio è anche lo «schermo» che ostacola l'azione, e se «la vita stessa [...] non è altro che l'immenso fiume dell'azione umana, che sembra procedere e svolgersi senza una sosta», ecco che,

a un dato punto, questo fiume si arresta; anzi ad ogni istante, ad ogni momento del suo corso si arresta, deve arrestarsi se non vuole diventare un torrente folle che tutto travolga e sommerga: l'azione si ripiega su se stessa, e docilmente, rassegnatamente, si sottopone al giudizio. Perché questa battuta d'arresto è proprio il giudizio: un atto dunque contrario all'economia della vita, che è tutta movimento, tutta azione, un atto antiumano, inumano, un atto veramente – se lo si considera, bene inteso, nella sua essenza – che non ha scopo<sup>51</sup>.

Il processo, leggiamo ancora nel *Mistero...* (p. 41), «è un atto essenzialmente e per definizione antirivoluzionario, è un momento eterno dello spirito, e chi fa la rivoluzione non può volerlo senza in qualche modo negare se stesso».

È possibile comporre questa antinomia? E se sì, in che termini? Proviamo a ricapitolare quanto si è detto sin qui. La realtà autentica del diritto e della vita non risiede in una sostanzialità predeterminata o intrinseca, bensì in una «causa finale» che non è a sua volta teleologicamente fondata, e che in quanto tale può essere considerata autonoma o «autotelica»: il giudizio inteso come atto conoscitivo cui verità e giustizia ineriscono. Uno svolgimento, dunque, e al tempo stesso una «battuta d'arresto» contraria «all'economia della vita».

Giusta la relazione analogica che Satta istituisce tra giudizio e Giudizio, si può anche riformulare l'idea dicendo che l'esistenza riceve la sua «forma» (il suo senso) non da una legge vetero-testamentaria che emana da un Padre fermo nell'origine (il «Legislatore»), bensì nella posteriorità del «*venturus*», ossia nell'imminenza messianica del Figlio

<sup>51</sup> *Il mistero...*, cit., p. 45.

(il “Giudice”) che viene a ricongiungere la storia e il suo creatore nella terzietà dello Spirito. Com’è possibile allora, torniamo a chiederci, contrapporre da un lato il divenire storico all’immutabile eternità divina, e identificarlo dall’altro con il suo momento ultimo, il Giudizio? Una possibile risposta proviene, come si è già variamente accennato nei capitoli precedenti, dalla distinzione fra due modi di essere del tempo: il modo cronologico e il modo cairologico.

Il primo corrisponde alla concezione comune, che vede nel tempo una successione ordinata e continua di istanti, rappresentandolo con le metafore anche sattiane del fiume che scorre o del «cinematografo», dove i fotogrammi si alternano l’uno all’altro (Gg, 54-5).

Il termine greco “*kairos*” (da cui l’aggettivo “cairológico”), indica originariamente l’“istante propizio” in cui il passo del telaio si apre permettendo alla spola di inserire la trama nell’ordito<sup>52</sup>, ma conosce una importante estensione semantica nel pensiero greco antico e poi negli scritti paolini.

Satta non poteva conoscere le *Osservazioni filosofiche* di Wittgenstein, pubblicate in Italia un anno dopo la sua morte<sup>53</sup>, ma credo che la riflessione sull’immagine del cinematografo, comune a entrambi<sup>54</sup>, si presti bene a introdurre il concetto di tempo cairológico. Sulla pellicola, scrive Wittgenstein,

ci sono un’immagine presente e immagini passate e future, mentre sullo schermo è solo il presente. Un elemento caratteristico di questa similitudine è che vedo il futuro come preformato. Dire che gli eventi futuri sono preformati ha un senso se è nell’essenza del tempo non interrompersi. Perché allora si può dire: Qualcosa accadrà, solo non so cosa [...].

<sup>52</sup> Cfr. a questo proposito R.B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, New York-London, Cambridge University Press, 1988 (trad. it. *Le origini del pensiero europeo*, Milano, Adelphi 1998, p. 421-423).

<sup>53</sup> *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1964 (trad. it. Torino, Einaudi, 1976).

<sup>54</sup> Per una rassegna sull’«uso analogico, metaforico, addirittura simbolico» della «film (tale, com’è noto, la sua denominazione più antica)» nella letteratura italiana novecentesca si rinvia a P. GIOVANNETTI, *Retorica dei media. Elettrico, elettronico, digitale nella letteratura italiana*, Milano, Edizioni Unicopli, 2004, in particolare pp. 23-70.



È degno di nota che la sensazione che il fenomeno ci sfugga via, il costante fluire dell'apparenza, non l'avvertiamo mai nella vita comune, ma solo quando ci mettiamo a filosofare. Questo è un indizio che si tratta di un pensiero suggerito da un falso impiego del nostro linguaggio.

La sensazione, infatti, è che il presente sparisca nel passato senza che noi possiamo impedirlo. E manifestamente ci stiamo servendo dell'immagine di un nastro che scorre senza posa davanti a noi senza che possiamo arrestarlo. Ma è altrettanto chiaro, naturalmente, che questa immagine è un abuso; che non si può dire «il tempo scorre», se con la parola «tempo» si intende la possibilità del mutamento.

Quello che stiamo considerando è propriamente la possibilità del movimento. Dunque la forma logica del movimento<sup>55</sup>.

La «forma logica del movimento» (del divenire) non è il movimento, ma la condizione («possibilità») della sua esistenza (così come lo «spazio io posso pensarlo vuoto» o pieno, «ma io non posso pensare la cosa senza spazio»<sup>56</sup>): se concepiamo in questi termini il tempo, non possiamo vederlo cronologicamente come un «nastro» o una «pellicola» in cui tutto è già preformato, né dobbiamo pensare che sia nella sua essenza «non interrompersi». Tra gli istanti, così come tra i fotogrammi che si succedono sullo schermo, bisogna dunque concepire un intervallo che renda paradossalmente possibile il fatto che essi si continuino l'uno nell'altro: una discontinuità (un «arresto») che sia condizione della continuità (del «processo»). Il fondamento del tempo è nel tempo ma non è temporale. E questo «salto», che non si può afferrare all'interno del movimento, è l'essenza del movimento stesso, come spiega Massimo Cacciari:

Il *kairós* come attimo decisivo in cui appare la forma compiuta [...] è l'attimo decisivo di *ogni* momento, in cui ogni momento tramonta e si

<sup>55</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>56</sup> *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1998, p. 27 (1921, con il titolo *Logisch-philosophische Abhandlung*, sulle «Annalen der Naturphilosophie», XIV, pp. 185-262; nel 1922 in volume con il titolo definitivo e traduzione inglese a fronte: London, C.K. Ogden; a partire dal 1961: London, Routledge & Kegan Paul).

origina la “prima” alba del successivo. L’inafferrabilità del *kairós* è l’inafferabilità di questo “intervallo”. [...] Il mutamento ha natura affatto istantanea-kairologica, mai potrà osservarsi con continuità, secondo lo schema di una durata senza lacune. La natura del mutamento è *catastrofica* [...]. Il mutamento non avviene *in Chronos*; non è localizzabile, non ha *tópos* nel tempo: è *átupon* [...]. Ma tale *átupon* è precisamente “ciò” che costituisce *Chronos*, ciò che lo rende pensabile [...]. L’atomo, per così dire, del tempo (il passaggio tra momento e momento) appare così del tutto intemporale<sup>57</sup>.

Natura catastrofica che, come si è detto sulla scorta di Fachinelli, è anche propria del «sacro».

Se, inoltre, la continuità cronologica secondo il “prima” e il “dopo” fonda il nesso causa-effetto come principio dell’ordine razionale, ne consegue che la ragione ha in ultima analisi un fondamento irrazionale: fatto, questo, non secondario anche dal punto di vista giuridico, dal momento che (stando a Satta) senza responsabilità non vi è né soggetto né processo, e la responsabilità discende dal libero arbitrio, di cui il determinismo è la negazione<sup>58</sup>.

Sorge a questo punto un altro problema: l’essenza cairologica del tempo, che è catastrofica, anomala, irrazionale, parrebbe identificarsi con lo “stato eccezionale” in cui un nuovo ordinamento si impone (anche in senso etimologico) sul precedente, e dunque con l’«atto arbitrario» del «comando», che è per Satta il «contenuto della legge»: un «atto di onnipotenza» che «non può non essere rivoluzionario rispetto a un atto anteriore, a un ordine anteriore»<sup>59</sup>. Sappiamo però che il giudizio è «un atto essenzialmente e per defi-

<sup>57</sup> *Dell’Inizio*, Milano, Adelphi, 1990, pp. 268-9.

<sup>58</sup> Cfr. ancora L. WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, cit., proposizioni 5.135-5.1362, p. 67: «In nessun modo può concludersi dal sussistere d’una qualsiasi situazione al sussistere d’una situazione affatto diversa da essa. Un nesso causale, che giustifichi una tale conclusione, non v’è. Gli eventi del futuro non *possiamo* arguirli dagli eventi presenti. La credenza nel nesso causale è la *superstizione*. Il libero arbitrio consiste nell’impossibilità di conoscere ora azioni future. Noi le potremmo conoscere solo se la causalità fosse una necessità *interiore*, come quella della conclusione logica».

<sup>59</sup> *Il mistero...*, p. 41.

nizione antirivoluzionario»<sup>60</sup>.

Per tentare di venire a capo (almeno in parte) dell'ardua questione, mi sembra essenziale quanto scrive Giorgio Agamben nel già citato commento alla *Lettera ai Romani* di Paolo, *Il tempo che resta* (pp. 98-102):

Secondo Schmitt [...] il paradigma che definisce la struttura e il funzionamento proprio della legge non è la norma, ma l'eccezione [...]. La norma si applica, per così dire, all'eccezione, disapplicandosi, ritirandosi da essa. L'eccezione è, cioè, non semplicemente un'esclusione, ma un'*esclusione inclusiva*, un'*exceptio* nel senso letterale del termine: una cattura del fuori [...]. Se, nello stato di eccezione, la legge vige nella forma della sua sospensione, si applica disapplicandosi, allora la legge include [...] ciò che respinge fuori di sé [...]. Nello stato di autosospensione sovrana, la legge raggiunge, cioè, il massimo della sua vigenza e, includendo il suo fuori nella forma dell'eccezione, coincide con la realtà stessa [...]. Se questo è vero, nello stato di eccezione è allora impossibile distinguere tra osservanza e trasgressione della legge [...]. Tutta la critica del *nomos* in *Rm.* 3, 9-20 non è che la ferma enunciazione di un vero e proprio principio messianico di ineseguibilità della legge: «Non vi è un giusto, nemmeno uno... Sappiamo che quanto la legge dice a coloro che sono sotto la legge, lo dice affinché ogni bocca sia sigillata e tutto il mondo sia colpevole di fronte a Dio [...]. E la celebre descrizione della divisione del soggetto in *Rm.* 7, 15-19 («io non so quello che faccio... perché non faccio quello che voglio... ma quello che non voglio faccio») presenta con altrettanta chiarezza la condizione angosciosa dell'uomo di fronte a una legge che è diventata per lui assolutamente ineseguibile e, come tale, funziona come un principio universale di imputazione. Poco prima, la drastica abbreviazione del comandamento mosaico – che non dice semplicemente «non desiderare», ma «non desiderare la donna, lo schiavo, l'asino ecc. del vicino» – lo rende non soltanto ineseguibile, ma anche in formulabile [...]. La legge non è più, qui [...], norma che prescrive o proibisce chiaramente qualcosa – «non desiderare» non è un comandamento – essa è soltanto conoscenza della colpa, processo nel senso kafkiano del termine, continua autoimputazione senza precetto<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Agamben riprende qui un passaggio contenuto nel precedente saggio *Homo sacer*, cit., pp. 21-2, cui si rinvia anche nel complesso per le non secondarie tangenze

Al soggetto come «centro di imputazione» perenne, lo si è visto sia in *Gg* che in *Soliloqui*, corrisponde un «principio universale di imputazione» fondato non sulla trasgressione del precetto, bensì sul processo che implica la pena come «conoscenza della colpa»; e che esclude, nel senso che si è cercato di chiarire, l'innocenza dell'imputato. *Sollen* e *Sein* coincidono dunque non idealisticamente e positivamente, né tantomeno naturalisticamente, perché il *Sein*, o meglio il *Da-sein*, corrisponde al *Sollen* nella forma di un inadempimento essenziale e della consapevolezza di questo suo *manque*: «*ad impossibilia omnis tenetur*», si direbbe, parafrasando il noto brocardo (per cui al contrario nessuno, «*nemo*», può essere tenuto a compiere una prestazione impossibile).

La sconcertante conseguenza sarebbe che il diritto, forma autentica della vita, si realizza proprio irrealizzandosi nel giudizio: la verità è l'impossibile, ossia ciò che non è vero in nessuno dei mondi possibili. La conclusione assume sfumature un po' meno paradossali se si pensa all'impossibile come a ciò cui dà corpo (realtà) l'interdizione. È proprio in questi termini che Lacan, ad esempio, situa al centro del simbolico un «buco», che fa coincidere con il reale del divieto edipico, e che costituisce un nucleo irriducibile al linguaggio<sup>62</sup>. Nella stessa direzione va anche il peraltro lontanissimo Wittgenstein, quando afferma che l'essenziale, lo «spazio logico», è il limite del «mondo» e del «linguaggio», e che la filosofia «deve delimitare l'impensabile dall'interno attraverso il pensabile»<sup>63</sup>. Il Wittgenstein del *Tractatus* chiama questo «ineffabile», che però «*mostra sé*», «il Mistico»<sup>64</sup>; il Lacan del *Seminario*

con il nostro discorso.

<sup>62</sup> Cfr. in particolare i *Séminaires* VII e XVII, rispettivamente *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986 e *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Paris, Seuil, 1991 (trad. it. *L'etica della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 1994; *Il rovescio della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 2001).

<sup>63</sup> *Tractatus...*, cit., proposizione 4.114, p. 50; ma si tenga conto che questa è una costante del pensiero di Wittgenstein.

<sup>64</sup> Ivi, 6.522, p. 109. Le scelte terminologiche non sono però prive di profonde implicazioni concettuali, e occorrerà dunque osservare che il «mistico» wittgensteiniano è incompatibile con il «mistero», o meglio ne rappresenta la scomparsa: «D'una risposta che non si può formulare», scrive Wittgenstein (ivi, 6.5, p. 108), «non può formularsi neppure la domanda. *L'enigma* non v'è. Se una domanda può porsi, può

VII designa la realtà negativa dell'interdetto riferendosi al concetto freudiano di «*das Ding*» (“la Cosa”)<sup>65</sup>; Satta, lo sappiamo, avverte nel «momento eterno» del giudizio il «mistero» più profondo. Si tratta con tutta evidenza di piani diversi, ma che convergono almeno in un punto: l'essenza del reale non è un dato positivo e razionalizzabile, ma un limite che definisce un “fuori” per rapporto a un “dentro”, e lo include (lo eccepisce) nella forma di una negazione che fonda la (relativa) positività e razionalità di quanto sta all'interno del limite stesso.

Nessuno forse ha espresso meglio di Hegel questa concezione del negativo:

Questo stesso elemento scisso e irreali [...] è un momento essenziale: il concreto, infatti, è automovimento solo perché si scinde e si fa irreali [...]. Il circolo che riposa chiuso in se stesso, e che, in quanto sostanza, sostiene i propri momenti, è il rapporto immediato che, perciò, non ha nulla di sorprendente. Ma il fatto che l'accidentale in quanto tale, separato dalla propria sfera, il fatto che ciò che è legato ad altro ed è reale solo in connessione ad altro ottenga un'esistenza propria e una libertà separata, tutto ciò costituisce l'immane potenza del negativo: tutto ciò è l'energia del pensiero, dell'Io puro [...]. Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso [...]. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo in essere.

anche avere una risposta».

<sup>65</sup> Riprendendo non a caso l'emblematico passaggio di *Rom.* 7, 7 sulla legge e il peccato (e sostituendo “peccato” con “Cosa”): «La Legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prendere coscienza della Cosa se non attraverso la Legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto – Non la bramerai. Ma la Cosa, trovando l'occasione, suscita in me, grazie al comandamento, ogni sorta di bramosie; la Cosa infatti senza la Legge è morta. Ora, io, un tempo ero vivo, senza la legge. Ma quando venne il comandamento, la Cosa si accese, si destò a vita, mentre, io, trovai la morte. E il comandamento che doveva darmi la vita divenne per me causa di morte, la Cosa infatti, trovata l'occasione per mezzo del comandamento mi sedusse e attraverso di lui mi ha fatto desiderio di morte» (cit., p. 105).

Questo potere magico s'identifica con ciò che [...] abbiamo chiamato il soggetto, il quale, conferendo nel proprio elemento un'esistenza alla determinatezza, oltrepassa l'immediatezza astratta [...] e diviene così la sostanza autentica, diviene l'essere o l'immediatezza che non ha più la mediazione fuori di sé, ma che è questa mediazione<sup>66</sup>.

Il pragmatico e anti-idealistico Satta probabilmente non avrebbe visto di buon occhio l'accostamento della sua dottrina a quella del filosofo tedesco. Nondimeno è impossibile non rilevare sostanziali coincidenze tra il «potere magico» («*Zauberkraft*») del negativo in Hegel e quello «misterioso» del giudizio sattiano<sup>67</sup>. Si prenda ad esempio la caratterizzazione sattiana del giurista e della sua funzione nell'*Introduzione* a *Soliloqui* (p. 35):

A differenza di ogni altro uomo di studi, che può ben isolarsi nei suoi libri ed eccellere [...], il giurista deve vivere intensissimamente la vita che si srotola e rotola sotto i suoi occhi [...]. E il suo modo di vivere la vita è il più singolare che si possa immaginare: perché egli non deve agire (non potrebbe, anche se volesse), ma deve partecipare all'azione col giudizio, cioè con qualche cosa che appare come la negazione dell'azione, ed è

<sup>66</sup> *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Gesammelte Werke*, vol. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980 (trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Milano, Bompiani, 2000, pp. 86-87).

<sup>67</sup> Nel volume di imminente pubblicazione *Lezioni di filosofia teoretica* (Milano, Carocci), S. BORUTTI e L. VANZAGO scrivono a questo proposito: «Il movimento della scissione è inscritto nella coscienza, la cui attività fondamentale è il *giudizio* (*Ur-teil*, divisione originaria), cioè il movimento del separare per rapportare attraverso la copula soggetto e predicato, particolare e universale. La divisione è originaria per la coscienza, ma presuppone l'intero ancora non concepito del concetto, che viene ricomposto alla fine dal movimento di negazione, cioè dal processo in cui il rapporto di scissione viene ricomposto nel divenire attraverso il termine medio. L'altro che investe il pensiero è risolto, riassorbito. Il vero è l'intero (*das Ganze*), l'intero con il suo divenire. Come Hegel scrive nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* [trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1963, p. 3]: "Infatti, la cosa stessa non è esaurita nel suo *fine* bensì nella sua *attuazione*, né il risultato è l'Intero *effettuale* [*das wirkliche Ganze*]; anzi questo è il risultato con il suo divenire". Il giudizio è scissione, ma prepara la risoluzione del rapporto di scissione». Ringrazio gli autori per avermi concesso un'anteprima del saggio.

comunque in perenne contrasto con essa [...]. Giurista è colui che dice sempre di no.

Questo dire «sempre di no», chioseremmo con Hegel, non è uno sbarazzarsi «in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso»: in quanto «ministro» dello Spirito, il giurista è tale «solo quando guarda in faccia» la «potenza» del negativo e «soggiorna presso di esso»; quando partecipa alla vita e all'azione, cui non può sottrarsi, ma lo fa ponendosi di fronte ad esse, nella sua soggettività, come limite irriducibile. In quest'ottica si rilegga anche un passaggio del *Mistero...* (p. 42):

Onde il processo si pone con una sua totale autonomia di fronte alla legge e al comando, un'autonomia nella quale e per la quale il comando, come atto arbitrario d'imperio, si dissolve, e imponendosi tanto al comando quanto a colui che ha formulato il comando trova, al di fuori di ogni contenuto rivoluzionario, il suo "momento eterno".

La «totale autonomia» del processo e del soggetto, «il fatto che» (sempre con Hegel) «ciò che è legato ad altro ed è reale solo in connessione ad altro ottenga un'esistenza propria e una libertà separata, tutto ciò costituisce l'immane potenza del negativo»; il quale, tornando a Satta, «si pone [...] di fronte alla legge e al comando» e, proprio nel «dissolverli» (nel «sospenderli» o nell'irrealizzarli), li «impone» universalmente. Ma si faccia attenzione anche all'ultimo passaggio del brano hegeliano citato, che ci riporta al concetto di "eccezione"<sup>68</sup> (corsivi miei): «Questo potere magico [...], conferendo nel proprio elemento un'esistenza alla determinatezza, oltrepassa l'immediatezza

<sup>68</sup> Cfr. su questo punto G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., pp. 94-5): «È possibile portare a compimento la legge, solo se essa è stata prima restituita all'inoperosità della potenza. Com'è detto nell'originalissima pericope di 2 *Cor.* 3, 12-13, il messia è *telos tou katargouménou*, "compimento di ciò che è stato dis-attivato", fatto uscire dall'atto». «A questo punto» Agamben parla della sua «scoperta [...] a proposito della vita postuma del verbo *katargein* in ambito filosofico: «Qual è infatti il termine con cui Lutero traduce il verbo paolino sia in *Rm.* 3, 31 che nella maggior parte delle sue occorrenze nel testo delle *Lettere?* *Aufheben* – cioè proprio la parola sul cui doppio significato ("abolire" e "conservare" [...]) Hegel fonda la sua dialettica!».

astratta [...] e diviene così la sostanza autentica, *diviene l'essere o l'immediatezza che non ha più la mediazione fuori di sé, ma che è questa mediazione*. Nel nostro contesto, ciò significa che l'unità immediata dell'astratto (l'universale: nel nostro caso la legge) viene oltrepassata dal «potere magico» del processo. Nella dimensione processuale, il concreto (il caso singolo) si determina nella correlatività di scissione e mediazione: la «disgregazione assoluta» dell'unità, operata dalla «potenza del negativo», implica che il singolo “frammento” empirico («l'accidentale in quanto tale, separato dalla propria sfera»), possa ottenere «un'esistenza propria e una libertà separata» (essere reale) «solo in connessione ad altro». È in questo modo che la negazione (il giudizio) diviene la realtà (o la «sostanza autentica») della legge, incarnandosi nell'«autocoscienza» del soggetto: la legge non è un'immediatezza che trova nel processo una mediazione estrinseca; è vero invece che la negazione, il limite rappresentato dal giudizio, «eccepisce» la legge nel suo “doppio movimento” (l'*Aufhebung* in quanto «esclusione inclusiva»).

Assistiamo così a un capovolgimento ontologico: se, seguendo Satta, «contenuto della legge» è l'immediatezza arbitraria del «comando», questa immediatezza non ha però nella mediazione del processo un momento estrinseco, bensì il proprio fondamento. Non è l'immediatezza a mediarsi, ma la mediazione a “immediarsi”, costituendosi come autonomo nucleo negativo e come limite interno del diritto. E sappiamo che il diritto, per Satta, è forma (essenza) della vita.

Forse in questi termini si comprenderà perché Satta opponga «statica del diritto» (il diritto sostanziale) e «dinamica del diritto» (il diritto processuale), per affermare poi che la seconda fonda la prima, ma anche che il “momento eterno” (ormai potremmo dire “cairologico” ed “eccezionale”) del giudizio si oppone all'azione. Il giudizio non è la vita concreta del diritto, che ha nell'azione la sua realtà, ma ciò che, fissandone il limite interno, la rende possibile. Ed è in quanto momento trascendentale del diritto che esso costituisce l'antitesi della rivoluzione: il processo rivoluzionario non è altro che il tentativo di fare della trascendenza negativa del giudizio un'immanenza positiva e di manipolarla come tale, rendendola strumento di una verità precostituita (così come, *mutatis mutandis*, vorrebbe pure «l'ideologia



totalitaria auto-qualificantesi pubblicistica») <sup>69</sup>.

In vari passaggi di *Gg*, come si è tentato di mostrare, Satta manifesta idee diverse e talvolta opposte all'impianto della sua dottrina giuridica: ad esempio quando, perorando la causa dei pastori di San Pietro o di Don Sebastiano, assume posizioni che si potrebbero ricondurre al "realismo giuridico" (per il quale «la c.d. relazione di fatto [...] tende a imporsi sulla relazione di diritto» <sup>70</sup>), se non addirittura a una visione

<sup>69</sup> Si legga, a proposito di quanto si è detto sin qui, questa sintesi del pensiero capogrossiano di A. PUNZI, nella *Prefazione* ai saggi del filosofo riuniti sotto il titolo *L'esperienza giuridica*, nella *Vita etica*, cit., pp. 841-2: «La coscienza [...] non è deposito di sentimenti irreflessi di cui il soggetto morale sia passivo e inconsapevole portatore, ma tribunale del più autentico se stesso [...]. E quando si trova a dover obbedire al comando esteriore, di esso ricercherà non la superficiale convenienza o conformità alle proprie momentanee pulsioni, ma le ragioni che quell'obbedienza possano oggettivamente giustificare. Lo stesso comando, dal canto suo, per spiegare appieno la sua efficacia, dev'essere anzitutto intellegibile, deve mostrare le sue ragioni. La dialettica comando-obbedienza richiede tutto un processo di mediazioni [...]. Questo "processo di mediazione" è significativamente chiamato da Capograssi, con terminologia affine a quella utilizzata negli stessi anni da Josef Esser, processo di "individualizzazione" del comando [...]. Il diritto, proprio perché si vuole e non può non volersi positivo, deve positivizzarsi e così passare attraverso una serie di mediazioni che ne confermano la genesi plurale e lo espongono al gioco intersoggettivo dell'interpretazione. Se dunque il diritto è quel *kathekon* che trattiene la società politica dall'oblio della verità è in ragione della sua essenziale pluralità. Qui si spiega anche la simpatia di Capograssi per la teoria ordinamentale e la sua fondata critica al mito della statualità del diritto. Un ordinamento è, più e oltre che un insieme di norme, "un insieme di attività e di soggetti" che non solo pongono norme formalmente valide, ma stabiliscono "in termini concreti la volontà obiettiva" [...]. Ecco perché della monistica identificazione tra stato e diritto, Capograssi scrive, negli *Appunti sull'esperienza giuridica*, che confonde l'accidente con la sostanza: essa, infatti, smarrisce la forma propria del suo oggetto, ovvero la "visione del diritto come opera di tutti". Se la nostra interpretazione del pensiero sattiano è corretta, c'è solo un punto in cui esso si distacca dalla dottrina del maestro: la «sostanza-forma» del diritto non è la sua realtà fenomenica, plurale, mediata e positiva, bensì il mistero negativo e trascendente che dall'immediatezza *a posteriori* del giudizio fonda, incorporandola, la mediazione. Per quanto concerne il complesso e controverso concetto paolino del "*kathekon*" (2 *Tess.* 2, 3-9), evocato da Punzi, rinvio a G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, cit., pp. 102-5; e a M. CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013.

“naturalistica” del diritto, per cui la corrispondenza fra *Sollen* e *Sein* si istituisce in positivo anziché in negativo; oppure, a un livello più astratto e generale, nell’exasperazione del concetto “negativo” della trascendenza, che nel romanzo allontana la metafisica sattiana da San Paolo, approssimandole suggestioni gnostico-giansenistiche. Da questo punto di vista, l’opera del giurista illumina quella dello scrittore solo per opposizione, e si è anche cercato di spiegare perché.

Vi sono tuttavia anche importanti analogie. La prima sembrerebbe mettere in rapporto il “tempo del giudizio” e il “tempo di Ludovico”: entrambi tempi immobili, o non-tempi, che innescano la realtà irrealizzante del processo, ma anche, e correlativamente, quella della soggettività. Del resto la «macchina morale» di cui Ludovico e la società nuorese si alimentano, e da cui sono al tempo stesso fagocitati, è un «principio universale di imputazione» che non accerta l’eventuale colpa, ma la postula, come il «*processus iudicii*» dei *Soliloqui*.

Una considerazione più attenta rivela però che l’analogia è solo apparente, e che i due concetti sono anzi l’uno il contrario dell’altro. La negazione insita nel giudizio pone in essere la realtà vitale del diritto *après coup*, “dalla fine”; la «tecnica temporale» di Ludovico annulla l’esistenza in un inizio che non incomincia mai. Come «uno che, impegnato in una corsa, si fermi a misurare i chilometri prima di percorrerli, e non i chilometri, ma i metri e i centimetri» (*Gg* 60), Ludovico applica al tempo lo stesso principio che Zenone, nel celebre paradosso di Achille e della tartaruga, fa valere nello spazio. Quel «momento essenziale» in cui, secondo Hegel, «il concreto» si pone come «automovimento solo perché si scinde e si fa irreal», Ludovico lo rende infinito, asintotico. L’«automovimento» diviene così una «freccia ferma», per riprendere la felice espressione di Fachinelli: un’implosione in cui rivive il mito di Chronos che divora i propri figli (*in utero*, aggiungerei)<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Secondo quanto afferma Satta in un brano citato dello scritto *Il diritto questo sconosciuto*, p. 88.

<sup>71</sup> Il paradosso di Ludovico è, per tornare ad AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., p. 53, quella di colui che «può sovraneamente la propria impotenza. Ma come pensare, in

Chiediamoci inoltre: il giudice che si fa scudo della norma per giustificare formalisticamente la sentenza ingiusta, abdicando così alle sue responsabilità, è poi così lontano in linea di principio dall'amletico "uomo senza qualità" che ritarda all'infinito l'azione, dissolvendone con spirito iper-analitico i presupposti? Non si tratta, in un caso come nell'altro, di un comodo evitamento che permette all'individuo di sottrarsi alla decisione? «Nella programmazione che» Ludovico «faceva della sua vita la decisione non poteva trovar posto, perché essa, come tutte le azioni, comporta sempre un elemento di irrazionalità e ciò era incompatibile con l'umanità che si era costruito ed era cresciuta con lui» (278). Analogamente, il formalismo elude quel necessario «elemento di irrazionalità» che rimette il giudizio al peraltro limitato arbitrio del soggetto.

E la dottrina di Hans Kelsen, nel risolvere il valore del diritto in una questione di «legittimazione formale»<sup>72</sup>, non configura forse (sempre nell'ottica di Satta) una coscienza giuridica che si chiude immediatamente su sé stessa, invece di mediarsi nella concreta esperienza del rapporto umano (che è «*proportio homo ad hominem*»)<sup>73</sup>? Il formalismo

questa prospettiva, il passaggio all'atto? Se ogni potenza (di essere o fare) è anche, originariamente, potenza di non (essere o fare), come sarà possibile il realizzarsi di un atto? La risposta di Aristotele è contenuta in una definizione che costituisce una delle prestazioni più acute del suo genio filosofico [...]: "È potente ciò, per il quale, quando si realizza l'atto di cui è detto avere potenza, nulla sarà di potente non essere" [...]. Le ultime tre parole della definizione [...] sanciscono la condizione alla quale la potenza, che può tanto essere che non essere, può realizzarsi. Il potente può passare all'atto solo nel punto in cui depona la sua potenza di non essere (la sua *adynamia*). Cosa che, evidentemente, Ludovico non è disposto a fare, perché la «triste eredità materna» gli impedisce di «lasciarsi essere» (quest'ultima espressione è ancora di AGAMBEN, *ivi*, p. 54).

<sup>72</sup> *Il diritto questo sconosciuto*, cit., p. 90.

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*: «Ora, che questo valore» intrinseco al diritto «ci sia», scrive Satta a proposito della dottrina di Kelsen, «e quindi non si riduca a un complesso di mutevoli norme, si dimostra a mio avviso, osservando che se il diritto è la regola del rapporto umano – *proportio homo ad hominem* – esso presuppone il rapporto umano non come fatto bruto, sul quale un capriccioso legislatore opera senz'altro limite che quello della propria legittimazione formale, ma come fatto normativo esso stesso. Il rapporto umano è "diritto" (l'aggettivo si fa sostantivo e il sostantivo aggettivo) proprio

non è forse il “Ludovico” della dottrina sattiana? Non c’è almeno una parte della «triste eredità materna» che continua a vivere in esso, e contro la quale Satta, anche da giurista, non si stanca di combattere?

Ammesso e non concesso, dunque, che vi sia a questo livello una relazione tra Gg e l’opera giuridica sattiana, la comparazione si rivela ancora una volta feconda solo contrastivamente. La vera analogia, se abbiamo ben interpretato il concetto sattiano di “giudizio”, non può stare in ciò che Satta scrive, ma nella poetica di Gg, nel luogo atipico della sua organizzazione. Il termine che Satta usa in un brano già citato per designare l’«essenza» del diritto, «forma», non a caso lo spinge subito ad arrischiare un accostamento con l’arte, che per lui è soprattutto (se non esclusivamente) letteratura: «Si sarebbe tentati di dire che il diritto è nel mondo delle forme visibili quel che l’arte è nel mondo delle forme invisibili»<sup>74</sup>. Altro «non essendo il diritto che forma» dell’«esperienza» e della conoscenza autentica (*ibid.*), Satta non intende porre in relazione qui due termini estrinseci, il diritto da una parte e la realtà fenomenica dall’altra, né tantomeno contrapporre a quest’ultima una realtà sostanziale e scissa dalle “apparenze” sensibili. La realtà fenomenica dei rapporti umani è «forma», quindi essenza, solo in quanto è diritto, o meglio in quanto «il diritto è»:

Essa [la decisione giudiziaria] rimane al centro dell’esperienza, come supremo atto conoscitivo-creativo di essa. E il suo valore, che la rende insostituibile, è nel giudizio, cioè nel trovare nel fatto il diritto, il diritto che è dentro al fatto (*ex facto oritur ius*), che è il fatto stesso, il suo essere [...]. È stato ormai chiarito che il giudizio procede da una intuizione, anche se, procedendo a sua volta l’intuizione da una secolare, millenaria esperienza giuridica, sembra assumere le forme esteriori del sillogismo: intuizione che deriva da *intus*, ciò che è dentro, vale a dire la legge, il principio che il fatto reca in se stesso. La decisione giudiziaria manifesta al massimo grado questa realtà, poiché essendo destinata ad operare sul

per la sua intrinseca normatività. È diritto e più semplicemente si può dire è, perché il diritto si risolve nell’essere del rapporto umano, onde procede poi il dover essere della norma».

<sup>74</sup> *Il formalismo nel processo*, p. 72.

futuro, presenta l'essere come un dover essere ed è quindi in certo qual modo l'esperienza del futuro<sup>75</sup>.

Sulle «forme visibili» e le «forme invisibili» si può ripetere quanto Satta, in un brano citato, sostiene sulla scorta di Orestano a proposito della distinzione tra *ius publicum* e *ius privatum*, e cioè che si tratta di una concettualizzazione diversa della stessa realtà, non di due «posizioni sostanziali»: mentre il diritto è l'essenza esterna (ma non esteriore) della vita, l'arte ne è l'essenza interiore (ma non interna, perché altrimenti la polarizzazione non avrebbe senso: anche il diritto è “interno” al «fatto», e muove dall'«*intus*» dell'«intuizione»). Si noti poi l'ultimo interessantissimo passaggio: la negatività immanente-trascendente del giudizio, che è l'essenza del diritto e del mondo fenomenico, non può come tale esaurire il fatto ed esaurirsi in esso. È la “metafisica positiva” (o “catafatica”) del rivoluzionario e della dottrina pubblicistica a postulare, per ragioni diverse, la meccanica derivabilità della decisione dalle premesse ideologiche o normative: il fatto che essa determina è già idealmente compreso in un momento iniziale assoluto, ed è dunque compiutamente oggettivabile. Al contrario, nella “metafisica negativa” (o “apofatica”<sup>76</sup>) di Satta il giudizio è la mancanza-a-essere del fatto, lo scarto che costituisce il suo essere come un «dover [ancora] essere», un “*ad-venire*”, un «futuro». Scrive Satta nell'«agosto 1967», in «navigazione sull'Atlantico e sul Pacifico»<sup>77</sup>:

Mi ritrovo in un luogo sconfinato, lontano dal consorzio degli uomini [...]. Dovrei riposare, vorrei riposare. Ma il pensiero mi segue come un'ombra triste. È il pensiero di tutta una vita di studio e di insegnamento, che cerca la sua conclusione e non la trova, peggio si accorge che “non conclude”, simile a un fiume che ha creduto di andare impetuoso verso la sua foce,

<sup>75</sup> *La vita della legge e la sentenza del giudice* (1952), in *Soliloqui*, p. 55.

<sup>76</sup> La “catafatica” e l’“apofatica” (rispettivamente da “*kata phemi*”, “affermare”, e da “*apo phemi*”, “non dire”) sono posizioni del pensiero teologico, l'una fondata sulla fede nella conoscibilità positiva e razionale di Dio attraverso il creato; l'altra sull'assoluta trascendenza del mistero divino e sull'esperienza mistica e silenziosa del limite.

<sup>77</sup> È l'incipit delle già citate *Considerazioni sullo stato presente della scienza e della scuola giuridica in Italia*, p. 275.

e poi si dissolve in una palude che non ha nulla del fiume e del mare. Troppe esperienze si sono accumulate nella nostra breve e lunghissima vita: troppi miti abbiamo visto nascere e morire nell'arco delle due guerre e delle due paci, e l'ultimo, che tutti gli altri comprende, è quello dell'uomo. Sopraffatto dagli eventi, e insieme da essi aiutato, l'uomo si è apertamente trasformato, dopo quest'ultima guerra, in quello che dopo la prima aveva fatto la sua ancor pudica apparizione, e ricevette subito il battesimo di "*nouveau riche*". Il solo povero è rimasto lo Stato, cioè l'astrazione dell'uomo [...]. La scienza, la letteratura, l'arte, la politica, si sono strumentalizzate a favore di quella nuova ricchezza, perfino la religione, nella quale un anacronistico rigurgito teologico ha preso il posto della scomoda carità; si è strumentalizzato il linguaggio, poiché le parole hanno mutato il loro significato, segno certo, come già osservava fin dai suoi tempi Tucidide, della disintegrazione sociale [...]. *Com'è possibile che in questo stato di cose una vita, la mia vita possa concludere?* (corsivi miei)

La citazione pirandelliana, posta inizialmente tra virgolette, è evidente e significativa: la «vita» che «non conclude» riecheggia uno dei *Leitmotiv* di *Uno, nessuno e centomila* (1925); si veda in particolare l'*explicit* di III, VII. *Parentesi necessaria, una per tutti*:

La facoltà d'illuderci che la realtà d'oggi sia la sola vera, se da un canto ci sostiene, dall'altro ci precipita in un vuoto senza fine, perché la realtà d'oggi è destinata a scoprire l'illusione domani. E la vita non conclude. Non può concludere. Se domani conclude, è finita<sup>78</sup>.

In quest'ultimo brano di Satta l'idea ha valore negativo e contingente, ma abbiamo visto (si pensi in particolare allo scritto su Ascarello) che essa ha, come in Pirandello, implicazioni ben più generali e positive. E si legga anche il capitolo finale di *Uno, nessuno...*, recante il titolo rematico *Non conclude*, dove Vitangelo Moscarda prende parte al processo che porterà all'assoluzione di Anna Rosa:

Nessun nome. Nessun ricordo oggi del nome di jeri; del nome d'oggi, domani. Se il nome è la cosa; se un nome è in noi il concetto d'ogni cosa

<sup>78</sup> Nelle *Opere*, cit., II, *Tutti i romanzi*, p. 800.

posta fuori di noi; e senza nome non si ha il concetto, e la cosa resta in noi come cieca, non distinta e non definita; ebbene, questo che portai tra gli uomini ciascuno lo incida, epigrafe funeraria, sulla fronte di quella immagine con cui gli apparvi, e la lasci in pace e non ne parli più. Non è altro che questo, epigrafe funeraria, un nome. Conviene ai morti. A chi ha concluso. Io sono vivo e non concludo. La vita non conclude. E non sa di nomi, la vita. Quest'albero, respiro trèmulo di foglie nuove. Sono quest'albero. Albero, nuvola; domani libro o vento: il libro che leggo, il vento che bevo. Tutto fuori, vagabondo<sup>79</sup>.

È il culmine, forse, della poetica pirandelliana, e Satta sembra avere bene in mente questo passaggio proprio nel brano di *Gg* sui «semoventi», in particolare nella descrizione del giardino, dove la consonanza è soprattutto concettuale, ma non senza qualche più lieve ripresa a livello descrittivo:

Davanti alla loggia si stende un breve giardino, che ho riempito di oleandri. Sono ancora in fiore, e nell'aria umida sembrano ascoltare il canto degli uccelli che Dio ha fatto così mattinieri. Qualcuno guizza tra i rami, *le foglie hanno un leggero fremito*, subito ricomposto. Ho sempre pensato che tra le piante, gli animali, *il vento* ci sia un segreto rapporto. Un uccellino non si posa invano tra le fronde, il vento non agita invano le grandi foglie degli alberi, che solo noi costruiamo come immobili, classificandoli con orribile e ingiusta parola vegetali. (corsivi miei)

A mediare, forse non solo idealmente, tra Satta e Pirandello, è Giuseppe Capograssi, che fu amico ed estimatore di Adriano Tilgher, per lungo tempo il più influente interprete della poetica pirandelliana. Riprendendo una testimonianza di «Giuseppe Santonastaso, studioso di Proudhon, laico, amico di Croce», Mario D'Addio (cit., p. 110) ricorda gli «incontri» quasi settimanali dal '35 al '40 con Capograssi e altri amici «sotto i platani di Viale delle Milizie» a Roma:

intorno a Lui [Capograssi] un gruppo di scrittori, di filosofi, di giuristi: Adriano Tilgher, il filosofo manicheo, apocalittico nella visione di cata-

<sup>79</sup> Ivi, p. 901.

strofi imminenti, parlava per primo [...]»<sup>80</sup>.

È lo stesso Satta ad «avvicinare» Capograssi e Pirandello nella commemorazione del maestro (cit., p. 359), tracciando al contempo un netto discrimine tra i due:

Nessuno come Capograssi, uomo essenzialmente innocente, ha mai avuto tanta esperienza del dolore e del male. Un solo genio gli può essere avvicinato, ed è Pirandello. Ma Pirandello è il cantore funebre dell'individuo, che egli segue e accompagna con l'immensità della sua arte fino al solo atto logico, di logica indifferenza, che possa compiere, cioè il suicidio. Capograssi in quell'atto estremo gli ferma la mano. «Suicidio e preghiera» è il vertice di quel libro tutto vertice che è la *Vita etica*.

Nello scritto emblematicamente intitolato *Incompiutezza dell'esperienza giuridica*<sup>81</sup>, Capograssi scriveva:

La storia del diritto dimostra che l'esperienza giuridica non si compie nel suo scopo, non realizza il suo scopo, non riesce a compiere sé stessa; dimostra che tutta la vita dell'esperienza giuridica non è altro che una continua crisi, una continua imperfezione un continuo non perfezionarsi nel senso di un continuo non riuscire né all'adeguazione del mondo del diritto con tutte le forme dell'esperienza né per conseguenza alla piena

<sup>80</sup> Annota inoltre M. D'ADDIO, cit., p. 122: «L'amicizia di Capograssi con Adriano Tilgher risale molto probabilmente al 1923, quando Capograssi cominciò a collaborare con l'Istituto di filosofia del diritto diretto da [Giorgio] Del Vecchio, frequentato anche da Tilgher»; «In quello stesso anno [1941] Capograssi ricordò sulla "Rivista internazionale di filosofia del diritto", in occasione della morte, un caro amico, al quale era legato da comuni interessi culturali sin dagli anni venti, Adriano Tilgher, con un accenno al loro ultimo colloquio, in cui tornarono, "dopo vario errare... sulle cose supreme, sullo sparire e sullo sperare, sull'antichissima irrequietudine dell'uomo di fronte alla morte". Tilgher, per Capograssi, è il «pensatore al quale la potente capacità dialettica di muoversi con perfetto dominio in mezzo alle idee e alle colture, con cui gli uomini cercano di spiegare o di interpretare (o celare) il loro misterioso essere nell'essere, non aveva tolto anzi aveva raffinato infinitamente il sentimento netto immediato religioso di questo mistero».

<sup>81</sup> Editto postumo nel terzo volume delle *Opere*, cit., pp. 297-328, ora nella *Vita etica*, cit., pp. 855-84.



adeguazione della spinta originaria dell'azione e dell'oggetto connaturale della volontà [...]. C'è nello stesso intimo realizzarsi dell'esperienza, nell'atto stesso del suo costituirsi, una specie di mancamento, una specie di deficienza, una specie di venir meno che dimostra che il suo non compirsi è quasi si direbbe insito intrinseco alla sua stessa struttura<sup>82</sup>.

Com'è noto, Tilgher tentò di compendiare<sup>83</sup> il conflitto drammatico centrale nell'opera di Pirandello nell'antitesi di derivazione simmeliana tra «Vita» e «Forma»:

Dualismo della Vita e della Forma o Costruzione; necessità per la Vita di calarsi in una Forma ed impossibilità di esaurirvisi: ecco il motivo fondamentale che sottostà a tutta l'opera di Pirandello e le conferisce una ferrea unità e organicità di visione<sup>84</sup>.

Immediatamente connessa a questa aporia, è quella che corre tra “vivere” e “vedersi vivere”, che Tilgher esemplifica attraverso la *Carriola*<sup>85</sup>:

Gli è che tra vivere e vedersi vivere c'è opposizione come tra vita e morte: «chi vive, quando vive, non si vede: vive... Se uno può vedere la propria vita, è segno che non la vive più: la subisce, la trascina. Come una cosa morta, la trascina. Perché ogni forma è una morte [...]. Solo si conosce chi riesca a veder la forma che si è data o che gli altri gli hanno data, la fortuna, i casi, le condizioni in cui ciascuno è nato. Ma se possiamo vederla, questa forma, è segno che la nostra vita non è più in essa: perché se fosse, noi non la vedremmo: la vivremmo questa forma, senza vederla, e morremmo ogni giorno di più in essa, che è già per sé una morte, senza conoscerla. Possiamo dunque vedere e conoscere soltanto ciò che di noi è morto. Conoscersi è morire<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> Ivi, p. 855.

<sup>83</sup> A partire dal saggio *Il teatro di Luigi Pirandello* (1922), in *Studi sul teatro contemporaneo*, Roma, Edizioni di scienze e lettere, 1923, pp. 160-217.

<sup>84</sup> Ivi, p. 165.

<sup>85</sup> *Novelle per un anno*, in *Opere*, cit., Milano, Mondadori (“I Meridiani”), 1990, vol. III, t. I, p. 558.

<sup>86</sup> *Studi sul teatro contemporaneo*, cit., pp. 172-3.

Non si fatica a cogliere nei passaggi citati un'analogia, anche terminologica, con il Satta dei *Soliloqui* e di *Gg* (oltre che con Capograssi; ma in questo caso l'analogia va ricondotta a comuni modelli filosofici tedeschi e francesi). Il problema della «Vita» e della «Forma», del «vivere» e del «vedersi vivere» è il medesimo che affligge anche la concezione sattiaiana del giudizio; eppure, come abbiamo tentato di mostrare, la “soluzione” del Satta giurista è diversa da quella di Pirandello, anche tenendo come punto di riferimento, per quest'ultima, l'esito meno nichilistico di *Uno, nessuno...* Il giudizio di Satta è sì un «vedersi vivere», un atto auto-conoscitivo, e come tale rappresenta una «battuta d'arresto» e un «ostacolo» allo scorrere impetuoso della vita; esso deve, anzi, essere questo, perché la vita senza forma giuridica è il «fatto brutto», cioè nulla: è l'interpretazione giudiziaria a «creare» il fatto, la sua essenza. E se l'essenza del fatto è la sua interpretazione, come pure Pirandello credeva, allora non c'è “vivere che non si veda vivere”, non c'è «Vita» senza «Forma». In un articolo polemico nei confronti di Pirandello<sup>87</sup>, Tilgher chiarì in tal senso la sua idea, accusando lo scrittore siciliano di averla fraintesa:

L'essenza della Vita – abbiamo detto – è d'essere legata a due opposte necessità, di consistere e di muoversi, di calarsi in forma e di spezzare di volta in volta la forma in cui si è calata per passare ad altre: *l'antitesi Vita-Forma è interna alla stessa Vita* e fa tutta la dinamicità, l'irrequietezza, la dolorosità, la tragicità della Vita. Ma prendere uno dei termini dell'antitesi, la Forma, dichiararla uguale all'Arte, e opporla come tale alla Vita è dimenticare che *la Vita, essa, è appunto niente altro che l'antitesi stessa Vita-Forma*. Se l'essenza della Vita è di essere polarità dialettica di Universale e Individuale, e in questa polarità la Vita si esaurisce tutta, non si può poi prendere *uno dei termini* di questa polarità e opporlo alla Vita che è per l'appunto la polarità stessa in atto. L'Arte definita come forma si atteggia a negazione della Vita<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> *Le estetiche di Pirandello*, in «Raccolta», gennaio 1940; poi nel *Problema centrale: cronache teatrali 1914-1926*, Genova, Edizioni del Teatro stabile, 1973, a cura di A. D'AMICO, pp. 385-394; ora in *Pirandello o il dramma di vedersi vivere*, Chieti, Solfanelli, 2013, a cura di P. GIANNANGELI, pp. 89-102, da cui si cita.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 95-96.

Non spetta a noi stabilire se e in che misura Tilgher avesse ragione ad attribuire a Pirandello questa “distorsione” concettuale, cui forse le sue stesse formulazioni iniziali si erano prestate. Importa invece che il filosofo abbia messo in luce il problema, e che lo abbia fatto (astrattamente) negli stessi termini in cui Satta lo affrontò nei suoi scritti giuridici: il giudizio non può essere identificato né con la polarità vita-dinamica, né con quella opposta, forma-statica, perché prese al di fuori della loro relazione esse non sono niente (o meglio sono costitutive rispettivamente del “naturalismo” o del “realismo” giuridico, da una parte, e del “formalismo” dall’altra). Il giudizio è l’«irrequietezza» (Tilgher usa qui un termine che traduce l’hegeliano “*Unruhe*”) di questa relazione, perché la relazione, che non è nessuno dei due poli, e soprattutto non è una sostanza, è la condizione (o possibilità) che ne sostiene il gioco reciproco. La vita per Satta “si vive e si giudica/scrive” perché il rapporto tra vivere e conoscere è tensivo (o, se si preferisce, «dialettico»), non esclusivo; ciò che non si vive, e che non si giudica/scrive, ma «si mostra», per dirla ancora con Wittgenstein, è invece la «potenza magica» del negativo che genera quella tensione, il «mistero».

Che «conoscersi» significhi «morire» può essere vero per Satta solo nella misura in cui si ammetta che la morte (l’irreale, il negativo, l’anomalo, il discontinuo) è essenza della polarità “vivere / vedersi vivere”: il passaggio da prima a dopo, da causa a effetto, non è garantito da una norma e/o da una continuità deterministico-razionale; effettuarlo è ogni volta una decisione e una responsabilità del soggetto, una «catastrofe» in cui tutto ciò che precede viene ricompreso e ricapitolato.

Se al «sovrano» sostituiamo il giudice, sia il «giudizio» che il «Giudizio» di Satta assomigliano molto all’«escatologia bianca» di cui parla Agamben, contrapponendo il concetto di “stato di eccezione” in Benjamin e in Schmitt<sup>89</sup>:

Il barocco conosce un *eschaton*, una fine del tempo; ma, come Benjamin

<sup>89</sup> In *Stato di eccezione*, cit., p. 74.

immediatamente precisa, questo *eschaton* è vuoto, non conosce redenzione né aldilà e resta immanente al secolo [...]. È una tale «escatologia bianca» – che non conduce la terra in un aldilà redento, ma la consegna a un cielo assolutamente vuoto – che configura lo stato di eccezione del barocco come catastrofe. Ed è ancora questa escatologia bianca che spezza la corrispondenza fra sovranità e trascendenza, fra il monarca e Dio che definiva il teologico-politico schmittiano. Mentre in questo «il sovrano [...] viene identificato con Dio e occupa nello Stato esattamente la stessa posizione che spetta nel mondo al dio del sistema cartesiano»<sup>90</sup> [...], in Benjamin il sovrano «rimane racchiuso nell'ambito della creazione, è signore delle creature, ma resta creatura»<sup>91</sup>.

Rileggiamo le ultime righe di *Gg* (291-2):

Sono stato una volta piccolo anch'io, e il ricordo mi assale di quando seguivo il turbinare dei fiocchi col naso schiacciato contro la finestra. C'erano tutti allora, nella stanza ravvivata dal caminetto, ed eravamo felici poiché non ci conoscevamo. Per conoscersi bisogna svolgere la propria vita fino in fondo, fino al momento in cui si cala nella fossa. E anche allora bisogna che ci sia uno che ti raccolga, ti risusciti, ti racconti a te stesso e agli altri come in un giudizio finale. È quello che ho fatto io in questi anni, che vorrei non aver fatto e continuerò a fare perché ormai non si tratta dell'altrui destino ma del mio.

La vita, il giudizio, la scrittura non «concludono» neanche dopo la morte. Perché ciò accada, come scrive Satta in un brano già citato da *Poesia e verità...* (pp. 97-8), è necessario che «il rapporto tra parola e scrittura si capovolga»:

di questo si tratta, non di scrivere la parola, ma di far nascere la parola, e la parola non nasce solo dall'uomo che parla, ma insieme e in un atto

<sup>90</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie*, München, Duncker & Humbolt, 1922; trad. it. *Teologia politica*, in *Categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Bologna, il Mulino, 1981.

<sup>91</sup> W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiel* (1928), in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972-1989, vol. I.I (e vol. I.3); trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1999.

anche dell'uomo che scrive [...]. Ho detto "in un atto": perché la parola nasce veramente come atto, trova il suo essere in un atto [...]. Atto, cioè non scrittura, non documento.

«Ma se un poco ci fermiamo a pensare», prosegue Satta,

ci accorgiamo subito che tutto quello che si riassume nell'atto pubblico, e in definitiva le regole positive che governano quest'atto, sono in funzione di un mistero, e precisamente il mistero della parola che, per essere se stessa, ha bisogno della parola di un altro, della volontà particolare, che non può realizzarsi, se non diventa, attraverso quest'altro, volontà universale. Che cosa è questo mistero? È il mistero del diritto, di quello che vorrei chiamare l'alterità del diritto.

Ciò di cui Satta parla qui non è ciò che si dice, «non è la lingua, ma quello che i linguisti chiamano il *factum loquendi*, il mero fatto, inaccessibile al sapere, che gli uomini parlino»<sup>92</sup>. L'«alterità» del diritto e della scrittura è questo «capovolgimento», la «nascita» della parola come «atto» in cui non la parola di uno, non la singola «volontà particolare», ma una parola mediata nell'altra, una volontà mediata nell'altra riconduce il linguaggio, e con esso il soggetto, al fondamento – a sua volta non-mediabile – della mediazione: un salto, un momento irrazionale, anomalo, che è giudizio perché in esso ne va dello scarto costitutivo del soggetto tra essere e dover essere.

Tra «un piroscifo e l'altro» il narratore di *Gg* si era incamminato verso il cimitero di Nuoro per «ristabilire il colloquio senza il quale *quelle* pagine» non avrebbero potuto «continuare». Ed ecco che, «come in una di quelle assurde processioni del paradiso dantesco» vede sfilare «in teorie interminabili gli uomini della *sua* gente»:

Tutti si rivolgono a me, tutti vogliono deporre nelle mie mani il fardello della loro vita, la storia senza storia del loro essere stati [...]. E forse mentre penso la loro vita, perché scrivo la loro vita, mi sentono come un ridicolo dio, che li ha chiamati a raccolta nel giorno del giudizio, per liberarli in eterno della loro memoria. (103)

<sup>92</sup> G. AGAMBEN, *Categorie italiane*, cit., p. 100.

Le ombre cercano nel narratore quell' «altro» che, mediando nella parola scritta la loro, compia il «mistero» (l' «atto», il «capovolgimento») della nascita della parola, ricongiungendo la singolarità dannata con l'assoluto, vale a dire la morte. La scrittura è dunque questa pratica “irrealizzante”, questo compimento giudiziario. E il narratore si sente un «ridicolo dio» non solo per rapporto con il Giudice «*venturus*»: se la *quidditas* del giudizio consiste nella terzietà del giudice, e quella della narrazione, diremmo per analogia, consiste nella terzietà del narratore, quest'ultimo può essere sì l'altro dei suoi personaggi, ma non l'altro di sé stesso. È la questione dell'autobiografismo di *Gg*, che abbiamo già in parte tentato di chiarire:

Forse non erano Don Sebastiano, Donna Vincenza, Gonaria, Pedduzza, Giggia, Baliodda, Dirripezza, tutti gli altri che mi hanno scongiurato di liberarli dalla loro vita; sono io che li ho evocati per liberarmi della mia senza misurare il rischio al quale mi esponevo, di rendermi eterno. (292)

Il «rischio» del romanzo-giudizio autobiografico risiede nel fatto che il narratore ha cercato di liberarsi mediandosi nei suoi personaggi, e occupando una posizione di compromesso tra etero- e omo-diegesi, tra l'essere terzo e l'essere parte. Il narratore di *Gg* è “reticente” rispetto al suo statuto; e il rischio cui si è «esposto» è di essersi reso «eterno» perché nella scrittura l'altro dell'autore, nel senso che qui ci interessa, non sono i personaggi, né tantomeno l'autore stesso, bensì il lettore, i lettori, che mediano e realizzano la parola scritta nell'infinito processo dell'interpretazione.

Satta non sapeva se davvero nessuno avrebbe letto le sue «pagine», né se avrebbe avuto «tanta lucidità da distruggerle prima della sua morte», come dice di sperare al principio del terzo capitolo (42), e per questo parla di «rischio» (quello «di rendersi eterno»). Ma aveva, a differenza di Don Priamo e di Ludovico, il «senso della propria incompiutezza», come attesta *e negativo* proprio il fatto che con *Gg* abbia tentato disperatamente di «concludere». Del resto *Gg* non è, da questo punto di vista, accidentalmente incompiuto. Certo, come dimostra l'edizione critica del manoscritto, Satta tentò di tener fede al proposito di continuare a scrivere fino alla fine, e non vi riuscì. Le poche ri-

ghe della *Parte seconda* che passarono dal manoscritto al dattiloscritto, e di qui al testo edito, non sono tuttavia prive di significato strutturale, e non possono a mio avviso essere considerate il residuo di un progetto fallito. Tra il primo e il ventesimo capitolo Satta aveva già disegnato la forma compiuta del libro, e l'aveva chiusa su sé stessa lungo l'asse di simmetria del decimo. La *Parte seconda* è piuttosto il luogo liminare in cui la scrittura si disfa dall'interno per "catturare" il suo fuori: un gesto che segna la fine dello scrivere e con ciò «include [...] ciò che respinge fuori di sé»<sup>93</sup>. In questo «stato di sospensione sovrana», la scrittura «raggiunge [...] il massimo della sua vigenza» e «coincide con la realtà stessa», lasciando dietro di sé, come un guscio vuoto o la pelle morta del serpente, il romanzo. Nessuno è stato condannato o assolto, nessuna pena o premio attende i protagonisti – maggiori o minori – della rievocazione autobiografica: dal momento in cui essa ha avuto inizio, tutti sono già condannati, e la pena è intrinseca alla scrittura che "apre il passo" tra essere e dover essere, secondo la metafora implicata nel concetto di "kairos". In quello spazio vuoto, dove la soggettività in quanto tale è chiamata ad assumere la propria mancanza nei confronti dell'assoluto, la "spola" della narrazione sattiana corre avanti e indietro per inserire la trama delle esistenze nell'ordito tragico del destino, dando vita al *textus* che non è esperienza (o ricerca) del semplice passato, del "*temps perdu*" in quanto tale, ma del futuro che in esso resta *in fieri* («*venturus*»): il tempo dell'«impossibilità per il tutto e per la parte di coincidere con se stessi e fra loro»; «istante decisivo», in cui ciascuno «si pone necessariamente come un resto, come un non-tutto»<sup>94</sup>. La *Parte seconda* è questo «resto» della scrittura, l'atto intransitivo che rompe con la totalizzazione, smagliando nell'ultimo tratto l'arazzo: la decisione, in senso etimologico. Rinunciando al principio statico e speculare di identità con sé stesso, nell'ultimo atto del dramma «Bob» sconfigge Caino, e con lui l'istanza "onnipotente" che aveva interiorizzato/proiettato nella *persona* di Ludovico. Nonostante tutto *Gg* è un romanzo a lieto fine.

<sup>93</sup> Così Agamben in un brano già citato del *Tempo che resta*.

<sup>94</sup> Ivi, p. 57.

## INDICE DEI NOMI

- Abraham, K. 55n  
Accati, L. 92  
Addis, S. 34n  
Agamben, G. 56n, 62 e n, 87n, 96, 171n, 178, 179n, 182n, 184n, 185n, 186n, 194, 196n, 198n  
Albanese, B. 56 e n, 104n, 112n, 135, 146, 151  
Alberti, V. 23  
Allan Poe, E. 121  
Angioni, G. 116n  
Aristotele 25n, 131, 186n  
Artaud, A. 64n, 132n, 133n  
Ascarelli, T. 159 e n, 160, 189  
Austin, J.L. 124n
- Bacon, F. 125  
Barengi, M. 19n  
Battaglia, F. 124n  
Beccaria, C. 23  
Beccaria, G.L. 124n  
Benco, S. 90n  
Benjamin, W. 14n, 194, 195 e n  
Bergson, H. 130  
Berruto, G. 124n  
Berti, E. 25n  
Bo, C. 32n  
Boyde White, J. 14n  
Borutti, S. 7, 165n, 181n  
Boschian Satta, L. 74, 75, 115  
Brugnolo, S. 58n, 85n, 117n  
Bulgaro (giurista, glossatore) 32
- Cacciari, M. 176, 184n  
Calamandrei, P. 166  
Calasso, R. 9  
Calvino, I. 19n  
Capograssi, G. 11n, 12n, 13n, 19, 34n, 35, 39, 67, 68n, 71, 80n, 85n, 86, 130, 184n, 190, 191, 193  
Caproni, G. 144  
Cardozo, B.N. 14n  
Carrouges, M. 122  
Carmignani, G. 22 e n, 23n  
Carnelutti, F. 13n, 88n, 152, 154, 155  
Carrara, F. 22 e n, 23n  
Carrera, A. 117n  
Caruana Dingli, C. 22  
Casarés, M. 133n  
Cerina, G. 116n  
Chiovena, G. 11n, 81, 82 e n, 83, 88, 154, 158, 160, 163, 167n, 173  
Cicerone 25n  
Cipriani, F. 11n  
Clifford, J. 10  
Contini, Ga. 37n  
Colao, F. 23n  
Collu, U. 9n, 12n, 77  
Conte, A.G. 62, 131  
Conte, M.-E. 131  
Costanzo, M. 129n  
Cotta Ramusino, E. 17n  
Crispino, G. 24  
Cualbu, G. 108n
- D'Addio, M. 11n, 12n, 13n, 190



- Dante 12, 168  
 Darlington, C.D. 161  
 De Angelis, G. 57n  
 De Felice, E. 43n  
 De Giovanni, N. 74n, 85n  
 Deledda, G. 43n  
 Deleuze, G. 122n, 133n  
 De Luca, G. 24  
 De Marini Alonzo, F. 42n, 171n  
 De Negri, E. 181n  
 Delogu, A. 12n, 86n  
 Del Vecchio, G. 71, 86n, 191n  
 Descuret, J.B.F. 40n  
 Dewey, J. 162  
 Dezza, E. 7, 20n, 21, 22, 23n, 30n, 31n  
  
 Egidi, R. 131n  
 Escher, M.C. 35n  
 Espa, E. 43n, 73, 80  
  
 Fachinelli, E. 113 e n, 115, 116, 119, 120, 121 e n, 123n, 125, 127n, 130n, 177, 185  
 Feyerabend, P.K. 161  
 Fiorelli, P. 24n, 28n, 29n  
 Fliess, W. 149  
 Frank, M. 92 e n  
 Freud, S. 11n, 55n, 65, 113, 123n, 139, 149 e n  
  
 Gadamer, H.G. 159  
 Gadda, C.E. 29n, 106n  
 Gazzola Stacchini, V. 12n, 17n, 18n, 32n, 45n, 50n, 56 e n, 66n, 74 e n, 75, 104n, 106n, 108 e n, 109, 112n, 135 e n, 148, 149  
 Gay, P. 149n  
 Genette, G. 76 e n  
  
 Giannangeli, P. 193n  
 Giovannetti, P. 175n  
 Giusti, G. 22n  
 Goethe, J.W. 171  
 Goldoni, C. 24  
 Goldschmidt, L. 154  
 Green, A. 52, 54, 55n, 63, 65, 66n  
 Grunberger, B. 55 e n, 76, 113n  
 Guattari, F. 133n  
 Guerrazzi, F.D. 22n, 24, 29n  
  
 Hegel, G.W.F. 86n, 180, 181 e n, 182 e n, 185  
 Heidegger, M. 86  
 Hitchcock, A. 58n  
 Hobbes, T. 34n  
 Hollier, D. 145  
  
 Isella, D. 29n  
  
 Jones, E. 149n  
 Joyce, J. 58n  
 Jung, C.G. 130n  
  
 Kafka, F. 155  
 Kant, I. 165n  
 Kelsen, H. 165, 186 e n  
 Kemeny, T. 17n  
 Kerényi, K. 130n  
 Kuhn, Th.S. 161  
  
 Labriola, A. 86n  
 Lacan, J. 28, 77, 95, 99, 137n, 138 e n, 179  
 La Porta, U. 25n  
 Lecis, L. 105n  
 Ledda, G. 39  
 Leiris, M. 10 e n, 145, 146, 147  
 Lejeune, Ph. 146n

- Luigi XIV 35  
 Lutero, M. 42n, 171, 182n
- Macchia, M. 129n  
 Mameli, G. 123n  
 Maninchedda, P. 47, 76  
 Mantovani, D. 124n  
 Manzoni, A. 12  
 Marci, G. 9n, 17n, 44n, 63n, 89n, 95n, 102 e n, 109n, 116n  
 Marin, L. 145, 146n  
 Martignoni, C. 7, 17n, 29n, 35n, 143n, 149n  
 Marx, K. 86n  
 Massino, P. 108  
 Mattone, A. 21n  
 Maubon, C. 10n  
 Mazzarella, F. 11n, 86, 148  
 Meneghello, L. 18n, 147n  
 Mercadante, F. 67n, 86n  
 Miglio, G. 195n  
 Milanese, G. 23n  
 Miletta, M.N. 23n  
 Mittica, M.P. 15n  
 Molière (Poquelin, J.-B.) 28n  
 Montaigne, M. de 28n  
 Montale, E. 112, 113n  
 Montesano, G. 117n  
 Monti, V. 22n  
 Morace, A.M. 12n  
 Moretti, M. 74n  
 Mortara Garavelli, B. 25n  
 Mortara, L. 82n, 162n  
 Muoni, L. 32n, 55n
- Nietzsche, F. 94
- Offeddu, C. 108  
 Oggiano, L. 108
- Ondelli, S. 124  
 Onians, R.B. 175n  
 Opocher, E. 34n  
 Orestano, R. 168n, 188  
 Orlando, V.E. 162n  
 Ortolani, G. 24n  
 Ottieri, O. 117n  
 Otto, R. 116n
- Pagliardini, A. 137n  
 Panofsky, E. 145, 146n  
 Paolini, A. 23  
 Paolo di Tarso 171, 178, 185  
 Pascal, B. 155  
 Petrocchi, G. 9  
 Pigliaru, A. 12n, 35  
 Pinotti, G. 106n  
 Pirandello, L. 12, 128, 129n, 189, 190, 191, 192 e n, 193 e n, 194  
 Platone 25 e n  
 Plutarco 44  
 Pomilio, M. 151  
 Pompei, G. 44  
 Proust, M. 56 e n, 85n  
 Punzi, A. 184n
- Rasponi, G.C. 24  
 Rousseau, J.-J. 85
- Sapienza Auteri, M.C. 55n  
 Satta Carroni, S. 17  
 Satta Galfré, A. 109  
 Satta Galfré, A.F. 91, 104-112, 135-6, 145, 148  
 Satta Galfré, F. 109  
 Satta Galfré, G. 90, 106, 109  
 Schiera, P. 195n  
 Schmitt, C. 56, 178, 195n  
 Schulz, F. 171n

- Segalen, V. 10  
Serianni, L. 25n  
Simbula, P.F. 21n  
Soro, A. 50n  
Spinazzola, V. 18n, 43n, 121n, 127,  
143n, 147n  
Spinoza, B. 34n  
Spongano, R. 88n  
Steiner, G. 9 e n, 34n, 58n, 145n  
Szeeman, H. 122n
- Tadini, A. e E. 64n  
Tanda, N. 45n  
Tempesti, F. 28n  
Thom, R. 116n  
Tilgher, A. 190, 191n, 192, 193, 194  
Tommaso 25n  
Tommaseo, N. 22n  
Ulpiano 168n  
Untersteiner, M. 25n
- Vamba (Bertelli, L.) 28n  
Vanzago, L. 181n  
Varchi, B. 23  
Vico, G. 34n  
Vigna, L. 23  
Villalta, G.M. 113n  
Virgilio 12, 81
- Weber, M. 36n, 171  
Wigmore, J.H. 14n  
Weisberg, R.H. 14n  
Wittgenstein, L. 131 e n, 175, 177n,  
179 e n, 194
- Zampa, G. 112n  
Zanzotto, A. 91n, 113n  
Zenone 119, 185  
Zola, É. 122n  
Zuliani, L. 144n



Finito di stampare nel mese di novembre 2017  
per conto di Esedra editrice  
da GoPrint - Padova