



ITALIANISTICA DEBRECENIENSIS

— XXVIII. —



DEBRECEN UNIVERSITY PRESS

ITALIANISTICA DEBRECENIENSIS
XXVIII.

Sul frontespizio: Cognitione delle cose
"...la cognition delle cose s'acquista per mezo de l'attenta lettione de' libri,
il che è un dominio dell'anima"
(Cesare Ripa: Iconologia)

ITALIANISTICA DEBRECENIENSIS

— XXVIII. —

rivista ufficiale del Dipartimento di Italianistica
dell'Università di Debrecen



DEBRECEN UNIVERSITY PRESS, 2022

Direttori / Editors:

László Pete Paolo Orrù
DEBRECENI EGYETEM UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI

Comitato redazionale / Editorial Board:

Barbara Blaskó Imre Madarász
DEBRECENI EGYETEM DEBRECENI EGYETEM

Igor Deiana Judit Papp
UNIVERSITÀ PER STRANIERI DI PERUGIA UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE

Milena Giuffrida Diego Stefanelli
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

Lili Krisztina Katona-Kovács Carmelo Tramontana
DEBRECENI EGYETEM UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

Comitato scientifico / Committee:

Andrea Carteny Péter Sárközy
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA 'LA SAPIENZA' UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA 'LA SAPIENZA'

Walter Geerts Stefania Scaglione
UNIVERSITEIT ANTWERPEN UNIVERSITÀ PER STRANIERI DI PERUGIA

Andrea Manganaro Antonio Sciacovelli
UNIVERSITÀ DI CATANIA TURUN YLIOPISTO

Gabriele Paolini Orsolya Száraz
UNIVERSITÀ DI FIRENZE DEBRECENI EGYETEM

Marco Pignotti Beatrice Töttössy
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI UNIVERSITÀ DI FIRENZE

Carmine Pinto Maurizio Trifone
UNIVERSITÀ DI SALERNO UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI

Elena Pirvu Marco Trotta
UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA UNIVERSITÀ "G. D'ANNUNZIO" DI CHIETI-PESCARA

Dagmar Reichardt Ineke Vedder
LATVIJAS KULTŪRAS AKADEMIJA UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

Italianistica Debreceniensis is a peer-reviewed journal. It appears yearly and publishes articles and reviews in Italian and English. Articles submitted for publication in the journal should be sent by e-mail attachment (as a Word document) to one of the Editors: Paolo Orrù (paolo.orrù@unica.it), László Pete (pete.laszlo@arts.unideb.hu).

Italianistica Debreceniensis si avvale della valutazione peer-review. Ha cadenza annuale e pubblica articoli in Italiano e Inglese. Le proposte di contributo per la pubblicazione possono essere inviate per e-mail (in un file Word) a uno dei due direttori: Paolo Orrù (paolo.orrù@unica.it), László Pete (pete.laszlo@arts.unideb.hu).

Books for review should be sent at the following address / I libri da recensire possono essere spediti all'indirizzo: Debreceni Egyetem, Olasz Tanszék, 4032, Debrecen, Egyetem tér 1.

Italianistica Debreceniensis è la rivista ufficiale del
Dipartimento di Italianistica dell'Università di Debrecen

La rivista è inclusa negli elenchi delle riviste scientifiche compilati dall'Anvur per le aree 10 e 11
Sito Internet della rivista: <https://ojs.lib.unideb.hu/itde/index>

Indice

Articoli

CARMELO TRAMONTANA: Un esperimento didattico. Tre parole per Dante: esilio, desiderio, destino	8
AMBRA CARTA: Utopie egualitarie e riformismo illuminato nella <i>Carestia</i> di Domenico Tempio	17
SEBASTIANO ITALIA: Foscolo e gli “amici” del <i>Conciliatore</i>	31
LUIGI LA GRUA: «Chiudendosi in corpo i propri guai»: il “codice della chiusura” nel <i>Mastro-don Gesualdo</i>	47
ANDREA MANGANARO: I “fatti di Bronte” (1860) e un “monumento” del realismo letterario: <i>Libertà</i> di Giovanni Verga	60
ANDREA SCHEMBARI: «In piedi, guardando dal finestrino». Memoria, parola, corpo nell’immaginario ferroviario di Leonardo Sciascia	73
GIUSEPPE TRAINA: «Odio finanche la lingua che si parla». Potere e libertà in <i>Nottetempo, casa per casa</i> di Vincenzo Consolo.	85
LAURA GIURDANELLA: Apollinaire e Ungaretti: verso la “caduta” della modernità ...	96
MARINA PAINO: Perché leggere i classici francesi: Calvino e la lezione dei maestri d’oltralpe	119
ANTONIO SICHERA: Lo scrutatore e la Scrittura. Appunti sulla Bibbia di Calvino ...	132
GIUSEPPE PALAZZOLO: Umberto Eco e l’Apocalisse	146
SIMONE CASINI: Il mareggiare delle lingue tra emigrazione e immigrazione: il caso dell’italiano	160
ATTILIO SCUDERI: La poligenesi del soggetto: da Ovidio al moderno e ritorno	177

Recensioni

MOLNOS PÉTER, <i>A valóság szerelmese</i> . Czene Béla festészete, Budapest, Móra Könyvkiadó, 2022 (Juhász Bálint).	188
--	-----

Lo scrutatore e la Scrittura.

Appunti sulla Bibbia di Calvino

ANTONIO SICHERA
Università di Catania
asichera@unict.it

Abstract: *La giornata d'uno scrutatore* is a fundamental text in Italo Calvino's itinerary. It marks a divide between a before and an after. In fact, *La giornata* is placed between the fairytale Calvino and the 'cosmicomic' Calvino as a decisive and scandalous encounter with the reality of the body and with the texts of Scripture, in a strong and almost unthinkable nexus, which makes *La giornata d'uno scrutatore* a Calvinian unicum. To highlight the connection between the call of the body and the Bible is the task of this essay.

Keywords: Calvino; Bible; body; election; relationship

1. Eccezionalità di un racconto

L'atipicità della *Giornata d'uno scrutatore*, il lungo racconto pubblicato da Calvino nel 1963, è un dato ormai acquisito dalla critica. *La giornata* è infatti un testo di confine, che sta tra il Calvino fiabesco e il Calvino combinatorio come un masso erratico, un'istanza irricevibile, una domanda inquietante. Perché *La giornata* per un verso sembra chiudere un percorso, esaurire definitivamente delle possibilità, per un altro pare aprire nuove vie del narrare al Calvino maturo (Milanini 1992) proprio grazie a questa sua resa dei conti, a questa penetrazione della scrittura calviniana in una inedita *no comfort zone*. Da questo punto di vista, *Le Cosmicomiche* possono considerarsi quali figlie "illegittime" della *Giornata*, esito ultimo del rifiuto di una lunga macerazione e di uno spiazzamento. Non per nulla, il racconto costò un decennio di gestazione allo scrittore sanremese, che dichiara di averci lavorato su dal 1953 al 1963, ovvero da quella prima presenza al Cottolengo per elezioni caratterizzate dalla famosa "legge-truffa", al ritorno dello scrittore nel 1961 alla «Piccola Casa della Divina Provvidenza», come per completare il quadro, per riceverne impressioni più di lungo corso che gli avrebbero consentito di finire l'elaborazione e di licenziare il libro nel 1963. Si trattò per altro di un libro per lo più incompreso, duramente stroncato dalla critica (con le sole eccezioni di Piovene e di Soldati) in quanto collocato al di fuori di ogni ortodossia politica e di ogni quadro di riferimento ideologico precostituito. Libro di crisi, di incertezza, di disorientamento, in una stagione che non poteva reggere e tanto meno scusare facilmente questo tipo di indecisioni e di interiori turbamenti. Ma probabilmente *La*



giornata servì più a Calvino che ai suoi critici: gli chiarì verso dove non dovesse andare, quale fosse la misura del suo raccontare e quale eventualmente la dismisura insostenibile, gli fece capire come non si sarebbe più posto nei confronti della società e della cultura italiane degli anni del *boom* economico.

Ecco, credo valga la pena in questo contesto provare a mettere in luce il ruolo della Bibbia all'interno dell'economia narrativa della *Giornata*. Indagare non solo quanto rilevante sia la presenza di spartiti scritturali nella costruzione dell'organismo narrativo di Calvino, ma soprattutto verificare se esista un legame intimo, per molti versi necessario, tra l'"anormalità" del racconto e la sua dipendenza dalle fonti bibliche, la sua relazione con la Scrittura. Chiarire insomma se la Bibbia c'entra – e in che senso – con la crisi calviniana, con il travaglio creativo di un libro di cui non ci sarà mai più un altro simile nell'universo di Calvino. Quel che è certo è che l'*auctor* della *Giornata* la Bibbia la conosceva e il suo non usarla non era sintomo di ignoranza.¹ Tutt'altro. Calvino aveva studiato da bambino all'asilo inglese del St. George College e poi aveva frequentato le scuole valdesi, predilette dalle famiglie socialiste e massone. Scuole povere ma di qualità, dove – com'era logico in ambito protestante – la lettura diretta dei libri della Bibbia veniva considerata fondamentale (Scarpa 1999). Ciò significa, in buona sostanza, che il modo in cui Calvino gestiva il proprio rapporto con la Scrittura era profondamente consapevole, così come il suo approssimarsi o il suo distanziarsi rispetto al Libro. Dal mio osservatorio, *La giornata d'uno scrutatore* rappresenta con molta probabilità il punto di maggiore (e scandalosa) continuità con la Bibbia del futuro mago dell'*ars combinatoria*.

2. Gli strati della *Giornata*

Posta su una sorta di confine ideale tra «il barone e il viaggiatore» (Paino 2021), la vicenda dello scrutatore calviniano assume senza dubbio, in primo luogo, un rilievo di tipo sociale e politico, con la sua postura polemica nei confronti dell'assetto incipiente della società italiana e della sua classe dirigente. C'è una dose non omeopatica di critica sociale nella *Giornata*, da leggere alla stregua di uno (e tutt'altro che trascurabile) strato di superficie del *récit*, la cui importanza balza con vigore agli occhi di un lettore pur minimamente attento.

Non è possibile, per altri versi, mettere da parte quella che chiamerei la patina letteraria dello *Scrutatore*, con il suo progetto, la sua poetica così "manzoniana" – secondo le dichiarazioni rese nella *Nota dell'autore* –, funzionale alla costruzione di un racconto basato su fatti, sostanza della narrazione («la sostanza di ciò che

¹ Per una prima ricognizione sulla Bibbia nell'opera di Calvino si tenga presente il buon lavoro di Davide Savio alla voce "Calvino" (Savio 2018).

ho raccontato è vera»), e però elaborato attraverso la costruzione di «personaggi tutti completamente immaginari» (Calvino 1992: 4): si tratta, in definitiva, di una scrittura nata all'incrocio tra verità e finzione e dunque obbediente ai canoni di quel "verosimile" teorizzato dal grande milanese. D'altronde, che Calvino abbia in mente Manzoni appare chiaro sin dalle prime battute del racconto, dove l'uscita di casa di Amerigo Ormea alle cinque e mezza del mattino e il suo attraversamento di un paesaggio urbano (e implicitamente umano) alquanto cupo sembra richiamare, pur con il distinguo del caso,² l'attacco del IV capitolo dei *Promessi Sposi*. E la natura non "politica" di Ormea («non era quel che si dice un 'politico'»: Calvino 1992: 6) non può non risentire dell'eco di quella dimensione politica dell'agire collettivo estranea a fra Cristoforo e della quale resterà vittima proprio in virtù delle arti politiche del Conte Zio. Si conferma anche a questo livello l'atipicità del nostro libro, se la successiva produzione dello scrittore nato in terra cubana si collocherà su un versante quanto più distante possibile da quello del realismo manzoniano.

Certo, a costituire l'*humus* letteraria della *Giornata* contribuiscono altri fattori. Basti pensare alle criptocitazioni pavesiane disseminate lungo il percorso: dal primato esistenziale del cominciare («Dunque, quello che conta d'ogni cosa è solo il momento in cui si comincia, in cui tutte le energie sono tese, in cui non esiste che il futuro?», Calvino 1992: 17), che risente del celeberrimo passo del *Mestiere di vivere* («L'unica gioia al mondo è cominciare. È bello vivere perché è cominciare, sempre, ad ogni istante», Pavese 1990); alla reazione di Amerigo e Lia alla notizia della possibile gravidanza della ragazza, esemplata sul modello della *Casa in collina*: Amerigo vuole sfuggire alla responsabilità del diventare padre, come Corrado, mentre Lia lo attacca con virulenza, fino a minacciarlo di uscire dalla sua vita e di non fargli nemmeno conoscere l'ipotetico nascituro («Io a te non ti voglio più vedere! Mio figlio crescerà e te non saprà neanche chi sei!»), sul *typos* del comportamento di Cate, la protagonista femminile del romanzo di Pavese.

Ciò non toglie che a colpire soprattutto nella *Giornata* è il suo statuto di disvelata rielaborazione esistenziale, di scrittura germinata sul terreno del vissuto, del coinvolgimento in prima persona, in una circostanza determinata e ad altissimo tasso emotivo. Per questo ci sarà bisogno di una lunga decantazione per depositarla sulla pagina, segnando con ciò il perimetro di un territorio interiore che Calvino non vorrà mai più solcare con l'aratro della sua penna, diretta da quel momento in poi in direzione di una "volta celeste" certo non lontana dall'umano e dalla sua urgenza, ma ad essa connessa grazie all'uso di numerosi e studiati filtri protettivi.

² C'è un'umanità dolente nell'attacco manzoniano che manca in quello di Calvino, ma che pare prefigurata nella sua incipiente e quasi traumatica manifestazione di lì a poco nel racconto.

Il rilievo della Scrittura interviene dunque in questo quadro e non è probabilmente senza motivo, come vedremo, che questa messa in gioco di un vissuto potente, questa radice corporea della *Giornata*, sia contigua alla matrice biblica del racconto. Come se ci fosse un nesso originario tra il corpo e la Scrittura. Ma entriamo nel testo.

Il primo movimento del libro ci pone davanti al ritratto di Amerigo come un giusto, «una persona *giusta*», che pur senza farsi illusioni si ispira a una massima precisa: «*non smettere di credere* che ogni cosa che fai potrà servire» (Calvino 1992: 6).³ La giustizia, la perseveranza nel “credere”, nella fede: già in virtù di queste prime pennellate calviniane si imprimono sulla tela del racconto, com’è chiaro, tonalità cromatiche di ascendenza biblica: la figura del “giusto” è centrale nell’Antico Testamento, così come la costanza nella fede tipica del *sadîq* e la sua tensione all’agire, che segna da cima a fondo l’ebraismo. Si è giusti se ci si pone in una relazione con Dio e con gli uomini la cui verità si mostra nell’azione, nel rendersi responsabili della vita altrui, nell’operare in favore di chi è in una condizione di indigenza o di estrema difficoltà. Tale legame tra la giustizia e l’operare il bene, anzitutto verso i poveri e gli oppressi, è un ritornello dell’Antico Testamento (a partire dal Salmo 1, che distingue nettamente la via del giusto da quella del malvagio), anche perché trova il proprio fondamento ultimo nello stesso YHWH, che è difensore e vindice dei poveri, degli orfani, delle vedove, degli ultimi insomma.

L’aura biblica non abbandona il racconto nemmeno quando Amerigo entra al Cottolengo, inoltrandosi «al di là delle frontiere del suo mondo», lasciando cioè la propria terra e le proprie sicurezze: da esploratore, come deve essere un Amerigo, ma anche da chiamato ad un movimento esistenziale che lo porta fuori di sé, lo assoggetta a un rischio, alla stregua colui che per primo in *Genesi*, al capitolo 18, mette al centro il tema dei giusti e della giustizia: il patriarca Abramo che prega Dio di non distruggere Sodoma a motivo del riguardo dovuto anche a una manciata di giusti (Gen 18, 23-33). Anche Abramo sarà un ‘partente’, un uomo chiamato dal suo Dio a lasciare la propria terra. In ogni caso, il movimento sorgivo della *Giornata* è segnato dal lessico della complessità, dell’alternativa irrisolvibile perché sottoposta all’«agglutinamento dei significati» (ivi: 9). Il primo bivio, tra l’altro, riguarda per Amerigo il suo essere comunista: «dovere tramandato di generazione in generazione» (è lo stesso linguaggio della professione di fede biblica, che si trasmette di generazione in generazione, dai padri ai figli) o sbocco di «un’altra storia, vecchia appena di un secolo». Amerigo è come immerso in una costitutiva ambiguità che tocca il Cottolengo stesso, realtà tesa tra provvidenzialismo e oscurantismo, e la democrazia, col suo sublime squallore o col suo grigiore insupera-

³ I corsivi sono miei.

bile post stato nascente, quando cioè regnava la luce e tutto sembrava trasfigurato. Un'ambiguità che lambisce pure il mondo interiore di Amerigo, sospeso tra un necessario pessimismo e un ancor più necessario ottimismo. C'è irrisoluzione, c'è inquietudine, c'è attesa nelle prime pagine della *Giornata*, quella di un uomo che entra in una città altra e che si trova lì tra due "popoli" inconciliabili: i credenti e i compagni (notiamo di passaggio come il tema dei due popoli sia tipicamente paolino). In questa strana domenica elettorale Amerigo si trova dunque attore e partecipe di un rito liturgico che trasforma per un giorno il Cottolengo e ne fa lo spazio di una laica liturgia (una «religione laica» appunto). Un rito che esige la presenza, che va incontro all'attesa: «come se [...] tutti stessero invece lì ad aspettare che da quei recessi invisibili si manifestasse una presenza, forse una sfida» (ivi: 18).

3. La manifestazione della presenza

E ci fu una pausa nel flusso dei votanti, e si sentì un passo, come un arrancare, anzi un battere d'assi, e tutti quelli del seggio guardarono alla porta. Sulla porta apparve una donnetta, bassa bassa, seduta su uno sgabello; ossia non propriamente seduta, perché non posava le gambe per terra, né le penzolava, né le teneva ripiegate. Non c'erano le gambe (ivi: 18).

Non bisogna perdere il contatto con il linguaggio proprio di questi passaggi: l'inizio della liturgia presuppone una manifestazione di carattere sovraordinato, collocata al di là delle frontiere dell'empirico. Ed effettivamente qui qualcuno "appare" (è la traduzione del greco *epiphainomai*), ma questa presenza verso cui si condensa l'attesa collettiva è quella di una povera storpia, facilmente annoverabile nella schiera dei poveri, degli storpi, degli zoppi e dei ciechi che orbitano in maniera proverbiale attorno alla figura carismatica di un guaritore eccezionale quale era Gesù di Nazareth, almeno nel ritratto consegnato a noi dalle fonti scritturali, sia canoniche sia apocriefe. Che si tratti di un riferimento alla "compagnia di Gesù" il testo ce lo conferma poco più avanti:

– Poveretti, – disse la scrutatrice in blusa bianca, e poi: – Mah! Beati loro... / Amerigo velocemente pensò al Discorso della Montagna, alle varie interpretazioni dell'espressione "poveri di spirito", a Sparta e a Hitler che sopprimevano gli idioti e i deformati; pensò al concetto d'eguaglianza, secondo la tradizione cristiana e secondo i principi dell'89, [...]. La Chiesa, dopo un lungo rifiuto, aveva preso in parola l'eguaglianza dei diritti civili di tutti gli uomini, ma al concetto d'uomo come protagonista della Storia aveva sostituito quello di carne d'Adamo misera e infetta e che pur sempre Dio può

salvare con la Grazia. [...] La Storia era restituita nelle mani di Dio, [...]. Lo scrutatore Amerigo Ormea si sentiva un ostaggio catturato dall'esercito nemico (ivi: 21-22).

Si tratta di un passaggio molto importante dal nostro punto di vista. La Bibbia viene qui citata esplicitamente proprio in uno dei suoi passi più scandalosi, rivoluzionari. Sono le parole di quel discorso con cui Gesù sovverte radicalmente gli equilibri, capovolge l'asse della storia umana e lo pone dal lato di coloro che sono privi di potere, di forza, di diritti: i reietti della terra. L'apparizione della donna storpiata è dunque l'epifania schiettamente religiosa di un nuovo, impensabile ordine mondano, dove ad essere beati sono i poveri. Ormea, tra l'altro, si dimostra molto ben attrezzato sul piano esegetico, perché oltre ad evocare il testo di Matteo 5, accenna alla tradizionale disputa ermeneutica relativa all'identificazione dei poveri di cui parla Gesù: coloro che si fanno poveri "spiritualmente" (i non attaccati alle ricchezze, i credenti capaci di una forma di ascesi consapevole di fronte al denaro, ecc.) ovvero i poveri, gli indigenti *tout court*, quelli che non hanno il necessario per vivere? Oggi, dopo gli studi decisivi del padre Dupont (Dupont 1977), non possiamo dubitare della portata originaria del discorso di Gesù, che pone al centro quelli che nessuno considera, i perdenti, i privi di dignità, gli oscurati, gli *ptochoi*. Amerigo Ormea viene allora repentinamente proiettato, in quella mattina di una domenica elettorale, dentro una condizione spiazzante, inattesa, dove i suoi rovellati sull'ambiguità, sulla complessità del reale sfociano nell'alveo di una parola che risolve i dilemmi della storia con un taglio tanto radicale quanto inconcepibile. Per questo Amerigo vorrebbe resistere, vorrebbe sfuggire alla forza gravitazionale di quella manifestazione estranea, di quell'alterità inquietante di cui si sente prigioniero: «prigioniero d'un mondo diverso», catturato da un «fluido ipnotico» irresistibile (Calvino 1992: 24).

In che cosa consiste la diversità di questo mondo che lo fa prigioniero? Nel suo porsi fuori dall'ordine della bellezza. Questa processione di storpi, di idioti, di «beghine senza età» è icona di un cosmo disertato dalla bellezza. Resistere significa per Ormea dare voce «a un bisogno struggente di bellezza» che lo coglie e che si concentra nel pensiero della sua amica Lia. È un ricollocarsi alla sorgente della cultura della bellezza in Occidente, ovvero alla Grecia, all'Ellade matrice del moderno. Quella che viene messa in scena al Cottolengo è dunque una patente opposizione tra il verbo di Atene e quello di Gerusalemme, tra la cultura della forma che giustifica la vita e la cultura della vita che, qualunque sia la sua forma, anche la più ributtante, la più brutta – la carne infetta di Adamo – trova la propria giustificazione in Dio: «La Grecia... pensava Amerigo. Ma porre la bellezza troppo in alto nella scala dei valori, non è già il primo passo verso una civiltà disumana,

che condannerà i deformati a esser gettati dalla rupe?» (ivi: 25). Mentre tenta di agganciarsi alla roccia tutta moderna del bello quale valore supremo, quale criterio assiologico della vita, Amerigo è ormai in preda a un dubbio potente sulla luminosità ma anche sulla possibile disumanità di un mondo fondato sul *kalon*, un mondo dal quale sono gettati fuori, per principio, tutti coloro che del valore della bellezza non sono partecipi strutturalmente, nel loro corpo, nella loro distanza da ogni *eidos* possibile, coloro che non rientrano nella purezza di nessuna idea. («Per pensare alla sua amica Lia Amerigo sentiva come di dover chiedere scusa a quel mondo deserto di bellezza che per lui era diventato la realtà, e Lia appariva nel ricordo come non vera, una parvenza. Era tutto il mondo di fuori a diventare parvenza, nebbia, mentre questo, di mondo, quello del “Cottolengo”, ora riempiva talmente la sua esperienza che pareva il solo vero», ivi: 25).

4. La crisi religiosa

Comincia da questo punto, nel testo, un movimento che avvolge Amerigo in una specie di progressiva destabilizzazione. Quel che vede al Cottolengo gli pare sanabile, sul piano dei diritti, solo “ricominciando da zero”, con una «apocalissi generale», sintagma che evoca nuovamente la Bibbia, in questo caso il suo ultimo libro, per indicare il senso rivelativo (ovvero, letteralmente, “apocalittico”) di quanto sta accadendo a quest'uomo, «risucchiato» in una sorta di «vuoto d'aria», ignaro ormai della propria identità, forgiata con metalli diversi, che «solo un fuoco al di là di loro» (altra immagine apocalittica), dei vari metalli cioè, avrebbe potuto saldare (ivi: 28-32). Amerigo, dentro quella sala in cui si accendevano a sprazzi bagliori di «guerra di religione», si sente sotto pressione. La questione della beatitudine dell'essere «beati», su cui insiste il discorso di Gesù, lo assilla. Guardando la foto delle monache, o almeno i visi di quelle che hanno oltrepassato la soglia della totale «dimenticanza di sé», dell'inappartenenza all'io empirico, della fine di ogni preoccupazione per la loro stessa esistenza, vi scorge una beatitudine folgorante, riflessa però, allo stesso modo, nel volto degli idioti, dei dementi, di quanti vivono la perdita di appropriazione del proprio essere per natura e non per scelta. È meglio essere «beati» così o rimanere in mezzo al guado, come succede a tutti noi, ancora segnati dall'ansia della vita e per la vita? Di fronte a questa domanda Amerigo non sa più che cosa vuole, sa solo «quant'era distante, lui come tutti, dal vivere come va vissuto quel che cercava di vivere» (ivi: 34-35). Lo scrutatore percepisce insomma una difettività costitutiva dell'agire, una mancanza di adeguatezza interiore a una norma dell'esistere, intesa non come una legge eteronoma, bensì come un vissuto intimo, un'esperienza autonoma di profonda distonia con il senso del nostro essere al mondo. È questa la descrizione più calzante e biblicamente auten-

tica del peccato: non il venir meno a un comandamento esterno, ma un non essere all'altezza della vocazione ultima dell'umano.

Le elezioni al Cottolengo, dove sfilano per andare a votare torme di «fratelli» vestiti con «l'abito buono», dove un presunto «cieco» si reca al seggio (si tratta di un campo semantico allusivo al banchetto del Regno, più volte oggetto delle parabole gesuane: a parteciparvi sono gli storpi e i ciechi, e per entrarci è necessario indossare l'abito della festa, l'abito nuziale, Mt 22, 1-14), dove al centro pare esserci non la politica ma, a dire di un pur rozzo prete, la «gratitudine a Dio nostro Signore, e basta», sembrano trasformarsi sempre di più, agli occhi di Amerigo, in «una specie di atto religioso» (ivi: 36-40):

Questo voleva dire il prete: qui ogni forma del fare (anche il votare alle elezioni) si modellava sulla preghiera, ogni opera che si compiva qui [...] aveva solo il significato di variante dell'unica attitudine possibile: la preghiera, ossia il farsi parte di Dio, ossia (Amerigo azzardava definizioni) l'accettare la pochezza umana, il rimettere la propria negatività nel conto d'una totalità in cui tutte le perdite s'annullano, il consentire a un fine sconosciuto che solo potrebbe giustificare le sventure (ivi: 41).

La prospettiva di Amerigo Ormea viene deformata dal contatto con la Piccola Casa. Lo storicista marxiano che è in lui arriva a pensare che l'uomo sia in realtà nient'altro che l'uomo del Cottolengo e che l'attitudine più "umana" da questo punto di vista sia allora l'affidamento orante a Dio, la fede in una giustificazione del negativo posta nelle mani di un Dio crocifisso: «significava questo, riconoscere Dio in un uomo inchiodato a una croce?». Amerigo si sente nel bel mezzo di una «crisi religiosa» («Ecco, uno esce un momento a fumare una sigaretta, – pensò – e gli prende una crisi religiosa»). E se difende strenuamente ancora il valore dell'agire del giusto nella storia, è costretto a riconoscere che «essere nel giusto è troppo poco» (ivi: 42-43), in un combattimento interiore che risente dell'eco della grande elaborazione di Paolo ai Romani: si è giusti per le proprie opere o in virtù della giustificazione di Dio, della giustizia che viene all'uomo dalla fede nel Figlio crocifisso? (Rm 3-4) La visita improvvisa dell'onorevole democristiano al seggio elettorale e il suo comportamento di fronte al nano non fanno che confermare questo sentimento di lacerazione interiore di Amerigo, che non sa se sentirsi dalla parte dell'onorevole, del nano, o se far parte per sé stesso. Se è questione di «regno» – siamo ancora in un territorio lessicale evangelico – Amerigo non sa più quale sia veramente il suo, dove si trovi davvero, e in questo tumulto interiore scappa verso casa.

5. L'avvento del corpo

E sarà proprio in questa puntata a casa sua che l'itinerario dello scrutatore conoscerà uno scarto decisivo. Toccato dagli eventi del Cottolengo, Ormea giunge infatti alla propria dimora come per trovare riposo. La sua biblioteca lo accoglie. Non vi cerca più però libri di letteratura. Dalla scrittura letteraria si è progressivamente allontanato. Da tempo la tiene a distanza come pura pretesa narcisistica di salvezza, cosa morta e di morti, infine. La critica della bellezza si appaia così nella *Giornata* alla critica della letteratura, tesa e sostanziata dalla ricerca dello stile, del *kalon*. Con un movimento inedito per il suo *auctor*, Amerigo Ormea punta a lasciare al proprio destino l'orizzonte greco, di quella Grecia che la letteratura l'ha inventata ad Alessandria, nella biblioteca più famosa della storia, rendendola il monumento e la *summa* della cultura in Occidente. No. Ora Amerigo non cerca la bellezza nei libri, ma la sapienza. Lo attraggono storie come quelle di Abramo, di Edipo, di Lear. Sono tre uomini accomunati da una relazione fondamentale con i loro figli: Abramo il figlio lo sacrifica; Edipo si accieca quando capisce di chi siano figli i suoi figli; Lear dalle figlie è tradito e scivola nella follia in mezzo alla bufera. Quanto vicini gli siano questi personaggi Amerigo non lo sa. Rifiutando la lettura della Bibbia (e di quel Giobbe che potrebbe troppo facilmente applicarsi all'esperienza di quella mattina al Cottolengo), lo scrutatore esprime implicitamente una speranza nel riscatto della propria antica "fede" accostandosi ai *Manoscritti* di Marx e cercandovi il fondamento di una «morte e resurrezione della natura», di un ordine che possa risanare gli storpi e ridare la vita ai ciechi come in un diverso e umano regno di Dio. Ma poi arriva la telefonata di Lia, la sua amica, che gli annuncia la propria (quasi certa) gravidanza, e tutte le difese di Ormea crollano miseramente. La potenza «prelogica» della donna "feconda" per eccellenza – di colei cioè che porta il nome della prima figlia Labano, moglie incessantemente gravida del nipote Giacobbe, al contrario dell'amata Rachele (Gen 29-30) – lo sconvolge proprio mentre cercava in Hegel, nel logos, nella dialettica del riconoscimento e del «Desiderio del Desiderio» (Ormea è allora l'uomo dell'*horme*, la parola greca che dice il desiderio come spinta, come impulso, come inclinazione) il segreto dell'amore. Torna qui non a caso il motivo della presenza, una «presenza irrevocabile». La presenza irrevocabile di un corpo ad-veniente che rende concreta nell'esistenza dello scrutatore l'apparizione simbolica del corpo della donna mutilata nella liturgia del Cottolengo. Né la Bibbia né Marx possono ormai soccorrerlo. Sono infatti sia l'una che l'altro entrambi «nemici» per Amerigo, in virtù della loro preferenza per il generare, per la perpetuazione del seme e della specie. Ma, in verità, la mancanza è più profonda. Non c'è più un libro buono per lui, chiamato a rispondere non di un'idea ma di due corpi, quelli di una madre e di un figlio, equivalenti ben reali di un futuro sfuggito all'arbitrio moderno del soggetto.

Così profondamente toccato, quasi sconvolto, Amerigo torna al Cottolengo. Lì il cerchio si chiude. Nel bianco abbagliante di un monte di lenzuola – icona stranianti del monte di Dio e della sua presenza di luce –, dove sono nascosti cumuli di corpi senza volto e senza forma, lo scrutatore Amerigo Ormea raggiunge la meta ultima della propria funzione: «Amerigo teneva lo sguardo su di loro [...] in qualche modo affascinato» (ivi: 63). Il senso dello scrutare della *Giornata* calviniana è in questo volgere gli occhi all'epifania dei corpi mutilati, incoscienti, puramente meccanici, di orde di creature poste apparentemente al di fuori del confine stesso dell'umano. È su questo confine che Amerigo si interroga, trovando risposta in un quadro straziante e potente:

Un letto alla fine della corsia era vuoto e rifatto; il suo occupante, forse già in convalescenza, era seduto su una seggiola da una parte del letto, vestito d'un pigiama di lana con sopra una giacca, e seduto dall'altra parte del letto era un vecchio col cappello, certamente suo padre, venuto quella domenica in visita. Il figlio era... un giovanotto, deficiente, di statura normale ma in qualche modo – pareva – rattrappito nei movimenti. Il padre schiacciava al figlio delle mandorle, e gliele passava attraverso il letto, e il figlio le prendeva e lentamente le portava alla bocca. E il padre lo guardava masticare. [...] Amerigo continuava a guardare il padre e il figlio. [...] Anche la Madre sorride, ma d'un sorriso che era per tutti e per nulla. [...] Alla Madre non occorre il riconoscimento dei suoi assistiti, il bene che ritraeva da loro – in cambio del bene che loro dava – era un bene generale, di cui nulla andava perso. Invece il vecchio contadino fissava il figlio negli occhi per farsi riconoscere, per non perderlo, per non perdere quel qualcosa di poco e di male, ma di suo, che era suo figlio. / La Madre, se da quel tronco d'uomo col certificato elettorale non veniva alcun segno di riconoscimento, era la meno preoccupata di tutti; [...] – Lei è una santa – disse la scrutatrice. – Non ci fossero anime come lei, questi infelici... / La vecchia suora muoveva lì intorno gli occhi chiari e lieti, come si trovasse in un giardino pieno di salute, e rispondeva alle lodi con quelle frasi che si fanno, improntate a modestia e ad amore del prossimo, ma naturali, perché tutto doveva essere molto naturale per lei, non ci dovevano essere dubbi, dacché aveva scelto una volta per tutte di vivere per loro. [...] La suora aveva scelto la corsia con un atto di libertà. [...] Invece, il vecchio contadino non aveva scelto nulla. Il legame che lo teneva stretto alla corsia non l'aveva voluto lui, la sua vita era altrove, sulle sue terre, ma faceva alla domenica il viaggio per veder masticare suo figlio. / Ora che il giovane idiota aveva terminato la sua lenta merenda, padre e figlio, seduti sempre ai lati del letto, tenevano tutti e due appoggiate

sulle ginocchia le mani pesanti d'ossa e di vene, e le teste chinate per storto – sotto il cappello calato il padre, e il figlio a testa rapata come un coscritto – in modo da continuarsi a guardare con l'angolo dell'occhio. / Ecco, pensò Amerigo, quei due, così come sono, sono reciprocamente necessari. / E pensò: ecco, questo modo di essere è l'amore. / E poi: l'umano arriva dove arriva l'amore; non ha confini se non quelli che gli diamo (ivi: 62-69).

Un padre e un figlio, due corpi posti l'uno di fronte all'altro. Il corpo di un figlio, che non sa di esserlo, e di un padre, che nella prossimità alla pura carne di colui che ha generato cerca con silenziosa e forse disperata potenza la via di un contatto, di un riconoscimento che penetri il silenzio e tenga l'altro come aggan- ciato a sé, al suo essere padre. Padre di quel figlio muto e inabissato nella voragine dell'indistinto della cosa vivente, da cui lo sguardo paterno, il suo 'scrutare', il suo guardarlo, ad ogni istante lo tirano fuori proprio mentre apparentemente si dispongono a perderlo, in una lotta infinita (è la lotta, ma 'quieta', di Giacobbe con Dio?). Non nella santa leggerezza dell'amore della Madre, sollevata dalla purezza del dono nell'aria cristallina della scelta assoluta di una vita per l'altro, di un gesto di libertà ancora concepibile da Amerigo con le categorie del suo antico credo, lo scrutatore Ormea trova il confine dell'umano, ma nella relazione "necessaria" tra quel padre e quel figlio, dove si esprime il bisogno di un padre di essere ricono- sciuto tale da un figlio, dove la vita è appesa allo sguardo dell'altro e il desiderio del contatto supplisce anche al vuoto di consapevolezza soggettiva, giocando una partita diversa, sul piano dell'ineffabile e del prelogico: il corpo che sente viene prima dunque dell'anima che sa. Qui Amerigo capisce che cosa sia il riconosci- mento teorizzato da Hegel nella *Fenomenologia*. Qui Amerigo è davvero fratello di Abramo, di Edipo, di Lear, poiché diventa testimone di un'esistenza paterna il cui destino è inscindibilmente legato al destino di un figlio, al destino dei figli. Qui ha raggiunto la sua "America" («un territorio per lui sconosciuto», Ivi: 68), che è ora un'Amerigo non del fuori ma del dentro, non del Cottolengo ma del suo corpo e del suo cuore, se Ormea è anche anagramma di amore:⁴

Si sa come sono quei momenti in cui pare d'aver capito tutto: magari un mo- mento dopo si cerca di definire quel che si è capito e tutto scappa. [...] Però quello che gli pareva d'esser arrivato finalmente a capire era il suo rapporto con Lia, e tra quei letti che parevano celare in una penombra indistinta tutto il male che può sfigurare dei corpi di donna [...] Amerigo vedeva Lia. [...] Ma adesso questo sogno a occhi aperti di Lia, questo genere d'amore come

⁴ Cfr. Barenghi (2009: 58).

una reciproca e continua sfida o corrida o safari, non gli pareva più in contrasto con la presenza di quelle ombre ospedaliere: erano lacci dello stesso modo o garbuglio in cui sono legate tra loro – dolorosamente, spesso (o sempre) – le persone. Anzi, per lo spazio d'un secondo (cioè per sempre) gli sembrò d'aver capito come nello stesso significato della parola amore potessero stare insieme una cosa del genere di quella sua con Lia e la muta visita domenicale al «Cottolengo» del contadino al figlio (Calvino 1992: 71-72).

La rivelazione del padre e del figlio dà senso al rapporto con Lia. Lo include cioè in un dinamismo che non si basa su un'intesa spirituale, su una corrispondenza elettiva, ma fa appello a una quotidianità intessuta di battute, di dialoghi, di tenerezze e di malintesi, nella quale anche il litigio e l'arrabbiatura sono compresi. L'amore non è l'esaltazione celeste di un momentaneo incrociarsi. È l'avventura ordinaria dell'essere in tutte le sue forme e i suoi aspetti. Amare espande i confini dell'umano e accoglie ogni cosa e ogni evento nel proprio seno, perché nulla può sfuggire alla sua lunga ombra che tutto copre e rivitalizza. È questo il significato profondo dell'*agape* di *Prima Corinzi* 13, la cui sorgente ultima è però nascosta nel corpo. Viene qui alla luce in maniera sorprendente lo spartito biblico più intrigante della *Giornata di uno scrutatore*. Quando parla dell'amore, infatti, Calvino pensa alla qualità specifica dell'amore neotestamentario – quella commozione delle viscere espressa dal verbo greco *splanchnizomai* – da cui è affetto per primo Gesù di Nazareth di fronte ai malati, agli indemoniati, ai morti, alla folla smarrita. Si tratta di una scoperta che per un verso chiude il cerchio sulla qualità biblica della *Giornata*, sul suo statuto scritturale, mentre ne svela la contraddizione e il disagio. Nel tormentato manoscritto B del lungo racconto, dove sono incluse le sequenze finali, Calvino alla fine decide infatti di cassare un passo dove il tessuto biblico dell'amore rivelato ad Amerigo apparirebbe forse troppo chiaro e per uno scrittore come lui addirittura sorprendente:

Ogni amore palese racchiude un amore segreto come un uovo il tuorlo –, pensò Amerigo – cioè è amore vero quello che sotto un legame che si modella sui canoni della società ne cova un altro, segreto, *che ti dà il torcibudella*. Quel padre aveva il doveroso sentimento d'un padre verso il figlio, e poi, sotto, la vergogna per essere stato buono solo a generare un figlio fatto a quel modo, e infine sotto ancora, l'amore segreto proprio per quel figlio lì. E Amerigo aveva con Lia il rapporto che può correre – in questa epoca e società – tra due persone giovani ed egoiste e libere, e poi sotto la rabbia

a non comunicare, (anzi a non voler comunicare) e non modificare l'uno la storia dell'altro, ossia sprecarsi tutti e due; e sotto ancora l'amore segreto per questo spreco di sé nello spreco di lei.

L'amore segreto dà «il torcibudella». È lo stesso amore viscerale della madre per un figlio. Il sentimento che le fa letteralmente smuovere le budella, gli intestini. La forza del verbo greco (e dei *rahamîm* della tradizione ebraica) viene di norma occultata nelle traduzioni italiane che usano 'sentire compassione' per rendere *splanchnizomai*. C'è però un passo del NT che sfugge a questa *deminutio* ed è quello di *Colossesi* 3, 12: «Rivestitevi dunque come eletti di Dio, santi e amati, di sentimenti di misericordia, di benevolenza, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza». Ora, sia nella traduzione Diodati (diffusa nel mondo protestante) sia nella traduzione settecentesca di Martini (che circola nel mondo cattolico), così come in Tinteri, in Ricciotti, si trova infatti il sintagma «viscere di misericordia» (e non «sentimenti di misericordia»), che traduce il greco *splanchna oiktiromou* usato dall'autore paolino e che è tradotto sin dalla Vulgata come «*viscera misericordiae*». Non c'è nulla di strano in questa competenza calviniana relativamente alle Scritture, ormai l'abbiamo inteso. D'altronde, quando Calvino chiude la *Giornata* siamo già negli anni Sessanta, in periodo conciliare, un tempo di grande rinnovamento biblico e teologico. Da numerose fonti, a partire da quelle infantili, Calvino ha dunque potuto apprendere il senso letterale dello *splanchnizomai* e decidere di porlo quasi a sigillo del suo racconto. Porlo a segnare i confini stessi dell'umano. Salvo poi pentirsene, prima di licenziare il suo testo, forse per occultare una dipendenza troppo scoperta (anche se velata ai più) o forse, più credibilmente, per mettere «una pietra sopra» a una scrittura che troppo si era ormai piegata dalla parte di Gerusalemme, mettendo in questione lo statuto stesso della letteratura e del suo status di forma unica dell'agire etico nel mondo.

Bibliografia

- BARENGHI M. (2009), *Calvino. Profili di storia letteraria*, Bologna, il Mulino.
- CALVINO I. (1992), *La giornata d'uno scrutatore*, in *Romanzi e racconti*, II, Milano, Mondadori, pp. 3-78.
- DUPONT J. (1992), *Le Beatitudini*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- MILANINI C. (1992), *Introduzione*, in *Calvino, Romanzi e racconti*, II, Milano, Mondadori, pp. XI-XXXVIII.
- PAINO M. (2021), *Il barone e il viaggiatore*, Venezia, Marsilio.
- PAVESE C. (1990), *Il mestiere di vivere*, a cura di M. Guglielminetti e Laura Nay, Torino, Einaudi.
- SAVIO D. (2018), "Calvino", in P. Frare, G. Frasso e G. Langella (a cura di), *Dizionario biblico della letteratura italiana*, Milano, IPL, pp. 197-202.
- SCARPA D. (1999), *Italo Calvino*, Milano, Bruno Mondadori.