

True And/Or False: The Enantiosemic Bourgeois

Attilio Scuderi

Abstract

The essay focuses on the Bourgeois character in Western Literature. More specifically, the focus is on the bourgeois “discourse” as a form of reticent, and ambiguous communication: from Machiavelli to Defoe, from Balzac to Melville, up to our days.

Keywords

Bourgeois; Discourse; Literary Character; Literature and Social Sciences; Melville

Vero e insieme falso: l'enantiosema borghese in letteratura

Attilio Scuderi

Una «classe non classe»

I Partiamo da una miccia critica di Roland Barthes (la troviamo in quella miniera di sentieri aperti e interrotti che è *Barthes par Roland Barthes*):

Certe lingue, a quanto pare, portano degli enantiosemi, delle parole che hanno la stessa forma e sensi contrari. Allo stesso modo una parola, in sé, può essere buona o cattiva, senza avvertire: la “borghesia” è buona, quando la si rivede nella sua essenza storica, ascensionale, progressista, è cattiva quando diventa un’ipoteca (Barthes 2007: 73).

La parola borghesia, spiega ancora Barthes, è dunque sul piano retorico un enantiosema o un’anfibologia, un “discorso ambiguo” capace di conservare sensi opposti e concorrenti, il luogo semantico di una polarità tra X e la sua negazione, tra vero e falso, verità e menzogna: quando incontriamo queste “parole doppie” è come se una delle due accezioni

facesse l’occholino al suo senso opposto e il senso della parola fosse proprio in questa strizzata d’occhi, la quale fa sì che *una stessa parola*, in una *stessa frase*, voglia dire, *nello stesso tempo*, due cose differenti, e si gode semanticamente dell’una attraverso l’altra. Per questo tali parole sono chiamate, a varie riprese, “preziosamente ambigue” (*ibid.*: 84).

Parola preziosamente ambigua, “borghesia”, per un modello sociale e culturale – il “borghese” che dà il contenuto alla parola enantiosemica per eccellenza – che è per definizione un mutante sociale. Basta attraversare la storia delle sue rappresentazioni culturali – dal Mr. Jourdain, “bourgeois gentilhomme” della commedia di Molière ai “borghesi piccoli piccoli” delle narrazioni del Novecento – per vedere quanto la letteratura e le arti raccontino il borghese come un animale sociale mutevole e proteiforme: di volta in volta reazionario e progressista, conservatore e rivoluzionario, pacifico ma anche feroce se toccato nei suoi interessi, simile nella sua mutevolezza a quel genere letterario – il romanzo – che ne fu il veicolo comunicativo (“consustanziale alla modernità”) privilegiato. Come il romanzo, il personaggio borghese ha una “eccedenza irrealizzata di umanità”, per dirla ancora con il Michail Bachtindi “Epos e romanzo” (1938-41).

Questa dimensione sfuggente e mutante della figura del borghese è presente tanto in letteratura quanto nella teorizzazione delle scienze sociali. Propongo alcuni esempi, partendo dalla letteratura.

Nel suo celebre *Eugenie Grandet* (1833) Honoré de Balzac narra la storia di un parvenu di successo e di un processo di marxiana “accumulazione originaria” di capitale nella Francia del primo Ottocento (temi questi che diverranno epidemici nel romanzo del XIX secolo: si pensi al *Mastro Don Gesualdo* di Verga, 1888, o ai perfidi accumulatori di masserizie presenti nel ciclo delle commedie moderne di Ibsen, che sono una vera enciclopedia di ritratti borghesi: *Il costruttore Solness*, il Torvald di *Una casa di Bambola*, l’Aslaksen di *Un nemico del popolo*, *John Gabriel Borkmann*...). Papà Grandet è un modesto bottaio che grazie alla Rivoluzione si è arricchito vertiginosamente, diventando uno degli uomini più abbienti della regione dell’Alta Loira; la sua strategia di scalata sociale consiste proprio in un costante equilibrio tra interessi che si contrappongono nella fase rivoluzionaria e poi napoleonica:

[Durante la rivoluzione] Papà Grandet si fece la fama di uomo audace, di repubblicano, di patriota, di persona che teneva in conto le nuove idee [...] Eppure sul piano politico (*politiquement*),

sin dall'inizio protesse a spada tratta gli aristocratici e impedì, usando tutto il suo potere, la vendita dei beni degli emigrati; dall'altro lato invece, sul piano commerciale (*commercialement*), riforniva le armate repubblicane di varie migliaia di fusti di vino bianco, facendosi dare in cambio dei meravigliosi prati compresi tra le terre di una comunità religiosa femminile che erano state riservate come ultimo lotto [nella vendita dei beni ecclesiastici]. (Balzac 2000: 10).

Grandet è l'esemplare perfetto del "ceto medio", il campione nascente della "middle class" capace di mediare tra interessi contrapposti (proletariato e piccola borghesia rivoluzionari, aristocrazia in crisi, nascente sistema industriale, interessi ecclesiastici). La sua abilità è quella di non avere un sistema di riferimento rigido sul piano etico e dei valori, dei comportamenti e del giudizio: può, di volta in volta, comportarsi da aristocratico e da rivoluzionario, da progressista o da conservatore, in base ai suoi interessi e al piano d'interessi (politico, commerciale, simbolico, etc...). Non a caso la sua fortuna, nel finale del romanzo, sarà sancita dalla capacità di sfruttare il nuovo sistema di accettazione e gestione del rischio: in pagine interessantissime Balzac ci racconta infatti come Grandet, manipolando i sistemi di investimento in borsa e la nuova economia finanziaria, diverrà uno degli uomini più ricchi di Francia e d'Europa.

Ma qui, mi direte, c'è in campo la borghesia emergente e trionfante, quella che aspira alla conquista del capitale simbolico dell'aristocrazia ed all'acquisizione dei titoli nobiliari; l'aristocrazia che ha fatto l'Europa degli Imperialismi e poi la ha condotta alla Prima guerra mondiale. È vero, avete ragione; se guardiamo però al ceto piccolo-borghese e massificato del Novecento, quel ceto da cui emergeranno i tiranni (Hitler, Mussolini) e insieme le folle che acclameranno a lungo i tiranni, vediamo che la stessa indefinitezza strutturale, la medesima condizione di mutevole instabilità è il cuore della identità di questa "classe non classe". Prendiamo un brano di *The Road to Wigan Pier* (1937) di Eric Arthur Blair, meglio noto come George Orwell. Il testo di Orwell, uno dei casi più felici di reportage letterario

del Novecento, è la cronaca di un viaggio compiuto nella prima metà del 1936 per conto del Left Book Club, un'associazione politico-culturale del laburismo inglese. Nella prima parte della narrazione tutto scorre secondo la via prestabilita: la descrizione del Mine District inglese, della vita dentro la miniera, del cibo, dei salari, delle abitazioni dei minatori, della crisi del sistema industriale. Ma nell'ottavo capitolo il meccanismo rotondo del diario di viaggio "impegnato" si rompe. L'oggettività da intellettuale organico si frantuma (sta qui la grandezza di Orwell) e irrompe l'autore, capace di guardarsi *intus et in cute* e di fare i conti con la sua tormentata identità borghese. Assistiamo – per riprendere la definizione di Pierre Bourdieu – a una delle più intense "socioanalisi" di sé di tutto il Novecento letterario:

Sono nato in quel ceto che si potrebbe definire piccola borghesia medio-elevata (*lower-upper-middle class*) [...] quello strato (*layer*) della società che aveva un reddito fra le 2000 e le 300 sterline l'anno [...]. Si noti che definisco la società in termini monetari, perché questo è sempre il metodo più facile per farsi intendere. Ma il sistema di classe inglese non è del tutto spiegabile in termini di quattrini [...]. Nel tipo di famiglia decaduta, ma che vuole salvare le apparenze (*shabby-genteel family*), della quale parlo, c'è di gran lunga più coscienza della povertà che in qualunque famiglia operaia al di sopra del sussidio [...] Praticamente tutto il reddito della famiglia va nel salvare le apparenze [...] Ma la reale importanza di questa classe è che essa funge da ammortizzatore per l'alta borghesia (*they are the shock-absorbers of the bourgeoisie*). Una famiglia come quella di cui parlo è più o meno nella stessa posizione di una famiglia di "poveri bianchi" che vive in una strada popolata da neri [...] Ecco cosa ci insegnavano: che la *gente bassa* (*lowerclasses*) puzza (Orwell 2002: 135-142; sul tema si veda Scuderi 2009: 29-86).

Il brano di Orwell è esemplare della dimensione semanticamente instabile e profondamente enantiosemica della middle class. Dal punto di vista psicologico lo scrittore sta dando fuoco alle ceneri del suo senso di colpa per aver preso parte da giovane alla dominazione

coloniale (lo aveva raccontato in un romanzo giovanile a torto trascurato, *Burmese days* del 1935) e per essersi sentito sempre socialmente un “diverso” – e doppiamente come piccolo borghese e come intellettuale: tanto nei confronti della working class come della upper class. Dal punto di vista sociologico egli comprende, forse tra i primi, insieme al Gramsci dell’esperienza del carcere, che questa “classe non classe” – la piccola borghesia medio-elevata (*lower-upper-middle class*) - è destinata a fare la storia, nel bene ma forse, soprattutto, nel male, come bacino e cassa di risonanza privilegiata della tormenta autoritaria che è in corso in Europa.

Una “classe non classe”; è proprio questa la definizione di borghesia che troviamo in un testo fondamentale per il dibattito riformista e di sinistra degli anni '70 (un testo di cui ricordo i miei genitori, borghesi e comunisti, discutere animatamente a tavola quando avevo pochissimi anni). Mi riferisco al *Saggio sulle classi sociali* dell’economista Paolo Sylos Labini, del 1974. In quella rapida, nervosa e tagliente analisi delle classi sociali europee, lo studioso si poneva il dilemma dei dilemmi di ogni teoria delle classi sociali, da Marx in poi: come costruire un fronte di riforme radicali della società in presenza di un ceto borghese e piccolo borghese tendenzialmente resistente a ipotesi di trasformazione e innovazione?

Sebbene la piccola borghesia non costituisca propriamente una classe, essa tuttavia, come certi santi, possiede il dono dell’ubiquità [...]. Se la borghesia vera e propria (la grande e media borghesia) può essere considerata come una classe sia dal punto di vista sociale sia da quello politico; e se la classe operaia [...] comincia ad assumere i caratteri di una classe [...], la piccola borghesia – i ceti medi – non sono propriamente una classe: si può parlare al massimo di una “quasi classe”, che possiede alcune solidarietà di fondo (per ragioni economiche e culturali), ma che è suddivisa in tanti e tanti gruppi, con interessi economici diversi e spesso contrastanti, con diversi tipi di cultura e con diversi livelli di quella che si potrebbe chiamare moralità civile (Sylos Labini 1974: 43-44).

La riflessione di Sylos Labini è un esempio interessantissimo del “complesso storico” della sinistra occidentale del secondo Novecento; essa è il sintomo evidente del dramma politico e intellettuale di quella intelligenza di radici, cultura e formazione borghese che si affaccia all’appuntamento col destino rivoluzionario-riformista per compiere la triplice e amara scoperta di avere tagliato irreversibilmente l’albero su cui era nata (con una scelta netta sul piano etico e spesso esistenziale); di non avere una folla da condurre (il ceto operaio non costituisce uno “strumento” autonomamente capace di imporre una trasformazione alla società industriale avanzata e in costante mutamento); di essere “assediate” da un ceto massificato e ubiquo, il ceto medio, tendenzialmente amorale e familistico; quella piccola borghesia che va da Andreotti ai quadri dei partiti di sinistra passando per il ceto impiegatizio, statale-burocratico, commerciale e piccolo professionale del paese (segnalo che, con gesto significativo, Labini dice di sé all’inizio del testo di essere parte di una ulteriore fascia intermedia, uno “strato” direbbe Orwell, costituito dai docenti universitari e posto tra piccola borghesia e borghesia tout court. Insomma, un atto di dissoluzione di sé non privo di senso, una socioanalisi non facile né scontata).

Questa citazione è molto significativa anche per i dilemmi e le contraddizioni dinanzi alle quali si trova la teoria sociale delle classi dopo l’analisi marxiana. Per Marx infatti *la classe in sé* è costituita da quell’insieme di individui che si trovano nella stessa posizione all’interno dei rapporti di produzione; la classe *per sé* – ovvero autocosciente – è quel gruppo sociale che all’interno del modo di produzione (ad esempio quello capitalistico) intraprende azioni in difesa dei suoi interessi. Per Marx dunque – semplifico, ma non credo di tradirne il dettato – la nozione di classe si costruisce solidamente sulla dimensione “strutturale” ed economica; e all’interno di tale dimensione, i due ceti che si contrapporranno e che sono infine destinati a rimanere e scontrarsi all’interno del conflitto generato dal capitale sono la borghesia e il proletariato (essenzialmente il proletariato operaio o ancor meglio la classe operaia). La piccola borghesia rimane nella teoria marxiana – come Labini segnala a più

riprese – un dilemma irrisolto, l’anello mancante (e non riassorbibile), quell’anello mancante che fa crollare l’intera costruzione del materialismo storico come prassi rivoluzionaria (ma anche come teoria sociale). Non è dunque un caso che dopo Marx l’analisi delle classi all’interno della teoria sociale tenda sempre più a sfaccettarsi, a costruire distinguo e classificazioni più sottili e articolate: lo stesso Weber – dietro l’ideal-tipo del borghese professionista e capitalista puritano, sviluppato ne *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905) con i suoi concetti chiave di *Beruf* (o vocazione) e asceti intramondana – sviluppa negli anni (penso al postumo *Economia e società*, 1920) una tassonomia della stratificazione sociale più sfumata: se quella di classe è nozione economica (l’insieme di individui che hanno accesso simile o analogo a beni e servizi), si impone adesso nell’analisi weberiana la nozione di *Stand* (termine difficilmente traducibile: gruppo di status, ceto, strato sociale...); *Stand* inteso quale posizione culturale di ogni collocazione sociale, portatore di un “prestigio” e di una percezione esterna socialmente riconosciuta. Non siamo molto lontani da quella nozione di “capitale culturale, sociale e simbolico” che Pierre Bourdieu svilupperà, da ultimo, nelle sue *Regole dell’arte* (del 1992) per mostrare come nella costruzione della stratificazione sociale la sovrastruttura culturale operi non meno della marxiana struttura economica; e per certificare che la classe non è una “cosa in sé” ma l’effetto di un processo di relazione, di un intreccio di campi (o zone d’interesse sociale), percezioni collettive e interazioni simboliche. (All’interno di questo quadro una voce distonica, che riprenderò successivamente, è quella di Werner Sombart e del suo *Il borghese* (1913), scritto in fitta polemica con l’opera di Weber e la sua *Etica protestante*).

Questa analisi del borghese come mutante sociale, imprevedibile e sfuggente, è utile ad aprire una seconda pagina di questa riflessione; non certo per rintracciare tutte le rappresentazioni culturali di questa “classe non classe” nella letteratura occidentale moderna e magari confrontare, a partire da queste, letteratura e scienze sociali, in una comparazione che sarebbe talora motivata ma talaltra forzata (e comunque lacunosa e frettolosa). La mia intenzione è invece quella di

individuare le tracce del “discorso borghese” e della sua ambigua (o enantiosemica) vocazione al discorso vero-falso all’interno della cultura occidentale; nel mio ragionamento proverò a ripercorrere la dimensione storica e psicologica (e dunque la psicologia storica) di un sistema argomentativo e di un processo di costruzione della personalità che è ancora davanti ai nostri occhi, nel bene come nel male. Per fare ciò mi baserò, per tappe, su alcuni documenti letterari “classici”. Ovviamente non ambisco, soprattutto in questa sede, a organizzare sistematicamente – ove fosse possibile – l’intero “discorso borghese”. Mi limiterò piuttosto a quell’ambito di esso che è correlato al tema del dire il vero e del dire il falso, al conflitto tra, da un lato, la parresia (il dire il vero ai potenti, intesa nell’accezione classica quale funzione centrale della democrazia insieme ad isegoria e isonomia) e dall’altro la sfera della simulazione/dissimulazione (il fingere ciò che non è o il nascondere ciò che è).

Prima tappa: Machiavelli e la simulazione “sincera”

Norbert Elias nei suoi studi sul processo di civilizzazione dell’Occidente (in *Potere e civiltà*) ha definito il passaggio alla modernità come il progressivo affermarsi a partire dal XVII secolo della razionalità borghese, commerciale e cortigiana; ovvero l’affermarsi di un controllo sempre più forte delle pulsioni e di una capacità di previsione psicologica via via più raffinata. Ma tale processo che sta alla base di un nuovo animale sociale, simulatore e dissimulatore, capace di mescolare in modo originale e inedito verità e menzogna, va di certo cronologicamente anticipato; è quanto ci suggerisce l’opera di Niccolò Machiavelli e, al suo interno, in particolare il II capitolo del III libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; come sappiamo i *Discorsi* rappresentano un unicum nella letteratura storico-politica moderna, per concezione, struttura e realizzazione; una tessitura saggistica (per più aspetti antesignana degli *Essais* montagneschi) ricca di variazioni tematiche (insieme rapsodiche e sistematiche) disposte intorno a tre grandi nuclei: la costituzione romana occupa il primo libro, col suo rapporto con la

religione di stato e l'equilibrio conflittuale tra classi che fu all'origine della potenza stessa di Roma; la politica estera e di conquista della repubblica e poi dell'impero è il centro del secondo libro; il terzo libro, che si dichiara invece dedicato a delineare i "grandi uomini" della storia di Roma, abbandonato presto questo tema, o piuttosto usandolo strumentalmente, si concentra sulla "grande ossessione" machiavelliana, ovvero il tema della decadenza, della *ruina* e dei *remedi* possibili per arginare e combattere il tempo che erode e fa naufragare le forme politiche (repubbliche in primis).

Nel capitolo in oggetto – dal titolo *Come egli è cosa sapientissima simulare in tempo la pazzia* – Machiavelli presenta uno dei personaggi-specchio e degli alter ego centrali dei *Discorsi* stessi, ovvero la figura liviana di Lucio Giunio Bruto, il nobile romano, padre della Repubblica che fingendosi pazzo cacciò dall'urbe lo zio Tarquinio il Superbo e il figlio (e suo cugino) Sesto Tarquinio, lo stupratore di Lucrezia; e poi da console, sventando la congiura dei sostenitori dei Tarquini, dovette imprigionare i suoi due figli, Tito e Tiberio, ed assistere stoicamente alla loro condanna a morte. Bruto è figura simbolica della coerenza repubblicana ma anche dell'astuzia e della prudenza politica necessarie per resistere alle forme tiranniche di dominio; non a caso tale figura muoverà ben presto dalle pagine di Livio e Machiavelli animando il dibattito europeo sul diritto di resistenza e sulle forme di disobbedienza al potere. Ma leggiamo il brano:

Non fu alcuno mai tanto prudente, né tanto estimado savio per alcuna sua egregia operazione, quanto merita d'esser tenuto Iunio Bruto nella sua simulazione della stultizia [...] Dallo esempio di costui hanno ad imparare tutti coloro che sono male contenti d'uno principe: e debbono prima misurare e prima pesare le forze loro; e, se sono sì potenti che possino scoprirsi suoi inimici e fargli apertamente guerra, debbono entrare per questa via, come manco pericolosa e più onorevole. Ma se sono di qualità che a fargli guerra aperta le forze loro non bastino, debbono con ogni industria cercare di farsegli amici [...] Chi fa altrimenti, e sia uomo, per la qualità sua, notabile, vive in continovo pericolo. Né

basta dire: - Io non mi curo di alcuna cosa, non disidero né onori né utili, io mi voglio vivere quietamente e senza briga! - perché queste scuse sono udite e non accettate: né possono gli uomini che hanno qualità, eleggere lo starsi, quando bene lo eleggessero veramente e senza alcuna ambizione, perché non è loro creduto; talché, se si vogliono stare loro, non sono lasciati stare da altri. Conviene adunque *fare il pazzo*, come Bruto; *ed assai si fa il matto, laudando, parlando, veggendo, facendo cose contro allo animo tuo, per compiacere al principe*. E poiché noi abbiamo parlato della prudenza di questo uomo per ricuperare la libertà a Roma, parleremo ora della sua severità nel mantenerla (Machiavelli 2011: 465-466, corsivi miei).

La simulazione e la dissimulazione rappresentano le armi stesse della sopravvivenza politica. Più che fingere, l'“uomo di qualità” che viva *malcontento* sotto un regime politico deve “improvvisare” e recitare, deve diventare un vero e proprio uomo di teatro (un *fool* shakespeariano); il brano suggerisce infatti qualcosa di profondamente diverso dalla sprezzatura e dalla dissimulazione aristocratiche che in quegli stessi anni venivano regolate dalla precettistica ufficiale di Baldassarre Castiglione con il suo *Cortegiano* (1513-1528); il quale nel suo “manuale” postulava nell'uomo di corte una condizione di identità costante con se stesso e nel gregario politico un assoluto contegno, fino alla cancellazione di qualsiasi sintomo di *alterità* dai segni distintivi del comportamento. Nei suoi studi sulla sincerità filosofica Michel Foucault (Foucault 1996) ha mostrato come la parresia, a partire dalla “libertà di dire il vero ai potenti” di età classica, ripieghi dopo la caduta della dimensione pubblica della polis, in età ellenistica e tardo-antica, verso la sfera soggettiva e psicologica, diventando “libertà di dire la verità a se stessi, nonostante il potere”. Nelle pagine machiavelliane incontriamo una terza forma di sincerità. La parresia machiavelliana è “libertà di mentire al potere per suscitare nella *communitas* una verità che è sopita”. Bruto Maggiore che finge e simula diventa il simbolo dell'abilità, tutta borghese, di “gestire economicamente” la comunicazione mendace e di “risparmiare” la

verità per poi affermarla; tale lavoro comunicativo ha l'intento costante (e sovversivo) di fare emergere nei cuori dei propri concittadini una verità politica da troppo tempo nascosta. Il soggetto borghese che combatte la sua guerra sociale e politica nelle corti documenta dunque la dolorosa condizione di rinuncia, nella relazione col potere, alla *veridicità* (il dire ciò che si pensa) e alla *veracità* (il fare ciò che si pensa e poi si dice); ma su tale rinuncia costruisce la conservazione della *sincerità* e ancor più dell'*autenticità* del soggetto con se stesso (Tagliapietra 2003: 3-50). Il mentire politico diviene così il banco di prova e la forma di difesa strategica del proprio nucleo più profondo, costitutivo e irrinunciabile (etimologicamente "autentico", in quanto prodotto e custodito dal soggetto stesso). Dietro la menzogna e il suo no si costruisce l'affermazione positiva di un soggetto libero e di una società che si vuole affrancata dal dispotismo assolutistico. Piaccia o meno, la libertà moderna e borghese è figlia di una predicazione mendace, o in parole povere, di una bugia (per quanto strategica la si voglia considerare).

Seconda Tappa: Defoe e l'utile menzogna

Le *Serious Reflections During the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe: With his Vision of the Angelick World* (1720) costituiscono, come noto, la parte finale del *Robinson Crusoe* (1719) e per certi aspetti la filosofia sottesa e il commento autoriale dell'opera di Defoe. Dopo la prima e più celebre parte del romanzo ambientata sull'isola e la seconda (le *Ulteriori avventure*) che vede il personaggio impegnato in un picaresco viaggio di conquista ed esplorazione (prima di giungere nella solitudine urbana londinese), un Robinson Crusoe vecchio e alla fine dei suoi anni affronta "seriamente", moralisticamente (e talora pomposamente) i temi della solitudine e dell'onestà, della menzogna e dell'ortodossia di fede, con un apologo religioso finale denominato "visione del mondo angelico". Di particolare interesse è il paragrafo dal titolo *Del parlare menzognero* (posto nel terzo capitolo, sulla "Immoralità della conversazione"); qui

Robinson-Defoe opera una sottile distinzione tra menzogna gratuita e menzogna utile, se non utilitaristica, e dunque “motivata”:

L'inventare storie è senza dubbio un crimine scandaloso e tuttavia pochissimo considerato sotto questo aspetto: che è una specie di menzogna che apre un grande buco nel cuore, attraverso il quale a poco a poco s'insinua l'abitudine alla menzogna [...]. È difficile riconoscere a questa pratica un ruolo pari alla sua stoltezza [...] Piuttosto, coloro che mentono per guadagnare, ingannare, illudere o tradire, si prefiggono almeno uno scopo con la loro malvagità [...] e tale scopo possono addurre come sua ragione e fondamento (Defoe 1998: 582-583; cfr. Tagliapietra 2001: 334-340).

Siamo a una vera e propria svolta nella storia delle pratiche e delle teorie dell'insincerità e della menzogna. Se tradizionalmente, almeno dal *De mendacio* agostiniano, il *mendacium iocosum* è ben più accetto e lieve del *mendacium perniciosum*, nelle pagine di Defoe si insinua un capovolgimento di questo antico assunto. Il mentitore per interesse diviene adesso migliore del mentitore per gioco. Ed è solo un apparente paradosso, a ben vedere; il Defoe poligrafo e affarista, borghese e speculatore, fautore di una società di *tradesmen* (suo il manuale del perfetto commerciante *The Complete English Tradesman* del 1727) dediti a progetti-projects di trasformazione mercantile del mondo, da buon ragioniere sa bene che nella conversazione, transazione sociale fondamentale del mondo moderno, il borghese mette in gioco il suo “credito sociale”; un credito che non è infinito ma che va parsimoniosamente risparmiato e oculatamente investito per un guadagno potenziale in termini di affermazione economica e ascesa nella competizione di classe. La gestione della comunicazione mendace è sottoposta alle leggi dell'utilità e dell'efficienza, veri crucci del Robinson di Defoe. Ma c'è dell'altro. Il brano di Defoe è infatti un esempio mirabile di ridefinizione retorica e di *negazione* concettuale di sapore freudiano. Il paradosso argomentativo viene utilizzato per rovesciare retoricamente l'argomento e invertire un sistema

consolidato di valori. Proprio sul tema della negazione-*verneinung* freudiana, il meccanismo attraverso il quale smentiamo per affermare, dichiariamo il falso per consolidare una verità che preferiamo resti celata, torneremo a breve.

Terza tappa: Melville e la zona grigia della coscienza

Benito Cereno (1855-56) di Herman Melville è di certo uno dei racconti più potenti e riusciti dell'autore americano e insieme, per il suo carattere perturbante, tra quelli meno considerati e di minor successo dopo la sua pubblicazione tra i *Plaza Tales*. Scritto negli anni immediatamente precedenti la Guerra di Secessione americana e dunque in pieno e acceso dibattito sui temi dello schiavismo, oltre che a pochi anni dal paternalismo antischiavista della *Capanna dello zio Tom* (1852) della Beecher Stowe, *Benito Cereno* è il racconto inquietante di un feroce ammutinamento su una nave spagnola, proveniente dall'Argentina, che pratica il commercio di schiavi africani e del paradossale processo di disvelamento di tale rivolta antischiavista (non si dimentichi che siamo anche negli anni delle vicende delle navi negriere *Creole* e *Amistad* che molto clamore produssero sull'opinione pubblica del tempo). Ispirato a fatti realmente accaduti sulle coste del Cile nel 1799 e narrati nel cap. XVIII del suo *Narrative of Voyages and Travels* (1817) dal comandante del New England Amasa Delano, attore principale della vicenda reale come di quella fittizia, il romanzo è narrato proprio dal punto di vista "stolido" e cieco del *Tradesman* Delano.

Operando una serie di mirati mutamenti a partire dalla storia accaduta realmente (mutamenti che non possiamo in questa sede ripercorrere ma che costituiscono un'interessante e precorritrice officina di manipolazione finzionale di un fatto reale, e che fanno del racconto una sorta di *non-fiction novel* ante-litteram), Melville preleva dalle pagine del diligente (quanto reticente) Amasa Delano un elemento oggettivamente strabiliante e lo pone abilmente posto al centro dell'intreccio narrativo: siamo infatti (veniamo finalmente alla storia), in una mattina grigia e colma di ombre presaghe ("shadows

present, foreshadowing deeper shadows to come", ombre presenti che adombravano più cupe ombre a venire); avvistata dalla solida plancia della sua *Perseverance* uno *stranger*, una nave sconosciuta e in cattivo arnese che bordeggia in una baia del Cile meridionale, il *Tradesman* Delano, descritto come ingenuo e tendenzialmente poco accorto, si accosta con una scialuppa e sale sulla nave in panne constatando la condizione pessima di imbarcazione ed equipaggio, passeggeri e "merce" umana. Delano trascorre così un'intera giornata sul San Dominick (nome fittizio della nave che viene scelto ad evocare la rivolta popolare di Santo Domingo-Haiti del 1791-1804; nella realtà l'imbarcazione si chiamava Tryal) in compagnia del malinconico capitano, l'hidalgo spagnolo Benito Cereno. Per un'intera giornata, dall'alba al tramonto, Amasa Delano resta a bordo di una nave dove è in corso un sanguinario ribaltamento della leadership comandato dallo schiavo del comandante, il personaggio manipolatore e direction-giver Babo (nome palesemente modellato sullo Iago shakespeariano); e lo fa senza comprendere mai apertamente e pienamente che quella cui assiste è una macabra mascherata, una rappresentazione mendace, una menzogna in azione, sia pur piena di incongruenze e illogicità. A tali spesso palesi incongruenze (segnate in primis da un atteggiamento troppo "libero" degli schiavi, a partire dal geniale e diabolico "servitore" Babo) Delano oppone una strategia di rimozione e negazione costante: il cuore della narrazione, da un certo momento in poi, è meno la vicenda narrativa quanto piuttosto il percorso mentale e il punto di vista di Delano, i quali riproducono una dinamica continua di shock visivo-ipotesi (talora inquietante)-rimozione della verità. Il racconto di Melville è dunque un'inchiesta, basata su fatti di cronaca, sull'ambigua argomentazione con cui il bianco dominante giustifica la sopraffazione sul negro che è per tabù diverso, altro e inferiore (dunque "naturalmente" incapace di ribellione). I "buoni sentimenti repubblicani" di Delano sono la cortina fumogena di uno schiavismo e di un colonialismo abili a eliminare ogni traccia cognitiva di sé. Particolarmente significativi, in questo processo di negazione strumentale e di rimozione strategica da parte del borghese, occidentale e dominatore (di razza ma anche di genere), sono due brani

(tra i molti e raffinatissimi). Nel primo brano Delano, dopo la visione di evidenti soprusi contro il comandante Cereno e l'equipaggio spagnolo, giunge a un esplicito compromesso con se stesso e con la verità; quella che porta dentro di sé (la violenza schiavista e colonialista) e quella che è fuori di sé (l'ammutinamento come "sfida costante ai suoi occhi"). In ansiosa attesa della scialuppa che dovrebbe riportarlo sulla sua nave, Delano elabora questi pensieri "tranquillizzanti" e non poco enantiosefici (per dirla con Barthes):

Sì, è una strana nave (i primi sono i pensieri di Delano); e anche la sua storia è strana, e strana è la gente a bordo. Ma... niente di più. *Per impedire al suo spirito di combinare dei guai* prima che la scialuppa arrivasse, cercò di tenerlo occupato riandando, in modo perfettamente astratto, ad alcune stranezze di secondaria importanza del capitano e dell'equipaggio [...] Primo, la faccenda del ragazzo spagnolo aggredito con tanto di coltello, atto al quale don Benito non aveva dato peso [...] poi il marinaio buttato a terra dai due negri, atto d'insolenza passato senza il minimo rabbuffo [...] E allora, pensava capitano Delano guardando la scialuppa avvicinarsi, e allora? (Melville 2011: 98-99, corsivo mio).

Dopo aver sfidato (in maniera retoricamente formidabile) e stigmatizzato le sue paure con un mantra che abbassa costantemente lo spettro innominabile della ribellione al padrone, addirittura dopo essersi concesso di parlare d'affari (in una scena quasi beckettiana) con l'esanime comandante spagnolo in costante rischio di vita, nel finale Delano comprende buon ultimo, in una sequenza che ha molti elementi comici, che il povero Cereno, lanciandosi disperatamente in mare, cercava da ore la sua complicità. La rivolta viene così sedata con violenza coloniale e il bene commerciale (i negri) è riacquisito alle ragioni dell'economia di scambio; dopo una lunga citazione degli atti originali del processo che seguì l'ammutinamento, il romanzo si conclude con un dialogo rivelatore tra il morente e umano Cereno, incapace di superare il trauma e l'ombra della violenza attraversata, e il

Tradesman Delano, attore di una rimozione e una negazione sottili, che rendono indecidibile il suo status:

Tutto ci viene dalla Provvidenza [...] ma la mattina del nostro incontro lo stato del mio animo era più del solito amabile, mentre la vista di tante sofferenze, più apparenti che reali, si aggiunse al buon cuore, alla compassione e alla carità, fondendole felicemente assieme. Se fosse stato altrimenti [...] qualcuno dei miei interventi sarebbe potuto finire male. I sentimenti di cui vi parlo mi aiutarono [...] *in frangenti in cui l'acutezza avrebbe potuto condannarci.* (Ivi: 198-199, corsivo mio).

Impossibile cogliere il nucleo profondo di questo imprevedibile e inquietante personaggio, che è un vero e proprio enantiosema narrativo in azione: recluta imbecille delle ragioni dell'economia occidentale o astuto dominatore, capace con naturale autocontrollo di pensare solo ciò che è "economico" e funzionale al momento giusto? Ma è anche impossibile non rilevare che nell'inquietante ribaltamento melvilliano, nella ribellione dell'altro al dominatore borghese e occidentale, adesso Giunio Bruto, l'eroe di Machiavelli, è impersonato da Babo, il ribelle, il mentitore disposto a tutto per difendere sopravvivenza e libertà.

Il romanzo di Melville è dunque una metafora potente (tra le più potenti nel nostro sistema delle arti) delle relazioni di alterità e dominio; nel capovolgimento di *leadership* Babo è Ulisse – non a caso dice di sé "Babo is nothing" - e Delano è Polifemo, con i suoi "blunt eyes", i suoi occhi ciechi e stolidi. Il testo melvilliano ci mette dunque brutalmente in contatto con la dimensione predatoria della borghesia occidentale; quella che Werner Sombart aveva intuito e sviluppato nel suo alluvionale ma interessantissimo saggio *Il borghese* (1913):

Le grandi società commerciali del XVI e XVII secolo non erano altre che compagnie di conquista, per metà guerresche, investite di diritti sovrani e con le risorse potenziali di uno Stato [...] E anche il "normale" commercio con gli indigeni era forse qualcosa di

diverso da un furto coperto che si affaccia però da tutte le parti del mantello che lo copre? [...] Nulla caratterizza meglio il modo in cui tale "commercio" veniva esercitato dello stato d'animo con cui lo accoglievano gli indigeni. Rabbia e disperazione si presentano sempre come i principali sentimenti dei dominati (Sombart 1950: 105).

Per Sombart è la vera origine del capitalismo e dei suoi processi di accumulazione risiede nella predazione (e in particolare nella predazione coloniale); un'intuizione che è rimasta a lungo trascurata, da un lato annegata nella dimensione romanzesca del suo studio, dall'altro coperta dalle più fortunate tesi weberiane. Sombart ci spiega che non ci sono solo Alberti, i puritani e calvinisti di Weber come Benjamin Franklin a costruire l'esperienza borghese. Sono soprattutto gli Amasa Delano a fondare questa "classe non classe".

Nel romanzo melvillianiano, non a caso sfortunatissimo non solo a partire dalla pubblicazione, la borghesia viene dunque analizzata nella sua dimensione di pura zona grigia sociale (sul tema si veda Moretti 2014: 169-174). Con il personaggio di Amasa Delano, Melville inaugura in modo forse insuperato una galleria di personaggi borghesi che si muovono nella "zona grigia" della coscienza e della falsa coscienza; che mentono e rimuovono, che negano e simulano, che giocano e manipolano le verità esterne ed interne, morali e politiche. A questo punto l'indagine dovrebbe specificarsi e chiarirsi, ampliarsi almeno fino ad alcune delle pagine verghiane più note (si pensi ancora al *Mastro*, o a *La roba* con il suo Mazzarò); e oltre, fino ai personaggi sfibrati di Svevo e del tempo in cui, come diceva Brancati nel saggio *Il borghese e l'immensità*, "la borghesia ha iniziato a tramontare". Eppure proprio questa zona grigia, inaugurata da Delano ci ricorda che, erede del discorso borghese di ieri, anche la società massificata del ceto medio o della "middle class" di oggi, nonostante mutamenti epocali e culturali, continua a praticare un costante spostamento dei valori di verità e della soglia di verificabilità di ciò che consideriamo vero.

Lo fa oggi l'economia finanziaria in cui prevale lo spazio mobile di una "zona grigia" fatta di reticenza, slealtà, mezze verità, fino alla

manipolazione delle stesse regole di legge (lo hanno mostrato magistralmente alcuni anni fa due giornalisti, Bethany Maclean e Peter Ellkind, in un libro per molti aspetti sconvolgente sullo scandalo del colosso dell'energia Enron, dal titolo *The Smartest Guys in the Room: Amazing Rise and Scandalous Fall of Enron*; ad esso si è ispirato Alex Gibney per la sua efficace docufiction *L'Economia della truffa*, del 2005). E se scusate il passaggio brutale (ma il passaggio che stiamo vivendo noi tutti, oggi, è brutale), lo fa la politica quando la zona grigia diventa il suo spazio vitale; uno spazio che tratta la verità come una menzogna e, viceversa, la menzogna come verità, in una manipolazione costante che rende le *fake news* realtà tangibile e quotidiana (come ben aveva capito Umberto Eco; vedi Lorusso 2018). Esempio lampante è l'uso dei messaggi social di uno degli attori più presenti, e nefasti, della politica mondiale, Donald Trump; abile ad affermare e negare, a volte nel giro di poche ore, smentire e mentire – costantemente – aprendo a un uso sistematico della doppia coscienza come pratica di persuasione di massa.

Siamo in presenza – con Trump in America, ma gli esempi nostrani non mancano, come ben sappiamo – di una nuova “evoluzione nella continuità” dell'animale cognitivo del “middle man”; la sua specialità è l'ambiguità (come ci insegna Amasa Delano), ovvero quell'atteggiamento psicologico, suggerisce la psicanalisi, che usa la malafede e l'adattamento metamorfico come *strumenti per mantenere in vita sogni, pratiche e deliri di onnipotenza arcaica*.

Se le nevrosi classiche poggiavano su un conflitto tra Io e forze istintuali potenti come l'Es, la “zona grigia” del nucleo ambiguo deriva da un conflitto d'interessi tra Super Io e Io [...] La regressione all'ambiguità spiega così sia un tendenziale adattamento delle vittime all'ambiente che le ferisce quanto l'acquiescenza della collettività a situazioni di immoralità sociale diffusa e ripetuta [...] Nella zona grigia dell'ambiguità, in un gioco di proiezioni e collusioni, ciascuno diviene il depositario delle false e ingannevoli aspettative dell'altro di ottenere copertura, approvazione, protezione (Argentieri 2008: 17-20).

Piaccia o meno, tra nickname e avatar informatici, sdoppiamenti mediatici e maschere social, siamo regrediti a un “nucleo ambiguo” che dà la stura a una sorta di legittimata sindrome di Zelig, per dirla col famoso personaggio di Woody Allen che è un simbolo significativo della corrosione del carattere e del soggetto nel nostro tempo (Scuderi 2012: 273-283). E dunque, una parte crescente del mondo in cui viviamo si identifica in queste forme di rappresentazione e trova il suo rispecchiamento sociale, politico e culturale in un vero e proprio *eroismo dell'ambiguità*.

La zona grigia insomma - a discapito della parresia intesa come dire e cercare una verità possibile e condivisa, costruire una *civitas* di individui responsabili e vivi - guadagna terreno; dunque va battuta e percorsa fino in fondo. Il borghese è qui, onnipresente e ubiquo, infatti continua a sfuggirci, a rimanere un dilemma e produrre devastazioni. E non parliamo del borghese come *quell'altro da noi*; ma di noi, qui ed ora.

Bibliografia

- Argentieri, Simona, *L'ambiguità*, Torino, Einaudi, 2008.
- Honoré, de Balzac, *Eugénie Grandet*, trad. di L. Binni, Milano, Garzanti, 2000.
- Bachtin, Michail, *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi, 1997.
- Barthes, Roland, *Barthes di Roland Barthes* (1975), Torino, Einaudi, 2007.
- de Cristofaro F., Viscardi M., *Il borghese fa il mondo*, Roma, Donzelli, 2017.
- Defoe, Daniel, *Le avventure di Robinson Crusoe, seguite da Le ulteriori avventure e Serie riflessioni*, cura e trad. di G. Sertoli, Torino, Einaudi, 1998.
- Foucault, Michel, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 1996.
- Jedlowski, Paolo, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Roma, Carocci, 2017.
- Lorusso, Anna Maria, *Postverità*, Roma-Bari, Laterza, 2018.

- Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 2011.
- Melville, Herman, *Benito Cereno*, trad. di B. Tasso, Milano, Rizzoli, 2011.
- Moretti, Franco, *The Bourgeois. Between History and Literature*, London-New York, Verso, 2014.
- Orwell, George, *La strada di Wigan Pier*, trad. di G. Monicelli, Milano, Mondadori, 2002.
- Scuderi, Attilio, *L'ombra del filologo. Romanzo europeo e crisi della cultura umanistica*, Firenze, Le Monnier, 2009.
- Scuderi, Attilio, *Il paradosso di Proteo. Storia di una rappresentazione culturale da Omero al postumano*, Roma, Carocci, 2012
- Scuderi, Attilio, *Il libertino in fuga. Machiavelli e la genealogia di un modello culturale*, Roma, Donzelli, 2018.
- Sombart, Werner, *Il Borghese* (1913), Longanesi, Milano, 1950.
- Sylos Labini, Paolo, *Saggio sulle classi sociali*, Roma-Bari, Laterza, 1974.
- Tagliapietra, Andrea, *Filosofia della bugia*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.
- Tagliapietra, Andrea, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Torino, Einaudi, 2003.
- Weber, Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), Milano, Rizzoli, 2000.

L'autore

Attilio Scuderi

Attilio Scuderi (1970) insegna Letterature Comparete all'Università di Catania. Ha pubblicato tra l'altro *L'ombra del filologo. Romanzo europeo e crisi della cultura umanistica* (Firenze, 2009); *Il paradosso di Proteo. Storia di una rappresentazione culturale da Omero al postumano* (Roma, 2012); *L'arcipelago del vivente. Umanesimo e diversità in Elias Canetti* (Roma, 2016); *Il libertino in fuga. Machiavelli e la genealogia di un modello culturale* (Roma, 2018). Suoi saggi sono apparsi sulle riviste

Allegoria, Studi Culturali, Contemporanea, Bollettino del '900, Between, Le forme e la storia.

Email: atscu@tin.it

L'articolo

Data invio: 31/05/2019

Data accettazione: 31/10/2019

Data pubblicazione: 30/11/2019

Come citare questo articolo

Scuderi, Attilio, "Vero e insieme falso: l'enantiosema borghese in letteratura", *Finzioni. Verità, bugie, mondi possibili*, Eds. R. Galvagno, M. Rizzarelli, M. Schilirò, A. Scuderi, *Between*, IX.18 (2019), <http://www.betweenjournal.it/>