



Da Dante a Cervantes [1]

Antonio Gagliardi

Quando le avventure terminano è necessario fare i conti con la fine che determina la conclusione del viaggio e la condizione dei viaggiatori al loro arrivo. Il viaggio e il pellegrinaggio si sono compiuti nel modo migliore raggiungendo il luogo prefissato e ottenendo quella felicità nella quale soltanto si può cogliere la pienezza della natura umana non più soggetta al desiderio di raggiungere il compimento. Anche se il romanzo filosofico ha continuamente rischiato di annegare nel mare delle avventure degli eroi e degli innamorati, la fuga dal luogo dell'orrore si è unificata con il cammino intenzionale in una trascendenza terrena oltre ogni aspettativa umana. Non c'è più movimento perché non c'è più un altrove, Roma è al limite di ogni cammino dell'uomo anche perché l'uomo ha raggiunto il limite di se stesso. Certamente questo riguarda soprattutto Periandro e Auristela ma è il loro fine a dare senso a quello degli altri. Sono loro i viaggiatori privilegiati che hanno trasformato il cammino degli altri, una fuga dal luogo del degrado umano, in un pellegrinaggio. Il viaggio per il mondo può rivelarsi cammino per un labirinto cieco, in preda di qualsiasi mostro irrazionale, senza la preordinazione del fine. Se l'uomo è lupo a se stesso e può impedire il cammino all'altro uomo è necessario trovare il modo per ricondurre ciascuno sul cammino e attuare il bene. La pratica delle virtù morali prima e, poi, di quelle cristiane ha spianato la strada e Roma ha accolto tutti mentre soltanto due hanno compiuto anche il cammino verso la trascendenza.

L'arte della narrazione ha mirato a formare una strada in mezzo al disordine del mondo dispiegando tutto il bene che l'uomo ha disposizione per giungere al termine del cammino. Il bene è in potenza nell'uomo ed è necessario liberarlo da tutti gli impedimenti, interni ed esterni, che ostacolano la sua pratica. Il poeta e il filosofo hanno cooperato e la conclusione può rendere conto che il viaggio di entrambi termina secondo un'unica finalità. Il lieto fine ha posto le condizioni di una storia fornita di ordine nel modo in cui rende razionale e comprensibile tutto lo svolgimento e recuperando nel proprio itinerario anche l'inizio. La fine rende leggibile l'inizio e ne determina il senso.

Ogni ambiguità non si scioglie ma la doppiezza dell'esperienza intellettuale e della ragione storica riporta i personaggi alla radice della loro costituzione simbolica. Ciò che succede ai simboli non può succedere all'uomo per il quale c'è soltanto un termine univoco. L'avventura si scinde tra la componente simbolica e quella storica. I simboli trascendono, nei due fratelli amanti sposi, l'esperienza e il tempo dell'uomo e giungono a quell'unione che assicura la felicità. Gli uomini possono aspirare a quella trascendenza ma non andare oltre una Roma terrena nella quale vi sono tutte le condizioni per il proprio compimento umano e cristiano. Bisogna salvare la ricerca della pienezza e della trascendenza da parte dell'uomo e ricondurla nella strada cristiana della salvezza. L'uomo rimane tale anche se tende alla perfezione della propria natura e al divino.

Ma questa storia, più o meno avventurosa, non è invenzione del poeta. Cervantes la trova già scritta nella biblioteca storica a sua disposizione e vi adatta i personaggi. La narrazione segue il cammino finalistico della natura umana e il suo bisogno di compimento, nell'attuazione di sé e nel raggiungimento della trascendenza. Ogni brutto o barbaro avverte dentro sé il disagio dell'inciviltà e

cerca di mettersi in cammino per raggiungere la pienezza della natura umana ormai libera da ogni ipoteca dell'animalità. Così la strada tra l'isola dei barbari e Roma, tra l'inciviltà e la perfezione, si può narrare perché già nell'ordine del destino umano. Tra i due estremi soltanto l'uomo ha fine e storia. Il lieto fine non nega il dramma dell'animale originario né la tragedia di chi non può giungere al luogo finale. Non tutto il male si può vincere e qualcuno naufraga sotto il peso della propria animalità non redenta dall'intelligenza e dalla fede. Il poeta elabora queste categorie e la letteratura possiede l'ermeneutica privilegiata della condizione umana, commedia o tragedia.

Questa di Cervantes è sicuramente una commedia. Una conclusione lieta dopo un inizio tormentato e infelice. Come quella divina di Dante o quella umana di Boccaccio. La commedia dell'uomo ha bisogno di misurarsi con il fine e con la fine e quando coincidono con l'evento più straordinario che mente umana possa concepire, l'incontro con Dio per un'esperienza somma di felicità, tutto il cammino dell'uomo ne viene condizionato. Dio diventa il fine che permette all'uomo di realizzare se stesso e tutti i suoi desideri. Il Dio dei filosofi e quello cristiano si unificano per quest'uomo. Il desiderio o l'amore della sapienza costruisce la strada che porta a Roma e a Dio. Tutto tende a Dio e l'uomo può attingere già sulla terra un preludio di beatitudine e la virtù e la conoscenza portano a lui come tutte le strade portano a Roma.

Ma non è sufficiente. Il cammino ultimo è stato anticipato, per le terre di Spagna, da un continuo pellegrinaggio mariano a significare la necessità di una mediazione oltre le capacità umane. Ogni santuario visitato o intravisto anticipa il fine ultimo anche se non lo esaurisce. L'uomo non si può salvare da solo, con le sole forze intellettuali e morali. La visione di Dio si può ottenere seguendo virtù e conoscenza ma, come per Dante, è necessaria la mediazione di Maria. Non Virgilio né Beatrice fanno compiere l'ultimo stadio del cammino verso la visione di Dio. Soltanto Maria.

Di questa commedia cervantina è necessario trovare qualche altra dimensione proprio nel confronto con l'altra commedia, quella di Dante. La differenza è visibile già a una prima lettura. Periandro e Auristela viaggiano sulla terra mentre Dante cammina per le strade della trascendenza. Rimane un medesimo progetto nel comporre una strada che salvi sia il bisogno di conoscenza che la necessità della beatitudine eterna. Nell'un caso e nell'altro il filosofo e il cristiano si trovano a viaggiare insieme per valorizzare la natura umana sulla terra e per predisporla alla visione beatifica nell'altra. Dante, però, pensa l'uomo attraverso la morte. La fine si è compiuta ed è diventata tribunale di Dio. La terra viene vista dagli antipodi e la trascendenza commisura l'uomo nel suo cammino sulla terra.

La *Commedia* dantesca inizia da una selva oscura e termina nella visione di Dio. Per questo motivo è commedia.

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
che la diritta via era smarrita.

Inferno, I, 1-3

C'è un luogo originario nel quale l'uomo e il cristiano si azzerano nel male e nell'ignoranza mentre diventa l'inizio del viaggio che porta alla visione beatifica, la congiunzione tra l'uomo e Dio nella visione.

E' mi ricorda ch'io fui ardito
per questo a sostener, tanto ch'io giunsi
l'aspetto mio col valore infinito.

Paradiso, XXXIII, 79-81

Periandro e Auristela sono in viaggio per un mare e una terra avventurosi. Il mondo di Ulisse e di tutti gli uomini rimane la via esclusiva sulla quale possono incamminarsi verso la lontana patria della salvezza universale. La parola e la visione conducono lontano dalla brutalità originaria e permettono di conoscere la terra ultima. Non c'è un Dio adirato al termine del viaggio a impedire il loro approdo nella città del cristianesimo. Il rischio del naufragio è nell'ordine degli eventi naturali e non giudizio di Dio. Loro due hanno sin dall'inizio in pegno il simbolo stesso del cristianesimo, la croce, e un'intenzione di salvezza cristiana nel pellegrinaggio.

La sola sapienza non salva ma è necessario il patrimonio di salvezza procurato da Cristo. Bisogna conciliare il «vedere tutto» e il «parturir Maria», la ragione naturale e il *Credo* cristiano. Auristela è prima Virgilio, la scienza dei pagani e la sapienza mondana, poi diventa Beatrice perché la sua conversione al cristianesimo crea la sintesi necessaria. Dalla selva oscura, dove l'uomo è bruto, alla visione di Dio ogni cammino terreno è già dentro un'intenzione di salvezza, il pellegrinaggio. La benedizione del papa, capo della Chiesa e rappresentante di Cristo in terra, santifica quell'unione sul piano delle persone e dei simboli. Avviene in questo modo la sanzione definitiva della santità del viaggio e della sua coerenza con i principi della Chiesa.

Le due commedie sono due progetti di due intellettuali laici che rendono conto della loro specificità intellettuale. C'è una cultura laica che cerca di salvaguardare l'autonomia delle forme intellettuali costruendo con i propri strumenti la conciliazione con il cristianesimo. La funzione, in ambedue, è utopica. Non è così ancora ma così deve essere per non lacerare le coscienze intellettuali e cristiane. L'averroismo ai principi del Seicento, come ai tempi di Dante, sembra ancora una forza intellettuale in grado di portare avanti una propria progettualità sull'uomo al di fuori della fondazione cristiana. La conferma che Averroè è uno dei padri spirituali dell'Occidente^[1] è in questa storia le cui coordinate devono essere in buona parte ancora fatte uscire dal silenzio.

La vicenda intellettuale di Dante è tormentata ed è ricostruibile in modo sufficientemente organico. Il suo rapporto con la dottrina averroista la condiziona sin dagli inizi. Dante nasce averroista. E' possibile leggere la prima adesione in alcuni componimenti giovanili e nell'appartenenza al gruppo di poeti fiorentini operanti intorno a Guido Cavalcanti. Con la *Vita nuova* c'è l'allontanamento dalla dottrina averroista della visione di Dio e l'affermazione di un credo cristiano. Nel *Convivio* muta l'atteggiamento di Dante. Non si tratta soltanto di rifiutare quelle dottrine ma anche di confutarle. Soprattutto viene confutata la dottrina del desiderio naturale del primo commento al secondo libro della *Metafisica*. Nella *Commedia* viene elaborata una difficile sintesi tra averroismo e cristianesimo. L'uomo, almeno quell'unico che sta risalendo per tutte le strade dell'oltretomba, può incontrare e vedere Dio. Fondamentale è, però, la mediazione di Cristo. Senza Cristo non si giunge a Dio né prima né dopo la morte. Conoscenza intellettuale ed esperienza della grazia non sono separabili anche se, in ultima istanza, è sempre Dio a decidere chi chiamare alla propria visione durante la vita approntando una strada di luce.

Nel *Persiles* è leggibile anche la commedia boccacciana del *Decameron*. Nella forma della scrittura è proprio quest'ultima a disporre le immagini più evidenti di un cammino intellettuale che ha per fine la ricerca della ragione naturale per attraversare la peste e portare alla rifondazione della comunità umana. I dieci giovani sperimentano le stesse situazioni intellettuali in un immaginario filosofico simile. La funzione è analoga, indicare il cammino dell'uomo dal luogo del degrado e della distruzione fino al ristabilimento delle legge fondamentali. Rimane la medesima ricognizione delle istituzioni umane mentre l'amore verifica fino in fondo la distruttività dell'uomo. C'è una differenza fondamentale: il viaggio dei giovani non diventa un pellegrinaggio anche se inizia e termina in una chiesa. La filosofia non cerca alcuna sintesi con il cristianesimo e la visione di Dio avviene soltanto nell'enigma della Valle delle donne. Ciò che manca a Boccaccio, la prospettiva cristiana, viene offerto da Dante. Dante più Boccaccio per costruire una via che porta alla visione di Dio integrando ragione

filosofica e fede.

I paradigmi intellettuali funzionano attraverso il conflitto e nel modo in cui storicamente corrispondono a esigenze reali. Le ascendenze letterarie permettono di leggere e interpretare, di ricostruire modelli perché sono il frutto di una storia già consumata e ridotta all'essenza. Il *Persiles*, in effetti, viene qui letto come un'opera della letteratura italiana, l'ultima della biblioteca già esplorata (chi scrive non potrebbe fare altrimenti). Non c'è dubbio che si tratta di un atteggiamento arbitrario ma il codice dell'opera permette di ricostruire una biblioteca unica alla quale il romanzo di Cervantes può aggiungersi senza che sia esposto all'estraneità e all'illeggibilità. Questa continuità costituisce la verifica di una cultura comune e permette di rovesciare l'ottica parziale e nazionale per cogliere l'unico progetto di uomo che si può trovare in tutte le biblioteche dell'Occidente. I momenti genetici si sono dissolti e sono stati assimilati e ogni opera è geneticamente unica perché corrisponde a un'idea che cammina per le strade e per i mari dell'Occidente. La disseminazione dei paradigmi filosofici, dei codici intellettuali e dei modelli letterari per l'Europa integra ogni scrittura secondo un'appartenenza intellettuale che ha una sua lingua universale superiore alle singole letterature. Si è formata un'unica biblioteca che parla molte lingue, adattabile a culture nazionali differenti senza perdere il senso dell'universalità.

Cervantes attraversa la biblioteca e ne riproduce lo schema fondamentale e lo adatta alla propria visione del mondo. L'uomo di Averroè cammina per le strade d'Europa assieme alla sua fida compagna, la sapienza mondana, in cerca di quella perfezione che lo porti ad attraversare la frontiera del divino parlando una lingua universale. Poi può anche parlare spagnolo o italiano. Il cammino non si ferma nella singolarità della lingua perché ognuno si è già appropriato della lingua profonda nella quale tutti possono parlare e riconoscersi. Tutti gli uomini in cammino conoscono i termini del viaggio e la necessità di un fine e possono riconoscersi e dialogare nella lingua comune, la lingua intellettuale e del suo immaginario.

Questa rimane un'opera averroista anche se mancano le dottrine più note. Qui è l'uomo, nella sua unità e unicità, il protagonista della propria avventura spirituale e storica. Le virtù etiche si possono accordare con quelle teologiche e con i doveri del cristiano. Le opere di misericordia, dar da mangiare agli affamati, alloggiare i pellegrini, con quel che segue, spianano la strada perché dovunque c'è bisogno di carità e perdono. L'uomo *in via*, secondo il cristianesimo e la filosofia, ha i mezzi della razionalità etica per raggiungere il bene sommo sia nell'altra vita che in terra. La terra può essere via di avventure più o meno drammatiche ma l'uomo può assicurarsi un lieto fine purché non tradisca i principi morali ed intellettuali insiti nella sua natura in sintonia con i principi del cristianesimo. La morte non viene vinta ma non diventa lo strumento di razionalizzazione dell'esistenza umana. Cervantes è interessato a questo cristianesimo delle opere più che a quello delle dottrine e dei dogmi.

Umanesimo laico e cristianesimo, oltre il velo letterario della favola ingenua raccontata da Cervantes, stanno in un confronto radicale che vede l'uomo in cerca di fine mentre si assume anche la trascendenza in grado di legiferare sulla condizione umana. Il lieto fine assicura questa possibilità mentre l'agire morale sospende la distruttività umana e ricompone il legame interumano. L'etica individuale, trattata dai filosofi, è infruttuosa senza la finalizzazione nel prossimo. L'amore salda il rapporto tra uomo e donna assicurando il fine biologico e la convivenza sociale purché venga eliminata tutta la violenza di cui si è sovraccaricato nel tempo e negli usi aberranti, anche attraverso la letteratura. L'ironia sulla letteratura dell'amore è critica di questa violenza. Dell'amore dei poeti sono rimaste soltanto la violenza e la morte, senza alcuna catarsi intellettuale.

E' compito proprio del poeta produrre utopia, consapevole della sua distanza e della sua irriducibilità. La favola tiene conto di questa distanza e offre il linguaggio di un'utopia tutta da costruire. L'ingenuità è un gesto intellettuale che fa intravedere la fondazione originaria dell'umano agendo criticamente sull'immaginario sociale, sulle forme proprie e su quelle riproposte dalla

letteratura. L'ingenuità della favola è la sua forza e, mentre si prepara il lieto fine, agisce su ogni aspetto della vita individuale e collettiva scardinandone le apparenze. La continuità cervantina dell'ironia e della parodia è strumento di una differenza intellettuale che penetra e scardina ogni possibilità di omologazione tra i livelli della realtà conosciuta e quelle annunziata dalla nuova esperienza. Questa ragione critica possiede la chiave del cammino e convince sulla necessità del mutamento. L'ironia e la parodia sono gli specchi deformanti di una letteratura che riflette su se stessa, armandosi di una nuova prospettiva umanistica e religiosa.

Questa scrittura non permette l'identificazione eroica o sentimentale con il personaggio, l'abbandono al piacere dell'avventura immaginaria. Irta di presenze intellettuali e di simboli che richiedono la riflessione, piena di risucchi dove il senso sprofonda, di ibridazioni parodiche e di scarti ironici, l'immaginazione avventurosa e sentimentale viene continuamente frustrata rendendo inattuali i personaggi e la loro lingua. Non vi sono personaggi simpatici che permettono l'identificazione da parte del lettore. Cervantes, appena il personaggio sembra entrare nella normalità della maschera, costruisce il suo scacco. L'ironizzazione del personaggio avventuroso o sentimentale esclude qualsiasi piano comune con il lettore. Le peripezie della scrittura sono più importanti delle disavventure narrate. Il continuo mutamento del codice letterario mostra il disinteresse al romanzo d'avventura e la sua sostituzione con forme diverse e generi diversi fino alla cancellazione dell'unità narrativa. L'unità bisogna cercarla oltre il canone narrativo.

Il lavoro di straniamento della scrittura avviene oltre la scena evidente e la parola palese anche se comporta il bisogno di conoscere tutta la tradizione letteraria. La letteratura rappresenta le molte possibilità di ripetere se stessa, di riprodursi nei molti specchi del proprio immaginario tra l'esibizione della tecnica e la parodia di ciò che è consunto dal tempo. L'uso straniante costringe a spostare continuamente il punto di vista, separare le parole dalla persona. Su questo piano si forma una prima negatività in grado di investire gli avvenimenti e il personaggio. La dialettica del personaggio, a cominciare dai due principali, è in questo spazio ambiguo. La fine dell'eroe sancisce la nascita dell'uomo. L'uomo è più della sua maschera e così è possibile mostrare l'intima rigidità del personaggio avventuroso e sentimentale attraverso quei processi che lo svuotano proprio del presupposto romanzesco.

La letteratura fonda la propria negatività attraverso l'ironia, la parodia, la favola determinando il grado di verità della vicenda. Il risvegliarsi dello spirito critico dal sonno della ragione e della morale, come dalle illusioni avventurose o sentimentali, può avvenire anche attraverso la letteratura purché vi sia un linguaggio adatto a discriminare il senso della vicenda. La scrittura del negativo mostra un ordine che deve essere negato e produce la linea di rottura tra due antitesi inconciliabili. Chi si identifica con le avventure eroiche o sentimentali non può giungere a Roma. Rimane vittima delle sue stesse avventure. La fine dell'eroico nella forma più disumana, l'amore che porta alla morte, pone l'esigenza di ripensare il rapporto tra l'uomo e la donna in una misura etica comune. Spogliandosi dei propri miti la letteratura diventa strumento di mutamento e di costruzione di un nuovo ordine. Un Candido cristiano, per quanto personaggio letterario, non può restare passivo dinanzi allo spettacolo del mondo ma deve collaborare alla sua trasformazione secondo un principio di bene. Poi può anche ritornare a coltivare il proprio giardino.

Bisogna bruciare l'interiore isola dei barbari e trovare l'altro luogo nel quale è possibile rifondare un altro uomo secondo etica e ragione. L'autocoscienza permette di ricomporre un altro uomo in grado di giudicare se stesso e di esplorare un altro mondo nel quale esistere dopo aver prodotto la libertà interiore. L'immagine dell'uomo virtuale ricomponibile nella molteplicità di esperienze tra l'isola Barbara e Roma è il risultato del progetto di uomo che tutti i viaggiatori hanno potuto compiere. Nessuno è quell'uomo ma tutti devono esserlo. Così si spiega anche il senso del nome che Persiles sceglie per sé. Periandro è un *perì andròn* e il romanzo è un *de homine*, un *tractatus de hominis dignitate*. Pico della Mirandola non dovrebbe essere lontano. Anche i nomi hanno una loro necessità.

La parola è già piena di storia e di intenzioni intellettuali e il nome rivela la condensazione delle possibilità di dire oltre l'apparenza. La lettera appare sempre più insufficiente quanto più l'allegoria richiede di uscire dalla gabbia dell'immaginazione avventurosa. L'uomo nasce e si costituisce dentro la scrittura e si rispecchia nell'ordine del mondo cogliendone le negatività. Esperienza del mondo e coscienza si commutano reciprocamente facendo sì che l'itinerario si ricomponga in una totalità costitutiva della condizione individuale e collettiva. L'uomo è tutto questo ma attraverso una lenta acquisizione che richiede una vita per essere completata. L'autocoscienza, il sapere di sé, unifica fino in fondo il cammino tormentato fino al compimento senza residui. Prima ognuno approda avventurosamente nell'isola dei barbari poi rifonda se stesso perché ha conosciuto il mondo. In questo modo, nella coscienza di sé, unifica etica e conoscenza.

Si potrebbe anche cercare una spiegazione per quel settentrionale, «storia settentrionale», con il quale il romanzo viene caratterizzato. Bisogna ritornare ad Averroè e alla sua ipotesi sull'abitabilità del Settentrione. Il nord è per tradizione freddo e disabitato come appare anche dal romanzo. Sulla terra è necessario che almeno un uomo realizzi la perfezione intellettuale per tenere unito l'universo e Dio con la natura universale dell'uomo, l'umanità.

Infatti, poiché è possibile che il sapere e le arti ineriscano all'uomo come qualcosa di proprio, si ritiene impossibile che all'universo abitato non ineriscano la filosofia e le arti naturali. Se infatti a qualche parte del mondo – diciamo al quarto settentrionale della terra – non inerissero le arti naturali, non ne sarebbero invece privi gli altri quarti della terra, poiché è stato provato che ci sono abitanti nella parte meridionale come nella settentrionale. La filosofia, dunque, si troverà forse realizzata nella parte maggiore di un soggetto considerato in ogni tempo, allo stesso modo in cui l'uomo si realizza dall'uomo e il cavallo dal cavallo. (*Illuminati*, p. 143)

La congiunzione tra l'umano e il divino se non è possibile conseguirla al nord potrà avvenire nel sud. Partendo dalla fredde e desolate terre settentrionali e giungendo a Roma si compie il cammino di perfezione e il raggiungimento della congiunzione personale anche a favore di tutta l'umanità. L'intelletto umano è soltanto l'infima delle intelligenze celesti, il dio inferiore caduto nella materia e che per ritornare nella sua semplicità sostanziale deve acquisire la sostanza intellettuale tutti gli enti, ha bisogno della sapienza per recuperare il posto che gli spetta nel sistema delle intelligenze e ascendere, come loro, alla conoscenza di Dio. Anche se per breve tempo e per una minoranza di uomini. L'importante che nell'umanità ve ne sia almeno uno che, raggiungendo la perfezione, tenga il contatto con le sostanze separate e con Dio.

Dalla visione primitiva della ragione naturale, e il suo accordo con il cristianesimo, fino all'avvento della trascendenza si determinano le forme della presenza umana nel mondo. Dalla politica alla vita contemplativa, dalla vita solitaria alla costituzione fondamentale della famiglia, è possibile formulare i principi di diversi ordini della condizione umana. Non manca la riflessione sullo stesso lavoro letterario, la poetica e i suoi principi. L'amore funziona da codice critico itinerante. Tanti sono i modi dell'amore e delle sue patologie da richiedere sempre la sua attenta collocazione in un quadro etico in grado di formularne il controllo razionale. L'amore ha un fine e soltanto il fine può misurarne la razionalità. Quel fine è la famiglia e la continuità della specie. In questo modo la donna riceve una sua dignità nell'ordine familiare e sociale liberandola da tanti costumi che ne distruggono la capacità morale.

La storia dell'uomo è fuga e pellegrinaggio. Allontanamento dall'uomo primitivo e ricerca di un cammino per giungere a uno stato di perfezione e felicità. È progetto. L'ombra del corpo che grava sull'intelletto trova altri dualismi più o meno mitici per fornire di senso quel bisogno di

trascendenza. Così anche la preistoria della condizione umana secondo la memoria biblico-cristiana può essere riletta dal nuovo punto di vista. L'uomo di Averroè giunge in Occidente già condizionato da una genesi con la quale è necessario misurarsi. Non c'è soltanto l'escatologia salvifica di Cristo con la quale fare i conti. Il primo uomo determina la storia di tutti gli uomini. Adamo mangia la mela dell'albero della sapienza e pecca ma peccando diventa uomo. Dio lo punisce con la morte e la corruzione della terra. Qui si innesta la nuova verità. L'uomo, continuando a mangiare la mela della scienza, bonificherà la terra dal male e dalla morte e assicurerà la felicità a se stesso e ai suoi discendenti. Uomo si diventa e quando Adamo sarà totalmente uomo sarà anche totalmente Dio. Ha ragione il serpente: diventerai simile a Dio, così come ripete Averroè.

Per quest'uomo Cristo si è incarnato ed è morto. Adamo, visto che qualcuno gli ha insegnato una strada per ritornare all'eden originario, ha bisogno ancora di Cristo per la visione di Dio? Per il filosofo no. Il cristiano fa proprio il peccato di Adamo come pegno di beatitudine sulla terra ma non può accontentarsi della felicità offerta dalla filosofia. La strada delle beatitudine deve proseguire oltre la vita terrena. Il dualismo assoluto tra la terra e il cielo viene abolito. Si può bonificare la terra dal male e dalla morte anche se non completamente. Il male c'è e non se ne può prescindere ma l'uomo può lottarlo in se stesso e nel prossimo. La morte non si può eliminare ma l'uomo non deve essere amministratore della morte. Non c'è soltanto l'isola originaria dalla quale fuggire per cancellare il male e la morte, tutto il cammino dell'uomo è all'interno della sua finitezza. Nessuno si sottrae alla caduta nell'animalità. Anche Auristela e Periandro, la cui funzione simbolica sembra elevarli oltre l'animale originario, soggiacciono alle ragioni del corpo. Nel momento in cui il limite della funzione simbolica li riporta al livello dell'umano non possono essere esentati dalle passioni così come dal patimento, fino al pericolo di morte. La loro doppia natura deve essere svolta fino in fondo.

Così anche il cristiano impara a divenire uomo abitando sulla terra e umanizzandola attraverso la pratica delle virtù proprie. Non c'è alcuna nostalgia del tempo originario perché l'età dell'innocenza è stata abolita dalla storia. Ciò che è successo prima dell'isola dei barbari è stato cancellato dall'approdo di tutti nella barbarie. Così il tempo di Adamo prima del peccato. Il cristiano si misura con la capacità di stare nel mondo, coniugando virtù personale e amore del prossimo. In questa prospettiva l'opera di Cervantes diventa testo esemplare proprio perché ha delegato il rapporto tra filosofia e cristianesimo soprattutto alla relazione interumana. Si giunge a Roma ma sulla strada, nella pratica delle opere di misericordia, si conquista il diritto di giungere al fine.

La secolarizzazione averroista della felicità trasforma la terra e l'uomo, costituisce la terra come luogo dei fini ultimi. Una secolarizzazione violenta che pone un'alternativa al cristianesimo con le sue stesse categorie, la perfezione e la beatitudine. Non saranno i puri di cuori a vedere Dio nell'altra vita ma i filosofi in questa terrena. La beatitudine mondana del filosofo sostituisce quella ultraterrena del cristianesimo. Il secolo, la terra, diventa l'equivalente del paradiso. Così è per la perfezione, la trasformazione del bruto in uomo, un'escatologia che si riproduce per sua forza interna diventando storia. Non è possibile qui discutere compiutamente di quella controversa categoria storiografica, la secolarizzazione, ma rendersi conto della nuova prospettiva dell'uomo e del mondo. Le immagini storiche, quelle che ne determinano il significato, vi si trovano tutte. La beatitudine e la perfezione, divenute termine ultimo del cammino dell'uomo in terra, costruendo un cammino intenzionale ed univoco, rendono razionale il modo in cui l'uomo vive nel proprio mondo liberandolo dal male.

Non si tratta certamente di secolarizzare la fede^[2]. Prima della fede, nel progresso, deve esserci un'idea di progresso e la perfezione ne è l'antecedente storico e linguistico. Senza questa connessione e continuità storica tra perfezione e progresso non è possibile comprendere la storia dell'Occidente. Quando la metafora del progredire sostituisce quella del perfezionare si creano le condizioni dell'oblio delle stesse radici storiche e intellettuali e sembra che prima vi sia soltanto un

muro di silenzio da attraversare oltre il quale c'è il nulla. Prima c'è un'idea di perfezione e felicità che è necessario ricostruire attraversando tutta la biblioteca letteraria e filosofica dell'Europa partendo dal quel silenzio chiamato medioevo, dall'ingresso di Averroè fino a incontrare il mutamento di lingua in un'altra contemporaneità.

Si esce dal medioevo sulla strada dell'utopia averroista. Il traghetamento verso un nuovo approdo non può prescindere da questa strada e dai fini che si pone. Nessun uomo, forse, è mai diventato Dio perché ha conosciuto tutto, abbandonando l'animalità originaria, ma l'utopia averroista ha gli fornito l'immagine negativa, il brutto, dalla quale allontanarsi inseguendone un'altra opposta e luminosa di sé. L'uomo sta alla fine del cammino che diventa cammino di perfezione e progresso. L'inseguimento, oltre le colonne d'Ercole, dell'immagine più alta dell'uomo allora diventa una necessità. Questa strada ha la forma di una biblioteca e ogni opera fornisce un segnavia importante.

Quella proposizione condannata nel 1277, la felicità si ha in questa vita e non nell'altra, ne è l'emblema. Chi condanna la proposizione certifica, nello stesso tempo, l'avvenuta secolarizzazione della felicità. La sua lunga storia dimostra che riesce a determinare un tempo nuovo e una nuova abitabilità della terra. Importante non è la formula ma il rendersi conto di un inizio che diventa storia.

La prima proposizione del *Convivio* di Dante può spiegare come la scienza costituisce l'escatologia della perfezione e della felicità.

Sì come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere ed è che ciascuna cosa, da providenza di prima natura impinta, è inclinabile a la sua propria perfezione; onde, acciò che *la scienza è l'ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta lo nostra ultima felicitade*, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti. (I, i, 1)

In una sintesi di scritture diverse abbiamo la descrizione di un tempo ultimo di perfezione e felicità sulla terra. C'è un'ultima perfezione e un'ultima felicità prodotte dalla scienza. L'uomo è in questa promessa. L'escatologia averroista genera in Dante questo primo progetto secondo una finalità tutta intellettuale da vivere sulla terra. La terra è già bonificata dal male attraverso la scienza. Con questa frase termina, emblematicamente, il medioevo cristiano e l'unicità della sua sapienza e della sua escatologia.

Quando il romanzo intellettuale traccia i termini estremi del cammino dell'uomo è necessario ricomporre la biblioteca nella quale si trovano le coordinate simboliche. Il viaggio incluso nel pellegrinaggio è già immagine di un'ambiguità originaria determinata dalla doppiezza dei fini. Ma il cammino dell'uomo verso la propria perfezione ha bisogno di una fida compagna da amare fino a quando sarà possibile unirsi a lei. Auristela si comincia ad amare sin dall'infanzia ma si può ottenere soltanto alla fine del viaggio. Lei è quel tutto, il conoscere tutto necessario, secondo Averroè, per raggiungere la perfezione intellettuale. Quel tutto è la sapienza e nello stesso tempo la natura, la totalità degli enti. L'unione di Auristela e Periandro sigilla il cammino e determina la perfezione. Tutto il cammino della conoscenza avviene attraverso lei e termina in lei.

Anche per lei è necessario ricostruire il mito specifico che la identifica. C'è un mito e un nome, Venere, che appare direttamente o indirettamente nella biblioteca della tradizione averroista. Anche qui dalla poesia duecentesca in poi. Anche il nome, come per Periandro, indica una possibile identità nella tradizione del mito? Auristela, *stella auri = estrella de or(iente)*? Una stella d'oro allusa nel suo splendore (nell'oro dei capelli?). Tutto questo è secondario rispetto alla certezza di una tradizione. La

parola fa riferimento a quella tradizione dentro la scrittura anche se non c'è una traduzione letterale immediata.

Per il momento è possibile rendere conto di questa identità raccogliendo le sparse tessere di un'immagine mitologica che nella bellezza ha la sua prerogativa fondamentale. Nella bellezza (*pulcritudo* ma anche *species*), ripetuta in Auristela in modo ossessivo, si cela quel nome che designa la *forma* o *species intelligibilis*, la scienza. Le parole hanno una loro autonomia e possono trapassare da un'opera all'altra attraverso l'intera biblioteca restando uguali a se stesse e, nello stesso tempo, adattandosi a ogni singolo progetto di scrittura. Ma hanno bisogno di essere pregne di quell'alterità intellettuale che non può essere espressa nel linguaggio comune.

Il primo livello di dissimulazione del romanzo intellettuale è proprio in questa omologazione linguistica nella quale non appare alcuna differenza tra le icone intellettuali e la lingua comune. Tutto si presenta sullo stesso piano determinato dal livello dei personaggi e dalle loro avventure. I personaggi possono trapassare dalla personificazione alla persona senza far venire meno la continuità narrativa. Le stesse incongruenze narrative, frutto del passaggio tra il livello simbolico e quello esistenziale, vengono neutralizzate. Soltanto la memoria di una lingua differenziale può separare e distinguere ciò che ha bisogno di un'ulteriore cernita per verificare i fondamenti del piano intellettuale.

Quanto lo scrittore conosca della tradizione poco è possibile comprendere, importante è rendersi conto che questa tradizione si è cristallizzata in un linguaggio convenzionale che permette un'opera autonoma eppure profondamente storicizzabile. Rimane la certezza che c'è una comunità intellettuale in grado di leggere questa allegoria e ritrovarsi nei suoi problemi. Il cristiano può leggervi il bisogno di valorizzazione della condizione umana sulla terra mentre il filosofo può superare la diffidenza storica con il cristianesimo in un comune cammino di fini. Se la terra è soltanto il luogo del cammino provvisorio a Dio, cammino che si può compiere soltanto nell'altra vita, ora il cristiano sa che è possibile realizzare un progetto di uomo teso alla perfezione della sua natura specifica. Così il filosofo, dopo aver ottenuto la momentanea beatitudine della visione di Dio attraverso la pratica della virtù e l'assimilazione di tutto il conoscibile, può attendere la beatitudine definitiva da cristiano.

Un progetto simile non nasce all'improvviso. Ha bisogno di una lunga gestazione, di un vissuto intellettuale e di una lingua operativa per una sintesi efficace tra dottrina e immaginazione. C'è una sinopia che prefigura l'affresco e la stessa sinopia è un lavoro preparatorio di lunga durata. La biblioteca storica dentro la quale opera Cervantes viene filtrata e rielaborata e adattata a una lingua singolare senza che perda la sua originarietà. La familiarità con la lingua dell'allegoria e con il romanzo intellettuale non è frutto di una sintesi precaria ma di una storia personale già collaudata. Si ha l'impressione che quest'opera venga da lontano, da una preistoria personale non sufficientemente indagata. Sarebbe necessario leggere in questa prospettiva anche le opere antecedenti al *Don Chisciotte*.

Anche il lettore è implicito nel viaggio. La sua posizione virtuale diventa la ragione critica e il referente necessario per determinare il senso della contemporaneità. Se giunge a Roma seguendo l'itinerario intellettuale anche lui potrà vedere Dio ed avere una vita felicissima. Se rimane impigliato nel gioco delle avventure immaginarie certamente arriverà a Roma ma potrà fare soltanto il visitatore curioso. Due vie e due fini convergono nel lettore e lo pongono su una frontiera non eludibile. La doppiezza fa parte di questa cultura letteraria nella quale la sintesi tra poesia e filosofia ha cercato da sempre un linguaggio in grado di fornire una frontiera di comprensione selezionando l'accesso alle forme intellettuali. Una tradizione di scrittura ambigua giunge fino a Cervantes e diventa lo strumento per dialogare con il proprio tempo sfuggendo alle censure e scegliendo gli interlocutori.

La separazione tra filosofia e letteratura è la conseguenza più inquietante del tempo moderno

che rende impossibile comprendere il significato di tanta letteratura filosofica. Tante opere diventano mute e indifferenti e rimane estranea quella cultura filosofica che per secoli si è travestita di poesia. La modernità non è nelle condizioni di leggere buona parte della produzione letteraria dal Duecento in poi nella sua lingua propria, e ne fraintende il significato, rimanendo in balia degli effetti di superficie. La scissione tra percezione immaginaria e comprensione intellettuale, tra il mito e il significato, ha costituito le condizioni del silenzio di una parola che della doppiezza ha fatto la propria condizione storica. E la scrittura è diventata enigma sia per i filosofi sia per i letterati.

Il vero canone occidentale è scritto in questa lingua nella quale la poesia si assume il compito di dare ospitalità alla filosofia fino all'identificazione. Nel momento in cui questa filosofia è entrata nell'Occidente si è appropriata di un linguaggio adatto alla sua rappresentazione differenziale. Come fare uscire Beatrice, Fiammetta e Laura dalla loro apparenza di donna quando i loro autori costituiscono la propria vita sulla misura di quelle esistenze? Da un semplice sonetto di Guido Cavalcanti alla *Commedia* al *Persiles*, c'è la lingua essenziale di un Occidente che si inventa le forme allegoriche della propria identità progettuale. Il viaggio diventa l'allegoria fondamentale mentre una donna si assume il compito di fornire perfezione e felicità. Dalla selva oscura alla visione di Dio come dall'isola dei barbari a Roma sulla memoria di colui che da Circe condusse i suoi compagni ad infrangere le frontiere vietate.

Si potrebbe affermare paradossalmente che, se il lettore può rischiare di rimanere estraneo, l'unico destinatario certo è lo stesso Cervantes, fornendo la testimonianza solitaria di un bisogno di accordare le forme di coscienza, superare la scissione più intima tra la sua formazione intellettuale e la fede religiosa. Sulla strada di Roma distribuisce aforismi e ironie confondendo lo scrittore e il pellegrino. Il vestito che indossa può nascondere la sua condizione intellettuale? Poi lo troviamo, oltre la scrittura narrativa, a dettare il proprio testamento spirituale. Il filosofo e il cristiano si trovano ad elaborare la via che porta alla visione di Dio in terra senza cancellare quella della beatitudine eterna nell'altra vita. Ma il filosofo, prima di diventare cristiano, dov'era nascosto? Oppure è stato il cristiano a farsi sedurre dall'idea averroista? Si è cristiano come si è averroista, nell'un caso e nell'altro c'è una fede che sorregge una coscienza intellettuale o religiosa.

L'uomo è la sua storia, il modo in cui determina il proprio fine. Quando le avventure terminano ha a disposizione una genesi nella quale è nato e può convenire sul senso della fine. Tutto ciò che sta in mezzo è esperienza di una dimensione lacerata e soggetta a forze centrifughe. Non si tratta di una visione idilliaca. Il lieto fine non cancella l'asprezza del cammino. C'è un inferno dove l'uomo sconta la propensione alla passione e al vizio, con esiti tragici, e un purgatorio nel quale viene offerta la possibilità di mutare vita. Il paradiso sulla terra, nella beatitudine suprema, è appannaggio di uno solo ma anche lui ha dovuto attraversare le bolge della crisi fisica e la tentazione della passione. Nessuno è esente dall'esperienza del negativo e la felicità si può ottenere soltanto a un prezzo che mette in questione la stessa consistenza materiale e morale dell'uomo.

Dall'isola Barbara in poi qualcuno è rimasto vittima della propria bestialità, altri si sono persi per strada mentre chi riuscito a giungere a Roma ha realizzato un fine di perfezione portando a compimento il senso della propria esistenza. Dio è il fine e rende razionale il cammino dell'uomo con una promessa di felicità che soltanto in parte si può realizzare in terra. Il cristiano lo sa e cerca di far partecipe anche il filosofo di questa prospettiva. Cervantes non ha a disposizione, al contrario di Dante, la visione dell'altro mondo per comprendere la misura del comportamento umano secondo il giudizio di Dio. Le due strade sono certamente complementari ma chi cammina sulla terra deve tenere conto del modo aleatorio di attraversare la selva oscura della vicenda umana. La commedia di Cervantes mostra questa continua evanescenza delle certezze e deve tenere conto del modo in cui l'uomo è ancora dentro la sua fondazione materiale e una temporalità in preda di forze distruttive.

La trasformazione dell'uomo e del mondo avviene all'interno di una teleologia già predisposta al mutamento, secondo una razionalità immanente. La bussola è già predisposta tra i due termini

estremi ma soltanto l'agire umano cosciente permette di aprire la strada del fine ultimo. La ragione etica mette in evidenza la capacità di ognuno di decidere sul bene e di operare. Non si raggiunge il fine senza compiere il bene. Per l'uomo come per il cristiano il cammino deve essere aperto dalle proprie decisioni e dalle proprie scelte perché il bene non si ottiene altrimenti. Integrare il cammino dell'uomo verso la salvezza eterna, rappresentata dal pellegrinaggio, e quello che lo porta dalla barbarie alla civiltà è opera di altissima progettualità che la narrazione può soltanto prendere in consegna.

L'idea di perfezione e di felicità propone una sintesi efficace nella quale l'escatologia cristiana, l'essere l'uomo sempre in via verso la salvezza eterna, si ordina con un'etica in grado di trasformare il mondo sul piano individuale e collettivo. Il confronto con Dante deve riconoscere il bisogno dell'agire personale in funzione di un fine anche se, per lui, è prioritaria la salvezza eterna. L'uno e l'altro si fanno carico della totalità uomo e costruiscono una strada che porta a Dio facendo salvo il bisogno di conoscenza. Virgilio non potrà mai vedere Dio ma non si può negare tutto il suo sapere come parte necessaria del cammino dell'uomo. C'è l'immagine di un Occidente cristiano che vuole far incontrare progresso intellettuale e morale, secondo l'etica laica, con la fede e le virtù cristiane. Noi non sappiamo, nel *Persiles*, come Dio giudica l'uomo dopo la sua morte ma sicuramente fino a quel limite la scienza rimane necessaria per il suo cammino.

Cervantes mostra il modo in cui la conversione tra due mondi in conflitto apre il cammino per raggiungere il fine. Tra la ragione naturale e Roma la recita del *Credo* spiana la via al pellegrinaggio collettivo mentre il crocefisso accompagna il cammino. Poi c'è l'ultima conversione, quella di Auristela, che diventa anche la sapienza cristiana dopo essere stata soltanto quella pagana. Il dualismo non viene abolito completamente perché le due componenti hanno una loro identità e storia e devono essere riconosciute per la loro specifica verità. Virgilio prepara Beatrice, la sapienza cristiana, mentre si viene formando un'unica strada che porta a Dio. Auristela porta una corona divisa in due e il trapasso deve avvenire nella stessa immagine di donna attraverso l'accettazione della legge cristiana. Il pellegrinaggio rende sacro l'itinerario filosofico e il viaggio filosofico comporta quella perfezione umana per una sintesi di fini già nelle premesse.

Nel momento in cui il periplo delle avventure si chiude sulla stessa coscienza intellettuale dell'autore emerge la consapevolezza che la sua implicazione fa parte del progetto. Cervantes si riconosce totalmente in questa sua ultima opera letteraria. Bisogna leggere il *Persiles* dal suo punto di vista, che è un punto di vista intellettuale e non soltanto letterario. Se un intellettuale apertamente cristiano non intende venir meno a quel progetto di uomo che Averroè ha consegnato alcuni secoli prima all'Occidente cristiano, significa che ormai le sue radici sono profonde e totalmente organiche al terreno nel quale sono state piantate. Di quest'uomo ormai non se ne può fare a meno perché è diventato l'archetipo dell'uomo. Ormai è in grado di camminare per le strade del mondo e giungere al luogo dove può ottenere la visione di Dio con le sue sole forze intellettuali e morali. C'è bisogno di un altro progetto. Un Ulisse cristiano che non tenta l'ira di Dio ma, mettendo in atto il patrimonio di salvezza procurato da Cristo e amministrato dalla Chiesa, può portare a compimento il potenziale della sua natura specifica e nello stesso tempo attuare la perfezione cristiana secondo il dettato evangelico.

Nel *Don Chisciotte* c'è soprattutto un'intenzione narrativa anche se ha una sua ragione intellettuale nella verifica dell'abitabilità della terra in tutti gli itinerari del personaggio. Il mondo contemporaneo si intravede attraverso le maglie della parola ma viene schiacciato dalla disavventura del cavaliere. Questo deve contare soprattutto nel modo in cui l'autore, nella relatività della storia, pone, nel *Persiles*, un gesto assoluto, un progetto oltre la parola e la scrittura: trasformare la letteratura in sostanza storica mentre, dall'altra parte e contemporaneamente, un personaggio senza più storia rischia di vedere annullata la sua sostanza umana dentro la maschera saturnina dell'eroe inattuale. Le due opere devono essere lette contemporaneamente per trovare nei vuoti

dell'una i pieni dell'altra. La vera dialettica intellettuale viene prodotta dalla polarità tra i due personaggi e dalla ragione oppositiva che li mette in cammino. Il *Don Chisciotte* diventa un po' meno romanzo e un po' più allegoria.

Don Chisciotte non è un personaggio utopicamente positivo. Non è l'idealista e il sognatore che si scontra con una realtà refrattaria e incapace di comprendere i sogni e le utopie. Armato come un antico cavaliere esce dalla scrittura e s'incammina per le strade del mondo come personaggio di carta e non può integrarsi nella realtà che attraversa. Cammina come uno straniero e non se ne rende conto. Si è messo in cammino quando un'apocalisse culturale ha cancellato tutte le maschere della cortesia e per quella estraneità deve morire e ritornare nella sua biblioteca già morta. Deve diventare personaggio letterario escluso dal mondo e in perpetuo esilio. La sua è una tragedia personale come è tragica la conclusione della sua biblioteca. Il fine coincide con la fine e la morte segna una chiusura nel nulla. L'eroe che ritorna a casa per morire nel suo letto pone fine a tutti gli eroismi inutili nell'impossibilità di sancire personalmente un nuovo patto interumano. Poi dalle sue ceneri può sorgere un altro personaggio in grado di sfidare i secoli a disposizione delle diverse identificazioni intellettuali o immaginarie che la sua figura riesce e produrre. Il personaggio si libera della maschera parodica e va per le strade del mondo vivendo di vita propria.

I frammenti di un'altra storia che si possono cogliere nella scrittura del *Don Chisciotte* fanno intravedere la contemporaneità dei due progetti narrativi. Un primo frammento si può cogliere nel *Prologo* alla seconda parte. Si tratta proprio della sostanza dottrinale del cammino di Periandro, il conseguimento della perfezione intellettuale.

[...] e si badi bene che non è coi capelli bianchi che si scrive, ma con l'intelletto che suole perfezionarsi con gli anni.[3]

Cervantes sta parlando di sé e del lavoro letterario. Il tempo solo dell'esistenza non basta: è necessario l'accrescimento della scienza fino al compimento. La strada averroista è l'unica che può portare alla perfezione del lavoro letterario in quanto lavoro intellettuale. Se la perfezione intellettuale non può essere raggiunta direttamente dall'uomo si può trasferire nel suo prodotto intellettuale, il libro. Così il *Don Chisciotte* parla del *Persiles*.

[...] congedo, offrendo all'Eccellenza Vostra i **Travagli di Persile e Sigismonda**, libro che terminerò entro quattro mesi, **Deo volente**, e che dovrà essere o il peggiore e il migliore che sia stato composto nella nostra lingua, beninteso fra quelli di svago; ma mi pento di aver detto il **peggiore**, perché, stando alla opinione degli amici, potrà toccare il culmine della perfezione. (*Dedica*, p. 586)

Ma il vero discorso averroista, sulla virtù e la conoscenza, è fatto proprio da Don Chisciotte. La forma parodica ne riconferma l'essenza. Per la cavalleria errante è necessario conseguire virtù e conoscenza, il programma di Averroè nel *Prologo* alla *Fisica* e di Ulisse.

- E' una scienza -disse Don Chisciotte- che abbraccia in sé tutte o la maggior parte delle scienze del mondo[...]deve serbar fede a Dio e alla sua donna; dev'esser casto nei pensieri, onesto nelle parole, generoso nelle opere, valente nelle azioni, tollerante nelle fatiche, caritatevole coi bisognosi, e infine sostenitore della verità, quand'anche dovesse costargli la vita difenderla. (*ivi*, p. 731)

Il cavaliere errante ha lo stesso programma del filosofo e tenta un'analogia trascendenza oltre il mondo quotidiano degli uomini comuni. Riuscirà a realizzare l'umanità implicita nel programma cavalleresco e in quello filosofico?

Son partito dalla mia patria, ho impegnato i miei beni, ho lasciato la mia agiatezza e mi son messo nelle braccia della Fortuna, perché mi portino dove le piacerà. Ho voluto ripristinare la già morta cavalleria ed è già molto tempo che inciampando qua, cadendo là, precipitando da una parte, rialzandomi dall'altra, ho compiuto gran parte della mia aspirazione, soccorrendo vedove, proteggendo donzelle e aiutando sposate, orfani e pupilli, propria a naturale missione dei cavalieri erranti; e così, per le mie molte, valorose e cristiane imprese ho meritato già di andare per le stampe, in tutte quasi, o in gran parte delle nazioni del mondo. Della mia storia si son pubblicate trentamila copie ed è sulla via d'esser stampata per trentamila volte mille, se non vi pone ostacolo il cielo. (*ivi*, p. 710)

Nell'ordine negativo delle allegorie si può leggere il rovesciamento di ogni ragione finalistica per chi non ha gli strumenti per realizzarla. La sua strada è segnata dalla fortuna e il fine è diventare libro, per una fama eterna. Il vero Ulisse è proprio lui, Don Chisciotte, e la sua sfida al mondo per un trascendimento tutto personale conferma il bisogno di un altrove indefinito, residuo di altri sogni non realizzati. Così, dimentico degli affetti familiari, sulla nave più ordinaria di Ronzinante, va in cerca di gloria per oltrepassare la finitezza della costituzione umana.

Gli fa compagnia Sancio, la parodia più ilare della scienza. Quale Beatrice o Auristela può farlo giungere a compimento delle avventure se il fido scudiero non riesce a sollevarsi oltre i bisogni del corpo? La sapienza ridotta a un numero sterminato di proverbi e frasi fatte serve a confermare il mondo così com'è. L'ordine sapienziale dell'uomo è chiuso e definito nella mancanza di una prospettiva di mutamento. Per lui mettersi al servizio di un potente o di un pazzo, finto potente, non cambia molto. Importante è soltanto lo scambio economico per la sopravvivenza immediata. La via della perfezione per Sancio è completamente preclusa e il ritorno al luogo originario sancisce l'impossibilità di un'altra storia. Tutti gli altri luoghi sono aboliti sin dall'inizio. L'unica utopia non può andare oltre un buon pranzo.

L'impossibilità di Dulcinea di entrare nell'ordine simbolico è dimostrazione dell'impossibilità del suo passaggio nel sistema dei nuovi codici intellettuali. Chi darà ali di colomba per volare fino a Dio? L'ascetismo ideale del cavaliere non è sufficiente a mettere le ali per il folle volo oltre le miserie della terra. La santificazione nel credo cavalleresco è elezione e condanna nella fedeltà a principi morali che non riescono a distinguere tra il bene e il male. Chiuso nell'egoità di un'immagine presa in prestito cerca di imporre il proprio modello di uomo e di mondo senza comprendere di essere un sopravvissuto. La sua conversione, il ritorno a casa, è tardiva, quando tutte le illusioni si sono consumate, senza essere riuscito a trovare le colonne d'Ercole che lo portano oltre la propria maschera. Il cammino dell'unico non coincide con quello dell'uomo. Non vi sono più luoghi dell'utopia sulla terra perché ogni altrove è stato abolito. Soltanto chi comprende che l'uomo può essere progetto utopico di se stesso riesce a trascendersi.

Ma i nuovi abitatori del mondo non sono quelli che deridono il cavaliere dalla Trista Figura. Non vi sono personaggi positivi, né punti di vista positivi nel romanzo. Tutti quelli che entrano in scena vengono risucchiati dal proprio nulla. Gli spettatori e le comparse delle avventure fanno parte della messinscena dello stesso tramonto. Viene azzerato il mondo affinché un altro uomo possa percorrerlo e rifondarlo. Il personaggio positivo sta fuori scena e percorre altre strade per altri fini. C'è un nuovo viandante, armato soltanto della sola intelligenza etica, che muta se stesso trasformando il mondo adattandolo a nuove regole etiche ed intellettuali e rende possibile il

ristabilimento della verità e dell'umanità dove Don Chisciotte ha fallito. Periandro è un Don Chisciotte involontario, gli capitano quelle avventure che avrebbero reso felice il cavaliere. Vedove, orfani e donzelle ce ne sono tanti ancora da aiutare per le strade della terra ma non è l'arma gloriosa a vincere. Ora l'arma, lo strumento di morte, è simbolo della stessa negatività che l'etica filosofica e la pratica religiosa vogliono abolire. Soltanto l'umanità può ristabilire l'umanità. Un'umanità fornita di tutte le virtù e di tutte le conoscenze.

Periandro e Auristela aboliscono l'estraneità con le persone incontrate per strada e le convertono al proprio fine fino a trasformare un viaggio casuale in un pellegrinaggio per tutti. Tutti a Roma, i vecchi e i nuovi barbari. Anche Periandro è personaggio di carta, uscito da una biblioteca che ha dato forma intellettuale al mondo degli uomini e può trasformare la biblioteca in storia, in una diversa avventura dell'uomo. Questa biblioteca può e deve essere partecipata da tutti. La biblioteca di Don Chisciotte è diventata la sostanza della sua immaginazione facendola impazzire. Quella di Periandro forma la sostanza del suo intelletto, facendolo diventare uomo e portandolo alla visione di Dio. La prima biblioteca, quella delle avventure cortesi, brucia mentre la seconda diventa la sostanza dello spirito umano. La biblioteca dell'uomo e della natura non può essere abolita o bruciata. Mentre si legge nel gran libro della natura o si apprendono le discipline scientifiche e filosofiche, la scienza diventa sostanza umana e non può essere distrutta senza distruggere l'uomo. I due personaggi si incontrano al bivio della storia dove le strade del passato e del futuro si incontrano senza riconoscersi.

Per questa ragione Don Chisciotte non rappresenta soltanto il superstite di un mondo che non c'è più e che delira dentro una biblioteca diventata sua seconda natura fino a identificarsi con essa. La sua estraneità è anche la frontiera di tutti quelli che rimangono fuori di un nuovo ordine del mondo che il filosofo sta pazientemente elaborando come progetto universale mentre il poeta ne istituisce le immagini. Il confronto è nel tempo e se la maschera si infrange nello scontro con un'umanità ostile è segno che quella frontiera ha ormai tagliato non soltanto un mondo morto ma anche chi non ha sufficiente capacità da riconoscersi in un altro progetto di uomo. La morte di Don Chisciotte, senza Dulcinea, porta direttamente alla felicità di Periandro ed Auristela e alla loro generazione infinita. La loro morte non abolisce il tempo della felicità. Soltanto la morte concilia con Dio, chi è già morto e senza futuro, nella speranza della beatitudine eterna perché quella terrena non è stata vissuta. Anche se la morte in stile ironico non sembra più tale si tratta sempre di un evento tragico quando tutti i fini rimangono inattuati.

Il *Persiles* cancella il *Don Chisciotte*? Non è così. Convivono nella reciproca esclusione. Sono due opere complementari che fanno parte del medesimo tempo intellettuale anche se parlano due lingue diverse. Questa allegoria produce una nuova letteratura trasformando in allegoria anche il *Don Chisciotte* mentre il cavaliere, sopravvissuto all'apocalisse delle virtù cortesi, segna il limite di un umanesimo non più confortato dall'intelligenza del tempo. Don Chisciotte crede alla propria fantasia e chiude un tempo di letteratura fine a se stessa mentre richiede una lettura non soltanto letteraria per non essere bruciato come l'ultimo libro di una biblioteca ormai destinata soltanto a fantasie vaneggianti. La sua biblioteca viene bruciata ma lui sopravvive in quanto negazione di sé stesso. Tutte le strade si chiudono dinanzi a lui e non resta che tornare indietro, rassegnarsi alla morte e alla distruzione del proprio mondo immaginario. La favola sul tramonto del sogno avventuroso restituisce un personaggio che si regge soprattutto sulla sua negatività mentre anche il lettore si ritrae dal vuoto che la sua morte lascia. Il rischio continuo di essere trasformato da personaggio letterario a uomo qualunque su una strada qualunque destituendo il destino tante volte intravisto nei libri viene evitato. Poiché non ha un fine le sue avventure temerarie sono possibili soltanto se la fortuna le concede mentre vaga per territori mentali saturi di pericoli immaginari. Periandro non può rischiare di diventare Don Chisciotte perché ha un fine e quel fine è lui stesso.

La biblioteca della sola immaginazione muore mentre l'altra si ricompone in una nuova

narrazione avventurosa nella quale i personaggi e i libri stanno alla pari. Il *Don Chisciotte* deve diventare il libro della biblioteca di Periandro per sopravvivere dentro un ordine differenziale che lo rende storicamente comprensibile. Su questa linea di frattura si rende visibile la differenza di intendere la letteratura. L'intellettualizzazione dell'opera letteraria muta l'orizzonte della cultura e impone di trovare le forme di razionalità per ogni modello narrativo. Dalla parodia letteraria nasce un personaggio disponibile per una sua gestione allegorica oltre la sua identità originaria. Quest'eroe non ha più un mondo e può sopravvivere soltanto se il lettore gli concede il proprio. Si può nascondere o bruciare la sua biblioteca, renderla irricognoscibile, ma non è più possibile distruggere il personaggio perché parte ormai di un'altra storia in grado di restituirgli una personalità intellettuale sottraendola all'evanescenza del tempo proprio.

Ampliando ancora l'orizzonte della pratica letteraria del tempo si può comprendere ulteriormente la novità della scrittura cervantina di questo romanzo di avventure che cela un'allegoria. Almeno dal Boccaccio delle *Genealogie deorum gentilium* fino a tutto il Cinquecento è l'allegoria mitica ad assumersi la funzione di rappresentare la filosofia. Anche un grande filosofo contemporaneo, Francesco Bacone, sceglie la stessa lingua del mito per la sua filosofia^[4]. Cervantes fa diventare allegoria la sua contemporaneità, il mondo presente e ne permette la leggibilità differenziale oltre ogni parvenza realistica e avventurosa. Anche se vi sono personaggi, come Auristela, che non possono uscire dal mito e dal suo immaginario, viene destituito il mito come lingua separata per rappresentare l'uomo. Il personaggio mitico viene inglobato in un universo a lui estraneo e costretto ad indossare gli abiti di un tempo particolare vivendo tutte le disavventure dei veri abitanti della terra. Importante è il mondo nel quale i personaggi camminano, non diverso da quello del lettore e questa situazione, senza contesto proprio, rende la fanciulla più enigmatica nelle sue molteplici identità.

Il dialogo tra le due opere cervantine è sempre proficuo. Di questo universo mitologico ormai giunto alla saturazione può essere esempio il letterato che accompagna Don Chisciotte e Sancio alla grotta di Montesinos (p. II, c.22), esperto in allegorie e conoscenze vane. La sanzione della vacuità di quella biblioteca e di quelle scienze viene espressa dallo stesso Don Chisciotte che di biblioteche vane è sicuramente esperto.

[...] ci sono di quelli che si affaticano a sapere e a appurare cose che, una volta sapute e appurate, all'intelligenza e alla memoria non servono un bel nulla. (*ivi*, p.767)

L'essere personaggio limite gli permette di corrodere tutte le verità apparenti senza correre il rischio di essere smentito. Il suo sguardo sulla contemporaneità intellettuale, attraverso il filtro del personaggio negativo, la pone oltre ogni possibilità di risarcimento e la nullifica nelle proprie pretese di linguaggio e di scienza. E' evidente che durante la stesura della seconda parte del *Don Chisciotte*, Cervantes pensa contemporaneamente ad altro e avvengono travasi significativi tra le due opere. Così il romanzo d'avventura si trasforma in trattato sulla letteratura e sulle sue possibilità di dire in due lingue diverse e in progetti complementari.

Allargando lo spazio nel quale la biblioteca averroista può fornire anche le coordinate di altre avventure, oltre l'idillio intellettuale nel quale tutto torna, è necessario comprendere come non è soltanto la favola a ricomporre i fini dell'utopia ma c'è posto anche per la tragedia. Se i pellegrini fossero giunti a Roma, a Campo dei fiori, il 17 febbraio del 1600 avrebbero potuto assistere al rogo di chi aveva rifiutato di fare incontrare averroismo e cristianesimo. Giordano Bruno rifiuta di recedere sicuramente dalla dottrina averroista dell'intelletto^[5]. La dottrina della beatitudine è facilmente comprensibile nella sua opera come fine costante dell'uomo. E' anche molto probabile che Torquato Tasso sia stato costretto a fingersi pazzo, per non incorrere in disavventure peggiori, dopo aver

confessato la propria miscredenza. Che sia un averroista è chiaro dalle sue opere, specialmente i *Dialoghi*. Giordano Bruno sigilla questo cammino dell'uomo a Dio, cancellando ogni illusione di un'originaria età dell'oro.

Ne l'età dunque de l'oro per l'Ocio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi che molte di queste. - Or essendo tra essi per l'emulazione d'atti divini, et adattamento di spirituosì affetti, nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; sempre di giorno in giorno per mezzo de l'egestade, dalla profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e meravigliose invenzioni. Onde sempre più e più per le sollecite et urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano all'esser divino.[6]

Soltanto il fine è degno dell'uomo. Per un averroista il paradiso terrestre non c'è mai stato e Adamo era soltanto un bruto simile agli altri che abitavano la terra primitiva. La storia dell'uomo è opera della scienza e della tecnica tra uno stadio primordiale simile alle bestie e uno finale che avvicina l'uomo a Dio. La finitezza dell'uomo è racchiusa in questi termini piuttosto che tra quelli della nascita e della morte. Un nuovo tempo virtuale si sovrappone alla pura scansione del tempo biologico nel quale si ha soltanto perdita. L'agire umano è il grado di modificare l'abitabilità della terra mettendo a disposizione della vita attiva le conquiste di quella contemplativa. C'è già il preannuncio di una diversa condizione del filosofo. La sola conoscenza non basta per la felicità dell'uomo ed è necessario aggiungere le arti e le industrie che trasformano la terra. C'è un tempo dell'umanesimo nel quale l'uomo impara a diventare Dio. Poi quest'uomo, giunto alla pienezza della propria umanità e diventato Dio, muterà il mondo attraverso la scienza. Sarà il tempo della tecnica e del metodo per adattare la terra alle esigenze della vita umana.

E soggiunse che gli dèi aveano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'aveano fatto simile a loro donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura et ordinario, ma et oltre fuor le leggi di quella: acciò (formando e possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade senza la quale non arebbe detta similitudine) venesse ad serbarsi dio della terra. Quella certo quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è l'occhio che non vede, e mano che non apprende. E per questo ha determinato la provvidenza che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione. (*ivi*, p. 601)

L'uomo può operare secondo natura ma anche oltre. Il limite aristotelico dell'imitazione tra natura e tecnica viene superato. L'uomo può agire liberamente oltre la legge naturale. Giordano Bruno disegna un limite storico di razionalità ma è necessario anche fare i conti sul modo in cui l'uomo è giunto a questo limite, sul cammino che lo ha portato a trascendere l'essere e la natura. Ormai è simile a Dio. L'uomo diventato Dio della terra non ha più bisogno della ragione naturale come suo modello. L'autonomia dell'intelletto umano dall'essere è assicurata e l'uomo può produrre secondo la perfezione raggiunta. Come il Dio di Averroè (comm.36) il suo intelletto è principio e causa dell'essere dopo che l'essere è stato principio dell'intelletto. Il *cogito* può regolare la ragione dell'essere liberandosi totalmente dalla sua sudditanza e traendo da sé il metodo per la razionalizzazione della natura. Il bruto diventato Dio può assicurarsi il dominio del mondo e

regolare la trasformazione della natura.

Il confronto con Giordano Bruno e tutti gli altri averroisti può spiegare la specificità intellettuale di ognuno, le frontiere che separano un averroista da un cristiano e la fatica necessaria per mettere d'accordo due mondi intellettuali in conflitto. L'opera di Cervantes è dentro una biblioteca storica e una storia di uomini. L'una e l'altra soltanto parzialmente sono state portate alla luce e anche la lettura del *Persiles* risente di questa parzialità. Una lettura completa sarà possibile quando i simboli, i miti e le allegorie saranno totalmente trasparenti rendendo più efficace anche la ricostruzione del cammino intellettuale dei personaggi e degli autori.

[i] Per gentile concessione dell'autore si pubblica qui in anteprima l'ultimo capitolo di un suo libro sul pensiero filosofico cervantino, che vedrà la luce tra breve con il titolo di: *Cervantes filosofo*. La redazione di Artifara si farà premura di comunicare con tempestività l'uscita del libro in questione indicandone luogo e data di edizione.

Note

[1] M.R. Hayoun-A. de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, P.U.F, 1991, p. 121.

[2] K. Lowith, *Storia e fede*, Bari, Laterza, 2000.

[3] M. de Cervantes, *Don Chisciotte della Mancia*, a cura di V. Bodini, Torino, Einaudi, 1994. Tutte le citazioni sono tratte da questa edizione.

[4] Per questi temi dell'allegoria e della scienza in Cervantes: P. Rossi, «Le favole antiche», in *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Torino, Einaudi, 1974, p. 130.

[5] A. Gagliardi, *Scritture e storia, Averroismo e cristianesimo*, cit.. Il riferimento è valido anche per il Tasso.

[6] G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, A. Mondadori, 2000, pp. 601-602.

– per citare questo articolo:

Artifara, n. 2, (gennaio - giugno 2003), sezione Monographica, <http://www.artifara.com/rivista2/testi/dantecervantes.asp>

© Artifara

ISSN: 1594-378X

