YUKIO MISHIMA – O DEL RISCATTO DELLA PERSONA (PRIMA PARTE)

Posted on 20 December 2020 by Niccolò Mochi-Poltri

Category: Letture

Yukio Mishima – o del riscatto della persona (prima parte)

Il 25 novembre di cinquant'anni fa, Yukio Mishima portava a compimento la propria vita nel rituale mortifero del *seppuku*. Mortifero, ma non necessariamente annichilente. Secondo l'antico codice samurai, infatti, il ventre, sacello dell'anima, viene squarciato, lasciando defluire fuori quest'ultima in maniera tale da dimostrare agli astanti l'essenza della persona, immacolata da colpe. Il sangue non mente. Ma chi fu questo tale che si diede la morte secondo il rito dei samurai?

Ce ne propone un'immagine tanto chiara quanto suggestiva Danilo Breschi: «In tutta la letteratura del Novecento non c'è alcunché di paragonabile a Yukio Mishima, scrittore per tre volte candidato al Premio Nobel. [...] La radicalità ed esplosività della fusione che Mishima compie di arte e vita sono inimitabili [...] estremista come nessun altro in pensieri ed opere, mantiene sempre la misura, esprime sempre il suo caos ribollente dentro una cornice minuziosamente intarsiata [...] solo l'ossimoro può alludere all'effetto provocato dalla lettura della pagina mishimiana. [...] Agli occhi di un contemporaneo, Mishima sembra perfino anacronistico, un vinto dalla storia, intesa come inarrestabile

progresso e modernizzazione americanomorfa. La sua misura, la sua disciplina guerriera e gerarchica ricercata in tempi pacifisti ed egualitari esplose d'improvviso cinquant'anni fa, con quello spettacolare eppure tradizionalissimo e ritualizzato suicidio. La sconfitta immortalata in posa da samurai ha tramutato il mortale in immortale, il vinto nell'invincibile. L'opera è finalmente perfetta. Cinquant'anni dopo, il mite e sorridente volto di Mishima resta una maschera che non ci ha ancora confessato tutti i suoi segreti»[1].

Nel corso del saggio l'autore ha compiuto il tentativo, arduo, di dipanare la matassa di questi segreti lasciandola però intatta, a mo' di omaggio reverenziale nei confronti dello stesso Mishima, autore così tanto amato. A questa lettura rimando chiunque voglia accedere bene alla vita e all'opera del personaggio. Per quanto invece riguarda il presente articolo, approfitto dell'introduzione di Breschi per sviluppare un ragionamento procedendo dal concetto di "maschera". Nell'odierna civiltà delle buone intenzioni il concetto di "maschera" ha assunto, tanto nel gergo popolare quanto in quello salottiero e accademico, una serie di connotati negativi. Si dice: «quel tale indossa una maschera», ed intendiamo significare perlopiù le seguenti possibilità: che "quel tale" ha un carattere ambiguo, forse falso, e perciò può anche potenzialmente essere un malintenzionato; oppure che è un disgraziato, costretto a nascondere la sua autentica personalità; oppure che è un dissociato, perciò uno schizofrenico, un pazzo. In sostanza, chi indossa una maschera è insincero, e il mondo fatato delle "magnifiche sorti e progressive", dove tutti possono essere tutto ciò che sono o desiderano essere – perché sconfitta o gravemente vulnerata è la tirannia della discriminazione – lo rigetta come indegno.

Non sempre, però, il concetto di "maschera" ha avuto questi connotati negativi. Occorre tornare indietro nella storia, e soprattutto accedere ad una dimensione diversa dell'esserci, alternativa a quella del "disincanto" di weberiana memoria[2], per riscoprirne il senso originario. Per l'*homo*

religiosus[3] la maschera era ben più che una metafora o un accessorio carnevalesco: era uno strumento utilizzato da soggetti dotati di speciali capacità medianiche, per mettersi in comunicazione con le forze del cosmo, dèi o spiriti della natura che fossero, o con le anime dei defunti. Lo sciamano[4] indossava la maschera, così da perdere il suo "Io" individuale per acquisire una connessione universale, alienandosi da sé per lasciare entrare nelle porte aperte della sua percezione le notizie dell'universo.

Al novero di questi sciamani sarebbe appartenuto anche il mitico eroe Orfeo[5]: anzitutto, perché era originario della regione della Tracia, che nei tempi antichi era terra di sciamani; secondariamente, perché la sua musica aveva il potere di incantare (= cadere in *trance*) bestie e uomini; terziamente, perché alla sua figura risalgono i cosiddetti "misteri orfici"[6], i cui rituali prevedevano anche momenti di invasamento sciamanico. Ora, il mistero centrale dell'Orfismo prevedeva un'antropogonia che reinterpretava il mito di Dioniso-Zagreo, del suo smembramento ad opera dei Titani poi inceneriti da Zeus; e Dioniso era considerato dagli antichi greci il dio "straniero" per eccellenza, in quanto proveniente dalla Tracia – quella regione di cui era originario anche Orfeo. Corrispondenze non casuali, alle quali si aggiunge il fatto che Dioniso in forma umana era rappresentato con una maschera barbuta[7], ed alle quali occorre pertanto prestare attenzione, per considerare l'importanza che l'invasamento sciamanico aveva per gli adepti di Dioniso.

Al culto di Dioniso erano devote anche le menàdi, donne che durante le celebrazioni rituali si lasciavano invasare dai furori estatici indotti dal ditirambo. Guardacaso, in queste occasioni esse erano solite indossare delle maschere, allo scopo di impersonare il mitico corteo dionisiaco di sileni, satiri e ninfe. Secondo alcune teorie[8], sarebbe proprio a questo genere di celebrazioni che risale la nascita della tragedia, espressione per eccellenza del teatro greco. Si ritorna così alle maschere, ma con una nuova consapevolezza: cioè che la funzione della maschera per l'*homo religiosus* era eminentemente *religiosa* – e tale rimase anche nel teatro greco, che era una manifestazione

sociale dall'intrinseco valore religioso.

Gli attori del teatro greco recitavano indossando maschere che, se inizialmente servivano ad evidenziare un particolare stato d'animo, in seguito avrebbero identificato interamente il personaggio interpretato. Il bravo attore, allora come oggi, non doveva uscire dal personaggio – solo che allora s'intendeva in modo letterale, dato che per "entrare" nel personaggio bisognava indossare la maschera. Indossando la maschera, l'attore si alienava da sé, dal proprio "Io", e si faceva "invasare" dal personaggio che doveva interpretare – in un senso che, tenendo presente il valore religioso specie della tragedia, non doveva poi essere tanto diverso da quello sciamanico.

Solo che, a differenza degli sciamani, gli attori recitavano su un copione scritto da straordinari artisti. Ma «artista» non rende affatto l'idea di cos'erano costoro: Eschilo, Sofocle, Euripide, Aristofane, solo per nominare i più grandi, erano intellettuali di una caratura superiore, uomini capaci di un pensiero tanto profondo da raggiungere l'essenza delle cose, e tanto largo da esuberare dal proprio tempo per lambire l'orizzonte dei tempi futuri[9]. Perciò, il valore eterno ed universale delle loro opere non è tanto dovuto alla maestria artistica, quanto al deposito di senso che esse custodiscono, e che può essere attinto ancora oggi da colui che, in fin dei conti, è sempre stato il loro soggetto/protagonista: l'*Uomo*, nell'eterna ed universale sostanza del suo esserci.

Ebbene, quando parliamo di "maschera" nel contesto del teatro greco, emerge questo evidente paradosso rispetto al concetto che ne abbiamo nella civiltà odierna: la maschera sì aliena l'attore che la indossa da se stesso, lo rende "insincero" – come oggi si direbbe di quanti "portano una maschera"; ma ciò *deve* accadere perché l'Uomo eterno e universale possa "incarnarsi", cioè manifestarsi nel dramma della storia – religiosamente vissuta, perciò di cui è protagonista l'*homo religiosus*. Ciò che importa, ciò che rende civilmente pregnante l'azione teatrale, non sono gli individui, ma i personaggi evocati dalle maschere.

Da questa interpretazione metaforica del teatro greco si scopre un ulteriore sentiero sul quale far proseguire il nostro ragionamento. Il termine greco per «maschera» è "*πρόσωπον*"; questo termine, pare attraverso la mediazione della lingua etrusca, è entrato nel vocabolario latino come «*personā*». Nella variazione linguistica, non si sarebbe perso il significato etimologico originale di "maschera teatrale"; ma quello semantico, dunque sostanzialmente rituale-religioso, sarebbe andato progressivamente a sfumare. Attenzione: non perché i romani non fossero *homines religiosi*, bensì perché ogni civiltà semantizza diversamente le cose dell'universo circostante.

Ad ogni modo, fu nell'etimologia latina che il termine "maschera" – diventata oramai «persona» – assunse una rilevanza e pregnanza concettuale centrali nella speculazione filosofica. Ciò accadde perché i primi padri della Chiesa – anzitutto Tertulliano, così pare – lo adottarono per spiegare due dogmi fondamentali del Cristianesimo: il mistero dell'Incarnazione del Verbo e quello della Trinità. Gesù Cristo allora è *una persona* con due nature, umana e divina; la Trinità sono *tre persone*, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ma una medesima sostanza. Vero è che in questa accezione semantica, «persona» è tradotta in lingua greca come "*ὑπόστᾶσις*", e non più come "*πρόσωπον*" – ma ciò che importa, a questo punto, è il contenuto concettuale, ed è questo che sarà arricchito e raffinato dalla riflessione teologica e filosofica dei secoli a venire.

A tal proposito è inevitabile imbatterci in san Tommaso d'Aquino. Egli, riprendendo la definizione data da Severino Boezio del concetto di "persona" come «*naturae rationalis individua substantia*», la chiariva in relazione al duplice significato del termine "sostanza": questo si può usare sia per indicare un soggetto sussistente (che in questo caso può essere definito ipostasi, o "persona", appunto), sia la natura o l'essenza di una cosa. Si tratta evidentemente di due sensi ben distinti, come prova il fatto che non identifichiamo "questo uomo" e la sua propria umanità. San Tommaso afferma infatti: «*omne individuum rationalis naturae dicitur persona*»[10].

Al magistero del *Doctor Angelicus* si è formato secoli dopo Jaques Maritain. Soffermiamoci su una sua riflessione a proposito dell'essere umano. Il pensatore francese dice: «l'essere umano è preso tra due poli: un polo materiale, che non concerne, in realtà, la persona vera e propria, ma piuttosto l'ombra della personalità o ciò che noi chiamiamo, nello stretto senso della parola, l'*individualità*; e un polo spirituale, che concerne la *personalità vera e propria*. [...] la personalità ha per radice lo spirito in quanto questo sta esso medesimo nella esistenza e vi sovrabbonda; metafisicamente considerata, la personalità è la "sussistenza" [...] ciò che si trova nel più profondo della dignità della persona umana, è ch'essa non ha solamente con Dio la somiglianza comune che hanno le altre creature, essa gli rassomiglia in proprio, essa è ad immagine di Dio, perché Dio è spirito, ed essa procede da lui [...] proprio in ordine alla personalità l'individualità è buona; e ciò che è cattivo sta nel dare la preponderanza a questo essere nella nostra azione [...] L'uomo sarà veramente persona soltanto nella misura in cui la vita dello spirito e della libertà dominerà in lui su quella dei sensi e delle passioni»[11]. Dunque, personalità è presenza e persistenza dello spirito nell'esistenza.

Note:

[1] D. Breschi, *Yukio Mishima. Enigma in cinque atti*, Luni editrice, Milano 2020, pp. 18 e sgg.

[2] Dice Max Weber: «La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione [della società contemporanea] non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il *disincantamento* del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il

calcolo razionale» (M. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione*, tr. it. P. Rossi, Einaudi, Torino 2004, pp. 20-21).

[3] Quello di Homo religiosus è un concetto antropologico, che indica l'uomo che «[...] si trova in una serie di situazioni esistenziali che lo mettono in rapporto col trascendente». Julien Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano, 2007, p. 9

[4] Cfr. M. Eliade, *Lo Sciamanesimo*, Edizioni Mediterranee, Roma 1990.

[5] K. Kerenyi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 465 e sgg.

[6] Nessuno può più dubitare dell'importanza che i misteri orfici ("Orfismo") hanno avuto per la civiltà occidentale, da quando ad essi è stata attribuita l'introduzione nella cultura greca del concetto di "anima" (*ψυχή*), intesa come quell'elemento immortale di natura divina presente nell'uomo e distinto dal corpo mortale.

[7] K. Kerenyi, *op. cit.*, p. 209.

[8] Di questo avviso sono, ad esempio, Walter Burkert, Walter Friedrich Otto e Karoly Kerenyi. Ma anche Aristotele, nella sua *Poetica*, facendo derivare la tragedia dal ditirambo, si ricollega indirettamente alle celebrazioni dionisiache delle menàdi.

[9] Basti leggere cosa scrive Emanuele Severino a proposito di Eschilo: «La grandezza di Eschilo riguarda appunto il rapporto tra la verità e il dolore. Egli mostra per primo, in modo del tutto esplicito, che la conoscenza della verità salva dall'angoscia del divenire, perché, da un lato, tale conoscenza è la previsione suprema del senso fondamentale di tutto ciò che dovrà apparire nel mondo, e, dall'altro, essa è il luogo in cui appare il Dio immutabile, cioè la dimensione sempre salva dal nulla, in cui anche l'essenza e la sostanza dell'uomo trova rifugio e riparo dall'annientamento». E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, Rizzoli, Milano 2004, p.

79. Cfr. anche: E. Severino, *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo*, Rizzoli, Milano 1985.

[10] T. d'Aquino, *La Somma Teologica. Prima parte*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, *qaestio* 29.

[11] J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 20 e sgg.