
RECENSIONI

Letteratura

IVANO DIONIGI, *Segui il tuo demone. Quattro precetti più uno*, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. XIII+115.

Segui il tuo demone! Quale demone, come trovarlo? Le indicazioni le dà Ivano Dionigi, emerito di Letteratura latina nell'Università di Bologna, il quale ci ha abituati a considerare i "classici" greci e romani come nostri contemporanei, in quanto maestri di saggezza e competenti di umanità. Dedicato all'amico filosofo Massimo Cacciari («che insegna l'interrogazione dei classici»), il saggio di Dionigi, pur preferendo come interlocutori i giovani, freschi di studi e pieni d'aspettative, qui si rivolge particolarmente agli "anziani", sollecitandoli a farsi maestri della gioventù, a confrontare le proprie esperienze esistenziali con il dolore degli antichi, che hanno saputo affrontare con disincanto l'originale condizione umana, condizionata dall'aspettativa (disattesa) del futuro «pieni di speme e di gioia» (Leopardi, *Il sabato del villaggio*, v. 39).

La prosa brillante e stringata di Dionigi, priva di orpelli superflui e inglesismi banali, esprime perfettamente i nodi del ragionamento e le conclusioni inoppugnabili che si presentano nelle tappe dell'impegnativa ricerca, basata su cinque precetti: *Obbedire al tempo* (*Tempori parere*); *Seguire il demone* (*Deum sequi*); *Conoscere se stessi* (*Se noscere*); *Non eccedere* (*Nihil nimis*); *Conoscere la natura* (*Physica*). Concludono l'opera due capitoletti di grande interesse: il *Congedo* rivolto a ogni "maestro", «che vuole essere all'altezza del proprio nome» (p. 103), consigliandolo di realizzare tre (delle cinque) finalità dell'*oratio* romana: *delectāre*, affascinare, catturare l'attenzione; *docēre*, insegnare, formare competenze e *movēre*, stimolare la coscienza civile; e le *Note*, che approfondiscono la ricerca etimologica, importantissima perché le parole mutano di senso nel tempo, e quella sintattica, che rispetta l'ordine rigoroso del tempo (pp. 21-22).

Nel complesso si può dire che Dionigi caratterizza l'opera come una sorta di portolano, che guida il lettore-studente-maestro alla riscoperta dell'*humanitas* attraverso l'appropriazione della sapienza antica, che non ha fiducia nell'onnipotenza della «tecnica perché non salva, come dimostra la storia di Prometeo, eroico liberatore dell'uomo, che decade ad artefice dell'altrettanto eterna prigionia tecnologica e invoca la necessità della politica. Ma oggi la politica non può soccorrere, perché è ridotta a scala locale e si confronta con la tecnica che è globale. Nani sulle spalle di nani con vista zero» (p. 90).

Nel nostro mondo affetto da nanismo politico e culturale i precetti succitati si impongono come i cardini della sapienza ritrovata e rinnovata con la stessa forza che, ebbero da Sofocle a Socrate, da Platone ad Aristotele, da Cicerone e Lucrezio a Orazio e Seneca. E che ci soccorrono nel rispondere alla domanda di Agostino: *Tu quis es?* È pacifico che la risposta a questa domanda può essere non di tipo contenutistico, ma formalistico, rappresentato da uno stile di vita del tutto innovativo, adeguato agli spostamenti continui dei confini della conoscenza (la *docta ignorantia!*), perché solo così si vive una vita degna del nome di uomini.

La complicatissima ricerca del dio interiore porta alla scoperta dell'“io” che «obbedisce» alle leggi del tempo. Ma quale tempo? Il χρόνος (*chrónos*), il tempo rettilineo che non può tornare indietro, oppure l'αἰών (*aión*, eone, era), che per Omero indica la forza vitale, la cui perdita determina la morte, mentre per Platone rende eterna la vita umana? Oppure l'ἐνιαυτός (*eniautós*), il tempo circolare, diviso in ὥραι (*hórai*), stagioni, archi delimitati, in cui i frutti giungono a maturazione e iniziano le guerre, ma anche le semine e i viaggi? O invece il καιρός (*kairós*), l'attimo fuggente? Sottomettersi alla tirannia del tempo significa che gli uomini vivono in contemporanea tutte queste dimensioni, in cui trascorrono le cose e gli eventi, senza farsi travolgere dallo sconforto, consapevoli di poter entrare anche nel tempo «della salvezza che Dio ha deciso e attuato» (pp. 11-12).

Seneca fotografa perfettamente questo stato di precarietà, quando nel *De brevitate vitae* scrive: «La natura fa scorrere rapidamente il tempo della nostra esistenza, ma la ragione può prolungarla: è inevitabile che la vita scivoli via veloce a chi non cerca di acchiapparla, di trattenerla, o perlomeno di farla procedere più lentamente, ma la lascia passare così, lei, la più rapida di tutte le cose, come un bene superfluo e recuperabile». Perciò nel flusso degli accadimenti solo coloro che si dedicano al conseguimento della saggezza fanno buon uso del tempo e sono gli unici che vivono veramente. E coloro che vorranno come compagni Zenone, Pitagora e tutti i maestri di virtù, saranno quelli veramente impegnati a vivere consapevolmente. Di questi compagni infatti nessuno porterà alla morte, ma insegneranno a morire, non ruberanno del tempo ma ne aggiungeranno. Nella lotta col tempo che scorre solo coloro che dedicano ogni istante ad arricchire (spiritualmente) se stessi non hanno bisogno di sperare nel domani, né tantomeno lo temono. Il saggio, dunque, non si preoccuperà di risparmiare tempo, ma opererà per impadronirsene, per dominarlo, o per assimilarlo. La sua vita sfugge alle leggi del genere umano e domina, similmente a Dio, tutte le epoche, il passato perché lo ricorda, il presente perché lo vive e il futuro perché lo prevede. «Brevissima è invece la vita di coloro che dimenticano il passato, trascurano il presente e temono il futuro...», preferendo «occupare il tempo» con un'esistenza scialba e di lunga durata. All'insanabile «rapacità» del tempo («i nostri corpi sono rapiti come da un fiume») si oppone il trionfo del saggio, ottenuto con «una duplice azione interiore, vale a dire l'assolutizzazione del presente e la concezione qualitativa del tempo» (p. 13).

Le due concezioni dello spazio-tempo si fronteggiano in architettura nelle forme della colonna trionfale e dello spazio sacro del tempio, che equivale alla porzione celeste proiettata sul terreno, dalla cui osservazione gli àuguri traevano i presagi. Il Partenone e la Colonna traiana ne sono gli esempi più appropriati: il primo celebra la spazialità, l'atemporalità allo stesso modo dello scudo omerico di Achille (*Illiade* XVIII 478-608); la seconda, invece, esalta Traiano attraverso la narrazione cronologica della guerra dacica, nel rispetto della sequenza logica come fece Virgilio, quando vaticinò i fati di Roma sullo scudo di Enea (*Eneide* VIII 626-629).

Dunque, obbedendo al tempo si giunge al proprio demone, che Dionigi cerca di identificare in tre paragrafi particolarmente densi di riflessioni e di citazioni: *Quale Dio, Il Dio del do ut des e Ognuno segue il suo demone* (pp. 25-33). L'ar-

gomento è anticipato e sintetizzano in modo mirabile in tre celebri frasi: «Demone a ciascuno è il suo modo di essere» (Eraclito); «Dio è accanto a te, è dentro di te» (Seneca); «Adorerete Dio in spirito e verità» (*Gv* 4,23). Tutti aforismi derivanti dall'antico precetto di Pitagora: «Segui Dio», passato, poi, nella tradizione cristiana tramite Ambrogio, che ne rivendicò l'origine biblica.

Nel corso dei secoli, scrive Dionigi, il demone fu di volta in volta chiamato «genio», «spirito guida», oppure angelo custode o, in epoca più recente, voce della coscienza, e nelle sue trasformazioni subì pure l'influenza del *Brhadaranyaka upanishad* (I 4,10) che lo concepì come una via di mezzo tra l'io individuale e Atman universale. Nella sua lunga esistenza il demone, però, conservò la sua caratteristica più importante, l'immutabilità, costante dell'ἦθος (*êthos*), che si mantenne intatta nel mezzo dell'oscillazione, mutevolezza, limitatezza, e incertezza dell'uomo. La permanenza dell'immutabilità ha dato significato allo scorere del fiume (πάντα ῥεῖ, *pánta rheî*), al dentro-fuori, al visibile e all'invisibile, alla ricerca inesauribile della felicità (*eudaimonía*) e perfino alla responsabilità personale nella scelta del proprio tipo di vita.

Spalancando «la vastità degli orizzonti celesti, come degli abissi marini», il demone, secondo Eraclito, racchiude nel cuore degli uomini gli dèi (o i demoni) che, secondo la mitologia omerica, condizionano le azioni umane dall'esterno e apre la porta a un'operazione di introspezione che, a quasi due millenni di distanza, sarà riproposta e portata al successo da Dostoevskij, Poe, Diderot, Jung, Kerényi, Nietzsche, Heidegger, Eliade.

La conoscenza del demone, l'analisi del cuore umano portano a considerare «ora la potenziale grandezza dell'uomo, ora la sua miseria» (p. 39). Condizione, scrive Dionigi, che non fu sconosciuta nell'antichità più remota, visto che ispirò i versi omerici: «Miseri mortali / che, come le foglie, ora fioriscono in pieno splendore, / ora languiscono e muoiono» (*Iliade* XXI 464-466). E occupò molto spazio nella meditazione di Seneca, che l'approfondì con sensibilità moderna, usando una modalità di scrittura sublime (p. 40). L'angoscia esistenziale passò da Seneca ai filosofi medievali, che fecero da ponte verso il Rinascimento. Rinverdita da Montaigne, essa diventò un punto nodale della filosofia e degli studi umanistici nell'età dei Lumi e in quella dei secoli successivi, che la consegnarono alla psicoanalisi.

La consapevolezza della fragilità dell'umana esistenza è data dall'esperienza quotidiana del «limite», che impone il *nihil nimis*, cioè la misura degli appetiti (in chiave cristiana «non desiderare la donna, la roba d'altri»). L'esercizio della volontà alla giusta misura fu la sostanza della dottrina stoica della *metriotes*, finalizzata alla vita nel rispetto della ragione unica e armonica. L'uomo che giunge all'autodeterminazione, a conformarsi all'ordine del mondo, ad accettare il destino, rifiutando la «vita spericolata», è libero. Nel contesto attuale però l'esortazione alla temperanza, all'oraziana *aurea mediocritas*, non è popolare perché non risponde alla tendenza e alla volontà dei contemporanei, pronti sempre a delegittimare il *notum* e il *finitum* a vantaggio del *novum* e dell'*infinitum*. L'inversione di tendenza ha un'origine abbastanza antica, risalente a Bacone, il fondatore della scienza moderna, che nel frontespizio della *Instauratio magna* fece rappresentare

un veliero che oltrepassa lo stretto di Gibilterra con la didascalia biblica: «Molti varcheranno la soglia e la conoscenza aumenterà» (*Dn* 12,4). Il culto della sfida e dell'infrazione del *finis*, del *modus*, del *finitum*, imposti necessariamente dalla natura, dilagò dappertutto con conseguenze rovinose, previste già nei racconti del volo di Icaro troppo vicino al sole e dell'inutile discesa di Orfeo nell'Ade, nel viaggio oceanico di Ulisse, e confermate nel terzo millennio dai flagelli ricorrenti, dalle pesti e, per ultima, dalla pandemia di Covid 19. Tutti disastri che fanno tornare d'attualità l'antica esortazione al rispetto dei confini, che non limitano la libertà personale e salvaguardano la vita.

Inoltre la conoscenza e il rispetto della natura hanno promosso in epoca classica i più alti valori sociali: «l'onore della giustizia, la tutela dell'amicizia e degli affetti» (p. 78), la *pietas* e la riconoscenza verso gli dei. L'armonia tra micro e macrocosmo garantiscono la permanenza nel mondo e nel tempo dell'umanità, la «circolarità» della sua cultura, i suoi linguaggi e i suoi saperi. Tutti valori messi in pericolo dalla rivoluzione scientifica di Galileo e di Bacon che, hanno infranto i confini naturali confidando nella presunzione che la natura «svela meglio i suoi segreti se tormentata dalla tecnica» (p. 77). I risultati furono subito catastrofici, ma nulla fu paragonabile a quanto accadde nell'Ottocento, quando fu inventata la macchina, che sconvolse «i connotati dell'economia e della vita sociale e culturale, per poi arrivare ai giorni nostri».

I danni irreversibili causati alla natura e alla vita dell'umanità (p. 79) invocano un rimedio urgente, che può venire solamente dalla sapienza dei classici, che per la diversità e la lontananza temporale, è in grado di valere «come resistenza culturale e antidoto etico per i nostri giorni». Il patrimonio spirituale inestimabile trasmesso dalla tradizione fa da barriera ai conformismi, alle mode; è l'unica risorsa che abbiamo per preservarci dall'essere «uomini del momento» (Chateaubriand) o «servitori della moda» (Nietzsche).

Il campo dove si combatte questa guerra di resistenza è la scuola, l'unico luogo dove si impara che il mondo classico è abitato non da un pensiero unico e limitante, bensì dalla pluralità di concezioni del mondo rivali. La scuola è, infatti, l'arena pacifica dove si confrontano pensatori e poeti, quali simboli della conservazione e della rivoluzione, strumenti di difesa del potere e dal potere, ai quali noi siamo debitori per l'eredità linguistica e per i lasciti culturali specifici. Essi sono quotidianamente presenti nella nostra vita perché noi parliamo la lingua di Omero e di Platone, quando filosofiamo su termini come parola e ragione (*lógos*), vita (*bíos*), tempo (*chrónos*), mondo (*kósmos*), costume (*éthos*), politica (*pólis*), sapienza (*sophía*), tecnica (*téchne*), anima (*psyché*), sofferenza (*páthos*), scuola (*scholé*), mito (*mýthos*), storia (*historía*). Perché, quando amministriamo o legiferiamo, usiamo la lingua di Cicerone e di Seneca: «cittadinanza (*civitas*), Stato (*respublica*), impegno politico (*negotium*), vita ritirata (*otium*), religione (*religio, pietas, cultus*), valori morali (*fides, virtus, prudentia, iustitia, fortitudo, clementia, dignitas*)».

Sempre a scuola viviamo in piena coscienza il grande debito che abbiamo con i classici per l'educazione al pensiero critico e plurale, che vaglia ogni affer-

mazione e notizia, che valuta le problematiche locali in relazione alle questioni nazionali e mondiali, che non teme il confronto con le categorie e i punti di vista rivali: insomma a scuola cittadini d'ogni età imparano l'*humanitas* e l'*ars interrogandi* direttamente da quelli che ne furono gli inventori e i maestri.

Giulia Carazzali

RAFFAELLA ARROBBIO, *La meditazione tra essere e benessere. Non c'è mindfulness senza buddhismo*, Le Lettere, Firenze 2022, pp. 224.

L'autrice, torinese, laureata in Filosofia e in Psicologia, specializzata in Psicoterapia Cognitiva, praticante da più di trenta anni di meditazione secondo gli insegnamenti del Buddhismo Vajrayana, ha esercitato a lungo la professione di psicoterapeuta. In questo suo ultimo libro traccia un bilancio sulla questione della "meditazione", tanto diffusa in molteplici scuole, in un tempo come quello attuale, caratterizzato da quell'enorme sofferenza che già Jung definiva *afflictio animarum*, ovvero domanda esistenziale di senso, cui le religioni non riescono più a rispondere, e che non è soddisfatta neppure dalle ideologie laiche. Pur senza svolgere una sterile critica, motivazione esplicita del libro è il desiderio di fornire una mappa che aiuti a orientarsi tra le numerose offerte per il "benessere", mettendo in guardia contro le derive semplicistiche della pratica di *mindfulness*. Procedendo, opportunamente, con la dovuta attenzione storica, si descrive infatti innanzitutto l'origine e lo sviluppo di tale pratica, dai primi del '900 fino alla situazione odierna, ormai del tutto avulsa dal percorso antico (pp. 35-47).

La prima cosa da notare è che la *mindfulness* contemporanea è affetta da quello che potremmo chiamare il "peccato originale", dal quale dipendono tutti gli altri. Esso consiste nella confusione tra psicologico e spirituale, ovvero nella perdita della dimensione spirituale stessa, il che significa di fatto ignorare quale sia la realtà più profonda dell'essere umano. È evidente che senza la conoscenza di tale realtà, non ci si può muovere altro che in dimensioni superficiali, inessenziali. Come recita il titolo di un recente (London 2019) libro di R.E. Purser, la *mindfulness* è diventata così la nuova "spiritualità capitalista" - ove, ovviamente, l'aggettivo annienta immediatamente il sostantivo - finalizzata a neutralizzare il dissenso, creando soggetti docili al sistema.

La *mindfulness* si configura infatti come una meditazione laica, che risponde al modello consumistico imperante in Occidente, con una diffusione vastissima: «digitando la parola su Google si hanno più di cento milioni di risultati; sorgono continuamente nuovi centri, che propongono corsi a ripetizione; esistono poi i corsi on line, i libri (cercando libri su questo argomento su Amazon si ha più di un milione di risultati). Miles Neale, un insegnante buddhista e psicoterapeuta, ha coniato il termine *McMindfulness*, con evidente riferimento ai ristoranti fast food Mc Donald's: cibo veloce per una soddisfazione immediata, adatto a persone indaffarate che possono dedicare poco tempo e poca cura all'alimentazione» (pp. 46 s.).

Non meraviglia perciò che la *mindfulness* si sia allontanata dalle radici buddhiste originarie, abbandonando l'Etica e la corretta Motivazione alla pratica. Accade

così che gli effetti secondari positivi della pratica meditativa – la calma mentale, le ricadute benefiche sul sistema nervoso/emozionale e anche su quello fisico – sono scambiati per l’obiettivo e perseguiti per la maggior soddisfazione dell’ego, dunque con un completo rovesciamento della teoria e della pratica buddhista. Nella tradizione buddhista, infatti, in particolare in quella tibetana, il demone da recidere, il più importante da cui derivano tutti gli altri, cioè le emozioni perturbatrici e conflittuali, è il demone dell’io, dato che è attraverso l’afferramento dell’ego che la mente è tormentata dalle emozioni. Le metodiche di meditazioni che “rasserenano”, che sono piacevoli, possono essere ancora utilizzate dall’io per rafforzare il senso della propria importanza, ed è questo che accade oggi, prevalentemente, nell’ambito della *mindfulness*. Il vero distacco è libertà dall’attaccamento all’ego e dalla paura, conoscenza che libera, e dunque non ha nulla a che vedere con quella parodia di distacco consistente invece nel chiudersi in una propria *comfort zone*, lasciar fuori difficoltà e problemi per dedicarsi a coltivare un momentaneo miope benessere, impermanente come ogni altra cosa.

Come scrive un monaco Theravada contemporaneo, «la meditazione può aiutare la gente in molti modi, sì, ma il suo obiettivo è oltre il semplice fare fronte ai problemi che si incontrano [...] La meditazione non è per ridurre lo stress, ma per comprendere la sofferenza e la cessazione della sofferenza» (p. 76).

Mindfulness, alla lettera “consapevolezza”, è in effetti una parola entrata in uso modernamente per indicare la presenza mentale, l’attenzione, traducendo quella che in lingua pali si chiama *sati*. Originariamente però *sati* non era una pratica a sé stante, bensì una funzione mentale, una capacità della mente per sostenere la meditazione, una capacità di “salutare concentrazione”, ovvero uno dei punti dell’Ottuplice Sentiero, non separabile dagli altri: la differenza tra l’idea antica e quella moderna di *sati* è perciò sostanziale (pp. 114-117). Opportunamente, nel libro si trova perciò un’illustrazione approfondita dei principi del Buddhadharmā - le quattro Nobili Verità e l’Ottuplice sentiero – con la loro profonda motivazione altruista, in netto contrasto con quella egoica, per non dire egoistica, della *mindfulness*, raccontati con le parole di Insegnanti buddhisti della tradizione, antichi e contemporanei (l’autrice si appoggia nei punti chiave alle parole di maestri qualificati, senza esprimere opinioni proprie).

L’ultimo capitolo del libro tratta degli effetti indesiderati della *mindfulness*, sui quali alcuni studi recentissimi pongono l’attenzione, anche se la letteratura, amplissima, sull’argomento è sbilanciata a favore degli effetti soltanto positivi della pratica. Nelle Conclusioni, infine, Arrobbio si pronuncia a favore di una ricerca spirituale orientata verso l’alto, ovvero rivolta con coraggio ed energia verso un Oltre pre-sentito e sperato, sostenuta dalla fiducia che esista quella possibilità di trascendenza, già misteriosamente presente nella consapevolezza. Sotto questo profilo, fermo restando che il libro tratta del buddhismo, dato che è da esso che la *mindfulness*, sia pure in modo distorto, prende le mosse, l’autrice conclude che esistono anche altre Vie di saggezza autentiche (pp. 214 s.). E qui non possiamo fare a meno di ricordare un suo precedente lavoro: *Gesù e Buddha in dialogo. Saggezza e Amore nel Buddhadharmā e nei Vangeli* (Firenze 2016),

in cui si mostra come due insegnamenti spirituali in apparenza lontani rivelino il fondamento comune nel distacco dall'ego, da cui scaturisce la vera pace interiore e l'amore per il prossimo.

Marco Vannini

DIEGO VALERI, *Il mio nome sul vento. Poesie 1908-1976*, a cura di Carlo Londero, Il Ponte del Sale, Rovigo 2022, pp. 301.

Da più di quarant'anni non erano più disponibili le raccolte di un «maestro in ombra» come Valeri: appare pertanto encomiabile l'iniziativa del Ponte del Sale nel proporre questa antologia che si discosta dal canone del genere nella scelta di presentare i testi senza alcuna soluzione di continuità, per riunire gran parte della produzione in versi del padovano nella medesima collana che ospita Carlo della Corte (poeta già apprezzato da Valeri, come testimonia la breve ma acuta prefazione che questi aveva dedicato alla *plaqueette* del veneziano *Un veneto cantar*) e che accoglierà, prossimamente, l'integrale in versi di Ligio Zanini.

Né si corre il rischio di perdere, a questo modo, l'evoluzione nel tempo di tale poetica, dal momento che risulta agevole risalire a quali raccolte appartengano i singoli testi sulla base della dettagliata nota al testo del curatore, come della puntuale bibliografia che correda il volume.

La poesia di Valeri si propone sin dall'inizio nei termini di un'ininterrotta elegia all'indirizzo delle molteplici piccole cose che sostanziano una vita, dalla pianta di fico sulla quale il poeta si occultava da bambino (*Il fico*, p. 184), quasi un «piccolo Pan / [...] / re del mondo, dell'orto», al lombrico che si contorce sotto la zappa (*Al mio tempo fanciullo*, p. 196: «Al mio tempo fanciullo / primavera non era / il sole nuovo, il vento nuovo / la nuova rosa color di rosa / in vetta al verde spino. / Era il lombrico biondo o bruno / che si torceva furibondo»), all'avvicinarsi dei mesi (su tutti aprile, ma pure settembre), delle stagioni, dei tramonti, alla costante attenzione per i vegetali, per i piccoli animali, per le perdite o le presenze angeliche che mai si manifestano, fino all'onnipresente sbuffare del vento come al persistere della luce o del tepore del sole.

Un'elegia che si manifesta sovente nelle forme di una composta nostalgia, molto lontana dal tragico, che ha per ascendente i lirici greci come i Provenzali, nei confronti ora delle giovani piante («Come nati oggi, i giovani pioppi / non hanno memoria di nulla, / nulla sanno di autunno, di foglie / morte, di morte»), *Son come getti di fresche fontane*, p. 192), ora della giovinezza in senso lato, ora dell'autunno o dell'estate: «Tu sembri stare, ma / vai senza posa, scorri via. Domani / è l'autunno: l'autunno / dai soli impalliditi, dalle lunghe ombre opache. / Cadono frutti, l'albero si spoglia» (*Estate, dove vai, dove mi porti?*, p. 193).

È questa, ci sembra, la maniera originale nella quale Valeri riesce a rimodulare le giovanili suggestioni pascoliane, simboliste, crepuscolari, ermetiche o dannunziane piegandole a un approccio dolente, ma più intimo e più raccolto, alla verità delle cose e di se stesso, la verità di un uomo calato nel proprio tempo, stilema che resterà sempre la cifra distintiva della sua poesia.

In aggiunta a questo, e sulla scorta della lezione di Leopardi, Valeri mostra di muoversi spesso nella direzione dello sfumato e dell'indeterminato così da approdare per questa via all'universale, piuttosto che fissarsi sul particolare o sul «colore» di un ritratto o di un paesaggio: emblematiche, a tal proposito, le rese dell'amata Venezia (*Ho in cuore una città*, p. 215) o di Trieste, restituitaci nella singolarità dei suoi migliori poeti, come del suo mare e delle splendide ragazze a passeggio sul Corso (*Saba, Stuparich, Giotti*, p. 202).

Ma l'universalità viene attinta anche per altra via, quella dell'apertura alla grande tradizione europea di Francia e Germania con il cemento nelle traduzioni di classici quali Baudelaire o Hölderlin riunite nella sezione conclusiva *Lirici francesi e tedeschi*, che rappresentano forse il meglio della sua produzione.

Ne costituisce una prova tangibile la versione del *Ricordo* da Hölderlin, di cui i versi che seguono valgono a sintetizzare il senso del lavoro poetico per Valeri, fornendoci a un tempo una preziosa chiave di accesso alla sua poesia: «Buono non è disanimati stare / in pensieri di morte; / è buono aver colloqui, e dire il senso / del proprio cuore, ed ascoltare a lungo / il racconto dei giorni dell'amore / e dei fatti che furono...» (p. 230).

Non meno significativa la declinazione del genere «Notturmo» nella modalità di un dialogo a tratti ctonio con una luna connotata quale «l'angelo muto / che veglia sugli opachi / nostri sonni, sul mondo / delirante sognante» (*Ecate, dolce lume del notturno*, p. 198); altrettanto vale per il tema della morte e del dialogo a distanza coi morti, che funge quasi da pedale di basso della sua intera poetica in piena sintonia con la tradizione veneta, senza per questo che si possa parlare di un cantore della morte. Mirabile, ancora, il profilo di se stesso che il poeta ci consegna nei versi di *Nato nel segno dell'Acquario*, risolvendo interamente la propria natura nell'essenza liquida della città che adorava: «e sono, acqua, il felice prigioniero / del tuo silenzio luminoso, e sono / io stesso onda che viene, onda che va» (p. 211).

Sarà il caso di segnalare, almeno *en passant*, che anche l'editore Ronzani avrebbe in animo di rieditare, sul fronte della prosa, quel piccolo scrigno di tesori costituito dall'*Invito al Veneto* del poeta padovano (Firenzelibri, 1977).

Quanto alla ricca e minuziosa prefazione di Londero, risulta illuminante il parallelo stabilito dal critico fra l'inesausto lavoro di antologizzazione dei propri versi da parte di Valeri e l'analoga ossessione di Saba risoltasi definitivamente soltanto con l'ultima edizione del *Canzoniere*, a testimonianza di una ricerca senza fine nella costante fedeltà a se stessi come alla poesia, ferma restando la totale estraneità del primo alle suggestioni della psicanalisi; con l'avvertenza che il trascorrere del tempo e l'approssimarsi della morte operano in Valeri degli scarti di cui lui stesso non appariva pienamente consapevole (cfr. Carlo Londero, *Per un'antologia di Diego Valeri*, alle pp. 19-21). E si dovrebbe dire altrettanto di un altro maestro in ombra la cui *opera omnia*, non a caso, era stata pubblicata e curata da Marco Munaro: Bino Rebellato, anch'egli collocabile a pieno diritto in quella linea antinovecentesca della lirica a cui Londero, sulla scorta di Baldacci, Galaverni e altri, accredita i nomi di Saba, Penna, Palazzeschi, Govoni, Betocchi

e, appunto, Valeri (*ibidem*, p. 22). E avrebbe le carte in regola per figurarvi anche un poeta della statura di Angelo Maria Ripellino.

Non figurano nell'indice, ma fanno parte integrante del volume nella forma di eleganti segnalibri, le liriche *L'assenza* e *Albero* in quartine di endecasillabi a rime incrociate: «C'è, scavata nell'aria, la tua dolce / forma di donna: un vuoto / che palpita di te, come l'immoto / silenzio dopo una perduta voce» (*L'assenza*).

Maurizio Casagrande