

MASSIMO PARODI

DISARMONIA. UNA CAUSA DEL RISO DA UMBERTO ECO AL MEDIOEVO

Abstract. In his novel *Il nome della rosa*, Umberto Eco seems to express – also through the imagined words of the second book of Aristotle’s *Poetics* – a hypothesis of philosophical laughter based on disharmony. As William of Baskerville realizes over the course of the story, the difficulty of believing in a solid relationship between knowledge, language, and reality makes it impossible to reconstruct the way in which things actually are: in response to the severity of the monastic attitude in considering the wordly reality and the truths of theology, a sceptic smile stands out. This point of view finds a confirmation even in times and authors different from those explicitly discussed in Eco's writings.

Keywords. Umberto Eco, Middle Ages, Philosophical Laughter, Disharmony, Scepticism.

I. Introduzione.

Riso e sorriso sono sicuramente tra i protagonisti principali del *Nome della rosa*, come di *Baudolino*, e forse di tutta l’opera e della visione del mondo di Umberto Eco. Non è facile trovare un suo scritto in cui venga esposta in termini organici una specifica concezione filosofica, proprio perché Eco rifiuta le considerazioni troppo generali, i cosiddetti grandi valori, i concetti universali, così come i luoghi comuni e l’eccessiva serietà nei confronti di se stessi e delle cose.

Non essendo possibile naturalmente neppure tentare una considerazione complessiva del suo pensiero, mi limito a tre piccoli assaggi che possono risultare significativi. In *Sette anni di desiderio* (1983) egli descrive l'inizio della sua crisi religiosa facendo riferimento a un fatto apparentemente irrilevante, una partita di calcio cui assiste all'età di 13 anni:

Osservando gli insensati movimenti laggiù nel campo, sentii come se il sole alto meridiano avvolgesse di una luce raggelante uomini e cose, e come se davanti ai miei occhi si dipanasse una recita cosmica senza senso [...] per la prima volta dubitai dell'esistenza di Dio e ritenni che il mondo fosse una finzione senza scopo¹.

Nell'insuperabile *Elogio di Franti* comparso in *Diario minimo*, Eco scrive:

Franti nel cosmo del Cuore rappresenta la Negazione, ma – strano a dirsi – la Negazione assume i modi del Riso. Franti ride perché è cattivo – pensa Enrico – ma di fatto pare cattivo perché ride. Quello che Enrico non si domanda è se la cattiveria di chi ride non sia una forma di virtù, la cui grandezza egli non può capire poiché tutto ciò che è riso e cattiveria in Franti altro non è che negazione di un mondo dominato dal cuore, o meglio ancora di un cuore pensato a immagine del mondo in cui Enrico prospera e si ingrassa².

Siamo nel 1963 e si intravedono non troppo lontani sia *Lettera a una professoressa* sia la fine degli anni Sessanta. Franti, dai segni che osserva, come nel caso della sfilata dei militari ricca di feriti e bandiere, trae significati diversi da quelli che il senso comune vorrebbe fargli intendere e allora si comprende come Eco possa arrivare a una delle sue tesi più emblematiche, all'inizio del monumentale *Trattato di semiotica generale* (1975), quando asserisce in termini espliciti che il segno serve per indicare qualcosa che non è detto esista necessariamente, scrivendo: «In tal senso la semiotica, in principio, è la disciplina che studia tutto ciò che può essere usato per mentire»³.

Sia nei tre esempi citati, sia in moltissimi altri luoghi della sua opera, emerge quella che probabilmente è una caratteristica centrale del suo pensiero, la difficoltà cioè a credere in un solido rapporto

¹ U. Eco, *Sette anni di desiderio*, Milano, Bompiani, 1983, p. 40.

² Id., *Diario minimo*, Milano, Mondadori, 1963, p. 38.

³ Id., *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975, p. 17.

tra conoscenza, linguaggio e realtà che, in ultima analisi, rende difficile o impossibile ricostruire il modo in cui effettivamente stanno le cose del mondo.

II. *Riso e Medioevo.*

Lo stesso problema si rivela dominante nel Medioevo di Umberto Eco, presentandosi anche nei termini dei difficili rapporti dell'anima, e quindi della conoscenza, con il corpo. A questo proposito, in *Arte e bellezza nell'estetica medievale* si trova una splendida citazione tratta dai *Sermones in Cantica canticorum* di Bernardo di Chiaravalle:

Inoltre il corpo riceve il simulacro della mente, che brilla e quasi fa irruzione con i suoi raggi, e lo diffonde attraverso le proprie membra e i sensi fino che risplenda per questo ogni azione, discorso, sguardo, l'incedere e il modo di ridere, purché si tratti di un modo di ridere frammisto alla dignità e pieno di verecondia⁴.

E già si delinea il tema del riso inteso come aspetto umano e corporeo che va controllato molto attentamente per evitare che la mancanza di verecondia possa farlo diventare un modo per mettere in discussione la serietà del mondo, delle cose e della storia.

Molti sono gli studi dedicati al problema del riso nel mondo medievale, ma mi limito a un rapido confronto tra Eco e Le Goff⁵, perché mi consente di ricondurre il loro diverso modo di procedere allo studio, tanto criticato quanto ancora interessante, di Bergson⁶. Premesso che, come Bergson, sia Le Goff sia Eco presentano il riso come fenomeno culturale, per considerare il quale è essenziale tenere presente il contesto e la realtà sociale fatta di codici, riti e attori, si può notare che il medievista francese individua due versanti del problema, cioè le attitudini nei confronti del riso e le manifestazioni del riso, e segue lo sviluppo degli atteggiamenti nei confronti del ri-

⁴ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermones super Cantica Canticorum*, PL 183, col. 1193, in Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, in ID., *Scritti sul pensiero medievale*, Milano, Bompiani, 2012, p. 41.

⁵ Cfr. J. LE GOFF, *Ridere nel Medioevo* (1989) e *Il riso nelle regole monastiche dell'alto Medioevo* (1990), in ID., *I riti, il tempo, il riso*, trad. it. di A. De Vincentiis, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 139-157 e 159-174 risp.

⁶ Cfr. H. BERGSON, *Il riso. Saggio sul significato del comico* (1900), trad. it. a c. di F. Sossi, Milano, Feltrinelli, 2011.

so nella storia della Chiesa, con particolare riferimento al mondo monastico, e della società, con particolare riferimento alle strutture feudali di potere, e su questa base discute diverse posizioni senza alcun tentativo di delineare una concezione di carattere generale. In questo senso si può dire che rispetti una delle principali indicazioni di Bergson che critica i tentativi di racchiudere in una definizione il fenomeno umano del riso, insistendo sul fatto che la fantasia comica è qualcosa di vivente che si può solo osservare nel suo crescere e nel suo sbocciare.

Si potrebbe dire che lo storico Le Goff si propone di cogliere l'individuale, nel senso delle diverse fattispecie in cui nel Medioevo il riso viene praticato e sul riso si riflette, mentre il filosofo Eco si propone di cogliere il generale, pur avendo sfiducia – come si è già ricordato – nella possibilità di arrivare a concetti generali in grado di abbracciare il molteplice della realtà. Eco può in fondo contraddirsi e compiere questo tentativo in quanto nel *Nome della rosa* e, in modo diverso, in *Baudolino*, l'aspetto centrale della teoria del riso, ammettendo momentaneamente che si possa parlare di teoria, sta proprio nella questione insolubile del rapporto tra generale e particolare.

Uno dei caratteri principali del riso, secondo Bergson, sta nel fatto che il comico si rivolge alla pura intelligenza e richiede una certa insensibilità del cuore; la questione del riso in Eco si collega strettamente proprio all'influenza di uno dei maestri di Guglielmo di Baskerville, quel Guglielmo di Ockham che Ubertino distrugge con un giudizio tanto sintetico quanto definitivo: «L'ho conosciuto poco. Non mi piace. Un uomo senza fervore, tutta testa, niente cuore»⁷. E, come accade ai sognatori, affascinati dai loro eroi, che si aggirano come sonnambuli e, secondo Bergson, suscitano il riso quando, nell'inseguire i loro ideali «inciampano nella realtà», così Guglielmo di Baskerville, inseguendo il sogno di un ordine ideale nel susseguirsi degli omicidi che si verificano nel monastero, inciampa nella realtà di fatti non legati tra loro da uno schema ideale immaginato sul modello dell'*Apocalisse*.

Uno dei temi fondamentali rispetto al quale il medioevo del racconto romanzesco di Eco si collega al suo studio scientifico del pensiero medievale emerge in particolare nella vicenda di Baudolino che, per alcuni tratti, sembra quasi una esemplificazione del saggio dedicato

⁷ U. Eco, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 2013, p. 71.

alla falsificazione. Nel saggio, pubblicato per la prima volta nel 1988⁸, Eco passa in rassegna in modo analitico le forme di falsificazione frequenti nei secoli medievali e le questioni connesse della autenticazione, della identificazione, della tradizione e della *auctoritas* arrivando a concludere che forse nessuna epoca ha il diritto di moralizzare sulle altre. Una conclusione che, presa alla lettera, rappresenta il filo conduttore di tutte le avventure di Baudolino⁹ e delle numerose mistificazioni da lui operate, tra cui il ritrovamento e il trasporto dei resti dei Re Magi da Milano ad Aquisgrana, la reliquia rappresentata dalla testa di Giovanni Battista e l'invenzione del sacro Graal che nelle sue intenzioni possono rappresentare un decisivo contributo alla legittimazione di Barbarossa come imperatore del Sacro Romano Impero. A tutte queste invenzioni si aggiunge la più importante e cioè la leggendaria lettera del prete Giovanni, scritta da Baudolino e indirizzata all'imperatore che, nella descrizione di un paese in cui si sarebbe realizzata una perfetta fusione tra potere politico e religioso, è destinata a produrre ulteriori testi e ad assumere una funzione interessante nel corso della storia medievale e non solo.

In ultima analisi, gli aspetti umoristici presenti nelle narrazioni di Baudolino emergono nuovamente dal fatto che, in questo caso, è il lettore a inciampare in una realtà misurata da un diverso paradigma, che trasforma in finzioni e falsificazioni quelle che per i protagonisti falsificazioni probabilmente non erano, ma solo il tentativo di dare un fondamento più chiaro a credenze tradizionali, perché la notizia tradizionale – sottolinea Eco – è l'unica forma di documento attendibile e, se si deve ammettere che si può argomentare solamente appoggiandosi alla testimonianza del passato, bisogna anche riconoscere che il passato aveva determinazioni cronologiche molto vaghe. Baudolino tuttavia non ride, forse talvolta sorride e il suo sorriso non è, e non pare, malevolo, perché pienamente inserito in un modo di vedere il mondo, alla luce del quale non può apparire, come Franti, cattivo e anzi opera sempre per affetto, nei confronti del padre, dell'imperatore, della sua città e della gente.

⁸ Cfr. Id., *La falsificazione nel Medioevo*, in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, cit., pp. 731-774.

⁹ Cfr. Id., *Baudolino*, Milano, Bompiani, 2000.

III. *Il significato totale del Nome della rosa.*

Eco non sembra interessato dunque a costruire un'ipotesi filosofica di riso, ma, nel *Nome della rosa* in particolare, cerca piuttosto di costruire un'ipotesi di riso filosofico che, fondandosi anche sulle parole iniziali – da lui immaginate – del secondo libro della *Poetica* di Aristotele, presenta tratti di scetticismo con cui tenta di mettere in discussione la severità con la quale il mondo monastico pretende di considerare i fatti del mondo e le verità della teologia. Così facendo, Eco suggerisce un punto di vista che è probabilmente il suo, ma, nello stesso tempo, si rivela capace di illuminare problemi e autori medievali anche diversi da quelli esplicitamente discussi nei suoi scritti.

Nella prima metà del XIV secolo, negli anni in cui vive e opera Guglielmo di Baskerville, si assiste a una discussione a volte accesa a proposito di quali debbano essere i caratteri della conoscenza scientifica, come si può osservare ad esempio all'inizio del *Commento alle Sentenze* di Gregorio da Rimini¹⁰, in cui l'autore, per chiarire quale sia l'oggetto della teologia, affronta il problema più generale dell'oggetto della conoscenza. Pur nella consapevolezza della difficoltà di definire una "scuola ockhamista", si può comunque dire che quella discussione si colloca nel clima teorico segnato dall'insegnamento del grande pensatore inglese, maestro – come sappiamo – di Guglielmo di Baskerville¹¹. Secondo il pensatore inglese, oggetto della scienza possono essere solo le proposizioni, perché solo le proposizioni possono essere vere ed essere sapute. Tuttavia la proposizione si compone di termini, che significano le cose, e anch'essi, sia pure in modo mediato, risultano dunque oggetto della conoscenza scientifica. Attraverso i termini si può allora concludere che le cose stesse, in qualche misura, divengono oggetto della conoscenza scientifica.

Schematizzando in maniera forse eccessiva, è possibile pensare che dalla posizione di Ockham derivino due linee fondamentalmente opposte. Da un lato si sostiene che oggetto della conoscenza scientifica non può essere che la proposizione o conclusione di una dimostrazione, dal momento che si sa solo il vero e solo la proposi-

¹⁰ Cfr. GREGORII ARIMINENSIS *Super Primum et Secundum Sententiarum*, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, University of St. Bonaventure, 1955 (ripr. facs. dell'ed. Venetiis, mandato & expensis ... Luceantonii de Giunta Florentini, 1522), vol. I, fol. 1a.

¹¹ Cfr. M. DAL PRA, *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

zione può dirsi vera, tenendo anche conto che una conoscenza di carattere universale può riferirsi non certo a una cosa universale, che non esiste, né alla totalità delle cose singolari coinvolte, ma solo alla proposizione universale stessa. D'altro lato tuttavia, se si sottolinea la mediazione rappresentata dal significato dei termini, si può anche sostenere che oggetto della conoscenza scientifica siano le cose distinte dalla proposizione. Una posizione intermedia viene proposta da Gregorio da Rimini, che si è già ricordato, secondo il quale oggetto della conoscenza scientifica sarebbe il *significato totale* della proposizione, distinto sia dalla proposizione sia dalle realtà individuali. In questo modo si cerca di superare le incongruenze interne alla tesi ockhamista.

Per riprendere il discorso sul *Nome della rosa*, occorre sottolineare che, se oggetto della conoscenza scientifica è in primo luogo la proposizione, quindi i termini e infine le cose significate dai termini, si deve ammettere che la proposizione venga appresa mediante l'esperienza e dunque, per ritenere che essa sia valida, è necessario supporre esistano leggi di carattere universale a sostegno di un ordine che consenta di immaginare una regolarità della natura. Tuttavia, dal momento che non si può dimostrare l'esistenza di leggi universali che oltretutto limiterebbero la potenza assoluta di Dio, non è possibile sostenere con certezza né che le cose stiano in un certo modo né che sia vera la proposizione secondo cui le cose stanno in un certo modo.

I due poli della posizione descritta sembrano coesistere proprio in Guglielmo di Baskerville: per un verso l'esigenza di non accontentarsi dei segni, ma di cercare di andare oltre fino a trovare le cose nella loro singolarità e, per altro verso, la consapevolezza che non sempre un'impronta ha la stessa forma dell'oggetto che l'ha impressa – che i segni cioè servono per mentire, come si è detto prima ricordando il *Trattato di semiotica generale* – e che non si ha alcuna garanzia che esista un ordine del mondo che vada al di là di quel poco di ordine che si può dare nella mente del soggetto conoscente. Guglielmo infatti attribuisce un ordine ragionevole alla serie di assassini che vorrebbe risolvere, ma l'ordine non corrisponde alla realtà e che questo rappresenti un pericolo sempre imminente Guglielmo lo sa perfettamente, se verso la fine del romanzo dice: «... L'ordine che la nostra mente immagina è come una rete, o una scala, che si costruisce per

raggiungere qualcosa. Ma dopo si deve gettare la scala, perché si scopre che, se pure serviva, era priva di senso...»¹².

In tal modo si rischia di generare una situazione di paralisi teoretica da cui forse si può uscire esclusivamente ammettendo che la verità non può che essere silenzio e infatti il francescano investigatore non avrebbe mai potuto scrivere il *Nome della rosa* che dobbiamo invece ad Adso da Melk, benedettino, e quindi ancora fiducioso nelle possibilità del linguaggio e nello stesso tempo sensibile alla tradizione della teologia negativa altomedievale¹³. Il manoscritto di Adso, scoperto da Eco, assumendo la forma della narrazione, rappresenta in fondo il *significato totale* – nel senso in cui ne parla Gregorio da Rimini – della connessione di proposizioni che Guglielmo è venuto proponendo. E tuttavia esiste un problema ulteriore: il libro si offre come significato totale, per così dire, reificato e dunque dovrebbe a sua volta avere un significato, ma in questo caso il significato sarebbe esattamente la negazione della possibilità di una conoscenza scientifica della proposizione/libro.

Allora si può solo ricorrere a una seconda via di uscita. Se il significato del libro è in sostanza l'affermazione della impossibilità di cogliere un significato del libro, occorre tornare alle cose, a quella intuizione degli individuali che i semplici hanno forse in più rispetto agli intellettuali, e non si deve dimenticare che l'altro maestro cui Guglielmo di Baskerville si richiama forse più che a Ockham è il francescano Ruggero Bacone, di cui non si può dimenticare il riferimento ai *simplices*. Ma un seguace di Bacone che viene dopo Ockham può confidare in una regola di corrispondenza tra conoscenza e realtà sapendo però che è come immaginare una rete che poi va gettata via.

Il filosofo quindi non può che ridere o sorridere sia di se stesso sia di chiunque altro interpreti le proprie reti come fossero verità metafisiche o psicologiche, storiche o politiche. Per Guglielmo di Baskerville, come per Eco, entrambe le prospettive, quella del silenzio

¹² Eco, *Il nome della rosa*, cit., p. 567.

¹³ In questo senso si potrebbe dire che sono profondamente intrecciati e reciprocamente dipendenti i due *medioevi* messi in evidenza, nel romanzo di Eco, da G. PIAIA, *Il medioevo filosofico del "Nome della rosa"*, «Mediaevalia Americana», III, 2016, pp. 231-245, che riprende la contrapposizione sottolineata da F. BAUSI, *I due medioevi del "Nome della rosa"*, «Semicerchio», XLIV, 2011, pp. 117-129, tra un medioevo retrico e autoritario rappresentato dalla tradizione monastica e un medioevo razionale e spregiudicato rappresentato da Guglielmo di Baskerville/Ockham e dai suoi maestri.

e quella del riso, sono consapevoli della propria parzialità e dunque al tempo stesso indicano l'esigenza di parole e serietà. Se solo un monaco come Adso può esporre, nei modi della narrazione, la dottrina di Guglielmo, è evidente che è sì necessario lottare contro i monaci che difendono senza sorriso un mondo astratto di significati, ma è anche necessario che qualcuno, nel nostro caso proprio un monaco, continui a credere che abbia un qualche senso ripetere ciò che vede e che ascolta.

IV. *Monachesimo e Poetica.*

La polemica di Guglielmo contro l'ideologia monastica non è dunque radicale e distruttiva; in questo mondo si incontrano sia Adso sia Jorge, il bibliotecario che non può comprendere le raffinate analisi del suo interlocutore francescano, che non riesce a collocarsi al suo livello di riflessione, ma vede il problema del riso in termini di ordine sociale e di controllo dei semplici. Di fronte al secondo libro della *Poetica* di Aristotele, all'inizio del settimo giorno della vicenda, ammette che il riso possa avere una funzione, quella di rappresentare «la debolezza, la corruzione, l'insipidità della nostra carne», ricorda che «anche la Chiesa nella sua saggezza ha concesso il momento della festa, del carnevale, della fiera», ma in modo da farlo rimanere «cosa vile, difesa per i semplici, mistero dissacrato per la plebe»¹⁴. Ciò che proprio non si può accettare è che il riso venga elevato ad arte, che gli aprano «le porte del mondo dei dotti» e se ne faccia «oggetto di filosofia e di perfida teologia»¹⁵. Le eresie si nutrono di violenza e nella violenza sono destinate a esaurirsi, il carnevale si consuma senza trasformarsi in un disegno di liberazione dalla paura e dalla necessità della restaurazione dell'ordine, mentre è proprio questo il pericolo rappresentato dal libro di Aristotele:

Ma se qualcuno un giorno, agitando le parole del Filosofo, e quindi parlando da filosofo, portasse l'arte del riso a condizione di arma sottile, se alla retorica della convinzione si sostituisse la retorica dell'irritazione, se alla topica della paziente e salvifica costruzione delle immagini della redenzione si sostituisse la topica dell'impaziente decostruzione e dello stravolgimento di tutte le immagini più sante e venerabili – oh

¹⁴ Eco, *Il nome della rosa*, cit., p. 545.

¹⁵ Ivi, p. 546.

quel giorno anche tu e tutta la tua sapienza, Guglielmo, ne sareste travolti!¹⁶

Anche se in modo non del tutto consapevole ricompaiono, nelle parole di Jorge, i temi conosciuti su cui si era richiamata l'attenzione: retorica della convinzione contrapposta a retorica dell'irrisoltezza, topica della costruzione delle immagini contrapposta a topica della decostruzione e dello stravolgimento. E infatti Guglielmo su questo piano gli risponde sostenendo che

Il diavolo non è il principe della materia, il diavolo è l'arroganza dello spirito, la fede senza sorriso, la verità che non viene mai presa dal dubbio. Il diavolo è cupo perché sa dove va, e andando va sempre da dove è venuto. Tu sei il diavolo e come il diavolo vivi nelle tenebre...¹⁷

Nella splendida pagina che Eco immagina come inizio del secondo libro della *Poetica* si trovano riferimenti ai modi in cui il linguaggio può suscitare il riso:

Mostreremo come il ridicolo dei fatti nasca dalla assimilazione del migliore al peggiore e viceversa, dal sorprendere ingannando, dall'impossibile e dalla violazione delle leggi di natura, dall'irrilevante e dall'inconsequente, dall'abbassamento dei personaggi, dall'uso delle pantomime buffonesche e volgari, dalla disarmonia, dalla scelta delle cose meno degne¹⁸.

V. *Disarmonia.*

Il termine essenziale e in qualche misura riassuntivo sembra essere *disarmonia*, che non significa stare da una parte o dall'altra di fronte a una contraddizione, scegliere in termini netti tra soggetto e oggetto della conoscenza: ridurre la conoscenza scientifica alla sola proposizione pone l'esigenza di qualcuno che creda nella fondatezza della proposizione; l'illusione che oggetto della conoscenza scientifica possa essere la realtà, pone l'esigenza di qualcuno che ricordi quante mediazioni esistono tra quell'oggetto e l'immagine che possiamo farcene.

¹⁶ Ivi, p. 548.

¹⁷ Ivi, p. 550.

¹⁸ Ivi, p. 538 s.

Eco si colloca sulla difficile linea che corre tra questi due atteggiamenti e insegna anche a coglierla e farne oggetto di ricerca all'interno del pensiero medievale, ponendo attenzione alla dialettica tra quanti mettono in primo piano la riflessione sul soggetto conoscente e quanti invece ritengono di potersi spingere a una considerazione della realtà. Eco non può essere del tutto nominalista, assumendosi i rischi di scetticismo che potrebbero portare a una rinuncia alla verità, ma non può essere neppure realista, perché si rischia il dogmatismo del senso comune, dell'ordine esistente e delle presunte verità della religione. Come ricordava Vattimo in uno scritto sull'*Espresso* nel 2013¹⁹, in occasione della pubblicazione della raccolta dei suoi scritti sul medioevo, Eco era partito – con la tesi di laurea – da Tommaso d'Aquino, dal filosofo cioè della *adaequatio* tra intelletto e realtà, e forse, senza alcuna concessione alla neoscolastica, rimane in fondo tomista nella convinzione sia possibile seguire una strada fondamentalmente razionalista, nell'avventura umana, faticosa e destinata a non concludersi, ma a volte gioiosa e quindi da accompagnare con un sorriso, della ricerca di qualche piccola porzione di verità.

¹⁹ Reperibile in rete all'indirizzo <http://giannivattimo.blogspot.it/2013/02/eco-e-sempre-eco.html>.