STUDI INTERCULTURALI #1/2012

MEDITERRANEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI - DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE

GIANNI FERRACUTI

# PARMENIDE E LA CAPRA

## E ALTRI SCRITTI DI FRONTIERA - 1978-90

Studi Interculturali #1/2012

Mediterránea
Centro di Studi Interculturali
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
www.retemediterranea.it

# *Indice*

*Parte I*

*Parmenide e la capra* 7
*Arkhé: lo Sciamano e il Pensatore* 45
*Doxa* 87
*Il tao del logos* 95
*Zen della gamba rotta* 109
*Il tao ovvero l'arkhé* 113
*In principio* 145
*L'illusione della cavallinità* 151
*Criminal tango* 155
*Percorsi costruttivi antagonisti* 161
*Untitled (ma con rispetto)* 179

*Parte II*

*L'avventura, l'amore, la cortesia, il rimpianto: introduzione alla Materia di Bretagna* 185
*La «Gioia della Corte» e il Cavaliere perfetto* 211
*Origini e sviluppo del ciclo di Tristano* 217
*La leggenda della Santa Compaña* 221

*Parte III*

*Marxismo e personalismo* 227
*Scripta volant* 235
*Lavorare costa* 247
*Il personalismo come processo di trasformazione sociale* 261
*Origine razionalista del nichilismo* 273
*La lotta politica* 279

# PARTE I

*I met a gin-soaked barroom queen in Memphis*
*She tried to take me upstairs for a ride.*
*The lady had to heave me across her shoulder.*
*Now I just can't seem to drink you off my mind*

(Jagger/Richards)

# PARMENIDE E LA CAPRA

(1987)[1]

## L'irruzione dell'intimità

L'intimità della persona, il ricco e intricato mondo interiore che sentiamo pulsare in noi stessi – agitato a volte, o mansueto come il mare in bonaccia-, quella realtà sfuggente che quasi arriviamo a personificare con la metafora dell'«uomo interiore», si erge davanti al pensatore contemporaneo come un problema chiave, forse il problema, della filosofia odierna. Come a un nodo cruciale, si arriva a questo territorio da varie direzioni speculative, alcune legate alle prime stagioni della filosofia, altre nate dall'insufficienza del razionalismo, altre ancora elaborate in maniera originale nel nostro secolo: c'è una «scoperta» dell'intimità, non tanto nel senso che il problema viene affrontato per la prima volta, quanto nel senso che l'intimità viene oggi valutata in modo diverso e in un contesto speculativo diverso.

La tendenza prevalente nel pensiero occidentale è stata l'elaborazione di leggi e concetti universalmente validi, la ricerca del vero attraverso ragionamenti che, prescindendo dagli elementi contingenti, transitori o inessenziali, enucleasse il permanente, la stabilità, il non diveniente – caratteri sempre attribuiti all'essere. Con questa impostazione, l'interiorità umana è stata studiata, sezionata, fraintesa. In effetti, il mondo interiore sembra incompatibile con la stabilità richiesta all'essere: è il luogo per eccellenza del personale, del soggettivo, dell'individuale, insomma di una realtà non generalizzabile e diversa da persona a persona. Non è il battito cardiaco – l'apparato biologico – a differenziarmi dagli altri uomini, né sono le funzioni logiche con cui penso un teorema di geometria; piuttosto, mi differenziano il sentire, la psiche, il luogo delle emozioni e degli stati d'animo, delle passioni e del mistero personale. La ricerca sull'intimità deve accettare, con Dilthey, di occuparsi dell'individuale, della singola realtà concreta, unica, certamente simile alle altre, ma a nessuna identica, anche se questo non richiede il ricorso alla concezione ottocentesca delle «scienze dello spirito».

Dilthey vuole che le scienze umane siano appunto scienze. Posto che le scienze dello spirito debbano raggiungere il singolare e l'individuale nel contesto storico-sociale, come vuole Dilthey, si ha un compito contraddittorio con il significato tradizionale del termine «scienza», quale si era formato fin dai tempi di Aristotele: fino a Dilthey si era pensato che potesse esistere scienza soltanto per il generale, e non per il singolare. Nella *Metafisica* Aristotele chiarisce che la scienza riguarda l'universale: non questo cavallo, ma ciò che vale concettualmente per tutti i cavalli, anche quelli che non ho mai visto concretamente: «L'arte si genera quando, da molte osservazioni concrete, si forma un giudizio generale e unico, riferibile a tutti i casi simili»; «l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali» [*Met*., I, 1, 981a].

I caratteri particolari che distinguono un cavallo da un altro sono, per Aristotele, accidentali e non essenziali; e «dell'essere come accidente non c'è nessuna scienza», ovvero «l'accidente è quasi un puro nome», «qualcosa di vicino al non essere» [*Met*., VI, 2, 1026b]. Ogni realtà è infatti composta di materia e forma, ma la materia di per sé è inconoscibile. In termini generali, resta inconoscibi-

[1] Da *www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ascoli-parmenideCapra.pdf*. Prima edizione: 2008.

le anche quando viene vista nel composto: «La definizione, infatti, è dell'universale e della forma» [*Met*., VII, 11, 1036a]. Nell'oggetto reale, composto (*sinolo*) di materia e forma, ci sono «parti materiali», pertanto di esso «in un certo senso c'è nozione e in un altro non c'è. In quanto esso è congiunto a materia, non c'è, perché la materia è indeterminabile; invece c'è nozione se lo si considera secondo la sua sostanza prima» [*Met*., VII, 11, 1037a].

Si suppone che queste separazioni, o distinzioni, operate da Aristotele esistano in natura (diversamente non avrebbe ragione di prenderle in considerazione), ma questa esistenza è affermata in base a un ragionamento e non in base alla percezione sensibile. Pertanto è un'esistenza che dipende da un'interpretazione previa del valore della ragione. Il concetto logico astrae ciò che è comune alle realtà singole di una stessa specie e ottiene una nozione le cui caratteristiche rispecchiano le esigenze della logica. La conoscenza dell'individuale, logicamente irraggiungibile, viene lasciata all'esperienza e alla sensazione: con esse scopro, ad esempio, che il mio cane ha paura degli scoppi e quando li sente si nasconde sotto l'armadio; la cosa non vale per tutti i cani, e dunque non si tratta di una nota essenziale per definire scientificamente «il cane». Attraverso l'esperienza constato un processo che non ha valore universale, mentre un veterinario riconosce in qualunque cane i sintomi della rabbia e sa i rimedi del caso, perché muove da principi generali validi per tutti gli individui della specie.

Ora, per Aristotele la scienza è più perfetta dell'esperienza: il che è un'affermazione grave. Ciò che si era visto finora rimaneva sul piano della semplice definizione di termini e ambiti; ora, invece, si dà un giudizio di valore e si afferma che un ambito è superiore all'altro. Questa gerarchia, però, è astratta e avulsa dalle circostanze concrete, cioè presuppone che la scienza sia sempre superiore all'esperienza; il che equivale a trattare la questione in condizioni inesistenti. Nel concreto, scienza ed esperienza sono entrambe necessarie, e ogni circostanza singola determina la loro utilità e il loro valore contingente. D'altronde non va dimenticato che il conoscere una cosa singola significa avere esperienza dell'intera cosa, che comprende anche gli elementi che la accomunano a tutte le altre realtà individuali della sua specie: se io mi scotto con questo fuoco, non apprendo solo le caratteristiche accidentali di questo fuoco, ma tocco direttamente la sua essenza. Può darsi che, per arrivare a un concetto formale del fuoco, sia necessario che io mi scotti altre volte, ma giunto a tanto, devo riconoscere che la prima scottatura mi aveva già dato l'essenziale; lo stesso Aristotele dice, in un'altra occasione: la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose ma in noi. Pertanto, l'esperienza e la sensazione non forniscono elementi falsi; semmai, forniscono troppi elementi rispetto a quelli che costituiscono l'essenza. Il che dipende, ancora una volta, da una previa definizione dell'essenza, in base alla quale certe note della realtà risultano non essenziali, ovvero accidentali, contingenti. Inoltre la formazione del concetto è una discriminazione del costante dall'occasionale, e si basa su un valore precedentemente assegnato alla costanza: il che richiede comunque l'esperienza e la sensazione, che sono appunto la materia sottoposta alla valutazione e alla discriminazione.

Parlando in modo informale, si può dire che una realtà singola è data dall'insieme delle caratteristiche specifiche comuni «più» altre caratteristiche dette accidentali; invece, un concetto non è la realtà singola «meno» quelle caratteristiche accidentali: nel primo caso si parte da una realtà veramente esistente e se ne valutano gli elementi; nel secondo, la realtà definita concettualmente non esiste, o almeno non l'abbiamo mai vista. L'albero concreto è una realtà; il concetto formale di albero (la definizione aristotelica) non è un albero diverso, ma qualcosa che non ha nulla a che fare con l'albero, una realtà totalmente eterogenea all'albero: la realtà chiamata concetto. Si ipotizza che il concetto esprima l'essenza delle cose, avendo supposto in precedenza che la cosa ha un'essenza razionale, strutturalmente corrispondente alle caratteristiche del concetto che me ne formo; si ritiene

che questa supposizione trovi conferma a posteriori nel fatto che tutte le realtà singole percepite si adattano meravigliosamente al concetto formulato, con la sola operazione di togliere loro tutto ciò che non vi si adatta, in quanto accidentale. Poi, questo palese circolo vizioso ha dovuto affrontare il problema della consistenza ontologica dell'universale, astrazione di un'astrazione, che presuppone l'intera metafisica prima ancora di averne iniziato la costruzione.

Tuttavia il concetto di cavallo e l'esperienza di *questo* cavallo sono due punti di vista che vanno integrati, rivalutando l'esperienza come origine del processo che porta alla formazione del concetto. Lo schema concettuale ha un'utilità pratica, ma può darsi che non abbia valenza metafisica. La teoria metafisica riguarda l'intero universo e dunque suppone un punto di vista trascendente l'universo e tale da abbracciarlo tutto. Noi non possediamo questo punto di vista e possiamo solo simularlo; ma non sappiamo se gli strumenti intellettuali con cui lo simuliamo sono realmente validi. Se chiamiamo trascendentale il punto di vista che possiamo costruire, abbiamo l'impossibilità di sapere se gli strumenti concettuali validi sul piano trascendentale siano validi anche sul piano trascendente. Possiamo fare una metafisica intramondana, cioè osservando il mondo dal suo interno, quindi in modo ipotetico.

La scienza di Aristotele non è la nostra scienza, che esclude dal suo ambito il problema della realtà ultima, irraggiungibile per i suoi metodi. Contemporaneamente non siamo più propensi ad assegnare all'universale un primato sull'individuale. Lo stesso Dilthey non accettava che le scienze dello spirito utilizzassero la logica, preferendo piuttosto l'analisi e la comparazione. Ma il metodo risulta ugualmente insufficiente. Negli uomini esistono zone dove non giungono l'analisi né l'autoanalisi, e la conoscenza della singolarità rimane esteriore e rischia di generare un altro tipo di astrazione. Di fatto, l'oggetto rimane misterioso.

Interiorità o intimità sono termini da prendere nel loro significato più immediato, anche se vago. Non vanno riferiti al «soggetto», al «pensiero», alla *res cogitans* o a singoli elementi e funzioni che integrano la persona reale, bensì a tutto ciò che l'uomo concretamente vivente trova, come si suol dire, in se stesso, comprendendo vissuti corporei, stati d'animo, emozioni e percezioni di ogni sorta. È il sentire, nel senso più ampio possibile, cui ci si riferisce dicendo frasi come: mi sento stanco, mi sento abbattuto, sento che sta per succedere qualcosa, sono triste, contento, strano...

Un nuovo percorso verso l'intimità umana è tentato da Heidegger. In *Essere e tempo* la sua indagine resta rigorosamente nell'ambito dell'ontologia ed è qui che l'uomo gli si rivela non tanto come un singolo problema, quanto come una strada per il filosofare: meno difficoltosamente di altre vie, l'indagine sull'uomo può permettere al filosofo di comprendere l'essere. L'uomo è la via di accesso al problema dell'essere, che Heidegger considera un problema vigente e centrale nella filosofia; di conseguenza, questa diventa studio fenomenologico della persona concreta ed accesso alla sua intimità.

Heidegger riconosce che all'essere non è applicabile il modo con cui la logica classica giunge alle definizioni; pertanto la portata della logica risulta limitata. Orbene, partendo da questo punto di vista si potrebbe obiettare: ma è grazie alla logica classica che abbiamo formulato la nozione di essere – distinta dalla nozione di ente-, dunque com'è che ora questa logica appare inadeguata a definirlo? Il problema dell'essere compare in un momento storico preciso, al termine di un processo (il ragionamento) che ora viene ritenuto inaffidabile per studiarlo: questo è già sufficiente per trasformare la nozione di essere in una mera ipotesi.

Quando il ragionamento astraeva dalla pluralità degli enti la singolarità e l'universalità dell'essere, si presumeva che il «dunque» del ragionamento introducesse una conclusione e in più mostrasse qualcosa di reale, qualcosa che prima non era stato visto né toccato, ma che tuttavia esisteva. È chiaro che l'essere non può venir percepito nello stesso modo in cui si percepiscono i singoli enti, non può mostrarcisi come un ente, ma il suo apparire al pensiero, in quanto è evidente, richiede un'omogeneità tra la struttura del pensiero (la logica) e la struttura del reale: senza questa, la visione intellettuale dell'essere sarebbe piuttosto un'allucinazione o un abbaglio. Ma se la logica non è adeguata allo studio della nozione di essere, questa identità scompare, e con ciò stesso la nozione di essere si dissolve.

Heidegger nota anche che usiamo il termine essere in modo confuso, non comprendendolo bene. Se il concetto di essere fosse un vuoto nome, questa incomprensione deriverebbe dal fatto che si parla di una cosa inesistente. Ci si può allora chiedere: fuori dall'ipotesi dell'essere, qual è la comprensione che gli uomini hanno della realtà? Le idee sul reale sono più o meno confuse dell'idea di essere? O ancora: la comprensione dell'essere è un compito che può essere assegnato a una parte, a un organo dell'uomo, o riguarda l'intera persona nella sua esperienza della vita?

L'essere è ciò che determina l'ente in quanto ente. Forse aveva ragione Unamuno ad accusare la metafisica di essere in buona parte metalogica, verbalismo, perché se il concetto di essere è oscuro, quello di ente non è da meno. In fondo, esattamente come essere, ente è una parola che si può riferire a qualunque realtà dell'universo. In tal senso è l'antecedente cronologico, se non proprio logico, del concetto di essere. La sua funzione si rivela già nell'abitudine di usare il termine al singolare.

Nel mondo troviamo tante realtà diverse, e di tutte predichiamo l'entità, operando già una separazione concettuale tra l'entità, che è unica, e le cose singole, che sono tante, molteplici, diverse, irriducibili tra loro. Quando parliamo dell'albero come di un ente, abbiamo già astratto dall'albero (che è concreto, produce mele, secca e diventa legna da ardere) qualcosa che non è albero ma: «albero a prescindere da tutte le sue caratteristiche eccetto l'esistenza». Il concetto di ente contiene già la teoria dell'essere. Però non spiega come sia possibile prescindere da tutte le caratteristiche dell'albero tranne una: quando operiamo questa astrazione, non parliamo di alberi reali, prescindiamo completamente dall'intero mondo della nostra esperienza e parliamo di un albero che non abbiamo mai percepito con i sensi. La complessa realtà dell'albero viene separata dal suo puro *essere qui* – un albero che non esiste e di cui dimostriamo l'esistenza con il ragionamento. *Esser-qui*, di che? Non l'esser-qui di una cosa reale, ma un esser-qui indeterminato e senza cose: un fantasma.

Ente viene da *ens*, traduzione latina del greco *on*, participio presente del verbo *essere* in una strana forma neutra. Vuol dire essente, ed è tratto da una situazione reale. Significa che dinanzi agli occhi di Parmenide seduto su una panca c'è la capra, l'erba che la capra sta brucando, poco più in là c'è Zenone, vicino la brocca del vino, e da qualche parte un ruscello di cui si sente lo scorrere dell'acqua. Tutte queste cose sono qui, presentemente, ma ciascuna così come è: la capra come capra, e andrà al ruscello a bere; Parmenide come Parmenide, Zenone come Zenone, ed entrambi bevono il vino. Ognuna di queste realtà ha la sua consistenza. Si ipotizza che queste consistenze diverse siano modi di una consistenza unica, indifferenziata, di una consistenza in sé; cioè che primariamente le cose consistano nel consistere e che la loro differenziazione non sia la condizione costitutiva, irrinunciabile, ultima di ogni consistere concreto. Si ipotizza che *esser-Parmenide* ed *esser-capra* implichino un *essere-senza-attributi*, senza ciò che lo rende ora Parmenide ed ora capra. Questa appunto l'ipotesi.

L'idea che l'essere sia, sembra nascere da un ragionamento condizionato dalle strutture linguistiche. Le frasi: «Questo è Parmenide» e «Questa è la capra» contengono il verbo «è» come elemento comune. Se lo estraiamo, con una normale operazione logica, otteniamo l'essere, verbo all'infinito, come elemento comune a entrambe le asserzioni, e l'essere, nel suo significato comune, contiene la consistenza. Questa operazione è possibile sulle parole, ma ciò da cui parte Parmenide non è il verbo all'infinito bensì il participio presente: essente. Essente significa: presente qui, dinanzi a me, tangibilmente, percettibilmente, e si riferisce a un oggetto concreto; se l'oggetto concreto manca, abbiamo un «vuoto» che non si può predicare come essente. Usando il participio presente in relazione alla capra, comunico tre informazioni: la prima, che dinanzi a me c'è qualcosa di concreto (la chiamo capra, ma sarebbe lo stesso se, non avendo il nome, la indicassi col dito: sempre si tratterebbe di questa cosa anziché quella); la seconda, che l'oggetto (l'affare, quella forma di tal fatta e colore, che si muove in quel modo e non in un altro) sta qui, e ci sta ora. Insomma, ho informazioni relative al tempo, alla consistenza di una realtà determinata presente davanti a me, e al luogo in cui è presente.

Con queste indicazioni siamo molto lontani dal poter parlare di essere come infinito sostantivato, cioè dal poter trasformare la voce verbale all'infinito in un sostantivo, in un soggetto predicabile. L'essente, come participio, si riferisce inevitabilmente a un luogo, un tempo, una forma, un peso, un comportamento precisi, della realtà di cui si parla. Senza la relazione a queste indicazioni (che descrivono la realtà), *essente*, nella lingua, non significa nulla. Se trasformo l'infinito *essere* in un sostantivo, uso nelle mie frasi il soggetto *essere*, avendo perduto l'indicazione del tempo, del luogo, della forma, del peso, del comportamento: cioè avendo privato la parola del suo significato. Ho ancora tra le mani il richiamo a una consistenza in sé, riferita all'astratto senso del verbo, come può riportarlo un dizionario, fuori dall'uso, fuori dalla frase, fuori, dunque, dal significare e dal mondo reale, così come riporta l'espressione «amore mio», ma non la dice a nessuno.

Quando astraggo «è» dalle frasi: «Questo è Parmenide», «Questa è la capra», ho semplicemente indicato l'unica parola, l'unico suono, che compare in entrambe, prescindendo sia dal fatto che fuori dalla frase «è» non significa nulla, sia dal fatto che l'«è» *non ha lo stesso significato nelle due frasi*. Nella lingua, questa parola indica la concreta presenza, specificata in un tempo, un luogo, un soggetto precisi. Fuori dalla lingua, senza relazione con tempo, luogo e soggetto, questa parola non significa niente, non è neppure una parola, ma solo un suono. La lingua può rendere significativa questa parola solo a condizione di circostanziarla in un tempo, un luogo, un soggetto.

La lingua parla della realtà. Il verbo essere, nella lingua, ne indica lo stare qui, o lì, adesso o prima, di questo e non di quello. Il passaggio all'infinito sostantivato *essere* non è una dimostrazione, ma uno storpiamento della lingua. E di fatto si bara, perché l'infinito sostantivato continua a mantenere il significato del verbo, fuori dalle condizioni che rendono significante il verbo stesso. Dunque c'è un errore nell'astrazione.

## Mondi eterogenei

Diversamente da Heidegger, Ortega non ama servirsi di un ragionamento o di un raffinato riesame di un problema classico, per collocare al centro degli interessi filosofici il gran tema dell'interiorità. Come punto di partenza sembra preferire il colpo d'occhio sulla realtà, con sguardo penetrante e rivelatore. Due saggi tra i più intriganti della sua opera – *Ensimismamiento y alteración* e *Meditación de la técnica* – suggeriscono una visione globale di questo tema.

In *Ensimismamiento y alteración* Ortega avvia le sue considerazioni con un confronto per grandi linee tra il comportamento umano e quello animale. Sono due modi di trovarsi nel mondo, immersi nel gioco mutevole delle circostanze, prendendo posizione sugli eventi interni all'orizzonte vitale. A Ortega non interessano tanto i meccanismi di intervento, quanto il significato che hanno per il soggetto che opera. Nell'uomo e nell'animale i tentativi di modificare la situazione data non differiscono solo per ampiezza e complessità, ma anche per gli obiettivi. Si rivelerà allora una differenza radicale.

L'animale appare come un essere in perenne stato di allerta, sempre guardingo, attento a ciò che gli accade intorno, sempre pronto a scrutare attentamente ogni segnale di mutamento dell'ambiente captato dai suoi apparati. L'animale, insomma, appare governato dal mondo circostante; le sue possibilità di gestire gli eventi, arginare i negativi o trarne vantaggio nonostante tutto, sono molto ridotte. Soprattutto, i suoi interventi sono finalizzati al suo mantenimento in vita, alla sopravvivenza. Certamente esiste una compenetrazione tra l'animale e l'ambiente e, all'interno di questa, una relativa possibilità di gestione, ma l'azione ha un carattere più meccanico che creativo: l'animale ha un repertorio fisso di comportamenti, e qualunque individuo di una specie lo possiede integralmente.

Da un certo punto di vista, anche l'uomo si ritrova prigioniero del mondo. Circondato da realtà spaventose o affascinanti, ora in balia del movimento fluttuante o apparentemente cieco del divenire, ora sulla cresta dell'onda, tranquillo o indaffarato senza un attimo di tregua – «senza respiro», si dice con un'espressione eccellente-, l'uomo ha tuttavia una facoltà particolare: a tratti, con fatica, può sospendere la sua occupazione diretta con le cose; può apparentemente disinteressarsi di quanto lo circonda e volgere altrove l'attenzione. Con una «torsione radicale» incomprensibile in termini strettamente zoologici, l'uomo può dirigere l'attenzione alla sua interiorità: si occupa di se stesso anziché dell'altro da sé, delle cose, del turbinio degli eventi. Come Guglielmo di Baskerville, nel romanzo di Eco: mentre il tempo incalza, i monaci muoiono, la tensione pressa e tutto scivola su una china pericolosa, Guglielmo si chiude nella sua cella, si isola, smette di guardare, indagare, toccare, ascoltare; tratta tutti i suoi problemi in un altro modo, adottando un'altra linea di comportamento: impone una distanza, una pausa, e si mette a pensare. Questa operazione di pura fantasia, che è il pensare o meditare, è resa possibile da una facoltà che Ortega definisce «sorprendente»: il «potere, posseduto dall'uomo, di ritirarsi virtualmente e provvisoriamente dal mondo e collocarsi dentro di sé», raccogliersi in sé.

In realtà, i poteri sono due: la possibilità di trascurare il mondo circostante per un tempo limitato, senza correre rischi fatali, e la disponibilità di un luogo in cui stare, una volta usciti virtualmente fuori dal mondo. Ma il mondo è la totale esteriorità: fuori dal mondo esiste un solo luogo: l'interiorità dell'uomo.

Di fronte a un problema qualunque, sembra che reagire pensando sia la cosa più naturale. Invece è propriamente la più innaturale: il mondo interiore è fuori dalla natura, persino difficile da descrivere a parole. Non è un luogo fisico in cui collocarsi: situiamo le nostre idee nella testa, come altre culture le situavano nel cuore o nel fegato. Sono palesemente inadatte le nozioni elaborate in vista delle realtà naturali. L'uomo ha un peso, occupa un luogo, è tridimensionale, ha modi di vita e di comportamento, e inoltre un ambito di esperienza che chiamiamo interiorità e che fuoriesce dalle definizioni fisiche o biologiche, nel senso che i concetti fisici e biologici non colgono la realtà umana nella sua interezza.

Ora, se definiamo realtà ciò che corrisponde ai concetti di queste scienze, e delle altre scienze naturali, allora il luogo del sentire viene indicato metaforicamente come un «dentro», e c'è un mon-

do interiore contrapposto a quello esteriore, «un altro mondo che non si trova nel mondo: il nostro mondo interiore». Naturalmente, per non perdersi nel labirinto delle parole, bisogna ricordare che parliamo di *altro mondo* non perché ne esistano due, nel concreto, ma perché facciamo uso di due concetti, due prospettive, ciascuna delle quali mostra certe caratteristiche e non altre, di una realtà unica. La carne e lo spirito non sono separati: nel reale c'è l'uomo, ed è la nostra nozione di carne che non appare in grado di esprimere tutto ciò che l'uomo è; perciò dobbiamo ricorrere ad altri concetti, all'integrazione con un'altra prospettiva. Parliamo allora di «spirito», e cerchiamo di cogliere l'interezza dell'uomo sommando, in qualche maniera, la *carne* e lo *spirito*. Ma osservando l'uomo reale bisogna dire che non esiste una carne senza spirito o ragione, né esiste uno spirito o ragione senza carne, e tanto la carne quanto lo spirito si dànno con una psiche.

Ciò detto, la metafora del luogo interiore risulta comunque comoda, espressiva e molto ricca. Parlare di un «dentro» vuol dire indicare l'accesso a un ambito di attività che, pur essendo reale, non si trova nel mondo, ovvero è diverso dall'esperienza degli oggetti mondani. Il mondo può causare la mia tristezza, e questa può motivarmi a un comportamento che modifica il mondo stesso; ma la tristezza rimane una realtà che posso esperimentare solo in me e non posso farla sentire a un altro così come posso fargli sentire il freddo di un cubetto di ghiaccio. La tristezza altrui non la vivo, ma mi viene comunicata o la deduco. Se poi ci sforziamo di rivolgere l'attenzione al nostro mondo interiore, allora accediamo ad esso proprio chiudendoci agli stimoli che provengono dal mondo. Negli stati di meditazione, la metafora dell'interiorità acquista addirittura consistenza e può indurre modificazioni nel livello somatico, che possono essere anche rilevate con strumenti meccanici (senza andare sul mistico, si può pensare ai fenomeni fisici corrispondenti al training autogeno). L'uomo concentrato ha il suo centro di gravità in se stesso e non nel mondo: è chiaro che «io» mi trovo nel mondo, ma il centro che attrae la mia attenzione si trova «in» me.

Chi svolge attività intellettuali avrà facilmente vissuto l'esperienza di una «chiusura» agli stimoli esterni: «preso» da un problema (e anche questa è una bella metafora del linguaggio comune), avrà cessato di sentire i rumori della strada; passeggiando assorto (cioè: «assorbito»), avrà visto gli oggetti e i corpi presenti nella via, senza guardarli, e non saprebbe dire cosa effettivamente ha visto in un certo tragitto del suo andare. Dov'è l'attenzione, quando l'occhio trasmette alla retina un'immagine che passa non percepita? E soprattutto, cos'è l'attenzione, questa strana cosa che «ci mettiamo» nel guardare un film, l'orario dei treni, le gambe di una bella ragazza in minigonna? Da dove la prendiamo per «mettercela»? Certamente non è una «cosa». Non prestare ascolto a rumori che le orecchie captano, non guardare immagini recepite dagli occhi: quando ciò accade non si è verificato un mutamento nel mondo, ma in noi stessi, nel modo in cui stiamo vivendo e «funzionando».

Possiamo dire, in modo molto limitato, che questi casi mostrano una diversa modalità della coscienza. Ma sarebbe già troppo teorico affermare che il punto di differenza, rispetto ad altre modalità, è dato solo dalla presenza dell'attenzione. Tutto ciò riguarda l'importanza del pensare, in senso lato, come attività spontanea solo in apparenza. Il pensiero occidentale ha elaborato molte teorie sulla conoscenza, ma si è occupato ben poco dell'organo che conosce. Adattando un noto koan dello zen, si potrebbe dire al filosofo intellettualista: ebbene, metti qua la tua Coscienza, il tuo Io, la tua Ragione... e io la metterò in grado di cogliere la verità.

Per Ortega, dunque, il meditare non è affatto un comportamento naturale, come l'aver fame, ma un'attività che l'uomo ha conquistato, pur essendo evidentemente ascritta al nucleo delle sue possibilità (nel senso che conquistare un'attività come il pensiero è possibile, ma diventare uomini volanti, senza aeroplano, no).

In linea generale, Ortega ritiene che nulla sia mai stato regalato all'uomo. Una spiegazione di quest'idea è nel rapporto che pone tra meditazione e tecnica, intendendo per *tecnica* il potere di agire sul mondo e trasformare la propria circostanza conformemente a un progetto o desiderio. Nella concentrazione l'uomo può elaborare idee che gli permetteranno di gestire le condizioni in cui vive e le loro modificazioni; a sua volta, questa gestione gli aumenta i margini di libertà, gli procura spazio e maggiori possibilità di raccoglimento: «Se l'uomo gode di questo privilegio di liberarsi transitoriamente dalle cose e poter entrare a riposare in se stesso, è perché con il suo sforzo, il suo lavoro e le sue idee, è riuscito ad agire sulle cose, a trasformarle e a creare intorno a sé un margine di sicurezza, sempre limitato, ma sempre, o quasi sempre, in aumento». La tecnica, in questa particolare accezione orteghiana, nasce dal mondo interiore e permette di aumentare lo spazio dell'esistenza personale. D'altra parte, l'uomo conquista spazio, capacità di gestire le cose, perché da sempre ha cercato di sottrarsi alla pressione dell'esterno – tale essendo la sua vocazione – per raccogliersi ed elaborare progetti.

Dal suo mondo interiore l'uomo esce nuovamente come protagonista, non per lasciarsi dominare dalle cose, ma per governarle lui stesso, per imporre la sua volontà alle situazioni della sua vita, realizzandovi i disegni concepiti nel mondo interiore. Nel ritorno al mondo, non ha qualcosa in meno ma qualcosa in più. Così, se nel punto di partenza il puro e umano trovarsi nel mondo può sembrare molto simile a quello dell'animale, gli sviluppi successivi mostrano due cammini radicalmente divergenti. Nella concentrazione l'uomo preconcepisce una linea di condotta contro la realtà circostante, e questo «è il fatto più antinaturale, più metabiologico» della vita.

Anche *Meditación de la técnica* parte da un raffronto tra l'uomo e l'animale. Di fronte a situazioni reali, vissute come negative, ostili, minacciose, ad esempio di fronte al freddo, l'uomo sente la necessità di trovare un rimedio, ad esempio procurandosi calore. Per riscaldarsi può approfittare di un fuoco che stia bruciando nelle vicinanze, e in questo caso le sue azioni si riducono al camminare, allo spostarsi, cioè ad attività naturali, spontanee, che possono essere compiute in modo immediato. La stessa cosa si verifica in altri casi: nell'alimentarsi cogliendo un frutto da un albero, nel bere a una fonte, ecc. Scaldarsi, camminare, alimentarsi sono un repertorio di attività che l'uomo possiede naturalmente e mette in funzione per la soddisfazione di specifiche esigenze necessarie per vivere. Si tratta però di una necessità di tipo particolare. Certamente, se l'uomo non mangia, muore; ma lo specifico umano è proprio la possibilità di non mangiare (Ortega si riferisce ai digiuni di Gandhi): mangiare è necessario per vivere, se si vuole vivere, se è necessario vivere. Dunque, vivere è la necessità originaria, di cui tutte le altre sono conseguenze. Tuttavia, la necessità di vivere non è imposta all'uomo nello stesso modo in cui alla pietra è imposto di cadere secondo la legge di gravità o al pianeta è imposta la traiettoria della sua orbita. L'uomo ha il potere reale di cessare di vivere, eppure mette nel vivere un impegno così grande che non si rassegna quando il mondo circostante non gli fornisce i mezzi per soddisfare le sue esigenze.

Tanto l'uomo quanto l'animale possono giovarsi di oggetti presenti in natura per risolvere i loro problemi. Però, se l'animale non può soddisfare un suo bisogno con un'azione immediata, non ha altro rimedio a cui ricorrere; se ha freddo e non c'è un fuoco nei paraggi, continua a cercarlo finché non muore, vale a dire che usa finché può le sole armi che ha naturalmente a disposizione per gestire l'ambiente, possiede un equipaggiamento, un repertorio di comportamenti possibili, che è definito e limitato. Orbene, nelle stesse condizioni in cui l'armamento individuale dell'animale si rivela insufficiente, l'uomo sfodera una seconda linea di comportamento: produce il fuoco, costruisce un edificio, sale a cavallo, ecc.

Produrre fuoco è un'azione molto diversa dallo scaldarsi. Non presuppone tanto la facoltà dell'intelligenza, quanto la già vista possibilità di staccarsi dalle urgenze immediate, di sospendere provvisoriamente la propria occupazione diretta col mondo, per concentrarsi ed elaborare un piano di gestione della situazione. L'esistenza dell'animale coincide con il sistema delle sue necessità elementari e con il sistema degli istinti che determinano il suo comportamento. Invece, l'esistenza dell'uomo non coincide con l'insieme dei suoi bisogni fisiologici naturali. Quando ha soddisfatto i suoi bisogni, non ha esaurito il suo compito, il suo impegno, ma al contrario, ha creato uno spazio per fare altre cose, per altre attività che sente veramente sue. Se deve mangiare per vivere, non appena ha risolto questa necessità in modo stabile, interviene su di essa, la trasforma, la riassorbe nella sua personalità e inventa l'arte culinaria.

> «Inaspettatamente – scrive Ortega -, questo ci svela la stranissima costituzione dell'uomo: mentre tutti gli altri esseri coincidono con le loro condizioni oggettive – con la natura o circostanza -, l'uomo non coincide con essa, ma è qualcosa di diverso e distinto dalla sua circostanza; però, non avendo altro rimedio, se vuole essere e restarvi, deve accettare le condizioni che essa gli impone. Per questo [i bisogni] gli si presentano con un aspetto negativo, costrittivo e penoso».

L'animale non può ritrarsi dal mondo, staccarsi dal suo repertorio di atti naturali, perché coincide con essi, è questo repertorio e non ha alcun posto dove andare. L'uomo invece non si identifica con la sua circostanza (si ricordi la formula: io sono io «e» la mia circostanza), e questa sua «parte», che sfugge alla circostanza, è appunto quella in cui può ritrarsi per progettare un comportamento capace di modificare la circostanza stessa.

Dunque, la condizione dell'uomo nel mondo è inevitabilmente un continuo incontro con facilitazioni e ostacoli. Se ci fossero solo le prime, egli coinciderebbe pienamente con la natura: la natura sarebbe quasi come un'estensione del nostro corpo: se il muro si aprisse al mio passaggio, non sarebbe «muro», ma parte di me. Se invece ci fossero solo gli ostacoli, senza mai alcuna agevolazione, non sarebbe possibile vivere. La condizione reale è intermedia tra i puri ostacoli e le pure facilitazioni: la realtà è un'intricata rete di agevolazioni e di impedimenti in perenne trasformazione. Forse non esistono cose che non siano potenzialmente agevolanti o problematiche, cioè realtà oggettive che, dentro una situazione concreta, possano caricarsi di significato positivo o negativo, a seconda dei casi. Le facilitazioni rendono possibile l'esistenza, ma questa possibilità è minacciata sempre, in condizioni che non saranno mai statiche e assicurate una volta per tutte. Pertanto, la presenza dell'uomo nel mondo non si configura come un passivo «stare», ma come un agire e interagire, una costrizione a esercitare la libertà, proprio perché egli è un ente eterogeneo rispetto alla «natura», non coincidente con il sistema naturale di istinti e bisogni:

> «Per l'uomo, scrive ancora Ortega, esistere significa dover combattere incessantemente contro le difficoltà che gli presenta il contorno; pertanto è un dover costruire in ogni momento la propria esistenza. Diremmo allora che all'uomo è data l'astratta possibilità di esistere, ma non gliene è data la realtà. Questa deve conquistarsela lui, minuto dopo minuto; non solo economicamente, ma anche metafisicamente l'uomo deve guadagnarsi la vita».

L'essere dell'uomo e l'essere della natura non coincidono:

> «L'essere dell'uomo possiede la strana condizione per cui in parte risulta affine alla natura, ma in altra parte no, per cui è contemporaneamente naturale ed extranaturale, una sorta di centauro ontologico, per metà certamente immerso nella natura, mentre con l'altra metà la trascende... Ciò che possiede di naturale gli si realizza di per sé: non gli è problema. Ma proprio per questo egli non lo sente come il suo autentico essere. Invece, la sua porzione extranaturale non è certamente e immediatamente realizzata, ma consiste a tutta prima in una mera pretesa di essere, in un progetto di vita. Questo è ciò che sentiamo come il nostro vero essere, ciò che chiamiamo la nostra personalità, il nostro io».

La metafora del centauro ontologico mi sembra particolarmente interessante e chiarificatrice. Se ci atteniamo a un livello superficiale, potremmo essere indotti a credere che nell'uomo vi siano due parti, una che coincide con la natura e una che non vi coincide (io stesso ho usato questa espressione, sia pure tra virgolette, poco fa). Ortega, invece, sta dicendo che non vi sono parti, che è una realtà unica, che è ontologicamente una sorta di centauro. Infatti, il centauro non è mezzo uomo più mezzo cavallo, perché non è né uomo né cavallo, né incrocio tra uomo e cavallo, né un'entità in cui la parte cavallo sia separabile dalla parte uomo. È centauro in positivo, è così come è fatto, indipendentemente dalle nostre distinzioni e classificazioni astratte. Non essendo centauri, noi possiamo separare in astratto ciò che è inseparabile nel concreto, ricondurre due supposte componenti a due specie diverse, seguendo un criterio del tutto estrinseco al centauro. Però il centauro se la ride, e quando ci vede, dice: «Toh! un essere con due gambe di meno!». Tra uomo e cavallo, il centauro è un terzo essere che non spartisce nulla con gli altri due, ha un essere suo, e per questo ha due braccia e quattro gambe.

Fuor di metafora, l'uomo non è una giustapposizione di parti eterogenee, ma è diverso tanto dalla «natura» quanto dal «sovrannaturale»: è uomo, cioè qualcosa di più dell'unione di due elementi, che appare un po' rabberciata, visto che la pietra di paragone sarebbe una realtà diversa da lui. I due elementi derivano infatti da una classificazione estrinseca di ciò che nell'uomo è analogo alla natura e ciò che ha analogie con qualcos'altro. Tutto l'uomo è eterogeneo rispetto alla «natura» e tutto è eterogeneo rispetto allo «spirito». L'uomo, in quanto uomo, trascende la natura (il che non sfiora minimamente il problema di Dio: è solo una connotazione dell'essere dell'uomo). Così come è, e lasciando da parte il problema di Dio, l'uomo è irriducibile alla natura, al mondo, pur non essendovi estraneo.

«La mia vita», la realtà radicale, è essenzialmente tentativo di realizzare un progetto o programma originario: l'io di ciascuno è appunto questo «programma immaginario». Quest'ultima espressione, peraltro usata da Ortega, è ambigua e non rende giustizia al suo pensiero; compie un passo di troppo ed è preferibile parlare di un programma immaginato.

Nell'uso linguistico abituale sembra che l'immaginario abbia una connotazione negativa, che si caratterizzi come il contrario della realtà, l'arbitrario, il non esistente o fantasticato. In questo caso si tratta di un'accezione fuori luogo; il programma o progetto vitale non è un sogno o un'illusione, ma una realtà piena. Nondimeno, il legame con l'immaginazione deve restare, e usare la forma *immaginato* equivale a sottolineare un fatto ben preciso: che il progetto vitale viene colto o conosciuto grazie all'immaginazione, facoltà principe del mondo interiore, con cui possiamo sia evadere nella *rêverie*, sia progettare la nostra vita futura nel mondo. Il programma vitale è immaginato, cioè colto dalla o nella immaginazione, e non immaginario, nel senso di consistente in un sogno, un'illusione.

D'altronde, questo spostamento di terminologia non tradisce affatto il pensiero di Ortega che scrive: «L'uomo è innanzitutto qualcosa che non ha una realtà né corporea né spirituale: è un programma vitale, e pertanto è ciò che non è ancora ma aspira ad essere». E inoltre:

> «Si dirà che non può esistere un programma se qualcuno non lo pensa, se pertanto non c'è un'idea, mente, anima o come la si vuole chiamare. Io non posso discutere a fondo di questo, perché dovrei imbarcarmi in un corso di filosofia. Posso solo fare questa osservazione: benché il programma, o progetto di essere un gran finanziere deve essere pensato in forma di idea [*ser pensado en una idea*], essere questo progetto non è essere questa idea. Io penso senza difficoltà questa idea, e certamente sono ben lungi dall'essere questo progetto».

Personalmente debbo dire che la prima ragione di stupore in questo brano è stata l'assenza di Dio nell'elenco delle entità che potrebbero aver pensato il progetto vitale. Questo, credo, è molto importante: Ortega scarta il problema metafisico e, grazie a questo, non assegna valore di ipotesi, ma di fatto, all'affermazione che io sono un progetto. E risponde alla domanda: l'unica cosa certa è che il progetto vitale non lo penso io, non sono io a idearlo, non mi sono inventato la mia vocazione. Più ancora: non si può ritenere che il progetto vitale consista in un'idea; io posso pensare molte idee e molti progetti di vita, come quello di fare il finanziere; in tal caso nella mia coscienza c'è l'idea di me come finanziere: ma non per questo cambio carattere, personalità e vocazione, anzi ho l'idea del finanziere, ma non lo sono. Invece il progetto vitale, o vocazione, ha la caratteristica che appunto lo sono: non ha la stessa consistenza di un'idea che mi passa per la mente, ma si colloca prima del pensare. Qualcuno lo avrà anche pensato, ma quel che è certo è che non sono stato io. Dunque l'uomo è il progetto, ma non è il progettista di se stesso; piuttosto è il progettato. L'uomo si ritrova ad essere chi è, e questa sua autenticità gli si rivela nel sentire. Può attuare questa vocazione o non attuarla, ma non può progettarsi *ex novo*. Più specificamente ancora: l'uomo non è un progetto a caso, bensì è proprio quel progetto particolare che sente di essere, che riconosce suo e che è diverso da quello altrui; pertanto occorre concluderne che questo progetto è previo a tutte le circostanze della sua vita personale. Esse possono ostacolarne l'attuazione, e persino condurre a un completo fallimento, ma non hanno alcun ruolo nell'elaborazione del progetto, che ciascuno sente come suo e irriducibile ai casi dell'esistenza. Insomma, il progetto vitale è il modo in cui, nella concreta situazione storica, percepiamo il carattere personale e unico del nostro più intimo e radicale *essere*, della nostra peculiare *natura*, dell'*indole* del *me stesso* di ciascuno.

L'uomo, dice Ortega, è «un ente il cui essere non consiste in ciò che già è, ma in ciò che non è ancora. Tutto il resto dell'universo consiste in ciò che già è, né più né meno... Ora, penso, si comprendono bene tutti i termini del fenomeno radicale che è la nostra vita. Esistere è, per noi, trovarci immediatamente con il compito di realizzare la pretesa che siamo, in una determinata circostanza». Se l'uomo non si progetta autonomamente è perché l'essere non gli è dato già fatto, ma come possibilità immaginata, scoperta; ontologicamente è un nucleo di potenzialità in continua attuazione nel concreto teatro del suo tempo e del suo luogo. Da questo punto di vista si può dire che vivere significhi stare già affrontando o rimuovendo il problema della propria personalità o vocazione. Intimamente, la vita è uno sforzo per esistere nel concreto, secondo una forma data. In questo senso l'uomo è tecnico: la tecnica è intervenire nel mondo per adattarlo alle proprie esigenze. Ma il programma vitale è pre-tecnico: il mondo è la materia grezza di cui l'uomo dispone per attuarlo, fra ostacoli e facilitazioni. Ma questa dimensione tecnica non esaurisce la vita umana: «La vita umana non è soltanto lotta con la materia, ma anche lotta dell'uomo con la sua anima... Non è stata in questo ordine

assai superiore l'Asia profonda? Da anni sogno un possibile corso in cui si mostrino, una di fronte all'altra, le tecniche dell'Occidente e le tecniche dell'Asia».

## Persona e personalità

La relazione tra conoscersi e sentirsi non è semplice; il sentire non sfocia immediatamente nell'autoconoscenza. Se io sono cosciente di me, ma m'interrogo su chi sono, evidentemente la coscienza non abbraccia che una parte del mio essere, non ha a disposizione tutti i dati necessari per rispondere alla domanda. Ciò può accadere perché sono fatto di vita e di tempo, e pongo sempre la domanda senza averli esauriti; oppure perché nella conformazione del mio essere ci sono zone in cui la coscienza attualmente non arriva, o per altri motivi ancora. Si può accettare come dato di fatto l'esistenza di *zone* della persona in cui la coscienza non giunge, ma può arrivare ed è possibile pensare che in queste zone si trovino i dati più importanti per rispondere alla domanda sul nostro essere. Con una metafora spaziale chiamiamo queste zone «il profondo», ma ignoriamo in che cosa consista effettivamente. Ordinariamente c'è una distanza tra la coscienza e il profondo, ma forse questa condizione non è inevitabile. La concretezza della vita personale spinge a domandarsi chi siamo, e se questa domanda diventa radicale e coinvolge interamente, allora il vivere può diventare un cammino di conoscenza.

Il processo dell'autoconoscenza va inteso in termini dinamici e avviene dentro l'esistenza; ne siamo protagonisti in prima persona. Nel profondo collochiamo l'autenticità personale che si cerca di raggiungere e che non è una cosa inerte, distante, studiabile a tavolino, come una realtà separata dall'osservatore.

Se la spontaneità umana consistesse nella semplice trascrizione di ciò che uno sente, essa porterebbe alla luce non solo le vocazioni autentiche, ma anche le falsificazioni, che certo non mancano nell'interiorità. Essere naturale e spontaneo è cosa molto problematica per la persona umana, che in fondo è spontanea anche quando dà sfogo a una pulsione alterante. Occorrerebbe vedere la relazione tra uno stimolo e l'autenticità personale, e in generale si può parlare di spontaneità umana solo in relazione alla porzione extranaturale, per così dire, per la sua capacità di dare significato anche alle pulsioni naturali.

Guardando all'interno di se stessi non si ha a che fare con enti di consistenza materiale, ma con istanze, aspirazioni, pulsioni, sentimenti, potenze, tutte realtà dove è difficilmente applicabile il principio di non contraddizione. Questo rende difficile oggettivarle. Il sentire equivale a sapere ciò che mi capita interiormente, senza però averne immediatamente il significato. Questa condizione implica un'interrogazione, ma la risposta non può venire da una oggettivazione o razionalizzazione del sentire, che equivarrebbero a una falsificazione. Dunque come si potrà attingere l'inattingibile?

Intanto non bisogna farsi irretire dalle parole. Chiamiamo *inattingibile* ciò che il metodo di ricerca non attinge; il che rivela soltanto che il metodo è inadeguato, e non che vi sia un inattingibile in assoluto: questo oggetto di ricerca ha la strana caratteristica che ciascuno lo è e lo vive; non è l'interiorità in astratto, ma la mia interiorità, e dove il metodo si arresta non si arresta la vita personale. Non sarà dunque possibile un altro cammino per giungere al significato del sentire interiore? Non posso tornare su quel sentire in un secondo momento della mia esistenza e quindi valutarlo grazie alle esperienze che forse esso stesso mi ha occasionato?

Ogni essere umano ha un'immagine di se stesso che non corrisponde alla struttura della sua intimità. Scrive López Ibor in *El descubrimiento de la intimidad*:

> «Esiste qualcosa nella struttura stessa dell'intimità che sfugge alla pura analisi intellettuale. L'intimità, come ridotta più nascosta della nostra esistenza, supera le semplici possibilità analitiche della riflessione».

Per giungere all'intimità occorre distruggere la propria autoimmagine, il proprio «mito personale» o la maschera che ciascuno vive, alterando i suoi più autentici connotati. Questo mito personale non va confuso con il progetto vitale. Se il progetto vitale è il nucleo più intimo dell'uomo, è la persona stessa, la sua realizzazione è graduale e sempre in stretta correlazione con le circostanze concrete che, in un certo senso, forniscono i dettagli al disegno da attuare, mostrando esempi storici concretamente vigenti, modelli. È il conoscere la figura del medico, poniamo, che svela la propria simpatia per quella figura, la sua sintonia con il sentire e il ruolo che si intende incarnare. È come nel vecchio mito celtico: quando la campana del villaggio suona, immediatamente risuona anche la campana della chiesa sommersa dalle acque del mare. Ma il suono storico che attiva un sentire, una adesione personale, è già un disegno completo al quale forse si dovrà aggiungere qualcosa, o qualcosa bisognerà togliere.

Il modello storico può esser simile ma non identico alle aspirazioni che si vogliono realizzare. D'altronde, per realizzarlo nel concreto bisogna superare in prima persona una serie di ostacoli, affrontare piccoli e grandi traumi e magari anche piccoli e grandi compromessi. Con ciò la personalità si modella secondo una figura che non coincide pienamente con il disegno originario della propria vocazione. Anche perché non è esatto parlare di vocazione al singolare, identificandola con una carriera professionale; bisognerebbe parlare di un complesso di vocazioni, che riguardano il lavoro, la vita familiare, la vita sociale e tanti altri campi.

Tenendo presente questo, si ha una distinzione tra la persona e la personalità. Persona è appunto il progetto da realizzare; personalità è la condizione presente, il qui e l'ora della persona stessa. Come scrive ancora López Ibor,

> «dalla personalità alla persona c'è una grande distanza. La personalità è la persona così come si realizza nel contesto sociale. Nella personalità, alcuni caratteri si trovano accentuati, altri mascherati; alcuni artificiosamente costruiti, altri così repressi che arrivano all'inconscio. La personalità è una caricatura della persona».

Nel concreto, ciascun uomo si sta realizzando, il che vuol dire che è una personalità, è un certo inevitabile grado di contraffazione della sua autenticità o persona. Il personaggio che siamo nel presente – in ogni momento presente – è il risultato di una interpretazione data a quanto abbiamo vissuto, sentito e fatto; si potrebbe dire: il risultato del modo in cui ci siamo visti e sentiti vivere; insomma, è il tentativo di comprendere cosa dà continuità all'esistenza, cosa si colloca al di sopra o prima di tutte le nostre vicissitudini. Di noi stessi non possiamo dare un'interpretazione a priori: possiamo darla solo in quanto già viviamo, solo in quanto abbiamo già sentito ciò che sentiamo. Il mondo circostante e la sua cultura entrano in noi e ci dànno un corpo, ma anche un certo grado di alterazione. D'altronde, la vocazione stessa richiede un corpo ed è ontologicamente un bisogno di concretizzarsi, attraverso la gamma di forme possibili offerte dal tempo presente. Un'esistenza pura, esente da ogni

elemento storico extrapersonale, non esiste. D'altra parte, l'uomo trascende sempre la situazione in cui vive e il suo stesso modo di essere; può dunque cambiarsi. Scrive ancora López Ibor:

> «La filosofia esistenziale è nel vero quando distingue due piani dell'esistenza: uno è quello dell'esistenza banale, quotidiana... È la forma di vita più impersonale. La maschera occupa il posto della persona. Abbiamo le stesse opinioni degli altri, gli stessi gusti, le stesse idee. Persino ci ubriachiamo con lo stesso vino e godiamo dello stesso tabacco. È una vita periferica, corticale, senza nessuna risonanza profonda».

Questa superficie (che però non è mai così tanto banale come si dice con un ricorso retorico) si infrange in certi momenti e si apre la via per il contatto con una dimensione più profonda, ad esempio in frangenti drammatici dell'esistenza, quando l'intera vita viene percepita in un modo diverso. Nelle situazioni di crisi, l'uomo denuda la sua vita di ogni contenuto e si trova faccia a faccia con se stesso. Si guarda, si oggettiva ancora, ma arriva al punto limite in cui, per risolvere la crisi, questa dualità verrà superata e la parola spetterà all'io operante di cui parlava Ortega: un io che non dialoga, ma unifica le sue componenti prendendo una decisione e intervenendo sulla situazione per cambiarla. Emerge un carattere esecutivo e volitivo, del tutto eterogeneo alle caratteristiche delle analisi: «Alla fin fine, le decisioni esistenziali si prendono perché sì, come un atto gratuito. Ma questa gratuità è solo apparente» .

Ciò che emerge nella risoluzione non è l'io intellettuale, che si osserva e si analizza, ma l'io che vuole e agisce, e in particolare – nella situazione di crisi – un io che attinge la sua azione dal profondo della persona, da una «irrinunciabilità» che lo determina a operare in un certo modo, costi quel che costi. Questa profondità o nucleo originario dell'io è stato chiamato il «Sé», da autori contemporanei come Jung, o da scuole più o meno interpretative di testi orientali. Alla domanda su cosa sia il Sé, Jung risponde che si tratta di Dio in noi: affermazione molto contestabile. López Ibor le muove una critica acuta: la risposta di Jung si collocherebbe all'interno del processo di dissociazione subito dalla cultura occidentale moderna.

Riassumendone le fasi essenziali: Cartesio opera, o formula, una scissione tra mente e natura e contemporaneamente interpreta la natura in termini meccanicisti e razionali. La sua idea si scioglie da ogni legame con la concezione della *natura naturans* o della natura come organismo. Sul piano metafisico, questa interpretazione impone un limite all'azione del divino nel mondo; Dio avrebbe creato solo le leggi che ne regolano lo sviluppo, e da questo punto in poi la sua presenza può essere rintracciata solo nel cuore dell'uomo. Con il calvinismo, in particolare, Dio si converte nel centro della persona, appunto nel Sé, ed è da questo contesto che Jung riprende la sua idea. Ma si tratta di una visione molto unilaterale. Da un lato manca il riferimento a un Dio esterno all'uomo; dall'altro – possiamo aggiungere – se il Sé è Dio, e dunque non è l'uomo, allora l'uomo si è perso; il centro dell'uomo non è l'uomo, e dunque l'uomo non ha più un centro suo. È un ordine di idee molto diverso da formulazioni che forse sembrano vicine a parole; ad esempio dall'idea dell'identità di *âtma* e *brâhman*. Quando viene affermata questa identità, l'uomo mantiene un suo centro: nel suo fondo non viene posto Dio, ma un nucleo personale *identico a* Dio. Il problema qui non è affatto capire la relazione tra l'uomo e Dio, ma determinare uno dei due termini in relazione: l'uomo. Qual è la sua consistenza intima? Cosa trova o chi c'è al fondo di se stesso? Si scopre Dio e se ne ha un'esperienza, un incontro, o si scopre che non c'è più l'uomo, ma un impersonale Sé, che evidentemente non sono io? López Ibor sottolinea molto acutamente la differenza tra l'idea cristiana dell'uomo come

*imago Dei* e una semplice interiorizzazione del divino. Il problema vero non è di giungere al Sé, ma di concepirlo come un personale *Me*, originato da una vocazione, una chiamata.

## Realizzazione e motivazione

Dopo Freud, e senza sminuire le sue scoperte, si è visto che le pulsioni non possono essere ricondotte solo a un'origine somatica, probabilmente non perché sia sbagliato il concetto di pulsione, ma perché era troppo meccanicista la concezione del *soma*. In un volume già classico, *Motivazione e personalità*, Maslow afferma che la motivazione, qualunque essa sia, non è relativa a una parte dell'essere umano, ma lo coinvolge globalmente e si origina in questa globalità. Il cibo non soddisfa solo un bisogno dello stomaco, ma è un bisogno sentito da tutto l'uomo concreto e condiziona tutto l'uomo concreto. Tuttavia questi non si identifica col suo bisogno, ma piuttosto ne è condizionato e prende posizione su di esso.

Analizzando e schematizzando i bisogni umani, Maslow nota che alcuni non sono procrastinabili e mettono in questione la stessa sopravvivenza, ma proprio per questo sembrano essere meno «umani»: soddisfarli non significa aver risolto il problema della vita, ma aver creato il terreno, lo spazio per poter iniziare un altro tipo di azioni o, dal punto di vista psicologico, per far emergere un altro tipo di motivazioni, insomma *per vivere*. Da qui l'idea di una classificazione dei bisogni, che naturalmente va presa con le molle, come uno schema pratico e non come una legge: ogni uomo vive questo schema in una sua maniera unica e irripetibile, prendendo posizione su di esso.

La classificazione di Maslow pone al primo gradino i bisogni fisiologici immediati, che si impongono per la loro intensità e per la necessità di soddisfarli in tempi brevi. Essi rivelano la costitutiva condizione di indigenza dell'uomo, il suo essere naturalmente privo di tutto; ma, come si diceva, sono anche i bisogni meno personali. Soddisfare la fame, almeno provvisoriamente, apre lo spazio alla sopravvivenza e quindi a un altro bisogno: la sicurezza.

Su questo primo passaggio da un gradino all'altro occorre fermarsi un attimo per evitare un equivoco da cui Maslow non sembra essersi tutelato. Sembrerebbe, a prima vista, che il passaggio da una classe all'altra dei bisogni sia automatico, meccanico, e che in un certo senso venga riproposta ancora una teoria di tipo determinista. In realtà questa impressione deriva dal carattere astratto e semplificato di ogni schematizzazione: nel concreto si può parlare al massimo di una tendenza generale verso una certa successione di comportamenti. L'aspetto fisiologico del bisogno appunto fisiologico è dominante ma non assoluto. Per chi è ridotto alla fame, mangiare è *immediatamente* la cosa più importante: se il cibo è questione di vita, evidentemente esso non soddisfa il bisogno di nutrirsi, ma quello di vivere, che è sempre il vivere concreto dell'intera persona. Sembra paradossale, ma dal punto di vista personale, biografico, il mangiare non ha lo stesso significato per ogni uomo, perché alimenta vite che hanno caratteri e scopi diversi. Inoltre, il modo di soddisfare il bisogno si inserisce in una cultura e in una circostanza concreta ed è persino un possibile oggetto di azione politica: possiamo «mangiare un panino e via» o inventare l'arte culinaria; c'è differenza tra l'ingoiare qualcosa per non interrompere il ritmo della produzione e il vivere il momento della nutrizione come occasione di incontro umano, familiare, nella convivialità. Il fatto bruto della fame, quando si muore se non si mangia subito, non è la normalità, ma deriva da una generale precarietà della condizione umana, non di rado creata artificiosamente, indotta.

Ora, il bisogno fisiologico, astraendo dalle sue condizioni concrete, ci dà informazioni su un meccanismo fisiologico, ma non sulla persona. Freud pensava che il sesso servisse solo a riprodursi, ritenendo perverso qualunque altro scopo assegnato alla sessualità; qualcun altro invece pensò bene di scrivere il Kamasutra, come c'è chi apprezza la cucina o dimostra l'irriducibilità dell'uomo alla sua dimensione fisiologica attraverso l'invenzione del cocktail.

Le singole classi di bisogni non sono separate così nettamente tra loro, né sono, tutte insieme, separate dal desiderio di autorealizzazione, come si potrebbe pensare prendendo lo schema di Maslow in forma rigida. Al contrario, tutti i bisogni ricevono un significato proprio dal fine ultimo della persona, che è realizzarsi in un modo particolare e dunque sentirli o non sentirli in un modo particolare. In effetti, uno percorre tutti i gradini della scala dei bisogni solo se ciascun gradino ha attinenza con il suo scopo e serve a raggiungerlo (senza contare il carattere storico dello schema, che duemila anni fa sarebbe stato completamente diverso). Evidentemente, il detenuto politico che attua lo sciopero della fame e il provetto gastronomo hanno preso posizione in modo diverso sul bisogno della fame e lo sentono in un modo diverso, collocandolo in due punti gerarchicamente diversi della scala. Il mercenario non sente il bisogno di sicurezza come lo sente l'impiegato, e l'anacoreta non si sente gratificato dal soddisfare il bisogno di appartenenza: la persona prende posizione sui suoi apparati, e dunque c'è una priorità della persona rispetto alla sua struttura fisiologica.

Inoltre, come la persona è unitaria e organica, così è unitario e organico il complesso dei suoi bisogni: l'uomo sente contemporaneamente tutti i bisogni toccati dalla linea immaginaria che va dalla sua situazione attuale alla sua meta di realizzazione; li vive tutti, nel quadro di questa tensione dinamica definita dalla distanza tra la persona e la sua attuale personalità. Che la soddisfazione dei bisogni avvenga nel tempo, non significa che essi seguano un ordine cronologico astratto.

Per Maslow, sembrerebbe che il bisogno di autorealizzazione compaia all'improvviso, addirittura dopo la gratificazione dei bisogni di stima e prestigio, vale a dire in una persona di almeno trent'anni e buon successo sociale. Ma in tal caso questa persona sarebbe vissuta fino ai trent'anni e avrebbe fatto già le scelte più decisive della sua vita – lavoro, famiglia, posizioni politiche – senza sapere chi è: può darsi che casi del genere si verifichino, ma sembrerebbero scarsamente rappresentativi della situazione normale. L'esame di vocazioni particolarmente forti e definite mostra che normalmente accade l'inverso: il bisogno di essere se stessi non va posticipato ma anticipato, al punto che forse non esiste una fase della vita in cui non lo si trovi come elemento centrale e tale da determinare le scelte.

L'attuazione delle proprie potenzialità globali non è improvvisa, non segue uno schema fisso e soprattutto non ha relazioni vincolanti col successo, come sembra pensare Maslow. Un pittore è se stesso quando dipinge, come Van Gogh, anche se il mondo lo considera un morto di fame; forse è un morto di fame proprio per poter essere se stesso in un ambiente ostile. Per converso, il successo economico e sociale può essere ottenuto anche attraverso una rinuncia a sé, una falsificazione.

È poi evidente che in una prospettiva dinamica l'uomo non è mai realizzato, ma sempre in via di realizzazione, in un processo che non ha caratteri meccanici e spontanei e richiede sempre un notevole impegno e un costo esistenziale. L'uomo non è mai realizzato, ma sempre *realizzantesi*. Al principio e alla fine la compiutezza non gli appartiene mai: gli si propone, ma non la raggiunge. Anche quando potrebbe dirsi soddisfatto di tutto, la sua situazione è oggettivamente precaria e aperta alla malattia, alla morte, alla perdita di ciò che ha. Tuttavia la morte, l'ostacolo insormontabile, non smentisce l'autenticità: misteriosa quanto si vuole, se essa non fosse vissuta come un ostacolo, un male, un muro contro la serenità, non sarebbe problema: è problema proprio perché l'uomo (sba-

gliando o meno) non la vede come una possibilità di realizzazione ma come un elemento contro la realizzazione; perciò, indirettamente, la morte conferma questo bisogno di realizzazione come costitutivo dell'uomo. E il problema della morte può essere affrontato solo dalla premessa di questa costituzione vocazionale della persona.

La persona fuoriesce dall'ambito dei suoi apparati, della sua fisiologia e delle sue condizioni materiali. Si origina in un punto metafisico, o extranaturale, come progetto, chiamata, vocazione che interpreta tutto ciò che in essa si trova di naturale.

Secondo Rollo May, non si può pensare l'uomo in termini di forze, pulsioni, riflessi condizionati e simili:

> «Più ci sforziamo di formulare pulsioni e forze in modo completo e definitivo, più parliamo di astrazioni e non di esseri umani. L'individuo vivente... trascende sempre un determinato meccanismo ed esperimenta sempre la "pulsione" o "forza" secondo la propria personalità. La distinzione consiste nel sapere se la persona ha significato in funzione del meccanismo, o se il meccanismo ha significato in funzione della persona» (*La nascita della psicologia esistenziale*).

È importante l'esistenza di una relazione di libertà tra la persona e le sue potenzialità, da intendersi come dato concreto prima che teorico. La libertà è radicale: anche quando l'uomo non ha possibilità di scegliere il proprio comportamento, può scegliere il suo atteggiamento nei confronti del destino: questo non cambierà forse le circostanze, ma cambia sensibilmente la persona e la mostra comunque irriducibile alle circostanze. Considerando questa componente «extranaturale» dell'uomo, May segnala alcune caratteristiche ontologiche della persona. Ogni essere umano è centrato in se stesso e un attacco a questo centro è una minaccia contro la sua intera esistenza. Ogni uomo tende ad attuare comportamenti e scelte coerenti con le caratteristiche della sua autenticità. L'esistenza si dispiega a partire dalla persona (*ex-sistere*), cioè emerge da un punto che non è impersonale. La centralità dell'io non esclude la sua apertura. L'io si percepisce mettendo in relazione le sue situazioni reali con il suo nucleo personale e valuntandole come favorevoli o avverse. Pertanto scopre nel reale la categoria del possibile, che determinerà il suo intervento nel mondo; il che implica tanto la possibilità di essere se stessi quanto la possibilità che non si riesca a esserlo.

Tuttavia è possibile che assorbito dall'ambiente esterno, o manipolato da false motivazioni indotte, l'uomo perda il senso della sua autenticità e si comporti di fatto come un essere etero-diretto. Come scrive nel suo classico *L'uomo alla ricerca di sé:*

> «Non cerca di emergere (*ex-sistere*), ma di adattarsi; vive come se avesse un radar sulla testa che gli dice di continuo ciò che gli altri si aspettano da lui. Questo uomo radar trae le proprie motivazioni e direttive dagli altri; al pari di colui che descrisse se stesso come un insieme di specchi, egli è in grado di rispondere ma non di scegliere; non ha un effettivo centro di moventi suo proprio».

È il punto in cui ha origine il fenomeno dell'alienazione: la reazione della persona all'insoddisfazione della sua esigenza. L'alienazione, e l'angoscia che ne deriva, ha però un risvolto positivo: distrugge il rapporto falso tra l'io e il mondo, disorienta, fin quando la persona non riesca ad orientarsi di nuovo, facendo leva sulla sua costitutiva libertà. Abitualmente, la dimensione esistenziale della libertà rimane nell'ombra, alimentata da una massiccia propaganda che spinge a comprare di tutto,

ad adottare una congerie di comportamenti, tutti convergenti su un punto: suppongono – dice May – che l'individuo destinato ad esserne il beneficiario svolga un ruolo passivo; tanto nella vendita di beni e servizi, quanto nelle scelte in materia di educazione, salute, droga, ecc., si parla di cose fatte a noi e per noi, rispetto alle quali ci si deve sottomettere ed essere grati. È chiaro che questa libertà di scelta tra molti «fare», senza presupporre una domanda circa il nostro autentico «fare», diventa alienante ed è il cosiddetto edonismo. Edonismo non è – come vuole il moralismo – la disponibilità di un enorme numero di scelte: questo è un aspetto più che positivo; edonismo è soprattutto il fatto che nello scegliere non si conduce il soggetto a trovare dentro di sé le ragioni della scelta. Anzi la propaganda e la *réclame* diventano motivanti: non si limitano a pubblicizzare, ma motivano il comportamento, spesso creando proprio il bisogno per il quale viene proposto un certo prodotto come mezzo di soddisfazione (magari usando come tecnica di motivazione e manipolazione del consumatore proprio gli studi di Maslow e dell'analisi transazionale, ben noti ai *manager* delle vendite, che non si fanno scrupolo di modificarli e adattarli alle loro necessità). È chiaro che oggi si vive in una situazione di grande condizionamento, che va ad incidere profondamente sull'interiorità. Detto più esplicitamente: ciò che viene condizionato della persona è proprio la sua interiorità.

## Primato dell'interiorità

Nel cammino verso la conoscenza di se stessi il sentire viene coinvolto in modo diretto e immediato. Qualunque situazione io possa vivere, qualunque problema o mistero possa sorgere nel mio orizzonte vitale, il dato previo è la mia esistenza, cioè il sentirmi esistente, sentirmi io, ora. Una ricerca logica potrà anche portare a una conoscenza rigorosa dell'universo, a pure formule razionali, e tuttavia il punto di partenza è il sentirmi esistente, sentirmi così come sono nel momento presente, in modo immediato e previo alla logica.

Il ragionare, inteso come operazione compiuta dall'uomo reale e vivente, presuppone il sentirsi autore dell'atto, che d'altronde consiste in un'operazione per nulla automatica e spontanea e da avviarsi volontariamente. La ragione umana non si svolge da sola, al modo in cui si producono i succhi gastrici, ma implica consapevolezza e sforzo. Questa consapevolezza non è un requisito astratto, ma una condizione reale dell'intera persona: sono io ad esser cosciente, e non un cervello, non un punto privo di personalità. Dunque non è il cervello che pensa, ma io, cioè la persona che sento di essere nel presente momento, con un sentire che si colloca prima e fuori dal ragionare.

L'evidenza di una cosa qualunque presuppone che ci si senta colui al quale la cosa appare evidente. Ogni teoria o interpretazione presuppone il sentirsi interprete. Il sentirsi, o sentirsi esistente, non è mai vago né amorfo, ma ha una condizione concreta: io sento quel particolare me stesso che sono, la mia persona nel modo in cui è in questo momento.

Nel sentirmi, ciò che sento io è diverso da ciò che sente un altro. Non esiste un sentire in astratto, non esiste un concetto di sentire che possa indicare qualcosa di universale: il verbo indica solo che qualcosa avviene, ma si limita ad accennare, a indicare come con un dito, là dove avviene e nel modo in cui avviene; il verbo non contiene, ma li indica, il che cosa, il chi, l'ad opera di che, il quando, il perché e il come del sentire. Sentire e sentirsi, come verbi all'infinito, sono indicazioni incomplete; nella frase, l'infinito può essere sostantivato grammaticalmente ma non ontologicamente. Fuori dalla frase, la parola non ha alcun significato.

Nel sentirmi vanno rilevati due aspetti, distinguendo analiticamente qualcosa che non è separabile nel concreto. In primo luogo significa: io sento *me stesso*. Qui l'accento cade su ciò che sento, sul complemento oggetto: io sono l'oggetto del sentire. In secondo luogo, io so di *sentirmi*. Ora l'accento cade non sull'oggetto, ma sull'azione che compio, sul fatto che mi capita, sul sentire in quanto avvenimento. «Io sento» è inseparabile da «sento me stesso». Nell'unità dell'«io sento me stesso» non si deve pensare alla «coscienza», a un io puntiforme e teorico, ma occorre riferirsi a un carnale «me stesso», carnale, pensante e senziente.

Oltre a questa esperienza immediata del mio sentire ho anche la percezione del sentire altrui. Mi si manifesta nelle parole, e ancor più nei gesti, soprattutto quelli involontari, come le alterazioni o i movimenti del viso provocati da un'emozione. Reazioni che riguardano tutti; solo due esseri non si alterano al tuono improvviso: la natura di buddha e il nobile elefante.

A tutta prima si potrebbe dire che percepisco il sentire altrui in forma mediata e non diretta. Questo è vero, ma non bisogna esagerare. Un abile simulatore potrebbe fingere delle emozioni o delle reazioni e trarmi in inganno – cosa che con i sentimenti miei non può avvenire. Però, quando io percepisco un'emozione altrui e questi non finge, la percezione è vera. Non bisogna confondere due situazioni diverse: la prima, che il sentire altrui mi viene trasmesso e provoca una reazione nel sentire mio; la seconda, che l'altro potrebbe fingere; questa seconda situazione pone un problema che non ha niente a che vedere con l'analisi del sentire. Quando non c'è contraffazione, la mia interpretazione del sentire altrui non avviene per via deduttiva, razionalmente, ma per una sorta di comunicazione diretta dell'emozione. È una reazione spontanea. Questa reazione spontanea influenza la mia valutazione razionale dei fatti, prima ancora che cominci a ragionare, come ben sanno i tecnici della pubblicità e della comunicazione.

I processi del sentire sono più ampi e variegati di quelli del pensare esatto; sono più evanescenti e più concreti al tempo stesso, perché da un lato ciò che io sento è più mio di un sillogismo, e dall'altro ciò che sento sembra sempre sfuggirmi dalle mani, in una virginale instabilità che fa del sentire un territorio pericoloso. Nelle culture che si sono avventurate ad esplorarlo, fuori dal razionalismo, non si è mai cessato di mettere in guardia il viandante dai pericoli che troverà in se stesso, e di descrivere il viaggio ricorrendo a immagini di combattimento: il «guardiano della soglia» non è una poetica invenzione. Tuttavia non si deve neanche dimenticare che il carattere sfuggente dipende spesso dall'inadeguatezza dei metodi di esplorazione. Nella realtà, il sentire si fonde e confonde con le profondità della persona, un luogo lontanissimo dai meccanismi oggettivanti e razionali, ma vicinissimo a noi stessi, inaccessibile e aperto. Alla fine, l'evanescenza del sentire si lega all'evanescenza del nostro essere, alla sua irriducibilità a oggetto naturale, misurabile, tridimensionale.

Certamente è difficile sottrarsi alla tentazione di concettualizzare il sentire, ma il massimo che si ottiene in questo caso è una nozione generica, come quella dei tipi psicologici: è un tipo di astrazione casereccia a cui ricorriamo spesso. Abbiamo in mente il tipo del dotto alessandrino, dell'antico romano, dell'introverso, dell'estroverso, ecc. Sono schemi comodi, ma difficilmente avremmo trovato nella storia una persona reale perfettamente corrispondente al tipo dell'antico romano o altri. Però queste nozioni schematiche, quando sono usate in modo opportuno, sono utili. Perché è evidente che tutti conosciamo, ad esempio, una persona di cui si può dire: è un timido; questo fa riferimento ad alcune componenti reali del suo carattere, e possiamo star certi che questo signore non potrà qui ed ora decidere di non essere più timido, come se la cosa dipendesse dal suo arbitrio, come se si trattasse semplicemente di scegliersi un vestito anziché un altro. Uno può cambiare di carattere, ma col tempo e con un impegno non facile; qui ed ora, per semplice scelta, no. Si può sentire di essere ti-

midi e sentire antipatia per questa caratteristica, ma essa è reale e fa parte attualmente della personalità concreta, indipendentemente da ciò che uno vuole o non vuole.

Ora, l'attivazione spontanea del sentire, le sue reazioni, le sue caratteristiche, se da un lato sono l'ambito in cui si contiene il significato, dall'altro occultano il significato stesso. Nel sentire c'è sempre un'ambivalenza che, nello stesso tempo, mette a disposizione e maschera, come il Graal della saga nordica, sottratto ad occhi indiscreti, in un luogo facile da trovare ma difficile da penetrare. Chiunque può guardare se stesso, ma: capirsi?

Il sentire è inseparabile dalla persona nella sua circostanza, cambia con gli eventi che si verificano – cioè cambiano le condizioni d'animo della persona – e questo incide a sua volta sulla realtà: ci si sveglia felici al mattino, una brutta notizia «mette» di malumore e si bisticcia coi figli. Col verbo *mettere*, «mette di malumore», la lingua corrente esprime bene il fatto che qualcosa di nostro e di intimo viene come manipolato, modellato da una realtà tutta esterna a noi; un evento che accade nel mondo produce una trasformazione in me, ovvero il mio sentire reagisce ai mutamenti del mondo in cui mi trovo. È vero che in una certa misura io posso gestire e controllare queste reazioni, ma questo rappresenta un elemento in più, da aggiungere alla constatazione del processo che avviene. L'atteggiamento di autocontrollo delle proprie emozioni è una reazione al sentire, e come tale ne conferma tutta la spontaneità. Evidenzia però che anche in questo caso esiste una relativa libertà della persona rispetto ai suoi processi.

L'attività del sentire si può rintracciare già nel neonato, in una forma apparentemente elementare ma non priva di interesse. Il suo bisogno di carezze è tale che la totale privazione può danneggiarlo gravemente. Ha necessità di un contatto corporeo che non è giustificabile solo fisiologicamente. La carezza non lo nutre, non gli fornisce sostanze ma è vitale a livello psichico: come dire che il neonato ha una sua psiche, un suo sentirsi, una consapevolezza di essere colui al quale sta capitando qualcosa.

Non è un fatto banale: di fronte a ciò che gli accade il neonato è in una condizione di ignoranza totale, e tuttavia ha già una classificazione degli eventi che gli succedono in due categorie: mistero, paura, stupore, ovvero: «non piace» (cui reagisce piangendo); e dolcezza, calore, affetto, ovvero: «piace» cui reagisce tacendo e godendosela. Questo è sufficiente per attestare un'autocoscienza e un codice del sentire. Non è detto che queste reazioni possano riferirsi a una psiche rozza ed elementare, che poi si svilupperà nella crescita personale: elementari sono i fatti che rivelano la presenza della psiche, ma questo non dice nulla sulla struttura e sulla complessità della psiche stessa. Ugualmente non è detto che questa psiche sia una tabula rasa, ove il pensiero non corra a idee innate e cose simili.

Il sentire si accompagna alla consapevolezza, fino a far tutt'uno con essa: sono consapevole di ciò che sento ed è persino impossibile formulare un dubbio al riguardo. È una consapevolezza di me come senziente, e del fatto che qualcosa capita a me e c'è un evento, anche se ancora ignoro cosa, come e perché. È consapevolezza di processi che si verificano spontaneamente, sui quali si può intervenire solo in un secondo tempo.

Un sentimento sorge non so da dove, magari non so perché; condiziona la mia percezione della realtà esterna e nello stesso tempo ne è influenzato e a volte suscitato. Tra il pullulare delle reazioni emotive e i mutamenti delle circostanze c'è un legame e un'interazione che non segue leggi meccaniche, di tipo chimico. Ma neppure è casuale. Sono trasmutazioni e connessioni che potrebbero dirsi *alchemiche*, per indicare processi che comunque rimandano a una norma, anche se diversa dalla causalità razionale. L'immersione dell'uomo nelle circostanze dà luogo a molteplici reazioni né cao-

tiche né disorganiche, ma che non possono essere previste come le reazioni dei composti chimici quando entrano in contatto tra loro, né possono essere tradotte in leggi oggettive e a priori. Sappiamo come si combineranno, reagendo, l'idrogeno e l'ossigeno e possiamo riprodurre il composto in laboratorio a nostro piacimento. Invece non possiamo prevedere nello stesso modo come reagirà un uomo in una situazione di pericolo, e quella situazione non è riproducibile in laboratorio. Il verbo *reagire* indica nei due casi processi diversi che non hanno nulla in comune.

Nondimeno, la familiarità con una persona lascia trasparire l'idea che le sue reazioni non siano casuali. Sappiamo, vedendola vivere, quali sono le caratteristiche generali del suo carattere, le costanti del comportamento. Certamente, essa rimane imprevedibile, nel senso che non esiste uno schema teorico che ci dia la certezza di conoscere le sue reazioni; ma nell'esperienza comune queste previsioni avvengono ed è facile immaginarsi la reazione di un amico o di un genitore di fronte a un fatto o a una notizia. D'altro canto, questa coerenza di comportamento non assume mai il carattere della necessità: è facile ricordare casi in cui una persona ben conosciuta ci ha sorpreso agendo in modo insolito e imprevedibile. Abbiamo dunque la necessità di attenerci a una linea intermedia tra il puro caso e il meccanicismo esasperante, non come linea di compromesso e di mediazione, bensì come linea che indica un diverso modo del reagire. Contemporaneamente dobbiamo mantenere l'idea di una reazione: in una reazione chimica, tutti gli elementi interessati agiscono; così nel sentire si ha tanto un'azione del mondo sulla persona quanto della persona sul mondo, e le due sono contemporanee. Includo tutto questo nell'espressione *alchimia del sentire*.

Possiamo dire che l'alchimia del sentire, nel suo complesso, è coerente e comprensibile quando se ne conoscano i dati. Poiché la sua struttura non è intrinsecamente logica né caotica, si può dire che l'alchimia del sentire è un processo che si verifica secondo un codice, che è personale e include la creatività e la libertà, cioè il reale potere della persona di violarlo, adottando comportamenti diversi da quelli che le sono abituali. Si badi bene: codice personale, inerente a qualcosa di spontaneo, vale a dire un codice previo a ogni operazione o elaborazione coscientemente intellettuale: l'uomo reale si ritrova con la gamma del suo sentire già conformata a un codice e spontaneamente obbediente ad esso, sia pure senza vincolo assoluto.

Nella sua concretezza, il sentire non può essere caratterizzato con le categorie: logico / illogico, né descritto con le categorie morali: buono / cattivo, o estetiche: bello / brutto. Queste categorie si riferiscono a qualcosa di già sentito e che si è già presentato immediatamente come piacevole / non piacevole. Prescindendo da ogni valutazione culturale, come avviene nel bambino molto piccolo, la reazione più immediata e meno filtrata dalla razionalità è di accondiscendenza o di rifiuto del sentito: si percepisce la piacevolezza o il suo contrario come qualcosa di già dato. In una situazione teorica astratta, il profilo della personalità sarebbe disegnato da ciò che si sente piacevole o non piacevole; ma in una situazione concreta, tale profilo sarebbe molto incompleto: spesso sono piacevoli cose che si escludono a vicenda e il dinamismo delle situazioni concrete richiede decisioni, scelte, esclusioni. È una cosa chiarissima nei bambini che vorrebbero realizzare nello stesso tempo cose che non sono compatibili. Ora, proprio nei casi di indecisione emerge l'elemento che, insieme al sentire, completa il profilo della persona, ed è la volontà esercitata. Se in astratto ogni uomo possiede la volontà, come possibilità, come facoltà, in concreto l'esercizio di questa volontà è ciò che ne configura il carattere, il modo di essere: l'atto di volontà è una scelta che esclude e si carica di conseguenze inevitabili; è un elemento concreto della vita, capace di determinarla in positivo come in negativo, selezionando la gamma di possibilità future disponibili. La scelta rivela chi siamo attual-

mente disposti ad essere; se è una scelta autentica, rivela la persona come emerge dal puro sentire, dall'interno del sentire stesso.

Nel neonato si ha un puro sentire, con una totale ignoranza rispetto a tutto quanto accade. Non possiede il linguaggio né i concetti, nemmeno il concetto di *piacevole*, di cui ha solo la sensazione. Cosciente che qualcosa gli accade, non ha alcuna padronanza sui suoi apparati, eccetto il piangere, e non può in nessun modo analizzare la sua situazione. In una delle sue dimensioni, piangere è ciò che da adulti facciamo quando non abbiamo altro rimedio, quando qualcosa di spiacevole è inevitabile. Ma, nel neonato, l'elementare reazione del piangere equivale a una presa di posizione rispetto a ciò che sente. Senza di essa il puro sentire non servirebbe a niente. Da un lato il sentire è una fantasmagoria alchemica di percezioni, dall'altro l'esperienza del non piacevole attiva, o stimola, una reazione che è già autorivelazione della propria natura; più avanti ancora, la scelta (che è sempre scelta escludente), con i suoi esiti positivi o negativi, con la soddisfazione o i pentimenti che produce, con la serenità o l'angoscia che genera, chiarisce questa autorivelazione, disegnandola in modo sempre più preciso. Sono soprattutto gli esiti di una scelta, gli effetti che ha sul piano storico e i corrispondenti vissuti psicologici a far emergere le distanze e le connessioni tra persona, personalità, situazione attuale e potenzialità di agire, progettare, modificare le circostanze.

È noto che il neonato comincia presto a superare la sua condizione di totale passività: per esempio, smette di piangere quando sente i passi della madre, prima ancora di essere preso in braccio. Non solo dimostra di aver interpretato un nesso tra i due eventi – pianto e arrivo della mamma – ma anche di aver capito che un evento è stato provocato da qualcosa che lui ha fatto. Con ogni evidenza si tratta di una interpretazione, cioè di una elaborazione critica di dati desunti dalla circostanza reale; poi questi dati vengono utilizzati a proprio uso e consumo, e il pianto diviene qualcosa di simile a un'arma di pressione. Spesso il bambino non sa come ottenere qualcosa, ma sa che vuole ottenere, e cerca di ricorrere a tutti i mezzi di cui dispone, adeguati o meno che siano. Il che attesta un'iniziale, ma complessa, riflessione su se stesso oltre che sul mondo. È il sentire ad attivarla. Il bambino scopre contemporaneamente il mondo e gli apparati della sua persona, interpretando e interpretandosi.

Il bambino è gradualmente sempre più impegnato nell'immaginazione di connessioni tra i fatti, connessioni spesso fantasiose, ma sempre accompagnate all'esplorazione del mondo, alla presa di possesso del mondo. Con le prime possibilità di intervenire in modo relativamente ampio, rivela le sue caratteristiche personali irriducibili a condizionamenti ambientali e progressivamente più numerose di quelle caratteristiche comportamentali recepite passivamente dall'ambiente umano circostante. Cominciano a manifestarsi reazioni del suo sentire che lo rivelano come persona autonoma, capace non solo di imitare e recepire, ma anche di rielaborare ciò che apprende.

Per un periodo notevolmente lungo, il mondo è per il bambino una fantasmagoria di suoni e immagini di cui non conosce il codice, la natura, le giuste connessioni e interrelazioni, che spesso inventa. Per un piccolo di due anni, la parete che ho di fronte è un cal*eidos*copio. La pendola, il quadro, il caminetto, il mobile bar, la presa di corrente, i fiori sono oggetti misteriosi. Potrebbero esser fermi come il gatto quando dorme, e poi muoversi all'improvviso; i fiori potrebbero suonare come la pendola e il divano scaldare come il termosifone. Una lunga osservazione gli permette di stabilire le caratteristiche di ogni oggetto, organizzarne i dati, che però restano ancora misteriosi e non perfettamente dominabili. Questo rapporto con le cose utilizza poco il pensiero logico, basandosi soprattutto su rappresentazioni immaginative, neppure scandite dalla struttura del linguaggio, che conservano la centralità della dimensione psichica del bambino. Per un tratto notevole della vita, la memo-

ria infantile immagazzina immagini, con i corrispondenti vissuti, e scarse nozioni concettuali. Si tratta di immagini diverse dal vedere di un adulto. Se l'oggetto visto è lo stesso, muta la sua risonanza interiore, che a sua volta influisce nel vedere. Semplicemente: lui è piccolo. La pendola sul muro è alta quanto lui, ed è come se io vivessi in una casa con appesa alle pareti una pendola di un metro e settanta, per cui il soffitto sarebbe a circa sette metri di altezza e una stanza di 25 mq diverrebbe grande quanto un appartamento. Mettetevi voi in una stanza simile, con un televisore irraggiungibile, due metri di schermo, immagini incomprensibili, e soprattutto senza sapere cos'è un televisore. L'immaginario del bambino è iperbolico. Possiamo averne un'eco nei suoi disegni di persone dalle gambe lunghissime o nei nostri sogni che ci portano in luoghi di grandezza sproporzionata.

L'adulto esprime il suo sentire con la parola, ma il livello profondo in cui la visione logica non arriva continua ad esprimersi in immagini. Nei sogni le parole hanno significati che oltrepassano il senso letterale e coinvolgono emotivamente, svolgendo lo stesso ruolo delle immagini. D'altronde, il codice primario del sentire non ha rapporti con la sfera concettuale, nel senso che non deriva da essa, ma si relaziona immediatamente con gli stati d'animo e le immagini ad esse collegate nella memoria. La razionalità interviene dopo l'interscambio tra sentire e situazione.

Dato il carattere spontaneo dell'alchimia emotiva, il singolo non ha la coscienza piena e immediata del suo codice. Il sentire si accompagna all'*io sento* (autoconsapevolezza), ma nel momento concretamente presente non ho esperienza piena e globale di tutto l'io: ho esperienza solo di ciò che *sento ora*. Fin dal primo momento della sua esistenza, la persona non sente tutto l'io (tutto il sentibile dell'io), ma solo ciò che sta sentendo in un momento. Il sentire è sempre concreto e legato al momento presente, ma il presente è la continuità dei momenti nel tempo. Grazie a questa continuità e alla memoria, io posso sentire gradualmente un'ampia gamma delle produzioni del codice del sentire. Il sentire è autocosciente, ma è posteriore al codice; è attuazione del codice che definisce il profilo della persona, che la costituisce, e posso dire che la mia persona si svela pian piano nel sentire.

Questo permette di comprendere le alterazioni, le alienazioni, i distacchi dalla vocazione. Uno che avesse una vocazione allo studio, a sei anni si sentirebbe attratto dalla figura del maestro, cioè la figura che nel suo contorno vitale si avvicina meglio al progetto di persona che è. Vedere questo modello attiva una forte spinta all'imitazione, a volerlo essere; vi si riconosce chi si è. Ma questo riconoscimento è già un fatto pienamente immerso nella vita sociale e condizionato da essa: se questa persona non avesse modo di frequentare concretamente la scuola e l'università, non potrebbe conoscere veramente una certa figura sociale e non potrebbe riconoscere in essa il suo progetto di vita. Il che sarebbe un forte ostacolo per la sua realizzazione nel campo specifico. In un certo senso, si conosce la propria persona per esperienza diretta, esperienza di vita, e a forza di errori da pagare inesorabilmente. Ciascuno conosce la sua natura personale, facendosi, realizzandosi, intervenendo in essa.

Quando la coscienza cede il campo all'inconscio, il sentire continua a operare le sue trasmutazioni, senza essere valutato o gestito dalla coscienza di veglia o dai criteri di valutazione che uno si è organizzato. Frequentemente, la produzione di immagini con cui la psiche rappresenta se stessa e le proprie condizioni, riproduce modi infantili. La psiche esprime in perfetta contemporaneità tutto ciò che sente, ciò che la persona spera o teme. Si potrebbe dire che esprime con immagini sia le tentazioni sia le aspirazioni, i bisogni reali e le condizioni vissute, senza l'intervento di discriminazioni, di valutazioni consapevoli.

Nei sogni le immagini sono tutte significative e tutte descrittive delle condizioni attuali della psiche, cioè di tutto quanto è presente e operante nella psiche, nel sentire in quel momento, attivato dal

presente o dal passato, dalle aspirazioni profonde o dalle voglie di un momento prima. Tutto ciò trova espressione senza alcuna valutazione plausibile, come pura manifestazione di ciò che si sente. Tuttavia, in positivo, questo significa che nel sogno esce allo scoperto il sentire stesso, il sentire totale rivestito di immagini. È vero che nei momenti di veglia siamo in grado di valutare gli stati d'animo prodotti dal sentire: ad esempio, siamo in ansia per una certa cosa, per un risultato atteso, ma questo non ci produce particolari forme di apprensione, anzi è ben gestito e controllato; invece, nel sogno quest'ansia s'ingigantisce e sembra la cosa più importante tra le nostre preoccupazioni. È evidente che in questo caso la valutazione di veglia è più corretta, mentre la manifestazione acritica del sentire è in fondo una deformazione. Però questa deformazione onirica attesta che qualcosa viene comunque sentito, e questo sentire influenza la posizione nei riguardi della realtà, che lo si voglia o no. È come se, accanto alla valutazione di veglia, esistesse una valutazione «ombra» parallela, sotto forma di immagini, pensieri associati, emozioni, isolamento di certi particolari da un contesto, motivazioni. Capita di diffidare di una persona che ci è stata appena presentata, senza che noi si sappia darne le ragioni; o di aver paura senza motivo; o di passare un giorno per una via quantomai conosciuta e scoprire un particolare mai notato in mille occasioni precedenti; o che una normale situazione quotidiana provochi, per associazione, ricordi senza apparente rapporto con la realtà, ma tali da incidere sul proprio stato d'animo.

Questo flusso continuo di emozioni e associazioni (reazione di tipo alchemico del sentire al contatto con la circostanza) è un continuo impegno per le facoltà mentali che tentano di gestirlo. Ma sfugge il perché di un certo sentire che si affaccia alla coscienza in un certo momento. L'esperienza del flusso di pensieri associati è molto comune. Come scrive Evola nella *dottrina del risveglio*:

> «del che si può convincere ognuno, provando ad osservare quanto si svolge nella sua mente per esempio all'uscir di casa: si pensa allo scopo dell'uscire, ma al portone il pensiero va alla corrispondenza, da questa ad un dato amico da cui si attendono notizie, da tali notizie al paese straniero ove egli abita, il quale a sua volta ci ricorda una pratica pel proprio passaporto: ma lo sguardo caduto su una ragazza incontrata determina un nuovo corso di pensieri, nuovamente mutato al subentrare di quelli che si legano ad un affisso pubblicitario, che di nuovo dànno posto ai sentimenti e alle associazioni varie che si succedono in un tragitto nella metropolitana. Il pensiero è corso proprio come una scimmia che salta di ramo in ramo, senza però mantenere nemmeno un'unica direzione. Si provi, dopo un quarto d'ora, a ricordarsi di quanto si è pensato - o meglio, di quanto si è pensato in noi - e si vedrà come ciò sia difficile, se non si tratta di cose che ci abbiano proprio colpiti. Il che vuol dire che in tutti quei processi e in quelle disordinate associazioni la coscienza era come stordita o "assente"».

Né cessa di sorprendere il fatto che, se qualcosa si ricorda, ciò significa che la memoria ha registrato tutto il flusso.

È meno abituale constatare un simile flusso anche per le emozioni, per lo meno nell'adulto occidentale bianco; ma con un po' di attenzione si può trovare qualche traccia anche delle associazioni emotive: si pensi allo stato d'animo suscitato da una giornata di sole a novembre o da una notte stellata, alle persone meteoropatiche o all'influenza della musica. In questi casi è ancor più semplice ricollegare l'associazione emotiva al carattere personale. Definire *alchemiche* queste associazioni è solo dare un nome a un fenomeno, sottolineando però che tra un'associazione e l'altra esiste un nesso, benché noi non si sappia bene quale. È anche chiaro che le associazioni attingono alla memoria -

ad esempio, dalla cassetta della posta all'impegno di scrivere a un amico - ma non sappiamo se è la visione della cassetta a stimolare il ricordo dell'impegno o se non sia questo (come esigenza inconscia) a farci notare la cassetta della posta, accanto alla quale passiamo spesso senza degnarla di un'occhiata.

In effetti, l'alchimia associativa avviene al contatto col mondo, si produce nell'incontro tra persona e circostanza. Come nella reazione chimica, entrambi gli elementi del composto agiscono, ma il fatto si verifica a livello psichico. Per quanto il mondo sia instabile, se entro dentro una stanza essa mi appare ferma, eppure un elemento - un vaso di fiori - mi serve come stimolo per ricordarmi qualcosa; il vaso non si è mosso, ma la mia psiche sì. Così si può rapportare il flusso delle associazioni e le forme della percezione alla condizione psicologica attuale della persona, che traduce il suo sentire globale. Insomma, il codice delle associazioni non può collocarsi al di fuori delle condizioni momentanee che la persona vive qui ed ora, al contatto tra mondo esterno e mondo interno. In queste condizioni, possiamo racchiudere strumentalmente tutti gli elementi del sentire in due categorie: a) il nucleo profondo della persona originaria (il chi siamo); e b) il rapporto tra le condizioni attuali della persona e questo nucleo profondo (per esempio, l'aspirazione a essere medico, sposato e con due figli, e il fatto di lavorare invece in banca da scapoli). Ovvero: ciò che coincide con la mia vocazione e ciò che attualmente non ne è realizzato, o ciò che stiamo facendo e non è in sintonia con il nostro essere profondo: ciò che abbiamo fatto, dobbiamo fare, dobbiamo cessare di fare, in riferimento al progetto che siamo.

Questo complesso del «fatto, da fare, da non fare più» viene esplicitato dalle associazioni o si traduce in esse. E in ultima analisi si tratta di un complesso riducibile a una sola categoria. Ciò che si deve ancora compiere, o cessare di compiere (naturalmente, ciò che si vive come tale) si riferisce in negativo al positivo «dover fare» del progetto vitale, ed esprime il grado in cui il progetto vitale è stato realizzato nella propria vita. Se la persona è un progetto da realizzare, c'è un sentire generato dal grado di realizzazione di questo progetto. Il progetto include il codice del proprio sentire e genera le condizioni emotive derivanti dal non averlo attualmente realizzato in pieno: il nostro impiegato in banca, nell'esempio di prima, sarà insoddisfatto.

Naturalmente, i processi associativi su cui uno può riflettere, non lo mostrano molto diverso da come si conosce già. Un timido non si stupisce di trovare timidezza nel suo comportamento, ma piuttosto si chiede perché è timido, cosa che non gli deriva solo dall'ambiente.

Apparentemente, dunque, nei processi associativi non entra in questione un oggettivato inconscio, ma qualcuno che conosciamo benissimo: noi stessi. Ma non si possono negare due fatti: che noi stessi ci conosciamo a posteriori per esserci «visti» vivere, per esserci sentiti, scoperti, ritrovati; e che l'inconscio deve pur avere un suo ruolo, visto che emerge prepotentemente nel sogno e nelle nevrosi. Questo però non è sufficiente per pensare che nella psiche esista una distinzione tra zone conscie e zone inconscie, quasi si trattasse di stanze separate: il sogno ha libero accesso a tutta l'estensione del sentire, anche a quella di cui si è perfettamente consapevoli. Se dunque pensiamo all'inconscio come luogo recintato, bisognerà ammettere che il recinto non appartiene in proprio all'inconscio stesso, ma viene posto a partire dalla coscienza, che impone alla psiche una barriera doganale.

Nella motivazione inconscia si ha la ricerca alogica - ma non immotivata - di una soddisfazione negata dalle circostanze o dal soggetto. Questa ricerca avviene perché l'esigenza non è stata soddisfatta a livello conscio, cioè perché è rimasta esigenza. Non è solo un gioco di parole. Un'esigenza è qualcosa di sentito, ma non si tratta di un sentire generico e astratto; è propriamente il sentire il bi-

sogno di una certa cosa. Se non soddisfo quel bisogno, l'esigenza resta insoddisfatta, ma non si annulla: perdura come tale e agisce; è un elemento dinamicamente operante nel complesso della persona umana, una piccola tensione verso qualcosa, all'interno di un uomo che in tutto il suo essere è tensione. E si possono avere tensioni contrastanti.

In primo luogo, l'inconscio appare l'ambito delle esigenze rimaste tali. Come tale esiste in ogni persona. Nelle nevrosi ha un ruolo e un'estensione abnormi, il che rende relativi i dati forniti dall'osservazione dei soggetti nevrotici. L'esigenza non soddisfatta implica una separazione tra il complesso globale del sentire e il «come sono io» nel momento presente. Questo mio «essere attualmente così» non si riduce alle aspirazioni insoddisfatte. Contemporaneamente, l'esigenza è sempre una «mia esigenza nel momento attuale». Ma l'espressione: «io nel momento attuale» significa il mio nucleo personale da realizzare e il grado di realizzazione effettivamente conseguito, o possibile o impossibile. Ora, questo nucleo personale non può realizzarsi nella sua totalità, e resteranno sempre delle potenzialità inappagate. In tal senso, l'inconscio non è una sorta di luogo, ma è inseparabile dall'attività complessiva dell'alchimia del sentire. Non c'è mai identità o piena corrispondenza tra il complesso delle esigenze o aspirazioni o impulsi e la quantità che ne viene attuata o realizzata. Possiamo dunque connotare l'inconscio come non-realizzato.

Nel non realizzato si può trovare tutto ciò che è stato escluso consapevolmente e a malincuore. Si chiedeva Marías, in un saggio sulla felicità umana, dove fosse finito il suo desiderio infantile di fare il pirata. È un esempio magnifico di come rinunciamo sempre a qualcosa di amato, portandoci dietro l'insoddisfazione. Ognuno esclude qualcosa che rimpiangerà. La pura aspirazione ad essere, che ci costituisce, produce continuamente l'immagine di mondi felici, mondi lontani una notte, spesso irreali o irrealizzabili. Dell'essere o non essere pirati oggi non ci interessa più nulla, ma nel gusto per la pirateria si esprimeva forse un'aspirazione più profonda, più reale, verso la pienezza di una vita significante e libera, dove l'avventura e il dramma, vissuti come gioco, raffigurano la disponibilità a scoprire mondi sempre nuovi, rapporti sempre diversi, insomma un'innocenza e una verginità storica che possiamo solo rimpiangere. Come in tutto ciò che tocca la nostra rappresentazione, si ha sempre a che fare con l'esigenza di non omologarsi agli schemi dati o trovati intorno, di non omogeneizzarsi con l'ambiente, per creare invece l'aspetto esterno della propria forma interiore. Questa esigenza di fondo genera identificazioni, progetti, rinunce. Vivere nella storia l'intento di realizzarsi genera inesorabilmente esclusioni e abbandoni. La circostanza può obbligare, ad esempio, a scegliere tra vivere in una città che si ama, ma senza lavoro, e lavorare in una città che risulta del tutto estranea. Allora l'esempio del pirata diventa la cifra di realtà meno utopiche e più laceranti, come l'imposizione dell'emigrazione, un matrimonio che fallisce, una persecuzione politica, le frustate di piccole e grandi ingiustizie che quotidianamente ci rubano la vita. Sono realmente poche le situazioni in cui non si debba agire come i peggiori mercanti della letteratura satirica, bilanciando costi e ricavi, svantaggi e vantaggi esistenziali, cercando una strada che non c'è tra cumuli di errori e vecchie stampelle che ci servono per camminare ma ci impediscono di correre. Ma accanto a questo sentire marginale, o emarginato, possiamo porre nell'inconscio un altro sentire legato ai processi fisiologici, che si traduce anch'esso in immagini previe a ogni valutazione.

In effetti, negare che la pulsione abbia sempre un'origine somatica non significa dire che non l'ha mai. La sessualità ne è un esempio evidente. L'uomo conserva una relativa libertà di fronte al complesso delle esigenze di origine corporea. A volte si può anche sopprimerne la soddisfazione, come nel caso dell'asceta; altre volte la soppressione non è possibile, come nel caso della fame, anche se un margine minimo di movimenti è pur sempre consentito. Questo margine, per quanto sia ristretto,

come nella sete, è sufficiente perché l'uomo possa prendere posizione sullo stimolo, giungendo fino a darne un'interpretazione culturale: non c'è un nesso logico, ma antropologico, tra il bisogno della fame e la creazione dell'arte culinaria.

Nella soddisfazione di esigenze fisiche si ha un ruolo di mediazione da parte della cultura vigente: non in tutte le culture si fa l'amore nello stesso modo e dando la stessa valutazione dell'atto. La cultura vigente rappresenta inevitabilmente un condizionamento: il che, di per sé, non è negativo; il processo stesso della realizzazione personale non può essere separato da un certo grado di condizionamento, come quando viene liberamente repressa un'esigenza riconosciuta come alienante. La cultura vigente viene assorbita fin dalla prima infanzia, quando ancora non si ha capacità critica, e il suo condizionamento può essere positivo o negativo: dipende dai valori vigenti. Se si tratta di una cultura in armonia con la vita, non ci sono grandi problemi, ma se si tratta di una cultura che ha subito una sclerosi, un processo di eccessiva intellettualizzazione o addirittura traumi - come nella concezione puritana-, allora il condizionamento è pesante e pericoloso. Il suo risvolto immediato è che genera senza interruzioni esigenze che non vengono soddisfatte.

Un altro esempio riguardo alle esigenze di origine corporea nasce da ciò che Gehlen ha chiamato «eccesso pulsionale», cioè dal fatto che le pulsioni umane sono esuberanti ed eccedono la capacità di soddisfarle tutte. Per Gehlen l'uomo non è specializzato, cioè non ha un essere fisso e definito come quello che appartiene all'animale, totalmente definito dalla sua specie. Tra animale e ambiente esiste una corrispondenza: l'ambiente stimola e lo stimolo provoca una risposta fissa e prevedibile, cui l'animale non può sottrarsi, se non in minima misura. L'uomo è «esonerato» da questa necessità meccanica di rispondere allo stimolo, vale a dire che il suo comportamento non è una reazione istintiva, ma mediata. Ha dunque una libertà, che non è solo psicologica, ma anche fisica; da qui l'eccesso di pulsioni. Per essere libero, l'uomo può sospendere la soddisfazione di uno stimolo sessuale; ma questo richiede che lo stimolo sessuale non si presenti solo in certe situazioni determinate e prestabilite: perché l'uomo sia realmente in grado di gestire la pulsione sessuale è necessario che questa possa comunque presentarsi in moltissime occasioni, cioè che l'uomo sia sempre o quasi sempre stimolabile. Se così non fosse, lo stimolo non sarebbe differibile e non potrebbe essere gestito:

> «La vita pulsionale, scrive Gehlen, non può non essere cosciente, non può non contenere ed accogliere in sé immagini teleologiche, situazioni adempitive e condizioni oggettive, e non sorreggere inoltre anche le azioni indirette: il confine tra semplici istinti minimi necessari alla conservazione della vita (fame, istinto sessuale, ecc.) e i superiori interessi nelle concrete situazioni oggettive e nelle attività necessarie per il loro durevole soddisfacimento è necessariamente un confine fluido: se sempre ricorro alla formula: "bisogni e interessi", è perché gli interessi sono i bisogni consapevoli della loro contestualità, sono bisogni stabili e adeguati all'azione. Chiaramente si connettono con questo fatto due peculiarità della vita pulsionale umana: l'inibibilità e la differibilità dei bisogni e interessi. L'una e l'altra sono possibili, a loro volta, perché bisogni e interessi sono consci. Le azioni istintive che erompono casualmente nell'adesso, debbono, per principio, poter essere inibite, quando gli interessi stabili siano necessari alla vita, perché questi si formano soltanto se l'adesso è represso e padroneggiato» .

In questo senso, tra le pulsioni e l'azione esiste uno iato. Naturalmente non si tratta di una repressione di tipo nevrotico, ma di una gestione: un fatto semplice come rinviare la voglia di mangiare un certo dolce, perché si sta facendo qualcos'altro che non si vuole interrompere; l'uomo può rinviare,

proprio perché c'è questo iato tra lo stimolo e la risposta. Se esso non esistesse, tutto il suo tempo sarebbe governato dagli stimoli e non dai progetti umani. Tuttavia, evidentemente, questo rinvio configura il sentire attuale della persona, che non cessa di esigere, di avere un'esigenza insoddisfatta.

Esiste dunque una connessione tra il codice del sentire (primordiale nucleo della persona, comprendente la sua conformazione psicologica e fisica) e tutto ciò che possiamo chiamare esigenze; quelle escluse (pirata), quelle rifiutate a torto o a ragione, quelle che non è stato possibile soddisfare. Naturalmente, queste sono distinzioni concettuali: nel concreto c'è solo una realtà dinamica, personale, storica, senziente. Teoricamente, un'esigenza non soddisfatta anni fa potrebbe ancora reclamare i suoi diritti. Ma non si deve esagerare. Normalmente si ha una gestione delle esigenze: non divento nevrotico perché non ho potuto fare il pirata. Poi, il sogno è un buon meccanismo per scaricare esigenze. Tuttavia, il loro accumulo avvicina alla nevrosi. È come se esistesse una soglia di insoddisfazione che non può essere oltrepassata (lo dico in senso metaforico) e che riduce lo spazio di libertà e di capacità critica assicurato dallo iato.

Il fatto che l'inconscio, nel nevrotico, cominci a determinare il comportamento sostituendosi alla libertà e alla razionalità può essere compreso ricordando il ruolo dell'immagine a livello psichico. L'apparenza visibile di una situazione suggerisce ordini di possibilità diversi alla ragione e alla psiche. Siccome pare che il sesso rappresenti un ottimo campo da cui trarre esempi comprensibili, diciamo che io posso apprezzare una bella ragazza, senza minimamente mancarle di rispetto, e tuttavia fantasticare su una mia avventura con lei: sono due ordini di azione - il comportamento di rispetto e la fantasia - che esplorano a loro modo possibilità offerte dalla situazione reale. Dunque, oltre la valutazione razionale, l'immagine di una situazione può suggerire fantasticherie, attivare fobie prive di nesso razionale con la realtà: è ciò che poco fa si chiamava «valutazione ombra». Ora, se questa valutazione ombra è indipendente dalla valutazione razionale, non lo è affatto dal progetto vitale o dalla storia personale. La valutazione ombra si connette al sentire concreto di un uomo concreto in un momento determinato, vale a dire che si connette a qualcosa che ha già una certa distanza dal progetto originario, dalla vocazione. In questa distanza si muove appunto l'inconscio. Le esigenze in dissonanza con la vocazione sono in tutto e per tutto tentazioni che l'uomo affronta nella propria esistenza, spesso affascinanti e forti al punto da tirare dalla loro parte la logica. Tuttavia, in questo caso è importante determinare cosa conduce alla scoperta dell'errore, allo smascheramento della tentazione come tale, come falsificazione. Come ci si accorge di aver deviato dalla via? È l'esperienza stessa a mostrarlo. Per quanto sia affascinante e convincente, la tentazione non si origina dal progetto vitale, anche se si relaziona ad esso in negativo, e ha le caratteristiche di una spinta nevrotica. Non conduce alla serenità.

Ad ogni modo, come complesso di tendenze che hanno una finalità alienante, l'inconscio agisce come un ostacolo oggettivo alla conoscenza di se stessi. Schematizzando, possiamo dunque parlare di tre livelli: personalità attuale; inconscio; persona come progetto o nucleo potenziale.

Naturalmente, a differenza dello schema, la realtà è sfumata e non ammette tagli. Tra conscio e inconscio possiamo situare una vasta zona di esigenze procrastinate o rigettate senza traumi, o che semplicemente esistono, ma non sono oggetto di un'attenzione continua. C'è una zona di latenza, comprendente molte cose che sappiamo ma a cui non pensiamo ora. Parimenti, non si può pensare che esista una separazione netta tra progetto vitale e inconscio: c'è un nucleo di potenzialità che, nell'attuarsi, produce continuamente esigenze che restano tali e perturbano in maggiore o minore misura il processo di realizzazione.

In ogni caso, l'inconscio è uno sbarramento. Originatosi dal sentire, è previo alla logica, ma anche incomprensibile; è il negativo del progetto in cui ci riconosciamo. Perciò non segue neppure un linguaggio universale, ma costruisce un'espressione personale, che tuttavia è espressione. È ben noto che alcune immagini hanno un significato costante per tutti i soggetti; ma ognuno le vive in modo originale e irripetibile: la «casa» rappresenta l'io, ma ciascuno immagina o sogna una casa diversa.

Comunque sia, il linguaggio delle associazioni non può non avere una struttura. È un problema del tutto diverso da quello affrontato da Freud negli studi sull'interpretazione dei sogni. Semplificando eccessivamente, direi: se io sogno un bue, Freud applica un procedimento per capire cosa significa quel bue che ho sognato, e ottiene una risposta. Cioè, Freud parte dal dato di fatto che il bue è stato sognato. Qui il problema è un altro: quel significato espresso attraverso il bue poteva esprimersi con un'altra immagine? Ovvero, dato un certo significato, perché compare il bue e non un'altra immagine? Cosa sceglie, e come? In effetti non c'è alcun nesso logico tra significato e immagine. Anche ad attenersi alle poche immagini di significato costante, non c'è rapporto logico, ma semmai metaforico, tra l'io e la casa. Il metodo dell'associazione di idee cerca il significato dell'immagine dopo che essa è stata prodotta; ma non spiega perché viene prodotta proprio lei. Siccome non sono certo le immagini che mancano all'inconscio, si tratterà di un'opzione tra le tante possibili. Ora, tutte le volte che si ha un'opzione, si avrà anche una spiegazione, sia pure non deterministica, dato il genere di cose che stiamo trattando.

Se si accetta che l'immagine onirica ha un significato, e che questo si palesa attraverso l'associazione di idee o altri metodi interpretativi, allora è possibile pensare che in qualche modo questi metodi «riconoscono» il senso dell'immagine onirica. Pertanto è possibile pensare che l'immagine sia stata selezionata o elaborata tra le tante, proprio per la sua adeguatezza al significato, cioè per il fatto di esprimere la configurazione del sentire della psiche. La psiche raffigura se stessa: almeno in questo tipo di sogni; esistono altre esperienze, che chiamiamo ugualmente sogni, ma che non hanno nulla a che fare con questi di cui parlo ora; entrano in ballo facoltà del tutto diverse dal sentire, come l'immaginare, e sono effettivamente esperienze diverse. Non posso soffermarmi ora sull'argomento. Va solo segnalato come lacuna grave della psicologia corrente, insieme all'altra: che, dati certi presupposti, uno può condizionare i suoi sogni.

La psiche raffigura se stessa; il sentire totale si traduce in visualizzazioni, la cui forma rimanda alla condizione attuale della persona nel suo processo di realizzazione. Le immagini esprimono il modo in cui io sono, nel momento presente, come se mi vedessi totalmente riflesso in uno specchio, fuori da ogni valutazione cosciente del peso di ogni singola aspirazione. Pertanto, questa mia immagine complessiva è contemporaneamente vera e deformata; tuttavia comprende l'immagine del progetto vitale come nucleo di aspirazioni. Ma questo significa che il sentire esprime anche qualcosa che non si esaurisce nello psichico, qualcosa che si sente, ma non ha origine nel sentire stesso. Ecco perché il sentire globale, comprendendo il nucleo vocazionale e le tentazioni, è alterato: questa alterazione è un ostacolo, uno sbarramento all'accesso alla mia autenticità personale. Questo sbarramento va superato, vivendo.

Se l'inconscio è costitutivo della persona concreta, si ha che la realizzazione implica una modificazione dell'inconscio stesso, o quantomeno un diverso rapporto tra inconscio e coscienza. Il che non significa solo cambiare la situazione momentanea della persona, ma anche mutare un elemento costitutivo del suo concreto essere storico. Dunque si tratta di un vero e proprio mutamento ontologico.

Se occorre realizzare la massima libertà di espressione del sentire autentico, bisogna accedere al codice originario; non ci si può fermare al livello delle associazioni. Bisogna saltare dalle immagini che raffigurano il sentire al processo associante stesso. Le immagini sono infinite e rappresentano una perdita di tempo. Occorre arrivare al «me stesso» nella sua purezza. Il «me stesso» è dietro lo schermo associativo.

## Realismo prospettico

Dove cercare e trovare il «me stesso»? Evidentemente, nella realtà: io sono reale. Dopo la fase fenomenologica, quel che resta davanti al pensatore è il gran problema della realtà. La vediamo, la tocchiamo, la sentiamo, e ne abbiamo un'immagine; ma che rapporto c'è tra quest'immagine e la realtà di per sé? Ciò che vedo come «rosso» è un fenomeno fisico causato dall'incidenza della luce su una superficie; ma il vederlo rosso, esattamente «questo rosso» che ho di fronte, è una mia sensazione: la qualità di «rosso» del fenomeno fisico presuppone l'intero processo del sentire umano.

Mi sembra innegabile che la percezione sia, al contempo e costitutivamente, un processo interpretativo: interpreto un suono come proveniente da un certo punto dello spazio. Tutto sta ad intendersi: ci sono interpretazioni esatte, altre sbagliate, altre dubbie o plausibili. Se dico che Tizio è più alto di Caio, sto interpretando certi dati sensibili: percepisco una differenza, e questa percezione / interpretazione può essere giusta o sbagliata. Bisogna vedere se ciò che percepisco di Tizio, Tizio lo sia veramente. Solo a partire dall'esperienza si può parlare della realtà, foss'anche per negarla, ed esperienza è sensazione e percezione. Per averlo visto, dico che Tizio è più alto di Caio; per non averli visti, non posso parlare dell'altezza dei marziani.

Inizialmente so della realtà solo attraverso la mediazione della sensazione e della percezione. L'immagine che ne risulta è dunque il frutto di un mio processo; però non parla di me. Se prendo l'immagine «Acqua» e l'immagine «Roccia», esse mostrano differenze che non dipendono da me, dai miei processi di sensazione e percezione, ma dalla realtà stessa: non è per una mia «posizione» che la roccia sostiene il mio peso mentre l'acqua no. Dunque, l'immagine è mia, ma parla della realtà: c'è un nesso, qualunque esso sia, tra immagine e realtà. Pertanto, l'immagine è un modo di vedere la realtà, o meglio: è ciò che appare della realtà in quanto tale nella prospettiva aperta da quel particolarissimo punto di vista che è il sentire umano. L'immagine, o rappresentazione, non è un'ipotesi, ma la visione prospettica della realtà. Diciamo che è un'enorme veduta, una macroveduta. Ciò significa che la realtà in quanto tale si mostra all'osservazione umana così come è, ma non si mostra mai tutta.

A parte molte altre questioni complesse, per una semplice questione di dimensioni non abbiamo mai davanti la realtà intera; lo stesso concetto di «intera» non nasce da una nostra esperienza, ma da una rielaborazione o interpretazione dell'esperienza: essendo noi reali, non possiamo vederla interamente fuori di noi, come avveniva per l'arancia. Ne vediamo un pezzo, ma lo vediamo prospetticamente così come è.

Osservare un pezzo significa renderlo oggetto di attenzione. Dunque si potrebbe accettare la posizione idealista secondo cui è il soggetto a porre l'oggetto. Però, contro l'idealismo, si deve aggiungere: costituire come oggetto di attenzione non significa dare l'essere, dare realtà all'oggetto, e nemmeno avere un'idea del suo essere o conoscerne l'essenza. La realtà è, anzi, il dato previo senza il quale non potrei concentrarmi su un suo punto, rendendolo oggetto di attenzione. Perciò sarebbe

assurdo dire che l'oggetto è una nuova realtà, come se la cosa concreta si fosse sdoppiata davvero; più semplicemente, partendo dalla cosa concreta, ho elaborato due concetti che in nessun modo la possono sostituire: il concetto di «cosa che sta qui» e il concetto o problema di «essenza di questa cosa». Questi due concetti sono il frutto della mia attenzione alla cosa reale, mere nozioni o problemi ad essa riferiti, e questa - la cosa reale - nel frattempo è rimasta perfettamente se stessa. Pertanto, ciò che si costituisce nella mia attenzione non è una sorta di mondo oggettuale, duplicato di quello materiale, ma è piuttosto la domanda su questo mondo, sul senso del concreto stesso. Con questa domanda, effettivamente, ci si stacca da ciò che si potrebbe chiamare, al modo husserliano, atteggiamento naturale, ma il superamento di questo stato o modo di aver a che fare con la realtà va in ben altra direzione.

Nell'atteggiamento naturale, dice Husserl, crediamo che l'oggetto dell'attenzione o della coscienza sia reale, credenza che viene superata con la fenomenologia. Fenomeno, allora, non è il semplice apparire di qualcosa: la facciata della casa di fronte, che sto guardando, non è fenomeno. Infatti, guardando la casa, se ne forma l'immagine sulla retina e perciò ne sono cosciente. Ecco allora il fenomeno: la mia coscienza di un processo interno all'io, e non la casa fisica. In questo modo, l'oggetto di coscienza viene derealizzato in partenza e per definizione. Ora, qualunque esperienza della cosa, o *cogitatio*, presenta alla coscienza certe caratteristiche che sono dati di fatto, nel senso che di fatto vengono date alla coscienza stessa. Questa non se ne occupa al modo della psicologia, bensì cercandone l'essenza. L'essenza, naturalmente, del fenomeno, il quale è perfettamente irreale, nel senso ovvio che l'immagine della casa non è la casa.

Quando l'atteggiamento naturale viene messo in dubbio, quando si dubita che esista realmente una casa di mattoni, non si nega la realtà: si ha solo il dubbio che al carattere di realtà preteso dal fenomeno - e trovato come pretesa nel fenomeno dalla coscienza - corrisponda una realtà effettiva. Questo, nota Husserl, non influisce minimamente sul fenomeno: se risultasse che una certa visione è un'allucinazione, la visione come tale non cambierebbe. Sì; però influisce moltissimo sulla ricerca dell'essenza.

Supponiamo che io veda un cane, poi un altro, poi un altro ancora... In effetti, non vedo mai la «specie canina», ma solo suoi individui, diversi tra loro. Ora, ciascun individuo è in un certo senso casuale: vedo un cane alto, uno basso, uno grosso, che possono essere magri, ipernutriti, spelacchiati, insomma li vedo come sono diventati a seguito di vicende occasionali, casuali esse stesse, che non dipendono dall'essenza del cane, bensì da ciò che ai cani è capitato. Tuttavia, questa casualità del fenomeno «cane» non è un dato esauriente. Se questi individui fossero solo casuali, dovrei pensare che non hanno un'essenza, e allora diventerebbero essenzialmente casuali, inessenziali per essenza. Allora è necessario che un'essenza ci sia, e che si trovi nella «visione offerente», nel fenomeno. Questo significa che il termine essenza non fa riferimento all'*esse reale*, men che meno alla *realitas in essendo*, ma solo alla visione.

Su questo punto Husserl è stato abbastanza ambiguo. Quando dice che una cosa singola ha una sua condizione di fatto, o fatticità (*Tatsächlichkeit* ), si può essere indotti a pensare che si parli della cosa reale, dal momento che la credenza nell'atteggiamento naturale non è stata ancora messa in dubbio. In tal caso, si farebbe riferimento all'essenza di un oggetto presunto reale: se un oggetto è (presuntivamente) reale, l'essenza della realtà (presunta) e l'essenza dell'oggetto di coscienza possono essere diverse? E quest'essenza può non darsi nell'oggetto? Noi, però, non sappiamo se l'oggetto è davvero reale, e quindi cerchiamo un'essenza dell'oggetto in quanto oggetto. E qui nasce, a mio parere, un grave equivoco. Quando Husserl dice che l'oggetto, il fenomeno «cane», non può non a-

vere un'essenza, dice semplicemente che è impensabile come inessenziale; dunque, le sue parole hanno attinenza anzitutto col pensiero, con le condizioni per poter pensare l'oggetto. Se l'oggetto può essere pensato solo a condizione che abbia un'essenza, questa condizione è intanto imposta dalla struttura del pensiero. Ma allora, cercare l'essenza di un oggetto (presuntivamente reale) equivale a cercare un'essenza le cui caratteristiche sono predeterminate dal pensiero stesso: il che è puro soggettivismo. E a priori chiude la strada a un'altra ipotesi: se l'oggetto fosse reale, non potrebbe avere un'essenza impensabile? E perché mai un'essenza reale dovrebbe avere rapporti con un contenuto di coscienza? Perché l'essenza dell'oggetto in quanto pensabile dovrebbe coincidere con ciò che fa essere la cosa reale, che poi viene pensata? Non potendo noi negare l'esistenza dell'essere reale, del quale ci limitiamo a dubitare, è ipotizzabile la completa inutilità dell'essere fenomenico come tale. Anzi, se esistesse l'essere reale, l'essere fenomenico non ci porterebbe ad esso, e piuttosto ci allontanerebbe. Husserl ha concepito l'idea di un'essenza irreale, e quando afferma che essa si trova nell'essere proprio di un individuo come suo *quid*, intende che si trova in un oggetto. Ora, tutti gli oggetti individuali, tutti i cani visti, hanno un *quid* abbracciabile in una idea, cioè hanno tratti ed elementi comuni; perciò è possibile passare dalla visione del singolo cane alla «visione» dell'essenza, all'idea di cane, all'*eidos*. Un *eidos* perfettamente derealizzato, riconducibile alla vecchia idea del concetto come insieme di elementi comuni a più individui. Con una complicazione ulteriore: l'*eidos* fenomenologico è puramente «visivo», e non può giovarsi delle definizioni del logos classico né di quelle scientifiche (per esempio, la definizione di specie canina); e allora non si comprende come, fenomenologicamente potrebbero avere la stessa essenza «cane» sia il mastino napoletano sia il chihuahua.

La coscienza non inventa certo il fatto che alcuni elementi siano presenti in molteplici oggetti individuali, però dà una valutazione interpretativa al puro fatto della loro presenza, ritenendola significativa anziché ininfluente. Perciò è difficile sostenere che l'*eidos* sia un dato. D'altro canto, quest'essenza intesa come coagulo di elementi comuni rimane un *eidos* statico, come il concetto di movimento, che si trae da tanti oggetti individuali, ma non è in grado di muoverne nessuno. Qui traspare nettamente la dimenticanza dell'essere operante che Ortega rimprovera a Husserl.

Inoltre, nell'atteggiamento naturale si vede che le cose non si limitano a pretendere la loro realtà, ma si comportano anche in certi modi offerti alla visione: cambiano, divengono, operano. Si può presumere che la loro essenza sia anche produttiva del loro comportamento. Questo potere operante non appartiene a nessun concetto, e per questo distinguevo tra l'essenza e le condizioni grazie a cui l'oggetto o la cosa risultano pensabili.

Il problema appare con maggior chiarezza quando Husserl afferma, coerentemente, che anche le pure immaginazioni, come l'ippogrifo, hanno la loro essenza: infatti sono pur sempre un oggetto per la coscienza. Però non basta notare che un cane visto per strada e l'ippogrifo immaginato sono entrambi oggetti: accanto a questa coincidenza vi sono delle differenze. Non solo differenze eidetiche. Del cane che vedo per strada, ridotto a oggetto, posso anche cercare l'essenza, ma l'aspetto che ha (ovvero i dati del problemi) non l'ho immaginato io al modo in cui immagino arbitrariamente l'ippogrifo. Nel caso dell'ippogrifo, prima ancora del problema dell'essenza dell'immaginato, ho inventato l'immagine: i suoi caratteri non mi sono imposti dalla casualità, ma li ho posti io; perciò il mio ippogrifo ha il pelo nero, mentre il pelo del cane è determinato da ragioni biologiche a me estranee. Il cane e l'ippogrifo, come oggetti, sono entrambi dati alla coscienza, ma è diverso chi li dà e come. E naturalmente, il processo che offre il dato alla coscienza ne determina anche l'aspetto, in misura totale o parziale. Il dato, l'oggetto, non contiene solo una pretesa di realtà, ma viene presentato attra-

verso l'uno o l'altro processo perfettamente reale. L'immagine che vedo può essere un'allucinazione, ma allora è perfettamente reale il processo biologico che la produce: c'è una realtà sottesa persino all'allucinazione stessa. Più ancora: se immagino l'ippogrifo, compio un atto. Ora, siccome l'ippogrifo non esiste realmente, si può pensarlo nero o bianco, e questo non influisce sulla sua essenza; ma nel caso di un animale, il suo aspetto dipende dal codice genetico. E non c'è analisi prettamente fenomenologica che possa portarmi fino ad esso. Se non esistesse il cane, non lo vedrei con il suo aspetto, il quale poggia su una ragione realmente operante, su un'essenza reale.

Cambiamo nota ed esempio. Parliamo del dinosauro che io immagino, non potendo vederne uno in carne e ossa, e del dinosauro che viveva sulla terra prima dell'uomo, cioè del dinosauro reale. Il dinosauro reale è diverso per essenza da quello immaginato, perché il primo doveva per essenza sostenere un peso enorme, mentre il secondo non pesa nulla, nel senso drastico che non ha niente a che fare col peso. L'essenza dell'oggetto «peso» non pesa. Ora, ciò in cui si differenziano le essenze dei due dinosauri, il reale e l'immaginario, deriva dalla realtà e non consiste affatto in un mero pretendersi reale. Altrimenti il dinosauro reale non sarebbe potuto esistere. Lasciamo stare il fatto che noi dubitiamo di questa esistenza: qui non c'entra niente. Voglio dire che il dinosauro reale, se è esistito, aveva un'essenza capace di sostenere un peso; altrimenti sarebbe stato un'impossibilità biologica. Per converso, l'essenza dell'ippogrifo o del grifone è tale che questi esseri mitici non possono essere reali, materiali, e perciò non esistono come animali: sono possibilità fantastiche e, insieme, impossibilità biologiche. Se il carattere di realtà non avesse alcuna influenza sull'essenza, se non la determinasse in qualche modo (come appunto determina persino l'essenza di «ippogrifo», facendone un ente essenzialmente impossibile come animale vivente), non avremmo avuto sulla terra il dinosauro, ovvero non esisterebbe oggi l'elefante, e magari sulla nostra testa svolazzerebbero allegri grifoni a caccia di ippogrifi.

Come si vede, non ho sciolto affatto il dubbio se esista una realtà esterna ed estranea alla coscienza; ho sostenuto semplicemente che non si può mettere in parentesi la realtà senza automaticamente condizionare l'intera ricerca sull'essenza. Questo condizionamento, a mio modo di vedere, è del tutto gratuito e significa scegliersi un'intera metafisica prima ancora di aver cominciato a gettarne le fondamenta. Non mi interessava criticare Husserl, non è ciò che ho fatto e ho solo usato la sua impostazione del 1913 per sostenere che la messa in parentesi della realtà è già un abbandono implicito della realtà stessa, e l'avvio lungo una strada in cui il concreto non verrà ritrovato più.

Ad ogni modo, io ritengo che l'*epoché* sia un errore di fatto, cioè che uno può anche pensarla, ma non può realizzarla. Lo si comprende quando ci si interroga su cosa sia l'io nella fenomenologia. Quando la fenomenologia parla della coscienza, non fa altro che descrivere un oggetto come tanti altri, e in particolare essa risulta un elemento presente in tutti i vissuti. La «coscienza» fenomenologica non è la persona reale che potrebbe dire: io sono cosciente - riaffermando subito il primato dell'essere operante, ma è una coscienza oggettivata. L'io è inerente alla coscienza; ogni *cogitatio* è un *cogito*, dove l'io è sempre identico e necessario per principio, mentre il *cogitatum* è sempre variabile. Questo io inerente non può esser considerato come un ingrediente o una parte di un qualunque vissuto, ed anzi è un elemento che in qualche modo trascende il vissuto stesso: tutte le volte che si analizza il vissuto «coscienza» si trova presente l'io con la sua trascendenza. Significativamente, Husserl richiama l'idea kantiana che l'«io penso» deve poter accompagnare tutte le sue rappresentazioni: è un rimando a un'intera linea speculativa che permane nell'impossibilità di catturare concettualmente l'io, senza deformarlo.

Per cogliere fenomenologicamente questo io, si deve operare - operare! - una riflessione, cioè l'io deve compiere un atto specifico consistente nel volgere l'attenzione da un oggetto a un altro. Prima vedo la casa; poi «vedo» il vissuto indicabile così: la coscienza della casa, l'io cosciente della casa. Quando uno vive un'esperienza è immerso in essa e l'oggetto della sua attenzione è l'esperienza stessa. Quando si ama, non si sta lì a pensare: ecco, ora nella mia coscienza è presente il dato del vissuto dell'amore in quanto stato dell'io, che è kantianamente trascendente all'oggetto stesso della sua attenzione! Un conto è sentire caldo, un altro conto è riflettere sulla sensazione del caldo. Riflettere è una cosa che si fa, perché se ne ha il potere: non si tratta di una «modificazione» di coscienza, ma di un vero e proprio atto.

Credo che questo punto rappresenti la chiave di volta per penetrare nella rivoluzione operata da Ortega nella fenomenologia con la frase: *Io sono io e la mia circostanza*. Non ci può essere alcun dubbio sul carattere operativo di questo io che compie la riflessione fenomenologica: compie un atto.

Ora, nella frase di Ortega compaiono due io: li distingueremo scrivendo il primo sempre con l'iniziale maiuscola. Il primo Io è quello che compie l'operazione di riflettere su un vissuto; tale vissuto non è reale, come vuole la fenomenologia, ma è un dato della coscienza che pretende di esserlo. Nel vissuto «io vedo il foglio», la riflessione fenomenologica potrebbe essere espressa come: «io rifletto sul vissuto "io vedo il foglio"». Non ci si occupa, dunque, del foglio reale e neppure dell'«io vedo» reale, ma solo dell'immagine o contenuto di coscienza. Questa immagine contiene un io che, come il foglio, pretende di essere reale. Però, chi è questo io presente nel vissuto? Oh bella! Sono io stesso di prima, quando non compivo la riflessione sul vissuto, cioè io mentre guardavo il foglio. Ma sono anche Io stesso di ora, impegnato in una nuova *cogitatio* (la riflessione su me guardante il foglio): la *cogitatio* «foglio» e questa nuova *cogitatio* hanno lo stesso Io, il quale opera, compie l'atto con cui passa dalla prima alla seconda. Se prima io vedo il foglio, se poi io rifletto sul vissuto, allora inevitabilmente io ho effettuato il passaggio dalla visione alla riflessione: in tutti i casi compare un Io perfettamente reale.

Questo Io reale e operante, a seguito di un suo atto, si trova in una situazione nella quale ricorda un suo momento precedente, e si riconosce in esso, dicendo: Io sono io. Pertanto, in quel vissuto globale «io guardante il foglio» c'è un elemento che non solo pretende di essere reale, ma lo è. Il primo Io conferma la realtà del secondo, riconoscendosi in lui. Se così non fosse, non avrebbe potuto compiere l'atto di riflessione.

Ora, nella *cogitatio* l'io è trascendente e possiamo dire in che senso lo è: è un concreto e intero Io reale, è una persona. Inoltre, l'io presente nel vissuto è sempre alle prese con un *cogitatum*, con un suo oggetto di attenzione, con qualcosa con cui ha a che fare. *Cogitatio* è un termine convenzionale per indicare molti processi: percepire, sentire, vedere, toccare... E l'io che compare nell'analisi fenomenologica è sempre alle prese con qualcosa: non riesco mai a coglierlo solo e senza mondo. Quando l'Io reale riflette su se stesso, si trova sempre a fare qualcosa nel mondo. Si noti bene: fenomenologicamente c'è un vissuto unico «io e la mia circostanza»; non c'è il vissuto «io» e poi un altro vissuto «circostanza». Se il secondo io della formula orteghiana è reale (dal momento che il primo si riconosce in lui) è necessariamente reale anche ciò con cui è occupato e che con lui interagisce: è reale la sua circostanza. Pertanto, il carattere di realtà preteso dal vissuto «io e la mia circostanza» trova piena conferma tanto riguardo all'io quanto riguardo alla circostanza. In altri termini, mentre la nozione di *Umwelt* di Husserl si fonda sulla messa in parentesi della realtà - o quantomeno

la tollera-, la nozione orteghiana di *circunstancia* implica il riconoscimento che non si può mettere tra parentesi la realtà e che essa ci si impone.

Il carattere di realtà delle cose viene riconosciuto già nel mondo classico, ma presso a una separazione tra queste e l'io: la cosa sta lì, indipendente da me, e io sto qui, indipendente da lei, dimodoché in un secondo momento possiamo interagire; gli enti sussistono ciascuno per suo conto. Invece nella concezione orteghiana si ha un realismo di tipo diverso: la cosa è reale, ma è essenzialmente convivente con l'io, con me, intrecciata a me al punto da spingermi a dire: io sono io e la mia circostanza. E tuttavia, questa unione di me e della cosa non implica confusione alcuna: i due termini sono fusi e distinti al tempo stesso.

Se si riflette ulteriormente, si può trovare un altro vantaggio in questo sdoppiamento dell'io, e cioè la possibilità di una metafora nuova. In genere si pensa che la conoscenza sdoppi la realtà. Secondo una metafora classica, oggetto, *objectum*, è ciò che viene posto a distanza, viene immaginativamente tolto da dove sta e proiettato su una specie di schermo in cui la coscienza lo contempla. Se guardo l'albero, c'è l'albero di fronte a me e il fatto che questo albero «è»: la cosa essente, e l'essere della cosa. Nel pensiero greco questo si risolveva nella concezione della cosa come singolarità, come entità essenzialmente isolata, separata dalle altre, e avevamo una cosa + un'altra cosa, un albero + il terreno, Parmenide + la capra... Poi queste cose singolari interagivano, avevano relazioni costituenti una taxis, un assetto ordinato, senza che per questo, ad esempio, il terreno possa rientrare nell'essenza dell'albero. Queste relazioni tra le cose avevano attinenza soprattutto con la potenza, con l'essere potenziale; ma un conto è dire che la ghianda è quercia in potenza, un altro conto, ben diverso, è includere il terreno tra gli elementi essenziali dell'albero: credo che a nessun greco sia mai passato per la testa di dire che una cosa fosse essenzialmente mondana, che fosse essenzialmente un frammento dell'universo intero.

Tanto l'oggetto fenomenologico quanto la cosa singola dei greci sono costruzioni della mente pensante e, come tali, sono deformazioni della realtà. Perciò le essenze restano in sospensione e vengono legate tra loro con una rete di concetti: il rapporto tra essenze è un rapporto razionale, e la causalità reale si avvicina pericolosamente alla necessità razionale. Alla fine, l'idea della causalità risulta confusa: il concetto di causa, infatti, non è esso stesso una causa.

Mi ha sempre sorpreso un esempio di Hume secondo cui, quando tiro una corda e suona la campana, avrei esperienza del tiro e del suono ma non della causalità. Mi ha sempre sorpreso, perché non riguarda la realtà effettiva, trascura l'atto, e magari lo sforzo, del tirare e si muove in una pura relazione tra concetti, in una realtà idealizzata, proiettata a distanza, dove l'atto «tiro della corda» è stato immaginativamente isolato dal fatto «suono della campana» e si cerca invano un terzo fatto «causa o percezione della causa». Perciò, la sola cosa che potrei dire è che, regolarmente, a ogni tiro di corda fa seguito un suono di campana. Mi è sempre sembrato buffo. Confesso che non ho mai abbinato il tiro e il suono in base alla riflessione che regolarmente l'uno segue l'altro. Penso che uno veda un oggetto complesso - la campana con la sua corda - e ne capisca il funzionamento, senza neanche pensare al concetto di causalità. D'altronde, non vedo quale regolarità dovrebbe aver constatato il tizio che inventò la campana. Mi pare più realistico pensare che costui abbia prima urtato il ginocchio su una porta di bronzo, constatando sia il dolore sia il rumore; poi avrà pensato che era comodo produrre suoni in modo più indolore, e alla fine avrà concepito il progetto della campana, ponendo in essere quella stessa causa che Hume dice di non percepire. D'altronde, il funzionamento di una bicicletta non è qualcosa che abbiamo semplicemente visto e capito? O si dovrà dir questo: re-

golarmente, tutte le volte che premo sul pedale, la bicicletta parte, benché io non ne capisca la causalità. Ma allora, benedett'uomo, perché vai in giro a premere pedali e tirare corde?

Insomma, a mio modo di vedere, l'atteggiamento corrispondente alla metafora della proiezione a distanza della realtà è la premessa per perdere il senso della realtà stessa. Tuttavia, questo atteggiamento e questa proiezione possono risultare utili e si può conservarli, ma sul presupposto di una metafora che mi sembra indicare un fatto più radicale. Duplicare immaginativamente la cosa reale e il suo essere risulta possibile solo perché, precedentemente, io mi sono staccato dalle cose e mi sono sdoppiato: l'io vivente e operante si allontana virtualmente da sé per guardare la realtà, per abbracciarla tutta in uno sguardo.

Questa metafora secondo cui, invece di proiettare le cose davanti a me, sono io a staccarmi dal reale, vuole indicare che, prima ancora di ridurre il mondo a oggetto, io mi costituisco come soggetto. Se so di essere reale, se non metto in dubbio la realtà del mio io, è perché ho potuto osservarmi in azione. Grazie al potere di prestare attenzione a me stesso ho potuto osservare che dubito e quindi, se dubito, non posso dubitare di star dubitando: il *cogito* cartesiano presuppone che l'io operante si sia potuto osservare, potendo così dire *cogito* sulla scorta di una realtà previa che si impone al pensiero. Questo rendersi conto di sé operante è una condizione che si raggiunge a seguito di un atto o una serie di atti per compiere i quali io mi sono staccato da un «atteggiamento naturale» per costituirmi come soggetto, senza peraltro diminuirmi di realtà. Perciò, staccato dal mondo, esso non mi è più soltanto il termine di un'attività vitale, ma nemmeno è solo il termine di un atto di coscienza: mi è oggetto di attenzione, nella sua realtà.

Che si guadagna con questa metafora dello sdoppiamento dell'io? Quando si proietta lontano la realtà, s'inventa un oggetto che non contiene l'uomo, non contiene la vitalità concreta; si crea un oggetto statico e lo si vede come se non avesse nulla a che fare con me, lo si contempla nel suo essere per sé, pretendendo che questa strada ci dia una conoscenza vera. Invece, lo sdoppiamento dell'io non vuol dire purificazione della realtà dalla contaminazione umana, ma capacità di rendersi conto di sé e del mondo, capacità di vedere me stesso alla prese col mondo e il mondo nella sua interazione con me. Insomma, quando l'io si sdoppia, riflette sulla realtà intera, una realtà nella quale c'è anche lui come persona reale. E dal momento che io sono reale, solo se nella realtà ci sono anch'io posso dire che essa è correttamente resa oggetto di attenzione. Solo a questa condizione la realtà mi impone ciò che essa è, pertanto ciò da cui non posso prescindere se voglio conoscerla. Orbene, ciò che mi impone è il carattere prospettico della conoscenza. Per distacco e sdoppiamento, io vedo l'intera realtà, me compreso, situato su un punto di vista difficile da definire, eppure prettamente umano: Ortega lo chiamava «porzione extranaturale» dell'uomo, formulando la metafora del centauro ontologico in *Meditación de la técnica*. Il processo di *ensimismamiento*, di immersione nella propria meditazione, è l'operazione con cui anzitutto la persona si vede immersa nella realtà e vede che è reale; e questa condizione è la prospettiva umana: l'uomo come punto di vista, come colui che illumina un aspetto della realtà definibile: visione umana.

Nella riflessione il carattere di realtà non può essere messo in dubbio, perché reale è l'atto stesso del riflettere, del riflettersi. Grazie ad esso, il vivente sa di vivere e nel caso dell'uomo sa in modo eminente di essere reale. Perciò può trovare se stesso e le cose nella realtà, può operare sulle sensazioni in modo di non vivere in un caos di impressioni, ma in un *cosmos* di dati organizzato a partire dalla realtà stessa. Senza il carattere di realtà imposto alla conoscenza, l'uomo non potrebbe porre limiti e confini tra i vari punti del reale, tra le «cose» e separarle come separa concettualmente l'albero dal terreno, distinguendoli. Non potrebbe cioè costituire albero e terreno come provvisori og-

getti - lui che già si è costituito come soggetto - non per dare loro un nuovo essere, non per creare una realtà duplicata, non per sostituire l'albero concepito con quello effettivo, ma per avere una nozione, un'idea della struttura a cui si riferiscono certe sue impressioni. Il concetto è allora lo scheletro ideale, lo schema strutturale che la realtà stessa, nella visione umana, impone al pensiero come chiave di lettura dei dati. E in questo senso della «realtà, me compreso», sentire è anche, contemporaneamente, significare, trasformare in segno interpretativo ciò che la realtà stessa ha dettato.

*Testi citati*

José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, in *Obras* completas, Revista de Occidente, Madrid 1986 [OC] V, 289-313.
José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, OC V, 315-375.
Juan José López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Aguilar, Madrid 1958.
Rollo May, "La nascita della psicologia esistenziale", in Aa. Vv., *La psicologia esistenziale*, tr. it. Astrolabio, Roma 1970, 9-46.
R. May, *L'uomo alla ricerca di sé*, tr. it. Astrolabio, Roma 1983.
Julius Evola, *La dottrina del risveglio*, Scheiwiller, Milano 1965.
Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1983.

*Questo saggio è dedicato,*
*in ordine rigorosamente alfabetico,*
*a Giulio e Ludovica, grandi maestri...*

*«Viaggiano i viandanti, viaggiano i perdenti,*
*più adatti ai mutamenti.*
*Viaggia Sua Santità»*
*(C.S.I., In viaggio)*

# ARKHÉ
## LO SCIAMANO E IL PENSATORE
(1988)[1]

*«La ragione di una cosa è, dal punto di vista della creatura... un'idea relativa dell'Assoluto. Da parte dell'essere divino, la ragione della creatura è invece un'idea assoluta del relativo»*

*«La Sofia è la Grande Radice»*

(Pavel Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*)

### # 1

Talete non si pone il problema se esista una causa; non cerca una causa, ma un inizio. La sua *arkhé* è la situazione iniziale da cui si genera qualcosa, la situazione iniziale dalla quale il reale diviene. Così il suo pensiero non cerca di adattarsi a una conseguenzialità logica, ma espone una sequenza cronologica. La ricerca per cause razionali è un'altra cosa: l'*arkhé* di Talete contiene il tempo.

Il mondo molteplice e variegato che vediamo è mutevole, diviene. Dunque, relativamente al momento presente, esso si trova in uno stato a cui è pervenuto. Talete vuole riportare il reale attuale, frammentario, all'unità del suo punto di origine: un punto unico che è anche il punto da cui attualmente si sta originando ogni entità.

La situazione originaria (l'Acqua) è affermata ma, a quanto pare, non è posta in discussione, forse perché se ne parla in concomitanza con un'esperienza misterica e sapienziale, cioè a seguito di una visione. Dentro questa esperienza, dire Acqua equivale a esprimersi con un'immagine tradizionale, un simbolo noto e non esotico per gli ascoltatori più immediati e per la cultura del tempo. Collocati nel punto di vista relativo di una cultura posteriore, noi diciamo che l'espressione di Talete ha un carattere «filosofico», o poco meno: prescindiamo nientemeno dal fatto che Talete cerca un come e non un perché.

Gli ionici non hanno alcuna intenzione di indagare il significato della vita, di interrogarsi sul presente e il futuro, sul destino dell'uomo: su questi temi non hanno problemi, ma soluzioni, nella religione, nei misteri, nella sapienza, nel mito. Da questo punto di vista è vero che non sono «pienamente» filosofi, ma *fisiologoi* (termine che poi viene tradotto con «scienziati», pur avvertendo che la parola non va presa in senso moderno: cioè non viene tradotto). Non esistendo ancora i filosofi nel loro orizzonte culturale, è lecito pensare che facessero un altro mestiere.

La filosofia in quanto tale non è sapienza, e non è questo il titolo che ostenta nella sua carta da visita. L'Acqua di Talete o l'Essere di Parmenide rappresentano teorie che di per sé non coinvolgono immediatamente l'esistenza e mancano dell'aggancio esistenziale proprio ad ogni testo sapienziale. La ricerca della verità può essere una cosa molto significativa, ma che il reale derivi dall'acqua o dall'aria o dall'essere, è cosa che non ci sconvolge la vita. Sono teorie: se hanno un senso, non è per

---

[1] Da *www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ascoli-arkhe.pdf*. Prima edizione: 2004.

le quattro frasi su cui si reggono, ma per ciò che il ricercarle ha significato per una persona concreta. Nel presunto inizio, la persona del filosofo si muove esistenzialmente in un ambito sapienziale e religioso, e non possiamo più immaginare cosa significassero realmente il Numero, l'Acqua, l'Apeiron, l'Essere. Abituati a intendere la filosofia come una disciplina autonoma, ci risulta quasi impossibile capire come fosse vissuta quando autonoma non era.

D'altronde non si può comprendere un discorso mitico attraverso la sua traduzione in termini razionali e concettuali. Se questo fosse veramente possibile, perché ricorrere al mito? Il mito segnala un diverso modo di indagare i problemi umani, lungo vie che trascendono la ragione. In Platone, il metodo razionale emerge dal fondo misterico, ma non lo rinnega. Come concezione della filosofia, e come tipo di esperienza interiore, Kant o Hegel sono lontanissimi, e forse non si occupano della stessa disciplina.

In certi momenti, Platone si rivolge a zone della persona diverse dal semplice intelletto raziocinante, coinvolgendo così la totalità della persona stessa nella ricerca del significato. Aristotele usa un altro metodo e ha un'altra concezione della filosofia. Alla domanda sul senso della vita, Talete non si preoccupa di rispondere in termini filosofici, Platone risponde con una ricerca che integra la dialettica razionale e il mito, Aristotele s'impegna a rispondere in termini quasi del tutto razionali.

Aristotele amplia gli orizzonti della filosofia, assegnandole compiti che prima non aveva. Perciò il suo pensiero filosofico è più complesso di quello dei primi sapienti. Tuttavia si tratterrebbe in assoluto di un progresso se i primi sapienti avessero avuto soltanto la loro ridotta pre-filosofia come mercanzia da mostrare. Se pensiamo che possedevano una sapienza, il progresso appare relativo. Aristotele si occupa di piante e di animali in modo diverso da uno sciamano: non c'è nulla di male ed è un'innovazione ottima. Però trascura tutti i dati che potremmo ottenere a partire dalla prospettiva dello sciamano, il che è arbitrario. Come risultato non abbiamo una visione più completa, ma una visione alternativa e anch'essa parziale: un'altra parte del sapere. Rispetto alla sapienza, Aristotele è tornato indietro: il mito è solo mito, cioè non filosofia.

Ai fini del logos filosofico l'esperienza misterica è formalmente ininfluente. Per quanto possa essere saggio, un iniziato ai misteri non è un filosofo. C'è però una questione previa: ci si può occupare di filosofia senza l'esperienza misterica? Se la filosofia fosse solo la tecnica del logos, cosa la distinguerebbe dalla sofistica?

Buona parte della *Metafisica* serve a fondare l'idea che la filosofia sia una scienza, benché si tratti di una scienza prima, una scienza particolare. È vero che l'*episteme* dei greci non è ciò che noi intendiamo per scienza, ma per Aristotele si tratta comunque di un sapere deduttivo, che scopre la verità al termine di un ragionamento. Vale a dire che scopre la verità grazie a un organo, una facoltà della persona: solo una parte dell'essere umano coglie il vero, di contro a un'altra parte che cade in errore. La presunta fallacia delle sensazioni può essere superata grazie al ragionamento corretto. D'altronde il ragionamento non si può ignorarlo; è reale, ha una forza, necessita di una confutazione rigorosa, si legittima col suo procedere, grazie alla sua apparente evidenza. A chi appare evidente un ragionamento corretto? Alla persona nella sua interezza? Nossignore, perché in tal caso nulla garantisce il valore di questa evidenza, stante la fallacia dei sensi. E poi il ragionamento scopre qualcosa che non è evidente a un primo sguardo. Dunque l'evidenza non si presenta all'intera persona, ma a una sua parte: l'intelletto.

Questo è il modo filosofico in cui viene interpretato Parmenide. Però il concetto, il ragionamento sono costruzioni dell'intelletto: ecco il circolo vizioso. Per uscirne non si trova altra via che considerare l'intelletto una facoltà superiore. Da sempre si riteneva che il *nous* fosse qualcosa di divino

nell'uomo; ma il *nous* dei tempi arcaici non è semplicemente l'intelletto: anche etimologicamente, il *nous* delle origini sembra più vicino al *pneuma*, al soffio o spirito, piuttosto che alla ragione.

# 2

*Filosofia occidentale* o *cultura occidentale* sono solo modi di dire. Occidente è un concetto geografico, mentre filosofia e cultura sono nozioni storiche che si beffano dei confini fisici convenzionali. *Cultura occidentale* è una semplificazione di comodo, utile per parlare. Diciamo che in una certa area geografica, alcuni eventi storici e culturali sono sembrati importanti e sono stati tramandati a scapito di altri che non hanno interessato nessuno o quasi. Questo ha dato luogo a un patrimonio culturale normalmente in crescita, periodicamente rivisitato, recuperato, perduto, attaccato, insomma il patrimonio di idee con cui comunque ci confrontiamo, usandolo come pietra di paragone, come memoria storica, o come una griglia interpretativa.

In ogni luogo abitato dall'uomo si produce una tradizione: vengono ricordate le esperienze che ha vissuto e che gli sono parse significative. I dati che integrano le tradizioni non sono entità immobili da chiudere in una cassa o in un manifesto politico, ciascuna senza contatto con le tradizioni altrui. Sono invece un ideario vivente, arricchito dalle esperienze personali, o lasciato deperire: è qualcosa che ci forma e che formiamo; è il sentire delle generazioni passate, condensato nell'arte, nel pensiero, nella letteratura, nelle forme religiose, nelle scelte storiche, nelle loro conseguenze, nella cultura materiale, nel calendario, nelle leggende, nell'erboristeria, nella lingua, nel modo in cui si ritiene legittimo far soldi... Di fronte al tempo di vita dell'uomo, malauguratamente breve, il patrimonio storico trasmette visioni, indagini, esperienze legate a prospettive diverse dalla nostra, e ad esiti diversi; fornisce criteri e riferimenti esterni alla propria cultura, grazie ai quali il presente non diventa una prigione, un orizzonte unico e delimitato, e aumentano le possibilità di cambiarlo, gestirlo, adattarlo alle proprie esigenze.

La tradizione contiene tutta l'esperienza umana: non solo le scoperte tecniche, non solo il ricordo della successione dei fatti, ma anche le esperienze profonde, la concezione della vita, la trasmissione delle vicende più intime. Tradizione è sia l'invenzione del motore a scoppio sia la *Nike* di Samotracia: sono elementi eterogenei.

Storia e tradizione si distinguono: il ricordo e lo studio di ciò che è semplicemente accaduto sono storia; ciò che del passato è vigente oggi, è senso della vita plausibile, è suggerimento percorribile, costituisce la tradizione. La *Vittoria* di Samotracia ha una data in cui è stata scolpita, un autore, uno stile: questo è storia e materia dell'indagine storica. Inoltre è un'opera d'arte che esprime qualcosa, traduce in immagine un'esperienza interiore, concretizza un significato umano. Per comprendere questo i metodi storiografici hanno un valore sussidiario: è una comprensione che non riguarda solo il passato, ma la realtà umana e la sua esperienza; è una comprensione la cui attinenza col tempo deriva dal fatto che l'uomo è costitutivamente temporale. Però l'uomo non si esaurisce nella temporalità, non è solo un prodotto della storia: certamente ne è condizionato e se la ritrova dentro la sua stessa realtà, ma al tempo stesso la produce e riflette sui suoi atti e sulla sua temporalità stessa. L'uomo muore oggi come centomila anni fa: dunque ci sono caratteristiche strutturali della sua realtà che non sono prodotte dalla storia, anche se sono oggetto di una riflessione che produce storia. È superficiale pensare che tali caratteristiche permanenti si riferiscano soltanto alla sua biologia, visto che vi si riflette sopra e le si trasforma in problema. La persona non è composta di pezzi assemblati;

è unitaria, ma complessa, si conosce vivendo, si esprime in azioni e culture. Conoscerle significa avere un aiuto nei vagabondaggi spirituali attraverso i labirinti apparentemente insensati della vita.

L'uomo muore oggi come sempre, e la morte gli pone il problema della vita: perciò cerca di rispondere. In fondo, è solo davanti al mistero, e non ha altro che se stesso per affrontarlo. Però è una solitudine strana: il suo mistero, quello che interessa la sua vita, è lo stesso che è stato affrontato da altri; lo hanno affrontato tutti. Dunque ha come arma se stesso, essere convivente; se stesso, essere che può apprendere anche dalle culture di altri che cercavano di penetrare nel mistero come lui.

Sentire un problema, progettare una risposta, agire, sopportare la reazione delle circostanze, ripensare l'azione, agire di nuovo, incontrarsi o confliggere con gli altri, tutto questo produce una conoscenza diversa dalla filosofia e più vasta. Al massimo la filosofia è uno strumento in più, una tecnica intellettuale da usare nel gioco della vita. Una tecnica pericolosa: un ottimo travestimento per far finta che si possiede il sapere. Conosce chi pone le domande, altrimenti il cammino della conoscenza non viene percorso e si fa una figura da idiota, come Parsifal: sta tutto concentrato sul suo benedetto Graal, ce l'ha in mente giorno e notte, e tutt'intorno a lui s'imbandiscono banchetti, splendono luci, avvengono prodigi, senza che lui si chieda cosa diamine stia succedendo. Pensando al Graal, non si accorge di averlo davanti al naso.

La dialettica filosofica cerca una frase che abbia un significato vero e che possa trasmettere la sua verità ad altre frasi; la conoscenza che parla della vita reale usa le parole come strumenti per indicare esperienze: le sue frasi non contengono alcuna verità; si limitano ad indicare dei punti e, se sappiamo osservarli, possiamo usare le parole che vogliamo. Al culmine dell'esperienza estatica, in Grecia come in India, ciò che viene esperimentato è chiamato con un neutro: *quello*. La cosa funziona. Lo scopo non è fare proselitismo grazie a una bella frase, ma condurre altri all'esperienza di *quello*. Solo più tardi si porrà la necessità di trovare un'espressione più articolata che, oltre ad indicare l'esperienza, possa anche propiziarla. Sarà allora una frase su cui meditare, ma non una frase da cui dedurre.

Suggestionati da un'immagine superficiale della filosofia, siamo abituati a vedervi uno sforzo di conoscenza e di civiltà immane ma recente, come se l'indagine su Dio, l'esistenza, la morte, il significato, fosse appannaggio dell'umanità ultima. La filosofia ha avuto un inizio e potrà concludersi in un altro momento storico; forse è già conclusa, superata da cose più utili. Ma l'inizio si riferisce al metodo di indagine, non ai problemi indagati. Sarebbe assurdo pensare che l'uomo pre-filosofico non si ponesse certe questioni. Con la filosofia nasce solo un modo nuovo di affrontare vecchi problemi, modo che ha i suoi pregi e i difetti, e che ben presto suscitò il sospetto che generasse confusione. In altri termini, prima della filosofia si avevano delle risposte, e non è affatto segno di superiorità intellettuale averle negate in blocco.

*# 3*

Nei manuali correnti, i primi filosofi sono descritti come un'umanità astratta, che vive in un mondo separato, fuori dal più elementare grado di comprensione della realtà. La loro riflessione viene valutata solo in base a ciò che storicamente sembra esserne derivato, senza mai sollevare la questione della loro eterogeneità.

La filosofia nasce senza il *pathos* e la solennità che uno sarebbe portato a immaginarsi, tant'è che già Aristotele non sa dire con chi, come e quando si sia verificato l'evento. Nondimeno, ancora ai

suoi tempi prima della filosofia veniva posta la figura del sapiente. Che la si sia smarrita nel labirinto storiografico, da cui riemerge come presocratico, è abbastanza sconfortante.

Il mito è l'asse centrale della cultura da cui si sviluppa la filosofia: è una storia sacra, che espone le concezioni metafisiche, cosmologiche, antropologiche, sociologiche, estetiche della comunità che lo tramanda, lo rielabora, lo interpreta. È una visione globale del mondo rappresentata mediante personificazioni, figure, simboli, ma anche con ironia, col gusto di costruire situazioni narrative nuove e personaggi inediti su strutture antiche che comunicano il loro significato. È una visione irriducibile ai termini razionali, non perché viene pensata in termini approssimativi, ma perché, oltre un certo livello, la ragione è uno strumento meno malleabile di un simbolo o di uno scenario mitico, che rimandano a intense esperienze personali.

La forma appariscente del mito è quella di una narrazione esemplare. A differenza della narrazione storica, che espone gli eventi ma non il loro significato, la narrazione mitica espone dei significati, ma non eventi concreti e particolari, i quali si trovano già nella vita di ciascuno: il mito è significativo e, quando viene rapportato alla propria circostanza, se è inteso rettamente, la illumina. La chiave di lettura del mito è sempre la propria realtà immediata, senza la quale è un ricco repertorio di brillanti temi letterari.

Questa particolare significatività è possibile perché il mito è storia sacra, cioè è connesso con l'esperienza del sacro - termine che dice troppo e troppo poco.

Il simbolo non necessita di traduzione per essere capito, ma è un'espressione sempre adeguata al vissuto. Per comprenderlo bisogna vivere in prima persona ciò di cui si parla. Si potrebbe allora obiettare: a che serve questo inutile circolo vizioso? Se il simbolo si comprende solo in quanto si vive la realtà simboleggiata, che bisogno c'è di simboleggiare? L'obiezione è infondata. Il simbolo cifra un modo particolare di percepire e vivere la realtà. Può essere meditato e comunicare con zone diverse dalla ragione, pertanto è esso stesso uno strumento per accedere all'esperienza che descrive. Il simbolo è il possibile significato della mia circostanza, il punto d'incontro tra un frammento di mistero decifrato e un frammento di mistero vissuto. Quando l'incontro avviene, il simbolo apre una profondità inattesa.

Il simbolo addita qualcosa. Non è un'espressione che aspiri a essere formalmente incontestabile, ma una freccia rivolta verso un punto del reale. La tradizione sapienziale propone alla meditazione punti della realtà che meritano attenzione, o punti da cui osservare la propria esistenza in modo che appaia sotto una luce diversa.

A favore della teoria viene spesso osservato che in essa l'uomo contempla il mondo senza modificarlo, lasciandolo essere così com'è, perché ci sveli la sua verità. Questo, però, non è affatto pacifico. Se la filosofia ha per oggetto l'universo, e io sono un ingrediente dell'universo, la contemplazione passiva delle cose non è una vera assenza di modificazioni delle condizioni naturali. Intanto io agisco su me stesso, mettendomi a osservare, a contemplare; inoltre, cosa più grave, io interpreto il contemplare: ad esempio, trascuro le associazioni di idee e gli stati d'animo soggettivi suscitati dalla pura e semplice presenza dell'oggetto di fronte a me. Prima osservazione: perché trascurare un elemento così importante dell'incontro con l'oggetto della mia contemplazione? Seconda osservazione: nel trascurarlo, non sto forse facendo qualcosa col mondo e al mondo?

Si suppone inoltre che la verità del mondo si riveli astenendosi dall'agire su di esso: e perché mai questa supposizione? Intanto, evidentemente, questa astensione non ci rivelerebbe mai la verità sull'azione, intesa come realtà presente nell'universo. In secondo luogo è un pregiudizio che include già un'intera metafisica: è chiaro che lo sviluppo successivo del pensiero ne risulta condizionato. Se

il mondo fosse ontologicamente *fatto per* l'uomo, e in ciò consistesse il suo significato, e avesse una struttura tale da rivelarsi solo nel mio rapporto attivo con esso, allora questa teoria equivarrebbe allo sforzo di uscire fuori dalle condizioni entro le quali il mondo è conoscibile.

Il simbolo non si allontana dal reale. Perciò non è sostituibile con concetti razionali, che invece ne astraggono. A rigor di termini non è esatto dire che il simbolo è intraducibile in concetti: piuttosto, questa impossibilità deriva dal fatto che la realtà stessa non consente questa riduzione alla razionalità pura.

La trasmissione di una cultura mitica non è soltanto l'apprendimento intellettuale di un complesso di nozioni: questo aspetto è del tutto secondario. In primo piano sta la trasmissione intesa come realizzazione in prima persona di alcune esperienze chiave, che rendono il mito comprensibile. Viene coinvolta nell'apprendimento l'intera persona, e in particolare quella sua parte che non svolge alcun ruolo quando si tratta di imparare il nome dei sette re di Roma.

In questo processo formativo il mito fa da libro di testo, da guida e da veicolo di comunicazione. Quando viene trasmesso, in realtà esso si verifica, accade, è esperimentato e quindi compreso.

## # 4

Per noi è difficile situarci, sia pure con un esperimento immaginativo, con una finzione della fantasia, nella stessa prospettiva da cui l'uomo primordiale osservava il mondo e ne aveva esperienza. È impossibile raffigurarsi la risonanza interiore suscitata dal suo incontro col mondo. Quali sensazioni, quali intime emozioni il rapporto con le cose poteva stimolare in quest'uomo che non aveva nel suo repertorio culturale l'alterigia della filosofia né il filtro deformante della scienza? Nell'età che precede la filosofia, la cultura è soprattutto libera espressione della sacralità e della ritualità del reale, nel senso puro e semplice che la sorgente del reale era conosciuta e se ne aveva esperienza.

Le culture antiche hanno affermato la loro origine da una rivelazione primordiale, ad opera di una realtà sovrumana variamente raffigurata. Questa rivelazione avrebbe reso accessibile all'uomo la struttura complessiva dell'universo: un sapere globale da tramandare, da vivere, da rileggere ad ogni generazione. È difficile immaginare questa rivelazione come un colloquio, uno scambio di parole tra l'essere umano e un essere trascendente, anche perché è difficile pensare che il contenuto sia verbalizzabile. Al contrario, il sacro può essere compreso solo in concomitanza con un'esperienza: il sacro può rivelarsi solo nell'intima esperienza del sacro stesso.

Abituati coma siamo a filtrare tutte le nostre esperienze, e persino noi stessi, attraverso la ragione e attraverso il retaggio di una cultura e di un repertorio di teorie, ci risulta difficile capire l'esperienza primordiale del contatto tra due realtà stranissime e apparentemente eterogenee: l'uomo e il mondo; l'uomo, meno razionalista di oggi, e tuttavia dotato di ragione e problemi esistenziali; il mondo, meno conosciuto di oggi, e tuttavia enigmaticamente presente e indomabilmente altro. L'uomo nudo, accostandosi alla realtà nuda, nudi entrambi di soluzioni e teorie, di ipotesi e problemi di seconda mano, di interpretazioni e schemi già fatti e collaudati, s'incontrano e, storicamente, all'uomo si rivela la realtà del sacro, con l'efficacia espressiva del mito.

È sorprendente il fatto che l'uomo primordiale, quando s'incontra col reale, cioè quando affronta i problemi ultimi della sua esistenza e dell'esistenza del mondo, reagisca col mito. Oggi non è più ammissibile il comodo espediente di trattarlo da ignorante e di parlare di uno stadio infantile dell'umanità; l'uomo primordiale era dotato di ragione. Ciò che veramente stupisce è che il ragionevole

uomo primordiale, oltre a non sapere che cosa sia il mondo, non sembra preoccuparsi di stabilirlo in termini razionali. Ha la convinzione che il mondo sia animato e sacro, non come punto di arrivo delle sue osservazioni, ma come punto di partenza al quale riferisce ogni sua esperienza. L'immagine stereotipata del primitivo, che concepisce il fulmine coma una manifestazione della divinità, mostra appunto che l'osservazione del fulmine viene riferita a un'idea previa sulla divinità, alla quale non sappiamo come sia arrivato. In ogni cultura umana la concezione del sacro si presenta come un riferimento già esistente. Nella prospettiva sacrale, il reale non necessita di spiegazione razionale.

Se il divino si rivela attraverso il mondo, secondo quello che è stato chiamato il *paradosso del sacro*, allora il mondo può essere osservato da due punti di vista: ciò che le cose sono fisicamente, e ciò che le cose significano in quanto ierofanie. L'uomo arcaico si è preoccupato della seconda prospettiva. Se la divinità può manifestarsi attraverso il mondo, allora il mondo non può essere radicalmente altro rispetto alla divinità. Come minimo è necessario che esso sia assoggettato al potere del divino.

Nella mentalità arcaica e mitica, il mondo *è* un potere del divino. Ontologicamente è l'espressione di una realtà illimitata che si manifesta operando. Di fronte a questa conoscenza, centrale nella mentalità e nella vita dell'uomo arcaico, le conoscenze tecniche sembrano collocarsi su un rango secondario. Ciononostante, l'uomo arcaico non esclude la tecnica dal suo orizzonte vitale. Se la sua esistenza si fonda sul sacro, nondimeno realizza scoperte e invenzioni che richiedono un elevatissimo livello intellettuale. Millenni e millenni dopo, quasi non riusciamo a renderci conto delle capacità necessarie per progettare strumenti come l'arco, o per organizzare l'agricoltura, per apprendere l'architettura, a partire da un punto zero di conoscenze tecnologiche.

Può darsi che la filosofia gli si presenti come un elemento sovversivo nei confronti dell'ordine culturale preesistente? Non è un'idea realmente sostenibile, soprattutto perché le figure dei primi filosofi sono in perfetta continuità con la tradizione, e come tali vennero considerate. Può darsi che la filosofia nasca come risposta, rimedio o reazione a una generale crisi della visione sacrale del mondo? Non è una cosa attestata dalle fonti, e in contemporanea con la prima filosofia non si assiste a una crisi del sacro e della religione, ma a un loro momento di splendore. Forse allora è più verosimile una terza ipotesi: che la filosofia nasca come sviluppo di potenzialità già presenti all'interno della visione mitica, acquistando poi una sua fisionomia autonoma.

Nella visione mitica, se è vero che nell'albero o nella pietra *c'è* un potere del divino (ovvero sono un potere del divino), è anche vero che l'azione di questo potere produce effetti diversi nei due casi: il potere presente nel melo produce mele e non carciofi; il potere presente nella pietra fa sì che essa affondi anziché galleggiare. In via di principio, il potere del divino potrebbe far uscire la pietra dal suo comportamento normale e far sì che galleggi, ma si tratterebbe di un eccezionale prodigio. Nel corso normale degli eventi, la pietra affonda e il melo produce le mele: perciò abbiamo uno spazio per porre la domanda su ciò che le cose *sono*. È chiaro però che tale domanda si pone in un contesto diverso da quello che si avrà in seguito. Il problema di Talete è radicalmente diverso da quello affrontato da Cartesio, benché la domanda possa essere formulata con le stesse parole. Questo dà al termine filosofia un carattere ambiguo e confuso.

In effetti, se il mito spiega cos'è il reale in ultima analisi, non si occupa delle sue caratteristiche più immediate e visibili. Con la concezione del sacro, l'uomo sa bene che una pietra è un potere del divino, però non sa perché due pietre squadrate, poste l'una sull'altra, si reggono o non si reggono, a seconda della posizione. Dovendo costruire una casa, è certamente importante la conoscenza del simbolismo, del valore metafisico della costruzione, il suo inserimento rituale nell'ordine cosmico,

però è anche importante che la casa non crolli sulla testa di chi l'abita. Ebbene, non è il mito a garantire questa solidità materiale, ma la legge del baricentro. La tecnica, gli strumenti di intervento a disposizione dell'uomo per governare il mondo circostante, è il frutto di molte cose, tra cui l'esperienza, la capacità di risolvere i problemi ragionando, riportando l'incalcolabile numero di casi singoli analoghi a una spiegazione teorica che li chiarisca tutti e permetta di progettare una casa in cui le mura non crollino, anche se non si conoscono una a una tutte le pietre con cui verrà edificata. Questa prospettiva tecnica e razionale è sempre stata parallela al mito, aveva un ambito, uno statuto ben individuato, anche se collocato all'interno di una visione religiosa globale. Mito e tecnica hanno per oggetto la stessa realtà, vista secondo due prospettive complementari e irrinunciabili.

Secondo l'interpretazione posteriore, l'origine della filosofia occidentale è caratterizzata dal prevalere di un interesse scientifico. La scienza di Talete non mira a distruggere la cultura mitica, ma ad osservare l'universo da un punto di vista complementare: Talete utilizza concetti di chiara derivazione mitica. Parte dall'idea che il reale sia unitario, cioè riconducibile a un principio unico, e non si chiede se esista questo principio, bensì quale sia. La realtà è concepita come un organismo unitario, e non vi è una distinzione tra spirito e materia, paragonabile a quella formulata dalla cultura moderna. In un certo senso si attribuisce una consistenza materiale allo spirito e una valenza spirituale alla materia. In questa situazione, Talete studia l'aspetto fisico e materiale del principio unico, senza pregiudizio per l'aspetto che noi chiameremmo spirituale.

Apparentemente non c'è una grande differenza tra il pensiero di Talete e quello della teologia mitica, anche se in lui, guardando indietro nel tempo, troviamo caratteri che lo differenziano da scrittori come Esiodo: troviamo cioè qualcosa che ha il sapore di un momento iniziale. Ma da questo momento di novità potevano emergere molte cose. Che sia emersa la filosofia è un fatto, ma questo non vuol dire che la prospettiva filosofia sia necessariamente la chiave di lettura per comprendere Talete.

Studiando la fase iniziale della filosofia, non si può pretendere di trovare la maturità di metodo che caratterizza le fasi posteriori. È solo con una finzione che troviamo «la filosofia» in questo inizio: ciò che vi scorgiamo è un momento interpretato a partire dalla nostra cultura, grazie alla quale lo vediamo come un momento importante, dal quale sembriamo dipendere come se fosse la nostra origine intellettuale. Questo momento iniziale è il Talete di cui ci parlano alcune fonti, e vi rintracciamo la prima apparizione sulla scena dell'universo mondo del metodo teorico, cioè di un modo particolare di interrogarsi davanti alla realtà. Se la scoperta delle armi e degli utensili dimostra che l'uomo primitivo ragionava, cioè pensava e teorizzava, in Talete si mostra ora un'inedita estensione del metodo del ragionamento, che non verrà più adoperato esclusivamente per risolvere i problemi pratici, ma anche per trattare questioni generali. L'*episteme* va ad occuparsi della realtà e non solo di un frammento della realtà.

Però vale solo in parte l'idea che Talete sia sostanzialmente uno scienziato. Scienza, scienziato, sono nozioni che usiamo approssimativamente, sfumando il significato che hanno per noi, in modo che possano tradurre (e tradire) l'essenziale di un mondo in cui non esistevano le nostre separazioni o distinzioni o classificazioni. Questo non lo si deve al carattere primitivo di questo mondo, ma al fatto semplice che esso aveva un diverso modo di distinguere, separare, classificare. Talete, dunque, scienziato e filosofo, ma anche né l'uno né l'altro.

Il modo teorico (inaugurato convenzionalmente con Talete) cerca la spiegazione dei fatti attraverso ipotesi argomentate. Di fatto, subito dopo Talete, sono ammesse tutte le ipotesi, purché abbiano un fondamento; sono ammessi tutti i fondamenti, purché abbiano una giustificazione. L'argomen-

tazione diviene l'essenza di ogni teoria: è il requisito imprescindibile per qualificare come filosofica una teoria. Se affermo che secondo me il reale è un caos, si tratta di un'opinione che può essere giusta o sbagliata, ma non è filosofica, perché manca l'argomentazione. Perché diventi una tesi filosofica, non è necessario che il reale sia davvero caotico, ma che io svolga un discorso che mostra il fondamento o la plausibilità della mia opinione, che in questo caso cessa di essere strettamente personale e poggia sul valore dell'argomentazione. Questa è filosofica se si propone di essere valida per tutti.

Con questa impostazione può essere sviluppato qualunque pensiero, anche una concezione totalmente irrazionalista.

*# 5*

Alle origini della filosofia occidentale si pone spesso il cosiddetto naturalismo greco. L'espressione è logora e non ha più un significato preciso (eufemismo con cui indico che non significa più niente): siamo molto lontani da ciò che i greci intesero per natura o generazione. In generale si possono fissare due punti importanti: che tutto è divino, «pieno di dèi», e che a livello concettuale non viene formulata una distinzione tra natura e spirito. Solo con un anacronismo si può pensare che questo secondo punto comporti una confusione o un errore interpretativo della realtà, cioè che il greco non si fosse ancora elevato alla nozione di spirito. Il fatto è molto più semplice: in positivo, il greco aveva una visione diversa dalla nostra e caratterizzata dall'assenza della scissione tra spirito e natura, o tra uomo e natura. Le differenze tra i due termini non erano ignorate, ma ricondotte a un terzo termine, che era la loro radice e che si manifestava in essi: il divino. Il divino greco è una realtà più corposa del nostro astratto e razionale concetto di spirito.

Nella cultura greca l'uomo è un essere divino, o di origine divina, esattamente come il cosmo: entrambi hanno una fondamentale unità di origine. Se si preferisce, hanno un'attuale unità di fondamento. Così, quando si dice che nella cultura greca manca la nozione del soggetto, si dice il vero, ma non lo si interpreta bene: la cultura greca rifiuta la contrapposizione tra soggetto e oggetto, cui sostituisce una positiva unità fondata sull'*arkhé*. L'*arkhé* è il divino.

È appena il caso di chiarire che il divino non equivale a ciò che oggi s'intende con Dio. È una nozione molto vasta, un ambito assai popolato, del quale il Dio concepito alla nostra maniera potrebbe rappresentare il vertice, l'origine e la fonte. La nostra idea del divino ha perso in plasticità. I moderni hanno pensato che per Dio fosse sconveniente abitare nei boschi e lo hanno immaginato come un distinto signore che ha comprato un attico in un condominio. Poi si sono chiesti se vi fosse qualche relazione tra un onesto cittadino, sia pure galantuomo, e le foreste selvagge, e, non avendola trovata, hanno distrutto i boschi, un po' perché portava soldi, e un po' perché l'uomo è il re del creato, ecc. ecc., trascurando le differenze tra il re e il tiranno.

Per la sapienza arcaica, il mondo che vediamo, e noi stessi in esso, è espressione, manifestazione, frutto di un'operazione del divino. Non si può credere che l'uomo arcaico inventi Dio come spiegazione del fulmine; piuttosto interpreta il fulmine come segno di Zeus, perché già conosce il divino, ma ancora non conosce il fulmine. D'altro canto non è detto che il fulmine, quale noi lo conosciamo, non possa essere anche un segno di Zeus, così come la visione arcaica non esclude che possa essere anche una scarica elettrica. In senso stretto, la sapienza conduce a conoscere Dio, non ad

acquisire nozioni scientifiche. Qualunque cosa sia il fulmine, in ultima analisi è un potere del divino ed ha un senso ultimo come tale.

Orbene, inteso Dio come potere, che differenza c'è tra «Dio» e «operazione del divino»? Se il concetto di *essere* non esiste, non si può pensare che questa domanda retorica suggerisca una visione panteista.

Buona parte delle idee sapienziali della Grecia si collega all'orfismo e ai misteri, su cui non c'è grande chiarezza storiografica. Né vi sarà, fin quando le nozioni sapienziali o mitiche verranno interpretate come se fossero affermazioni logiche o filosofiche.

I punti essenziali sono:

1. la presenza nell'uomo di un elemento divino;
2. questa dimensione divina nell'uomo è comunemente inoperante e inavvertita: l'uomo vive in una condizione di distacco da essa, di ignoranza, come un dormiente (espressioni mitiche);
3. il tema della trasmigrazione e reincarnazione di questo elemento divino: forse una raffigurazione popolare, e in ogni caso una nozione mitica (comunque una raffigurazione del *post-mortem* non più stupida dell'idea di un'anima con le alucce a suonare la lira sopra una nuvola);
4. attraverso un'ascesi, un'arte difficile di trasformazione interiore, l'uomo si ricongiunge al divino, ha un'esperienza piena del divino operante in lui, ed esce dal ciclo delle nascite e delle morti.

# 6

In senso proprio, lo sciamano è lo specialista dell'estasi, del viaggio oltre i limiti della condizione umana, cioè un viaggio nel divino, inteso in senso arcaico. È inutile fingere di aver capito che significa la parola «estasi». È come se uno dicesse che nel paese dei magombi ci sono i bogoli alti due metri, che producono il pipòn-pipòn: non è una grande informazione. Però aggiunge che al paese dei magombi si arriva dalla statale 46, svoltando a destra sul bivio al km 321, procedendo per 15 km, là c'è un'osteria con due alberi, giri a sinistra, parcheggi e sei arrivato. Date le indicazioni, uno può andare a verificare: questo è essenziale a ogni forma di sapienza e a nessuno è mai stati chiesto di credere ciecamente. Cos'è la sapienza si cerca di spiegarlo in termini mitici; la tecnica per arrivarci è chiara, semplice, comprensibile, e se uno vuole, la può applicare. Nel frattempo, il massimo che abbiamo per intuire cos'è l'estasi è l'orgasmo sessuale.

La nozione mitica nasce dal volo sciamanico; il sapere è legato all'accesso a un'altra condizione, a un altro mondo, per esprimere il quale esistono solo le parole del nostro mondo: è possibile usarle solo cambiando il loro senso, forzandole perché possano dire cose diverse, esprimere un contenuto vagamente simile, sulla scorta di alcune metafore. Oppure si può impiegarle nel loro senso comune, ma connettendo le frasi in un modo che, abitualmente, viene chiamato paradossale. Perciò la nozione mitica non può essere interpretata come una nozione filosofica. Lo sciamano, in fondo, parte dal punto in cui il pensatore mira ad arrivare; rispetto a lui, il filosofo è un aspirante.

Se prendiamo alla lettera una nozione mitica, escludendo i sensi reconditi o diversi dal parlare consueto, abbiamo un'idea che, riportata pari pari nei testi di filosofia, è una delle più tragiche scempiaggini dell'occidente: la separazione dell'uomo in due parti, più o meno indicabili come anima e corpo. Secondo il mito orfico, nell'uomo alberga qualcosa di divino, prigioniero del corpo. Ma questa, appunto, non è teoria, bensì un'indicazione mitica di carattere operativo: il suo scopo è ascetico, mira a operare una trasformazione della persona, a realizzare un'esperienza, e indica semplice-

mente il punto in cui bisogna agire. In via spontanea, l'uomo ha una certa passività nei confronti dei suoi processi, e li subisce, anziché esserne il padrone. La cosa è evidente in molte situazioni, ad esempio per il flusso dei pensieri che attraversano in continuazione la nostra mente. Il mito dice di capovolgere questo rapporto, di cambiare la relazione tra la volontà della persona, la sua capacità di controllo e gli apparati di cui dispone il suo corpo.

Naturalmente questa spiegazione ragionevole dell'immagine mitica non è affatto più chiara o appropriata dell'idea che l'anima sia prigioniera del corpo. A noi può sembrare tale, perché è un'espressione che segue le forme abituali della nostra cultura, ma lo sciamano la troverebbe molto vaga e relativa a un punto di vista ristretto, cioè a un livello di comprensione. In un monastero zen meriterebbe una sana bastonata sul groppone. «Centro della persona» è una metafora con cui si vuole indicare qualcos'altro, che in fondo non può essere oggettivato, non può essere presentato all'ascoltatore come una mela su un tavolo. Per capire cos'è realmente questo centro, bisogna prestare attenzione alla realtà di cui parla: bisogna abbandonare la frase e guardare nella realtà, in se stessi, per vedere se si trova qualcosa che rende comprensibile la frase. A questa condizione la frase può essere capita, perché non riceve il suo senso dal dizionario, ma da un punto della realtà stessa. Con l'immagine mitica accade la stessa cosa. Centro della persona è un'immagine mitica, meno poetica dell'anima prigioniera del corpo.

Nel testo filosofico, in via di principio, la realtà risulta comprensibile a partire dal discorso, dalla teoria che la illumina; nel mito, il testo risulta comprensibile solo se viene illuminato dalla realtà, cercandone quei frammenti che forniscono il significato alle parole. Naturalmente, le parole hanno già un significato, perché il sapiente che le ha pronunciate è partito proprio da quella realtà che dobbiamo osservare, integrata da un'esperienza misterica. Alla domanda su quale sia la natura di buddha, il maestro risponde di guardare l'albero del giardino: la frase si capisce solo se si guarda l'albero del giardino a partire dalla prospettiva inedita fornita dalle parole «natura di buddha», finché queste parole non risultano significative anche applicate all'albero. A quel punto non si è compresa la frase «natura di buddha», ma si è compreso l'albero e si sa cos'è la natura di buddha. Se non si guarda l'albero, si resta con la mente nel concetto di albero, ci si pone il problema di trovare il nesso concettuale tra l'albero e la natura di buddha, e al massimo si scrive un saggio: ci si è persi nel labirinto.

Intanto ogni espressione segnala che c'è un punto degno di attenzione: per esempio, il flusso ininterrotto dei pensieri associativi. Cogliere questo flusso nella propria personale esperienza può dare buoni insegnamenti, tra cui una sostanziale diffidenza verso ragionamenti tipo il *cogito* cartesiano: sarebbe facile cogliere la differenza tra *cogito* e *cogitatio*, e non si farebbe dipendere logicamente il concetto di *sum* dalla realtà del pensare; ci si chiederebbe di chi si possa dire «io penso». Si provi a stare un quarto d'ora senza pensare niente, neppure la parola «niente».

E per favore, non ci si atteggi a dotti, pensando che io stia spiegando l'esercizio base dello yoga o dello zen, per non sostituire con un esotismo un problema irrisolto, «onde per cui se io leggessi un testo di yoga potrei diventare sapiente, ha, ha, ha!». Lo yoga non porta da nessuna parte, tra l'altro perché non è un tramvai. Intanto si stia un quarto d'ora senza pensare. Questo insegna alcune cose.

O si guardi l'albero del giardino.

Con ciò il mito è rimasto ancora inspiegato. Si è solo indicato che teoreticamente l'orfismo non afferma nessuna separazione, nessuna frattura nell'uomo, principalmente perché l'orfismo non si occupa di teoretica. Miticamente, lo fa: però con lo scopo di dire un'altra cosa. L'orfismo non spezza affatto il naturalismo arcaico; continua a presupporre l'idea della realtà come operazione del divino,

ma affronta con una certa serietà il problema che gli uomini non si sentono operati dal divino, perché trascurano certi fatti basilari.

Li Po chiede al maestro: come fa Cimpiciò a raggiungere l'illuminazione se non ha tempo di sedere a meditare e non può lasciare i suoi impegni, che d'altra parte non contraddicono l'insegnamento del Buddha? Risponde il maestro Ping Pong: quello che ha da fare, lo faccia.

*# 7*

Il simbolismo legato all'acqua è estremamente complesso. Si collega a una cosmogonia che sembra risalire alla più remota preistoria, e particolarmente alle esperienze estatiche degli sciamani. Lo si ritrova dovunque, spesso come segno di una situazione primordiale: nella mitologia sumerica, l'ideogramma del mare è anche il nome della dea madre Namum, che generò il cielo e la terra e partorì tutti gli dèi.

Normalmente l'Acqua indica la situazione precedente la generazione delle realtà formate, definite da una forma, uno stabile modo d'essere: una mela, ad esempio. È il preformale, o Caos primordiale. Caos e preformale, però, sono parole che non hanno un'accezione negativa, né significano una inesistenza. Se la dea Namum genera il cielo e la terra, allora il Caos primordiale non è la semplice assenza del cielo e della terra (che non sarebbe un caos), ma la positiva presenza del potere che può produrre il cielo e la terra, e quant'altro. C'è una simpatica dose di umorismo nella cultura arcaica: in principio, il cielo non era cielo, la terra non era terra, e il pesce non era pesce; non che non esistessero cielo, terra e pesce, ma esistevano come possibilità, come potere di esistere, per cui il cielo, la terra e il pesce non si distinguevano tra loro; era un gran caos, e a mettervi ordine fu la mente della dea Namum, che, naturalmente, è una «cosa» diversa dalla dea stessa.

La dea Namum è il divino inteso come potere creatore: qualcosa che può porre in essere qualunque forma, qualunque cosa, che può assumere qualunque forma, proprio come l'acqua, quando viene messa in un contenitore. L'Acqua non è soltanto la vita e il divenire, ma anche il potere che fa esistere la vita e il divenire.

C'è però un motivo se l'Acqua viene spesso confusa con la vita. Nella concezione arcaica, il Potere che fa esistere il mondo, producendolo, non opera soltanto all'inizio della creazione: il mondo non si muove come una palla da biliardo per via di una spinta iniziale, che è un atto concluso anche se ne perdurano gli effetti: il potere del divino non è qualcosa che avvia l'esistenza del mondo per poi occuparsi d'altro. L'uomo arcaico ha una concezione paradossale (se la formuliamo concettualmente): il mondo ha un'origine *in illo tempore*, in un momento originario del tempo, ma questo *illud tempus* è qui, presente ora. È una dimensione in cui il mondo è radicato in qualunque momento cronologico della sua esistenza; non è un inizio cronologico, impossibile da recuperare, dato che il tempo non scorre a ritroso. L'uomo arcaico non ha soltanto una diversa concezione del cosiddetto *essere*, ma formula anche una diversa concezione del tempo, e testimonia entrambe nella nozione di *arkhé*.

Tempo cronologico e *illud tempus* sono eterogenei. Se si vuole, accanto alla dimensione lineare del tempo cronologico, c'è una dimensione verticale che lega ogni suo istante all'*illud tempus*; o meglio, ogni istante emerge dall'*illud tempus*, e di conseguenza può esistere un tempo cronologico.

Da qualunque punto del tempo cronologico, attraverso un salto, una rottura di livello, un'apertura, ci si può proiettare nell'*illud tempus*. Il preformale non si trova cronologicamente prima del for-

male: grazie all'operazione che lo forma attualmente, il formato ci appare qui e ora così com'è. Il preformale è il potere eterogeneo in cui il presente affonda ora le sue radici. Tuttavia questa dimensione originante il reale non è interpretabile in termini panteisti: l'attuale operatività del divino, che produce qui ed ora il reale, può essere definita immanente solo se non si dimentica che questa immanenza non si riferisce a Dio in quanto tale, ma soltanto al potere del divino. L'immanenza del potere richiede la trascendenza di Dio, altrimenti non sarebbe un potere. Da qui la concezione personale di Dio: dai primordi dell'umanità Dio è anche padre, in un senso diverso da quello mitico.

Per il passaggio dal preformale al formale non basta una semplice forza, magari pensata analogamente alle nostre idee di forza fisica. Un potere è qualcosa di più di una forza, dato che è possibilità di fare o non fare uso della forza stessa. Poi, è evidente che occorrono anche le forme, cioè i progetti che l'operazione divina realizza. Perché esista l'albero, il potere di produrlo opera sapendo in che forma produrlo, con che figura e quali caratteristiche. Potendo creare sia il cielo sia la terra, la dea Namum si immagina la forma del cielo e della terra e, conformemente al piano immaginato, mette in cielo le stelle e sotto terra le patate, perché il contrario non funzionerebbe. Il potere che fa esistere cielo e terra implica il potere di immaginare come saranno cielo e terra. Immaginare, pensare, progettare, sono operazioni diverse dal produrre: è l'aspetto coscienza del Dio.

La relazione tra i due aspetti del divino, coscienza e potere, traspare nella connessione tra Sole e Luna, intesi come simboli, e in moltissime altre formule mitiche.

# 8

Nella vocazione, l'umano e il trascendente sono fusi ma non confusi. Usando un'immagine popolare, direi: la vocazione è la voce di Dio che mi chiama; io sono questa voce, ma la voce non è Dio, bensì è la «voce di» Dio; tuttavia, Dio è presente nelle sue potenze (Gregorio Palamas). Simile alla nozione di *atma*, la vocazione non è un impersonale Sé, ma un se stessi, un autentico e radicale, unico Me, la cui realizzazione comporta sia la distruzione di quella caricatura di me stesso che è l'io quotidiano, sia un'esperienza diretta di Dio in quanto chiamante.

La vocazione è percepita soggettivamente nel sentire, sotto lo stimolo diretto delle circostanze e delle situazioni. Il sentire, però, include anche le tentazioni, le genialità, le nevrosi, il carattere e le sue falsificazioni, i pregiudizi ereditati e quelli acquisiti in prima persona: un enorme caos in cui tutto è confuso ma non fuso. Un vero e proprio mostro.

Tutto ciò che è attualmente nel sentire globale della persona è traducibile in immagini, in condizioni (o «stati di coscienza») particolari, come ad esempio il sogno. Sul modo di questa traduzione non si sa granché. Vi sono però alcuni elementi di una certa importanza:

1. La traduzione in immagini avviene secondo un criterio che non tiene conto delle nostre valutazioni di veglia: nel sogno possiamo essere terrorizzati da qualcosa che, nella veglia, non sembra produrci ansia, o almeno è un fattore ansiogeno ben gestito.

2. Il sentire attuale raffigurato nel sogno è molto più vasto di quello che in stato di veglia riconosceremmo: cioè il sogno rappresenta sentimenti che, interrogati da svegli, negheremmo di avere. Questo fatto è molto più complesso di quanto farebbe intendere il meccanismo freudiano della rimozione.

3. La raffigurazione del sentire attuale utilizza informazioni sulla memoria che non ci sono accessibili in stato di veglia, e forse dispone della memoria totale. C'è una relazione oscura tra l'ideazione del sogno e il tempo, nella quale si collocano aspetti inquietanti.

Nel caos delle immagini che traducono il sentire personale, una parte delle immagini traduce la vocazione radicale, o sentire primario.

Ciò che traduce in immagini la vocazione radicale, il nucleo originario della persona, traduce anche l'esperienza del sacro in cui consiste la vocazione stessa.

Le immagini che traducono questo, da un lato sono tratte dal proprio immaginario personale, soggettivo, costituito da ciò che abbiamo effettivamente visto fin dalla prima infanzia, con i vissuti provati insieme al vedere e memorizzati, e nei quali va forse rintracciata la spiegazione del fatto che viene usata una certa immagine al posto di un'altra; dall'altro lato si tratta di immagini che traducono una realtà trans-soggettiva. Questo termine significa una realtà che va oltre il soggetto, che non si identifica completamente con il soggetto, ma che, tuttavia, non può essere formalmente indicata col termine oggetto, che implica una separazione qui inaccettabile. Dunque è possibile che le caratteristiche proprie di questa realtà trans-soggettiva impongano l'uso di immagini non arbitrarie. Per esempio, se c'è un significato che si traduce nell'immagine della casa, ciascuno sognerà una casa particolare, magari quella della sua infanzia, dando forma a un contenuto che non è solo individuale. Queste immagini furono tenute presenti da Jung per la sua teoria dell'inconscio collettivo, ma è verosimile che abbiano una connessione col mito: non nel senso che il mito nasce dal fatto fisiologico del sogno, anche se non si può escludere il suo collegamento ad alterazioni della coscienza.

Si direbbe che la conoscenza sia un precario e pericoloso viaggio all'interno delle proprie immagini, viaggio di cui appunto abbiamo qualche sporadica esperienza nel sogno. Si potrebbe dunque operare su di noi per avere piena coscienza di questo processo di ideazione, cioè, per così dire, sognare restando lucidi. Oppure si potrebbe andare per le spicce e usare delle sostanze allucinogene, come si faceva già nell'antichità. Tuttavia, in entrambi i casi ci si ritroverebbe su un primo gradino, elementare e non eccessivamente interessante in sé. Un'attenta lettura delle fonti eterogenee che parlano di questi temi fa capire che non è importante collocarsi nella condizione del sogno cosciente, quanto piuttosto si tratta di fare qualcosa in questo stato.

Questo punto smentisce le teorie di chi vede nell'esperienza allucinogena l'origine delle religioni. È noto che sostanze allucinogene sono state usate in Grecia come in India, oltre che nelle varie tradizioni sciamaniche, ma non sono *causa* del pensiero religioso. In primo luogo, l'uso rituale e l'uso ludico di queste sostanze sono sempre stati separati con chiarezza, e sono stati valutati in modo ben diverso. In secondo luogo, l'ideazione che esse fanno sperimentare è un mezzo e non un fine: per raggiungerla basta una semplice seduta ipnotica. In terzo luogo, sembra che l'essenziale stia in un comportamento ascetico che in qualche modo condiziona e controlla il processo di ideazione: le prescrizioni che regolano l'uso sciamanico delle droghe e lo differenziano dall'uso ludico sono molto dure. Si tratta di propiziare immagini di un certo tipo: lo sciamano non ha interesse alla visione di leggiadre ballerine, e si cautela dal rischio di perder tempo con le inesauribili risorse dell'inconscio. Di fatto, noi abbiamo a disposizione una nozione unica, quella di sogno, in cui facciamo rientrare tutte le immagini che si vedono quando si dorme. Lo sciamano sembra aver chiaro che questa è una semplificazione e che le immagini provocate dalla cattiva digestione della fonduta valdostana sono eterogenee rispetto a quelle provocate da un digiuno rituale: si originano in diverse dimensioni della realtà, ovvero traducono in visione diverse zone del sentire. È vero che il più normale sogno notturno ha a disposizione il sentire totale della persona, ma proprio perché è totale, il sogno deve selezio-

nare le sue immagini: su questo punto appare manipolabile dalla tecnica sciamanica, fuori dalla quale serve a poco per quanto riguarda i temi di cui ci stiamo occupando. Tra l'altro non penso affatto che l'ingestione di sostanze allucinogene produca le immagini. Sappiamo solo che induce nella persona uno stato in cui essa coscientemente vede delle immagini. È più ovvio pensare che le immagini non siano prodotte dalla sostanza, ma siano ovviamente nel flusso ininterrotto di associazioni che occupa costantemente la mente e di cui, normalmente, non ci occupiamo. Se così non fosse, non si capirebbe perché le stesse sostanze producono effetti diversi in persone diverse.

L'uomo vive un continuo processo di ideazione, anche nello stato di veglia, se ci si fa caso, e in questo processo, confuso con le idee più disparate, si trova anche un nucleo di immagini rivelatrici, che varrebbe la pena di conoscere, se emergessero alla coscienza per associazione. Conoscere, in questo ambito, implica un cambiamento di stato: si tratta di cambiare il modo in cui abitualmente conviviamo con questo processo, superando la spontaneità, la passività, la disattenzione. Questo chiarisce l'ovvio: non sono gli allucinogeni a spiegare il pensiero religioso, ma al contrario, un pensiero religioso previo, di fronte all'esperienza degli allucinogeni, si è preoccupato di studiare se fosse possibile un uso che li rendesse utili.

Quando la luce della coscienza si accende all'interno del processo di ideazione (per meditazione, sforzo ascetico, sforzo fisico, sostanze «corrosive», o... per caso), si supera il braccio violento del custode della soglia, ma restano tutte le sue lusinghe. Siamo dentro la città sommersa del mito celtico, da cui rischiamo di non uscire. Ma se vi sarà un'uscita, è possibile che sia verso la direzione trans-soggettiva: è l'estasi. È un altro modo di percepire il mondo, in cui ogni cosa viene vista a partire dalla sua *arkhé* (il termine «vedere» ha ovviamente una valenza metaforica).

Tuttavia questo sapere non ci serve quando vogliamo scoprire perché il legno galleggia e il ferro affonda nell'acqua.

Lo sciamano viaggia nella regione del preformale: non là dove scompaiono le forme, ma là dove il reale si origina dall'operazione del divino. L'esperienza è eterogenea rispetto a quelle della vita ordinaria, e dunque ci sono problemi di espressione.

## # 9

La *Metafisica* di Aristotele fornisce due importanti idee. In primo luogo, il sospetto che l'Acqua di Talete, intesa come *arkhé*, debba collegarsi alle formulazioni degli «antichissimi teologi» che chiamarono Oceano e Teti «padri» della generazione; però dà questo giudizio in forma incerta, sembrandogli insicuro che la speculazione sulla sostanza primordiale fosse così antica. In secondo luogo, collega l'Acqua alla Sostanza (termine filosofico), intesa come ciò che sta sotto, che permane immobile al di sotto del divenire. Aristotele intende l'Acqua di Talete come «ciò da cui le cose hanno il loro essere e da cui si originano e in cui si corrompono e risolvono, perché la sostanza permane, pur mutando negli attributi»;

È evidente l'anacronismo interpretativo di Aristotele, che presuppone di essere al termine di un processo evolutivo, e resta perplesso di fronte all'*arkhé*, intesa come sostanza permanente. La sua testimonianza può essere scomposta in due affermazioni diverse:

a) l'*arkhé* è definibile come ciò da cui le cose hanno origine;

b) questo elemento primordiale è un sostrato che permane pur mutando negli accidenti.

Nella prima affermazione è possibile che parli Talete; nella seconda, è certo che parla Aristotele.

Identificando l'Acqua con la sostanza, Talete viene interpretato alla luce della teoria della sostanza. Se questa la mettiamo da parte, il collegamento tra Acqua e Oceano risulta evidente. Però cos'è l'Acqua? Beninteso, l'Acqua è e non è quella che scorre nei fiumi e che i fortunati mortali di altri tempi potevano anche bere. Finora, scrivendola con l'iniziale maiuscola, se n'è parlato in modo astratto e immateriale. Invece, per l'uomo arcaico, il potere che produce le cose non solo è realmente esistente, ma ha anche un aspetto materiale: questo è il punto più difficile da comprendere per noi.

Se questo potere produce le cose, allora non è l'acqua intesa come $H_2O$, la quale non produce niente, neanche se è minerale. Ma è anche vero che l'Acqua di Talete non è solo un simbolo o una metafora: in fondo, se giudichiamo dalle fonti, Talete ha detto una cosa sola, ma infine l'ha detta: che tutte le realtà derivano dall'acqua.

Si noti, per comprendere questa frase, che il termine «acqua», nella nostra lingua, non significa affatto il liquido naturale in cui facciamo il bagno; indica invece la nostra interpretazione di questo elemento che, nella fattispecie, è un'interpretazione scientifica o condizionata dal pensiero scientifico. Secondo noi, l'acqua ha una struttura chimica. Ora, la chimica non pretende affatto di dire che cosa sia l'acqua in tutta la sua pienezza, nella totalità del suo essere; dice solo cosa risulta dell'acqua quando la osserviamo alla luce dei presupposti teorici della chimica. Anche nella migliore delle ipotesi, supponendo che sia vero tutto ciò che la chimica ci dice, non è pacifico che essa ci dica tutta la verità sull'acqua.

Certo, chiunque può sorridere pensando che io, per amor di tesi, voglia sostenere che l'esistenza della ninfa del fiume non è in contrasto con la concezione scientifica della realtà. Io sorrido molto meno, pensando che migliaia di chimici laureati vanno annualmente a Lourdes e sono disposti a credere che nell'acqua di Lourdes ci sia «qualcosa» che ha un valore religioso, terapeutico, ecc. Il pensiero religioso si giustappone su quello scientifico e i due non si contraddicono. È una questione di prospettive: l'acqua di Lourdes ha la stessa struttura chimica di tutte le acque del mondo, ma in essa, per chi lo crede, opera un potere diverso. Per indicare questo potere, che altera il corso naturale degli eventi, noi usiamo la parola miracolo. Ai tempi di Talete, con una diversa concezione della scienza e una diversa interpretazione scientifica della realtà, non era necessaria questa scissione, e Talete avrebbe detto che l'Acqua di Lourdes era potente: che lo era in sé, in quanto Acqua.

Per Talete, l'acqua naturale non è affatto $H_2O$. È chiaro che lui si riferisce, come noi, alla cosa materiale in cui facciamo il bagno e vivono i pesci, ma ne possiede un'interpretazione diversa. Perciò, dicendo «acqua», lo scienziato moderno e Talete non dicono la stessa cosa. Alludono soltanto a due modi diversi di concepire uno stesso elemento, la cui realtà ultima resta un mistero per entrambi.

L'interpretazione moderna e quella di Talete hanno elementi in comune: l'acqua è ciò che si beve e in cui si nuota. Poi ci sono elementi che ciascuna interpretazione possiede in proprio e non condivide con l'altra. Per Talete, tutte le realtà derivano dall'acqua. Non è che in essa è nascosto un potere che produce il divenire; piuttosto, l'Acqua è la prima concretizzazione di questo potere in quanto tale, è la sua prima realizzazione. Più che occultare il potere, l'Acqua lo manifesta. Alla radice di tutto non sta l'*essere* della filosofia, ma il potere che qualcosa sia o non sia. Diciamo, in termini che ci suonano più familiari, che c'è un'opzione radicale tra l'essere e il non-essere, e che Dio può scegliere arbitrariamente l'una o l'altra, senza che gliene venga qualcosa in più o in meno: è ciò che chiamiamo creazione *ex nihilo*. Con un'analogia: io posso ora, arbitrariamente, battere o non battere la mano sul tavolo, senza che questo cambi la mia persona; in quanto la batto, si sente il colpo, ed è chiaro che il mio potere è stato esercitato. Se questo rompe il tavolo, l'*arkhé* dell'oggetto «tavolo rotto» è

un mio potere, e questa sua rottura non lo occulta, ma lo manifesta, anche se non sento più il colpo e non vedo la mano colpire.

Talete parte dalla constatazione di fatto che il mondo esiste, e vuole rintracciarne l'origine. Ovvero: l'esistenza in atto del mondo significa che è stato esercitato il potere primordiale che ha prodotto il mondo.

Questo non è un ragionamento circolare. Se fosse un circolo vizioso, seguirebbe un falso schema, più o meno analogo al seguente:

1. C'è un potere che può produrre o non produrre il mondo;
2. il mondo esiste;
3. dunque il potere lo ha prodotto.

Invece Talete fa un ragionamento diverso, e più complesso:

1. Il mondo naturale si muove, diviene;
2. se non esistesse qui ed ora un potere che lo fa divenire, evidentemente non diverrebbe;
3. che divenga dall'eternità o meno, che sia mosso dall'interno o dall'esterno, sempre il divenire attesta un potere che lo fa divenire;
4. chiamiamo *arkhé* il punto a partire dal quale il mondo si produce: evidentemente questo punto è un'operazione di cui noi, che siamo collocati al suo interno, all'interno del divenire, possiamo solo vedere gli effetti;
5. orbene, l'effetto primo di questa operatività radicale è l'acqua che noi beviamo, ma intesa come elemento vivente. Ossia l'acqua è un effetto del potere esercitato e, per noi che siamo al di qua dell'operazione, all'interno della manifestazione, non sembra il potere operante. Però lo attesta.
6. Ora facciamo un salto e poniamoci idealmente al di là dell'operazione, cioè poniamoci nel punto di vista del potere operante (questo è il punto propriamente sciamanico dell'esperienza estatica): noi possiamo dire, con una distinzione concettuale, che l'acqua non è dio; ma Dio potrebbe dire che l'acqua non Lo contiene? potrebbe dire che l'acqua è separata da Lui. Lasciamo perdere l'$H_2O$ dell'acqua, e concentriamoci sul potere operante in essa: abbiamo l'elemento primordiale, che è e non è separato da Dio. Solo che, come elemento primordiale, l'acqua non è il prodotto di un'operazione divina istantanea e accaduta *in illo tempore* ma è il prodotto dell'operare in quanto tale: non nel passato ma nel presente. In ogni presente.

Ciò che essa manifesta è il potere che esiste attualmente come potere, ovvero la realtà ultima del mondo, inteso come potere in esercizio. Ecco perché l'Acqua di Talete genera, e l'$H_2O$ no. Ecco perché l'Acqua con maiuscola è e non è il liquido che si beve e serve per lavarsi. Ma questo lo si scopre nella visione sciamanica, che osserva il mondo «non a posteriori» rispetto all'operare divino.

Qui viene capovolta la relazione aristotelica tra l'atto e la potenza, secondo la quale il primato spetterebbe all'atto. Il primato spetta al potere; Dio è attività vivente, e l'esistenza dell'ente e un semplice risultato. Partire da questo risultato, astrarne l'*essere*, e farne la realtà prima, fu una stupidata, un errore da neofiti. E non è possibile che lo abbia commesso una mente egregia come quella di Parmenide. Forse non lo ha commesso neppure Aristotele, al di là del ruolo che si può assegnare alla raffigurazione letteraria di questi personaggi. L'atto è il risultato di un potere che si sta esercitando conformemente a un progetto. Il massimo che possiamo astrarre è un'idea circa il progetto che si sta realizzando: una mera forma vuota.

Perché l'atto esista in concreto, è necessaria la «ierogamia» tra il progetto e il potere realizzante. Questa ierogamia attesta che progettazione e decisione attuativa appartengono allo stesso soggetto, che è Dio, produttore dell'essere. Quindi Dio, inteso come aldilà dell'essere.

Inoltre, il primato del potere sull'atto fa di Dio una persona rigorosamente trascendente, assolutamente eterogenea all'universo, proprio nel momento in cui l'intero universo è radicato in Lui, e dunque possiamo parlare di una perfetta immanenza di Dio in esso. Contraddizione? No. Trascendenza e immanenza sono parole in sé prive di significato, e possono dire qualcosa solo se usate insieme: sono due termini di un'antinomia strutturale. D'altronde, ciò che si è tradotto con immanenza, in greco significava «intrinseco», ed è del tutto evidente persino al pensiero di san Tommaso che Dio è «intrinseco» al mondo. Ovviamente, non è solo questo.

Detto in altri termini, e saltando qualche secolo: quale sia «l'essenza» di Dio è cosa che non sapremo nemmeno in Paradiso, perché come aldilà dell'essere è radicalmente inaccessibile. Possiamo conoscere Dio nelle sue operazioni. La Scrittura parla di vedere Dio faccia a faccia, il che appunto non significa vederne il cuore.

Il seme che ho in mano è qualcosa che, in condizioni prefissate dal suo progetto, diventerà pianta: dunque è all'opera, qui e ora, il potere grazie al quale diventerà pianta (sottolineo il fatto che *diventerà* è un verbo al futuro: indica ciò che non è ancora accaduto, benché sia prefissato che accada, in determinate condizioni. Il termine «progetto» indica esattamente questo).

Più ancora: non *quoad nos*, ma *in se*, questo seme è tale potere. Ecco perché il cosmo appare al greco arcaico come un universo «pieno di dèi».

Nella percezione del mondo in divenire, lo sguardo arcaico non coglie la permanenza sottostante di una identità, ma la continuità di un progetto che si realizza grazie al cambiamento. C'è cambiamento allo scopo di realizzare il progetto. Questo cambiamento è l'azione di un potere che, in qualche modo e forzando le analogie, si può chiamare forza. Orbene, le cose sono tante e i cambiamenti sono molteplici: una pianta e un animale non sono riconducibili a un terzo elemento comune, neutro. Però in tutti questi cambiamenti la forza operante può essere una sola: ciò che rende ragione della molteplicità delle cose non è tanto una molteplicità delle forze, quanto una molteplicità dei progetti, i quali, peraltro, concorrono a realizzare un disegno unico, che è l'universo. Niente di strano: in una casa il progetto dell'impianto idrico, quello dell'impianto elettrico, quello della disposizione delle stanze realizzano un disegno unico.

Questo Progetto globale determina i modi diversi dell'agire di una medesima forza. È come se un potere radicale (un poter essere qualunque cosa, poterla produrre) si limitasse (cioè delimitasse le cose) a seconda di ciò che, di volta in volta, deve produrre. In termini mitici, questa delimitazione che produce ciascun singolo essere individuale si chiama «fecondazione»: il congiungimento di progetto e potere nella ierogamia primordiale produce un «figlio». E si afferma che non è una fecondazione che avviene in un certo istante del tempo cronologico: piuttosto, il figlio persiste nell'essere fin quando dura l'operazione fecondante (senza che questo comporti concessioni all'occasionalismo, che è una teoria filosofica eterogenea rispetto al discorso che stiamo facendo).

Pertanto il figlio è contemporaneamente se stesso, cioè ente dotato di un suo status ontologico, e unito al potere operante: l'Acqua di Talete è al tempo stesso $H_2O$ e *arkhé*. Dipende dal punto di osservazione. Per la relativa immanenza del divino, conoscibile nelle sue operazioni, all'interno del mondo manifestato è possibile l'esperienza del divino inteso come potere producente il mondo (ovvero come «sorgente», fonte dell'universo). In questo quadro, l'incontro sciamanico col divino produce una collocazione paradossale, nella quale un ente prodotto, in unione reale col suo produttore, si pone in un punto che esiste, ma è fuori dall'essere, giacché in questo punto si decreta che l'essere sia o non sia. È un incontro con il reale in quanto si genera dalla sua *arkhé*.

Aristotele trova che in Ferecide il dio più antico è colui che esercita la potenza. Di conseguenza il mondo è già sacro, e l'esperienza quotidiana è già esperienza del sacro.

La relazione della cosa con il potere che la genera non è quella cronologica tra due momenti del tempo storico, ma quella simultanea tra il tempo storico e il tempo mitico. L'*illud tempus* non è accaduto ieri, ma è la fonte odierna del presente: sta accadendo oggi, come anima di tutte le cose.

# 10

Anassimandro ha sviluppato con molta chiarezza l'idea dell'*arkhé* come non-definizione, non-formale, come realtà da cui proviene il formato. *Apeiron* è appunto ciò che non ha limitazioni/delimitazioni spaziali o qualitative: ciò che non ha una costituzione. È significativo che proprio a lui sia stata attribuita l'introduzione del termine *arkhé*.

L'*apeiron*, tuttavia, non è informe e vago: è una condizione positiva in cui il non-costituito è caratterizzabile come «potere che costituisca», limiti, formi e produca le cose. È chiaro allora che questo potere abbraccia, circonda, governa e regge il tutto. È il divino nel senso già detto (o meglio: l'aspetto potere del divino).

Uscendo dalle fonti e ragionando nei termini della nostra concezione di Dio, si può dire che l'*apeiron* non è Dio, ma è il potere di Dio. Resta però errato dire che in Anassimandro «Dio» diventa il «principio»: per lui «il divino» è «*arkhé*», ed entrambi i termini sono diversi.

Scrive: «La dissoluzione delle cose si compie, secondo necessità, nel punto stesso da cui le cose traggono la loro nascita; infatti, reciprocamente, pagano il fio e la colpa dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo». Ovvero: la causa della nascita è anche la causa della dissoluzione, cui le cose non possono sfuggire in quanto costituite, formate, delimitate da altro, al cui potere sono soggette. Necessità e Tempo sono nozioni orfiche, come pure hanno un valore mitico il tema della colpa e dell'espiazione. In che consiste l'ingiustizia? Si può tentare un collegamento con il tema dei «contrari».

Nel passaggio dal preformale al formato, il mondo formato, nel suo complesso, si manifesta come compresenza di contrari: caldo-freddo, secco-umido, ecc. Questi contrari non possono essere opposizioni metafisiche, cioè non possono derivare da due principi opposti e irriducibili tra loro, perché debbono risolversi nell'unità dell'*arkhé*. In un certo senso, e dentro l'espressione mitica, il loro stesso esserci è un'ingiustizia, quasi una frattura dell'unità primordiale. Ma esistono realmente degli opposti intesi come principi ontologici? Oppure queste opposizioni sono solo il frutto di un'oggettivazione, di una nostra proiezione nella realtà di un'opposizione relativa solo ai nostri concetti, alle nostre interpretazioni? Leggendo alla lettera le fonti, si direbbe che i contrari esistono e si distaccano da un movimento ad essi previo. Tuttavia, questo va articolato con l'idea che il divino governa il tutto: da un punto di vista metafisico, occorre dire che entrambi i contrari manifestano l'opera creatrice e sostentatrice del divino. Vale a dire che i contrari possono essere tutt'al più principi dinamici costituenti la natura stessa del mondo manifestato, e come tali realizzano l'unità della manifestazione. In questo senso l'opposizione è solo apparente. L'influenza orfica che è stata vista in questo frammento spinge a tener conto del carattere mitico del suo linguaggio, alludente a esigenze operative dell'ascesi orfica. L'ingiustizia rappresentata dai contrari va superata e colmata. Ma questo equivale a distruggere l'immagine del mondo costruita sul pregiudizio che esistano opposizioni e scissioni nella realtà, sul pregiudizio che le realtà siano opposte e definite così come sono opposti e

definiti i nostri concetti: non negare il mondo, ma negare che sia come lo concettualizziamo. È la premessa per arrivare alla scoperta del mondo nella sua verità.

Dove il divino interviene a un livello più alto, dove possiamo parlare di Dio potente, e non solo del potere di Dio, è in Anassimene. Qui l'*arkhé* ha una connotazione positiva, come *soffio*: «Proprio come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbracciano il mondo intero».

L'identificazione del soffio con lo spirito è abituale nel mondo antico, e sarebbe un grave problema storico ed ermeneutico escludere questa identificazione dall'orizzonte culturale della Grecia arcaica. Il soffio ha le prerogative tradizionalmente legate al divino: sostiene, governa, abbraccia. In aggiunta, qui si parla di soffio e aria, ed è facile notare che l'aria è il prodotto di un soffio. Vi è forse la distinzione tra il soffiare e l'aria, cioè tra l'azione potente di Dio e il potere. L'idea del soffiare sembra sottolineare una relazione attiva tra Dio e il suo potere: la generazione o manifestazione del mondo non è un'attività intrinsecamente necessitata, ma il frutto di una libera decisione. Dio possiede il suo potere: è ancora l'idea arcaica della coppia primordiale e della ierogamia. L'interesse per il mondo fisico rivela che esso rappresentava un problema per il quale non si avevano soluzioni a portata di mano. Perciò fu attivata una ricerca. Nulla consente di dire che l'uomo arcaico si sia sentito sperduto nel mondo, come si pensava ai tempi dello Zeller. Anzi, egli si vide dentro un cosmo ordinato, anche se non sapeva spiegarlo tutto, e sentì la certezza di occuparvi un posto privilegiato. L'indistinzione tra spirituale e corporeo rimanda all'idea che il tangibile e il visibile siano riconducibili al non tangibile e non visibile, e che questa dimensione ultima possa essere percepita nell'esperienza misterica. Il corporeo si ritrova incluso nello spirituale, e quando il pensiero razionale realizza l'astrazione dello spirito, si perde la possibilità di spiegarlo. Platone non riesce a connettere il mondo delle Idee e il mondo reale e, al termine della parabola, ci si ritroverà con un'improbabile *res extensa*. Si ha qualche perplessità quando l'intero processo viene considerato un progresso, e se si sostenesse pubblicamente che il problema ecologico odierno ha nella *res extensa* la sua radice, si rischierebbe di fare la figura dell'originale.

L'uomo antico, l'uomo da sempre, una la tecnica e la magia per organizzare il reale a misura delle sue esigenze, operando sull'aspetto fisico e su quello spirituale (che non separava). Con una relativa facilità, manipolava il sacro e, entro certe condizioni, credeva di controllarlo (altro che sperduto nel mondo!). Cercò di organizzarsi la scienza quale la concepiva lui, diversa dalla nostra, ma solidale col mito e la sapienza.

Così la filosofia nasce dentro un contesto culturale col quale si pone in continuità, e del quale cerca di risolvere i problemi aperti. Non è l'abbandono del mito, ma è una cultura mitica, o fondata sul mito, che comincia a trattare altre questioni, che si estende, proprio perché ha già acquisito un sapere.

Dalla sapienza la prima filosofia eredita il valore catartico, la possibilità di rigenerare l'uomo che ne coltiva lo studio: a Talete è attribuito il detto: conosci te stesso. Anche il termine *filosofia* può essere collegato a questo ordine di idee.

Inteso come aspirazione al sapere da parte di chi non lo possiede, esso fa del filosofo un semplice aspirante. Ma nella scuola pitagorica, che forse ha introdotto il termine, il filosofo era qualcosa di diverso. Non si proponeva di partire da una condizione di ignoranza, ma da una «vita» particolare, che fu la vita pitagorica. La conoscenza si acquisisce se il ricercatore vive secondo una certa etica e una certa ascetica. Al ricercatore viene richiesto amore: che sia un uomo retto e capace di uscire da se stesso, dalla sfera del suo egoismo, indagando con tutta la sua persona, non solo con l'intelletto

raziocinante. In questo senso, la dimensione ascetica caratterizza la filosofia come ulteriore via verso il divino.

Notoriamente, questa solidarietà iniziale tra mito e filosofia è di breve durata. Il filosofare vivrà la sua storia, perdendo il contatto con le sue radici e, col senno di poi, possiamo dire che vediamo differenze notevoli tra il processo che conduce a dire «Oceano» e quello che conduce Talete a dire «Acqua»: nel secondo c'era una premessa, un seme destinato a fruttificare molto e in vario modo, ben al di là di ogni intenzione prevedibile.

In Pitagora, però, c'è ancora il tema dell'*arkhé*, benché affrontato in una prospettiva particolare.

L'*arkhé* è certamente un potere, ma ha una caratteristica che lo rende anche concettualizzabile: è Numero. Il potere che genera le cose è Numero, anziché Aria o Acqua. Questa innovazione nell'espressione del sapere presenta indubbi vantaggi. Il numero rende ragione del fatto che qualcosa si produca e, in più, dell'armonia e dell'ordine tra le realtà molteplici prodotte. Il «governo» del tutto, di cui parla Anassimandro, viene specificato: la sua forma traspare nelle leggi matematiche. Il potere che si manifesta nella natura non è cieco, ma segue un progetto matematico. Naturalmente la cosa non va intesa in senso moderno. Noi siamo portati a sottolineare il carattere razionale del numero; i pitagorici erano interessati al fatto che esso fosse un ente di potenza, se si accetta questa espressione: i rapporti matematici tra le note di un accordo musicale sono per loro una forza capace di produrre realtà. Con una piccola estensione nel linguaggio, si potrebbe dire che i numeri, in quanto poteri che producono la realtà, sono la figura della realtà stessa: Platone non è lontano.

Vi è anche un altro vantaggio. Se il ciclo delle stagioni ha una struttura matematica, e se io posso cogliere a posteriori questa struttura, e se i numeri che la esprimono sono i poteri della realtà, allora, con un atto dell'intelletto (che comunque presuppone un'ascesi), io colgo un aspetto del divino operante nella natura.

Più ancora. Il divino è una regione molto affollata e, in un certo senso, c'è una distanza tra i poteri operanti nelle cose (ovvero l'operare divino in cui le cose consistono) e il Dio che opera. È ovvio che questa distanza non possa essere formulata verbalmente in termini di alterità; però il numero sembra risolvere tutti i problemi di formulazione. Tutti i numeri, intesi come poteri, derivano a loro volta da un numero, che è l'Uno: con i numeri si può rendere ragione di un cammino che conduce a un Primo Assoluto. Il Dio inteso come Uno, come potere supremo, produce tutta la serie dei numeri-poteri, restando presente in tutti, ma anche restando distinto in quanto Uno. Il logos e il potere divino sono dunque distinti ma non separati. È la coppia pari-dispari, dove il dispari è visto come potere di limitare e circoscrivere, mentre il pari è l'indeterminato: è una nuova formulazione della coppia Maschio e Femmina, di sciamanica memoria. L'Uno è in entrambi i termini (geniale!) come «parimpari». Vale a dire che l'Uno è entrambi questi due aspetti di potere e progetto, coscienza e potenza. È ovvio che, in perfetta continuità con questo quadro, i numeri fossero divisi dai pitagorici in maschili e femminili: stanno esprimendo una dottrina antica con un linguaggio nuovo e potente, con un sistema effettivamente efficace di allegorie che includono una forte razionalità. Debbono aver meditato sui numeri come i discepoli zen sul *koan*.

Naturalmente, questo richiede che non si rinunci al mito, anzi, che si segua il cammino opposto di mitizzare il numero. Questo, dunque, diventa potere e figura, ma anche «intelligibile», qualcosa di molto vicino all'*eidos* platonico. Ma, essendo più aderenti al sapere arcaico, l'aspetto razionale del numero non viene astratto: anzi, il numero acquista una dimensione fisica, materiale, e viene considerato un solido, nel senso di figura.

La cosmogonia pitagorica è perfettamente sciamanica. Ierogamia tra Maschio e Femmina, relazione tra limitante e limitato, e movimentazione dell'universo attraverso una grande respirazione cosmica. Meglio sarebbe dire respirazione metafisica. Il Vuoto, l'illimitato, entra nell'Uno attraverso un'inspirazione, attraverso la quale l'Uno produce le cose. Il processo non è chiarissimo nelle fonti, ma è netta la relazione tra manifestazione e respiro, che rimanda a due elementi importanti. Il primo lo si è già visto: l'idea arcaica dello spirito inteso come Soffio, come spirare. Il secondo è l'operazione altrettanto arcaica di accesso a stati estatici attraverso le tecniche di controllo della respirazione, nel presupposto che il respirare umano è assimilato ontologicamente al respiro cosmico: qualcosa da cui il *pranayama* non dovrebbe discostarsi molto.

La continuità con lo sciamanesimo arcaico è attestata anche dalla corrispondenza che la scuola pitagorica fissa tra le sue figure «geometriche» e i classici quattro elementi costituenti la realtà: terra (cubo), fuoco (piramide), aria (ottaedro), acqua (icosaedro).

Il ruolo di questi elementi, nelle fonti relative ai sapienti precedenti, è abbastanza confuso. Quel poco che c'è sembra confermare che essi erano considerati le principali manifestazioni della realtà primordiale, quasi come se l'*arkhé* li producesse in una prima fase della manifestazione.

In Anassimene, l'Aria, condensandosi, diventa Acqua, poi Terra, mentre allentandosi diventa Fuoco. È interessante che egli portasse come esempio, per illustrare questo processo di condensazione, il respiro umano, suscettibile di essere freddo e caldo: un accenno particolarmente ricco di possibilità interpretative. È anche possibile che non si trattasse solo di elementi della manifestazione, ma anche di stati del reale, suscettibili di essere sperimentati nell'ascesi.

Naturalmente le varie idee circa la priorità di un elemento sugli altri non significano affatto che si tratti di cose separate: la separazione tra ciò che vediamo come aria e ciò che vediamo come terra non è il dato originario, ma il risultato della condensazione avvenuta, cioè di un processo comunque inteso come in corso, e che, in quanto procedente qui e ora, mantiene l'acqua nella condizione di acqua e la terra nella condizione di terra, e così per gli altri elementi. Tuttavia si tratta sempre di un processo ritenuto accessibile all'esperienza umana, e relativo a un unico Potere che diventa Acqua, Aria, Fuoco, Terra. I quattro elementi si presentano come modi di un potere che, visti dall'al di qua della manifestazione, appaiono come separati. Ma nel Potere stesso non può esserci separazione: ecco perché si dice che gli elementi sono presenti tutti in ogni cosa, in diverse percentuali.

Ad ogni modo l'innovazione pitagorica nell'espressione ha il vantaggio di rendere pensabile il mondo. Scrive Filolao che senza il numero «nulla sarebbe possibile pensare né conoscere». I pitagorici ne furono pienamente coscienti, ma non interpretarono questo fatto solo in senso razionalista; piuttosto, il numero apparve loro come un fascio di luce gettato sul divino, sull'intimità di Dio. Da qui il legame tra conoscenza e purificazione.

Come si diceva, alle origini della nostra cultura, l'uomo sa benissimo che cosa è il mondo in ultima analisi: è un potere, un'operazione del divino. Però non sa cos'è un determinato oggetto immediatamente: perché quell'operazione del divino che è il legno, galleggia nell'altra operazione del divino che è l'acqua, mentre una terza operazione divina, che è il ferro, vi affonda? Questo problema è scientifico, vale a dire che riguarda una nostra ignoranza relativa a ciò che accade dentro la manifestazione: sappiamo cos'è «questo», ma non sappiamo come si comporta, perché ci si comporta, e se ci si comporterà sempre. Dalla prospettiva sapienziale e religiosa nasce l'indagine sui temi che noi diremmo scientifici, ma che all'epoca non erano separati dal sacro, ed erano anzi intesi come estensione della sapienza. Tuttavia, articolare i due ambiti di conoscenza risulta un problema di non facile soluzione. Pitagora assicura la continuità tra la sua scuola e la tradizione del sapere sciamanico,

cioè la solidarietà tra i due ambiti di conoscenza. Le doti intellettuali richieste per questo compito non debbono essere state poche.

Vista a partire dalle sue radici arcaiche, la conquista pitagorica rivela la sua piena continuità con la tradizione. Ma vista con gli occhi dei contemporanei, o con i nostri, si rivela una terribile arma a doppio taglio. Per un semplice motivo: se si sposta leggermente lo sguardo e ci si concentra sulle leggi matematiche, il divino e la natura vivente si subordinano alla ragione. E man mano che la ragione diventa razionalismo, il divino diventa di troppo. Mi piace pensare che il segreto sia servito a Pitagora anche per proteggersi da questo pericolo. A Parmenide andò diversamente: dimenticati i suoi tratti ascetici, restò solo la sua raffigurazione come filosofo.

# 11

Parmenide non ha inventato la filosofia come tale: piuttosto, come contraccolpo, o sottoprodotto, o imprevisto incidente della sua ricerca, ha inventato i filosofi. Il Parmenide Pensatore, di cui si legge nei manuali, è ciò che i filosofi hanno capito della dottrina di Parmenide, dopo aver scartato le molte cose che non hanno capito. I filosofi capiscono poco anche dei sapienti precedenti. Però se da Eraclito o Talete togliamo ciò che non capiscono, non resta che una serie di frammenti mitici, o assurdità, come l'idea «primitiva» che tutto è acqua. «Probabilmente – scrive la "Rivista di Filosofia" di Atene, sec. V a. C. – non avendo le nostre conoscenze scientifiche, Talete risaliva all'acqua dall'umidità presente nei corpi: ciò è falso, ma è importante che egli sia stato il primo a porsi il problema». «O magari – commenta Aristotele alla conferenza del Rotary – ha dato una risposta antica a un problema che aveva genialmente posto, senza peraltro arrivare alla piena conoscenza delle quattro cause». Invece, se prendiamo Parmenide e lo spogliamo dell'essenziale, di ciò che i filosofi non comprendono, ci rimane nientemeno che una filosofia. E siccome non c'era concorrenza, possiamo dire che ci rimane *la* filosofia. Un errore di interpretazione.

Ma il buon Parmenide non era ancora un filosofo; più che un pensatore aspirante alla verità, era uno sciamano che aveva visto e posseduto la sua verità. Nell'esprimerla, accentua il ruolo dell'intelligibilità già presente nella scuola pitagorica. Era stato avviato alla filosofia, quindi alla «vita pitagorica», dal pitagorico Aminia, ed aveva qualche conoscenza in fatto di sciamanerie. Lo aveva anche scritto nel prologo del suo poema, che i filosofi non capirono. O meglio: chi comprese solo il suo famoso ragionamento sull'essere, ritenne che tutto il resto fosse ciarpame e scenografia, e per ciò stesso nacque come filosofo.

Se leggiamo il poema di Parmenide dal punto di vista dello sciamano, il mito iniziale appare eloquente. Trasportato alla porta che introduce nei sentieri del Giorno e della Notte, Parmenide si trova nel punto germinale della manifestazione, dove si genera la realtà che vediamo. È l'estasi o volo sciamanico che conduce all'«altro» mondo, ovvero al contatto, all'esperienza dell'*arkhé*. Non è originale che il viaggio sia compiuto su un carro tirato da animali psicopompi come i cavalli, e avrà grande fortuna la rappresentazione dell'essere umano attraverso il complesso auriga-carro-cavalli, su cui tornerà Platone. Non è però un'immagine inedita. Tradizionalmente il cavallo può rappresentare la vita umana in quanto potere, dominata e controllata (in via di principio) dal cavaliere: è la potenza, la Femmina, la *Prakrti*, unita al Maschio.

Non ha senso pensare che questo prologo sia mera letteratura: espone invece il punto di vista da cui è stato osservato il mondo, per vedere appunto quelle cose che sono poi scritte nel poema. È

come la chiave musicale che permette di leggere le note del pentagramma. Che la Dea (aspetto femminile della ierogamia primordiale) riveli il cuore della verità, è cosa che sembra avere un significato univoco, persino ovvio: caratterizzato il Principio come Maschio-e-Femmina, potere più coscienza, è chiaro che la Dea rivela la verità sul Dio, la potenza disvela la coscienza, la sposa mostra lo sposo. Ma la coppia è una drammatizzazione, una distinzione figurata dei due aspetti di una realtà unica; la coppia è, come coppia, la verità. Perciò la Dea non rivela la verità, ma ne mostra il cuore: non le fattezze esteriori, che sono il visibile del mondo manifestato, ma il nucleo interiore da cui germina la generazione, il Fuoco sempre vivente di Eraclito.

Ancora una volta si ha piena continuità con la tradizione riguardo al contenuto, ma l'espressione è cambiata: estremizzando un po' il pitagorismo, si ha che l'aspetto Coscienza del divino è colto dalla ragione umana.

Le rivelazioni della Dea riguardano tre temi: «il solido cuore della ben rotonda verità»; le opinioni dei mortali in cui «non c'è vera certezza»; la necessità che chi indaga ammetta l'esistenza delle apparenze. La speculazione sull'essere riguarda il primo argomento: il cuore della verità. È un'espressione del divino secondo l'aspetto coscienza.

Il chiarimento dell'aspetto è molto importante, perché nella sua realtà, per così dire, l'essere è più vasto di quel che dice Parmenide: ha anche l'aspetto potere. Cioè dobbiamo pur sempre congiungere la dea e il dio. Da questo punto di vista l'immutabilità dell'essere, teorizzata da Parmenide, ha lo stesso senso dell'immobilità del principio maschile nel congiungimento col principio femminile nelle raffigurazioni mitologiche della ierogamia come amplesso: la cosa si ritrova nei rapporti sessuali rituali in cui è la donna a muoversi, mentre l'uomo resta fermo. La donna si muove proprio perché rappresenta il potere e il movimento, mentre l'uomo è immobile, interpretando simbolicamente l'aspetto coscienza, perché rappresenta il progetto di movimento e il comando di eseguirlo: ciò perché Dio non è tutto nel movimento, ma nemmeno è tutto nell'atto mentale con cui progetta il mondo. Dio non si esaurisce nel mondo, ma nemmeno si esaurisce nel mondo delle idee. Il divino risulta l'occulta fonte della realtà, né solo trascendente, né solo immanente, ma semplicemente reale: in questo senso non può esistere nulla che non sia.

La parola «nulla» indica qualcosa che non si può pensare, né dire, né può essere: un'impossibilità. Ma l'essere è un elemento che troviamo in tutte le cose (o più verosimilmente: nei quattro elementi del reale, Acqua, Aria, Fuoco, Terra), attraverso la riflessione che ci dice che tutte le cose *sono*. Questa riflessione non scopre una cosa in più (l'essere), ma una relazione tra le cose-che-sono e l'essere-da-cui-sono. Attraverso un atto intellettuale (che sembra una folgorazione più che un ragionamento), pensiamo il vero essere delle cose, vale a dire riusciamo a ricondurre l'apparenza all'*arkhé*. Si supera d'un balzo l'apparenza e si va alla radice: si salta dalle cose generate, nelle quali riconosciamo l'essere a posteriori, al generante, che *è* in senso pieno, compiuto, immobile. Il che è tutt'altro che un'applicazione del principio d'identità e non contraddizione.

Sono coerenti con questa visione gli attributi assegnati all'essere: ingenerato, incorruttibile, non attinente al tempo (ovvero eterogeneo rispetto al tempo e consistente piuttosto nell'*illud tempus*), pertanto immobile. È una sorta di teologia negativa, che caratterizza il principio negandogli ciò che riteniamo costitutivo delle apparenze. Si capisce anche perché viene considerato come una sfera: qui siamo al pitagorismo puro. L'unica connotazione positiva del principio è in termini pitagorici: numero e figura, Uno e sfera. L'Uno, il parimpari di Pitagora, viene messo in primo piano. Nel pitagorismo l'Uno inspirava l'illimitato e svolgeva una funzione limitante: aveva cioè un certo rilievo l'aspetto coscienza, che progetta il mondo e, dopo, lo produce.

Si noti anche che la sfera non compare tra le figure che i pitagorici collegavano ai quattro elementi e ai numeri. In effetti, se consideriamo l'Uno non solo come generante, ma come *logos* della manifestazione, è evidente che qualunque punto della realtà manifestata è equidistante dall'Uno. E se la realtà manifestata è «ciò che è presente qui ora» (ente), grazie al fatto che l'Uno lo fa essere, è chiaro che ogni punto della manifestazione è «di uguale forza dal centro in ogni sua parte». Il che disegna appunto la sfera.

La sfera può esser presa come un simbolo efficace. Ha una superficie e un centro. Noi vediamo la superficie dall'esterno, e pensiamo che si tratti di una realtà molteplice. Ma la superficie è ciò che appare dell'attività generatrice del centro posto all'interno. Identificare la realtà con il solo frammento che ne vediamo (la superficie) è un errore, perché in effetti esso è solo mezza realtà. È l'errore dei dormienti, che costruiscono un'idea del mondo basandosi solo sulla loro esperienza quotidiana «superficiale». Le cose non sono ricondotte all'*arkhé*, e dunque appaiono come separate tra loro, ciascuna sussistente di per sé, come oggetto. Ma queste cose, di cui i dormienti parlano, non hanno alcuna sussistenza. Tuttavia questo non significa che la superficie del reale sia soltanto un'illusione. Non lo è affatto: è un pezzo di realtà, ma solo un pezzo. Nulla nel reale è illusorio. Se dico che l'albero diviene, cioè passa dall'essere al non essere, commetto due errori: penso l'albero come qualcosa che sussiste di per sé, separato dal suo contesto, oggettivato, e attribuisco l'esistenza al non essere. Questi due errori, però, non hanno niente da spartire col fatto che esiste un punto del reale, indicabile con il dito, convenzionalmente chiamato albero, contro il quale ho concretamente sbattuto la testa, quando gli sono andato contro per vedere se era illusorio. La testa sbatte contro la realtà, indipendentemente dal modo in cui questa realtà viene interpretata.

Quando si dice che il reale è apparenza, significa che è *ciò che ci appare* della realtà: non un miraggio o un'allucinazione, ma la superficie esterna di ciò che viene prodotto dall'*arkhé*. È necessario ammettere le apparenze.

L'idea di Parmenide è che tutte le apparenze vadano ricondotte allo stesso *essere*, col quale si relazionano allo stesso modo: il movimento, la generazione, non implicano un non essere, ma sono l'apparenza, il modo di apparire dell'essere, il riflesso dell'essere: come nel caso di Dioniso, che si guarda nello specchio e vede riflesso l'intero universo.

Nella sua perfetta unità, l'essere è sia luce sia notte (maschio e femmina). Solo dal punto di vista filosofico, che ha escluso la componente mitica, questa concezione poteva essere interpretata come indistinzione tra i diversi enti. Perciò ho affermato prima che, se togliamo il mito da Talete, non ci resta nulla, mentre se lo togliamo da Parmenide, resta un'ossatura razionale, un ragionamento abbastanza argomentato, ma non del tutto: cioè un ragionamento confutabile con un altro ragionamento. Vale a dire che ci resta la filosofia, il tentativo di arrivare al sapere attraverso i ragionamenti. Invece Parmenide affermava di partire dal sapere: la sua teologia era negativa nella parte razionale e mitica in quella positiva. Giunto all'essere come *logos*, Parmenide non voleva affatto perdere i fenomeni.

Di fronte al modo filosofico in cui il suo poema viene interpretato, la scuola di Parmenide ha una reazione rabbiosa e violenta, e con Zenone cerca di distruggere la pretesa della ragione di fare affermazioni vere sulla realtà. Con il paradosso della freccia, che a rigor di logica non giungerà mai al bersaglio, e di Achille che, nella corsa, non raggiungerà la tartaruga, Zenone non vuole affatto difendere la teoria che l'essere sia immobile: non si può interpretare Zenone come se fosse un imbecille, che scriveva per far ridere cattivi insegnanti di liceo. Zenone pone una questione esplosiva: qual è il valore della ragione, come strumento di conoscenza, dal momento che il ragionamento arriva a conclusioni così palesemente assurde come quella della freccia che non raggiungerà il bersaglio?

Quando Aristotele, con un certo disprezzo per i filosofi arcaici, dirà che il ragionamento di Zenone è confutato dalla realtà stessa, farà finta di non vedere l'essenziale: che la realtà stessa confuta il valore della ragione punto e basta, proprio perché la freccia arriva al bersaglio, e nessun pazzo può pensare che Achille non raggiunga la tartaruga. È come se Zenone dicesse: non potete confutare Parmenide con il ragionamento, perché la ragione non funziona in metafisica.

Può avere un qualche interesse il fatto che l'interpretazione apparentemente più estremista del pensiero di Parmenide si trova nel suo discepolo Melisso, il cui libro s'intitola: *Sulla natura «o» sull'essere*. Parmenide, Zenone e Melisso furono uomini pratici, non degli scemi: il primo fu un valente politico e diede buone leggi alla sua città; il secondo si oppose strenuamente a un tiranno, dando prova di eroismo; il terzo fu stratega e procurò a Samo la vittoria contro la flotta di Pericle: non erano privi di senno al punto da elaborare le dottrine loro attribuite.

# 12

Poche parole per Eraclito.

«Il signore a cui appartiene l'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna». *Semaino*, accenno, significa fare un cenno col dito per indicare un punto che altri possono vedere con i loro occhi. Per capire, dobbiamo guardare il punto. La parola rinvia a qualcosa che non è parola: l'oracolo non dice, non definisce, non crea concetti, e non conduce all'illusione che il mondo sia davvero come i nostri concetti lo interpretano. La parola del dio è sincera e non intrappola, non crea le cose e non le nasconde: semplicemente, le indica.

Tutti i punti del reale che possiamo indicare si muovono, ma senza caos. Seguono ciò che prima del razionalismo si poteva chiamare *logos*. «Tutte le cose sorgono (*gignomenon*, emergono, nascono) in conformità con questo *logos*». Per Eraclito, la generazione, l'emergere dall'*arkhé*, segue una legge, un comando, un progetto. La realtà si muove conforme al *logos* ma, in un certo senso, non nasce dal *logos*, bensì dall'*arkhé* come potere, come comando di esser-così. «Tutte le leggi umane sono nutrite da una sola legge divina: essa comanda quanto vuole, e basta a tutto, né si esaurisce nel tutto». Il comando è un progetto che il reale realizza, la trama nascosta che si sta manifestando. Ma ciò che vediamo della manifestazione è un momento, un istante cronologico: per questo il manifesto e il nascosto sono la stessa realtà, ma il nascosto è nascosto dalla manifestazione.

Tuttavia l'armonia nascosta, in cui «si concatenano tutte le cose», è accessibile attraverso la via del sentire. «Il sentire (*to phronéein*) è ciò in cui si concatenano tutte le cose»: cioè la via dell'unificazione. Il sentire è una «grande virtù». Il sentire è dentro di noi, è il «fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure»: l'azione dell'*arkhé* nell'uomo. «A tutti gli uomini può toccare in sorte di riconoscere se stessi e di sentire».

«I confini dell'anima, nel tuo andare, non potrai scoprirli neppure percorrendo ogni strada».

«La propria qualità interiore (*ethos*) è per l'uomo un demone (*daimon*)».

# 13

Dopo Parmenide nulla è più come prima e bisogna fare i conti con i filosofi. Empedocle tenta di coordinare l'espressione eleatica del punto di vista sciamanico con l'espressione tradizionale. Fu

sciamano anch'egli: le fonti lo descrivono come mistico, taumaturgo, medico e, naturalmente, attivo nella vita politica.

Per Empedocle, posto che il non essere non è possibile, il movimento e la generazione non escono fuori dall'essere. Ma l'essere ha una struttura composita, non è un'unità semplice, bensì un'unità organica, integrata da quattro elementi (che sono i soliti) che si mescolano e si separano, pur restando ciascuno inalterabile, irriducibile e non trasformabile. Questa è l'idea base del suo poema *Sulla natura*. Nell'altra sua opera, *Carme lustrale*, fa sua la visione orfica. Perciò non ci si può accontentare di definirlo pluralista: dopo Parmenide poi, e partendo da Parmenide!

I quattro elementi sono assoggettati a due forze: Amicizia e Discordia. Più verosimilmente, si tratta di una forza unica, che si muove lungo due direzioni. Sotto il dominio di Amicizia, i quattro elementi sono raccolti e compatti in un'unità: Uno, Sfero (simpaticissimo e significativo maschile), «dappertutto uguale» e rotondo. Sotto il dominio di Discordia, si separano. Tra il primo e il secondo momento si mescolano, ed è in questo frangente che si hanno le cose. Il processo è ciclico. C'è allora un'unità, l'*arkhé*, considerata ancora come potere, che produce il mondo, le realtà che contengono mescolati i quattro elementi. È una manifestazione che tende a un punto limite, in cui gli elementi non saranno più mescolati e verranno riassorbiti nell'unità originaria. Da qui procede un nuovo ciclo di manifestazione. Sembrerebbe quasi una variante del respiro cosmico. Solo che l'*arkhé* non è più considerata come «un» elemento (Acqua, Aria, ecc.), né è identificata con un loro comun denominatore, bensì è pensata come una struttura di quattro modalità dell'essere che si combinano: si salva la pluralità delle cose e il loro movimento, senza perdere l'unità dell'Uno. Inoltre la mescolanza degli elementi è ordinata: si conserva cioè la caratteristica pitagorica della figura, che verrà ulteriormente sviluppata da Anassagora.

Una cosa sorprende in Empedocle. Finora si sono visti personaggi che non hanno scritto nulla, o hanno scritto un libro, «il» loro libro. Empedocle ne scrive due, e ben diversi tra loro. Uno espone le sue idee in modo filosofico; l'altro le espone in modo mistico, esoterico. Nel *Carme lustrale* l'Uno compare esplicitamente come Dio, e divine sono le sue forze e le «radici», i quattro elementi. Della stessa realtà si parla secondo due prospettive diverse; in altri termini: le due prospettive si sono separate. È la conseguenza inevitabile dell'interpretazione in chiave razionale della dottrina di Elea. Empedocle è il primo a rendersene conto: non basta attaccare la ragione, come fa Zenone; bisogna anche separare l'espressione sciamanica, che trasmette un sapere superiore. Esposta la cosa in positivo, ciò che si fa è nientemeno che promuovere la filosofia al rango di disciplina seconda e propedeutica alla sapienza. Ancora in Platone, la chiave di volta del sistema, l'idea del Bene, non deve essere oggetto di comunicazione scritta e pubblica. Solo Aristotele si vedrà costretto a ricorrere ad ogni mezzo per fondare la filosofia come «scienza», cioè come teoria argomentata, e come scienza «prima», dato l'oggetto della sua indagine: lo fa nel tentativo abbastanza palese di contrastare la sofistica.

Così è su un piano del tutto secondario che si muove il testo di Anassagora. Nascita e morte equivalgono in lui alla divisione e alla scomposizione degli elementi, che non c'è più ragione di limitare a quattro. I semi (*spermata*) da cui derivano le cose possono essere tanti quanti sono le cose: l'albero è la manifestazione del potere che fa essere l'albero; il «noumeno» (se si può usare questa parola fuori contesto) è sempre un essere potente, e mai un concetto. Fisicamente (nel senso antico) la cosa regge. Metafisicamente, si salva l'unità in due modi: c'è un'Intelligenza che governa tutti i semi (un potere cosciente e superiore), e inoltre ciascun seme è costituito da una mescolanza di tutti gli altri. All'origine abbiamo la solita coppia: intelligenza produttrice e massa informe. Nel processo

di distinzione dei semi dalla massa si inserisce un'idea geniale: che ogni seme è stratificato, integrato dalla presenza degli altri. Così si può dire che tutto è in tutto, frase che farà fortuna, senza cadere nel panteismo o nell'immanentismo, e restando coerenti col sapere sciamanico e il mito. Nello stesso tempo si è aperto uno spazio per il libero studio della realtà, senza più la necessità di restare dentro il quadro teorico delimitato dai quattro elementi tradizionali. Detto in breve: la risposta sciamanica all'imprevista nascita della filosofia è l'invenzione della fisica.

Di Senofane è invece una delle pagine più belle dell'antica sapienza, ed è una descrizione dell'*arkhé*: «Tutte le cose hanno parte di ogni cosa, ma l'Intelligenza è illimitata, indipendente, non mescolata ad alcuna cosa e sta sola in sé». Se fosse mescolata, «non avrebbe potere su alcuna cosa, come lo ha stando in sé. È infatti la più sottile e la più pura di tutte le cose e possiede piena conoscenza di tutto ed ha una grandissima forza. E l'Intelligenza domina tutte le cose che hanno vita, le maggiori e le minori. E alla rotazione universale [cioè il movimento produttivo del mondo] ha dato impulso l'Intelligenza. [...] E tutte le cose, che si formano per composizione o per separazione o che si dividono, l'Intelligenza le ha riconosciute, e le dispone tutte quali stavano per essere e quali erano quelle che ora non sono, e quante ora sono e quali saranno».

Questo sviluppo della fisica all'interno della cosmologia sciamanica è portato alla perfezione da Democrito, che Aristotele considerava un grande sapiente. Qualche moderno lo ha ritenuto un materialista, dimenticando qualche differenza tra la sua concezione della materia e la nostra.

Democrito, cui è attribuita una cultura enorme, ribadisce l'impossibilità del non essere, e spiega il divenire, la nascita e la morte, con un processo di aggregazione e separazione. Però i poteri secondi, che si aggregano e si separano producendo o distruggendo le cose, sono corpi piccolissimi, indivisibili. Sono atomi ingenerati, indistruttibili, immutabili, qualitativamente indifferenziati, diversi nella forma o figura geometrica (!), nell'ordine o nella posizione con cui si aggregano, percepibili non ai sensi ma all'intelletto. Naturalmente, gli atomi sono originariamente disposti in modo caotico, e altrettanto naturalmente le testimonianze antiche tramandano che per Democrito gli atomi sono il divino. Sono, in un certo senso, la materia di cui è fatto Dio. Il mondo è sempre manifestazione, ma ormai la fisica lo studia in quanto manifestato, anziché a partire dall'*arkhé*. Apparentemente i caratteri del divino sembrano trasferiti al mondo, ma questo punto di vista è solo complementare a quello della sapienza, che Democrito recupera quando parla dell'*ethos*.

## # 14

Socrate ha amato presentarsi come colui che non sa, ma spira ardentemente al sapere. In questo senso è il primo e vero pensatore che incontriamo. Ma è molto dubbio che Socrate realmente non sapesse. Piuttosto sembra aver compreso una cosa: che nella sua città e nel suo tempo essere sapienti era diventato raro, mentre da ogni parte spuntava gente che presumeva di sapere, e che al massimo era istruita. Di fronte a costoro la pura espressione del sapere tradizionale non serviva più, né sarebbe stata riconoscibile. Se dei babbei si chiamano sapienti, tanto vale che un sapiente si definisca ignorante: si intraprende un'azione diversa, che non mira a riempirsi la scarsella, ma a conoscere se stessi.

La conoscenza di sé è conoscenza del bene, mentre il male è frutto dell'ignoranza. Una posizione del genere non va necessariamente etichettata come intellettualismo, perché non si tratta della conoscenza in senso sofistico, ma in senso tradizionale, come processo di trasformazione dell'uomo.

A partire dal riconoscimento del mio non sapere si avvia una ricerca che ha per oggetto me stesso, e un'azione che cerca di accordarmi con la mia natura personale e vera, ontologicamente virtuosa. Senza questa azione trasformatrice, l'idea che si pecca solo per ignoranza sarebbe una fesseria. Ma nulla ci impone, anacronisticamente, di pensare che si parli di un'ignoranza in senso intellettuale. L'ignorante di Socrate e il dormiente di Eraclito coincidono.

Questo, in genere, non viene comunicato allo studente di filosofia. È più comodo lodargli il sacrificio, quasi il martirio di Socrate che, pur essendo innocente, si sottomette alla legge e accetta la condanna ingiusta: condivisibile o non condivisibile, questo atteggiamento è molto comodo per il potere, che trova ottimo inculcarlo nelle menti dei giovani. Socrate era un uomo libero. Filtrata dall'erudizione e dalla retorica, la sua figura, mostrata alle giovani generazioni di ogni tempo, diventa quella di un fesso pericoloso.

# 15

Platone cerca di armonizzare il mito e la ricerca filosofica. Rivaluta l'uno e utilizza l'altra, restando contraddittorio. A volte subordina la dialettica al mito, altre volte considera intelligibile la verità ultima del reale. Per un buon tratto della ricerca, il *logos* filosofico sembra più complementare che propedeutico: forse perché in Platone il soggetto che compie l'indagine non è la ragione, ma l'intera persona vivente.

Comunque, Platone raggiunge il culmine della linea speculativa avviata dal pitagorismo, col concetto della realtà immateriale: l'*arkhé*, che aveva un aspetto fisico nella sua stessa intimità, ora viene purificata da ogni materialità. C'è un tipo di essere che non è fisico, ed è però il fondamento, l'origine, la realtà ultima del mondo fisico.

Prendendo come parametri le figure schematiche dello sciamano e del pensatore, Platone presenta caratteristiche dell'una e dell'altra. È vero che nell'espressione pubblica e scritta tende pericolosamente verso l'identificazione tra intelletto e ragione; ma è anche vero che nell'espressione privata sembra avere spazio un sapere operativo e la conoscenza estatica. Platone calca la mano sul tema orfico (mitico) della separazione dell'uomo in corpo e anima, e pone una gerarchia tra la conoscenza ottenuta coi sensi e la superiore conoscenza con cui l'anima giunge direttamente all'oggetto, grazie all'intelletto non contaminato dalla sensibilità corporea. Nel *Fedone*, il corpo è visto come un ostacolo alla perfetta conoscenza, perché inganna l'anima. Dove non intervengono i sensi, non c'è inganno: questo avviene nel ragionamento, sia pure in presenza di certe condizioni. Non siamo ancora a un ragionare di tipo cartesiano, ma a un'operazione abbastanza vicina alla meditazione: occorre che siano ridotti al minimo i turbamenti provenienti dal corpo, che l'anima non sia «turbata da nessuna sensazione: né dall'udito, né dalla vista, né dal dolore, né dal piacere; ma raccolta per quanto è possibile tutta sola in se stessa, prescinde completamente dal corpo e, rinunziando per quando può ad ogni rapporto o contatto con lui, aspira a cogliere il vero».

L'anima sola con se stessa nel «silenzio» tornerà nella mistica, non come metafora di una generica condizione di tranquillità, ma come condizione reale di concentrazione, senza dispersione dell'attenzione verso l'esterno, senza alcun cedimento ai flussi disordinati dei pensieri associativi. In questa condizione il ragionamento aiuta a conseguire la verità desiderata: è il desiderio la chiave di volta del movimento ascensionale verso la conoscenza. Grazie ad esso, l'uomo rientra in sé e contempla con la sola anima le cose per se stesse. L'efficacia del ragionamento è dunque dipendente da una

previa purificazione, una separazione dell'anima dal corpo, e pertanto il processo di conoscenza non è esclusivamente intellettuale.

In Platone, questo uso meditativo dell'intelletto ha una connessione con i misteri: «Si può ben credere che coloro che hanno istituito per noi i misteri non sono stati certo uomini da poco, anzi realmente, fin dai tempi più antichi, hanno voluto farci capire, in modo enigmatico, che chi giungerà all'Ade senza essere iniziato e purificato giacerà nel fango, mentre chi vi andrà iniziato e purificato, abiterà con gli dèi». I vari «invasati dal nume» (conoscenza come *mania* e come estasi) sono «coloro che hanno rettamente filosofato». La sapienza sciamanica è «retta» filosofia. Si sottolinea però la differenza di espressione: enigmatica nel caso della sapienza, concettuale nel caso della filosofia. Comunque, se la retta filosofia è frutto della visione estatica, allora il ragionamento meditativo è una via, un cammino di accesso all'estasi. In effetti non risulta che l'estasi fosse abituale in Cartesio.

Il punto in cui ci si discosta dalla tradizione è la raffigurazione dell'anima con tratti apparentemente mutuati dall'essere di Parmenide: è descritta in modo che la si possa definire intelligibile, ed è ben diversa dal fuoco vivente di Eraclito. Pare che sia ormai inevitabile parlare in termini di intelligibilità. Ma l'intelligibile conduce a formulare due ordini di realtà (non il contrario!), uno dei quali, per essere immobile e immutabile, è per forza trascendente e separato dall'esperienza comune. L'intelletto non costruisce un'immagine di questo mondo, capace di reggere al confronto con le cose divenienti, e finisce per costruire concettualmente un altro mondo, dove tutto funziona secondo le esigenze della logica. E lo chiama *trascendente*, intendendo che ha il problema di raccordarlo con il mondo reale.

Qui c'è davvero il punto di svolta. Se una cosa reale rimanda a un intelligibile, abbiamo due conseguenze:

1. esistono due ordini di realtà, ma non sappiamo dove collocare uno di essi;
2. non sappiamo in che senso un ordine è la radice, l'*arkhé* dell'altro.

Nella concezione arcaica l'*arkhé* non era propriamente una cosa diversa dall'ente visibile, bensì era la sua sorgente occulta e potente: non immutabilità, ma potere operante. Ora, invece, immutabilità e immobilità pongono una frattura tra i due ordini. Come può operare l'intelligibile?

È una difficoltà che non si presentava a Parmenide, per il quale c'era una sola realtà, di cui tutte le cose visibili erano l'apparenza.

Il ragionamento di Parmenide rivela l'*essere* come fondamento di tutti gli enti; invece il ragionamento di Platone rivela la Bellezza come fondamento degli enti belli, la Bontà per gli enti buoni, e la Cavallinità per i cavalli. Perciò non regge più, perché alla Cavallinità manca il potere di produrre i cavalli, cosa che non manca all'*essere* di Parmenide. Platone cera di risolvere la difficoltà attraverso il famoso parricidio: l'uccisione di Parmenide non consiste tanto nell'ammettere il non essere, ammissione che è poco più di un espediente dialettico. Consiste piuttosto nel fatto che Platone arriva a capire che esiste qualcosa che è *al di là dell'essere e del non essere*.

In uno scritto della tarda maturità, il *Sofista*, Platone capovolge radicalmente la prospettiva parmenidea, quale la si era intesa in ambito filosofico: «Tutto ciò che possiede un potere qualsiasi, o che per natura si trovi predisposto a fare una cosa qualunque, o a patire, sia pure in misura piccolissima, da una cosa insignificante, e sia pure una sola volta, tutto ciò è realmente. Pongo perciò questa definizione: gli enti non sono che potenza (*dynamis*)». Questa idea geniale viene applicata anche a Dio: «Ma in nome di Zeus, ci lasceremo facilmente persuadere che nell'essere perfetto non vi siano davvero moto, né vita, né intelligenza, e se ne stia sempre fisso e immobile? [...] E che abbia mente

e non vita potremmo forse affermarlo?». Contro Parmenide, non si può escludere il movimento dall'essere, anche se parlare solo del movimento escluderebbe l'intelligibilità.

Orbene, se gli enti sono potenze, cioè poteri, le idee che cosa sono? La butto lì, perché non vedo altra risposta: sono le forme dei poteri.

Nella fase centrale del suo pensiero, Platone assegna a Eros il ruolo di coordinare i mondi intelligibile e sensibile. Amore è presente nell'uomo come tensione verso il Bene, cioè verso lo scopo di ogni azione umana. Contemporaneamente, nella *Repubblica*, il Bene è la luce che illumina l'intelligenza, analogamente al sole per la vita fisica: qualcosa che non solo si vede, ma permette anche di vedere. Quest'illuminazione va intesa in senso molto forte: Platone dice che nel mondo sensibile l'occhio ha un potere datogli dal sole.

L'illuminazione ha per oggetto l'anima, il che rimanda al legame tra conoscenza e ascesi: mossa dall'amore, l'anima si volge al Bene, che la illumina per la conoscenza dell'intelligibile. In un certo senso, il Bene è un'*arkhé*, sia per il mondo intelligibile, sia in termini di potere: «Le cose conoscibili non derivano dal Bene soltanto la loro conoscibilità, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il Bene non sia essenza ma per dignità e potere stia anche al di sopra dell'essenza».

Allora, procedendo dal sensibile verso il Bene, abbiamo:

1. ciò che appare ai nostri sensi (realtà sensibile);

2. le immagini delle cose che ci appaiono, e di cui l'anima si serve come un inizio e un appoggio per la conoscenza (come principi in senso gnoseologico, quindi ipotesi): i concetti, gli universali *post rem*;

3. l'elaborazione intellettuale di ipotesi, a partire dalle immagini concettuali derivate dalle cose, con cui l'anima giunge alle Idee, che la ragione coglie e indaga con la dialettica.

Con le ipotesi si risale al principio di tutte le cose, indipendente da ogni ipotesi: non ipotetico e certo. Ma se in questo cammino non si fa un salto che abbandoni l'ordine propriamente logico e discorsivo, cosa rende anipotetico questo principio?

Dopo aver stabilito una distinzione netta tra la conoscenza ragionata e l'intellezione che sorpassa l'ambito dell'ipotetico, Platone narra il mito della caverna. Questo sorpassamento della sfera concettuale non ha senso se la visione metaconcettuale non è, in senso pieno e sciamanico, un'esperienza, un possesso, e quindi se non si recupera quella corporeità che in precedenza era stata esclusa.

«Nel mondo intelligibile, l'idea del Bene è la più alta e la più difficile a scorgersi, ma quando la si è scorta, bisogna concludere che essa è causa di ogni cosa buona e bella, perché nel mondo visibile ha generato la luce e il suo signore, e nel mondo intelligibile, dove pure signoreggia, ha prodotto la verità e l'intelligenza»: nel che sta appunto la formulazione abbastanza chiara del Bene come potere al di là dell'essere.

Però permane una separazione, sotto forma di parallelismo tra i due ordini di realtà, e questo è il punto che Platone tarda molto a chiarirsi. Giunti all'esperienza del Bene, la separazione non esiste; c'è piuttosto la possibilità del passaggio da un mondo all'altro, con l'estasi sciamanica. Che il mito della caverna vi alluda, mi sembra indiscutibile, ma quali sono le vie per iniziare il volo sciamanico? Qui Platone sembra in preda alla confusione.

Che la caverna non alluda alla conoscenza razionale sembra evidente dall'allusione, molto tecnica, al ruolo della memoria che, rientrando nella caverna appunto, viene offuscata: se si alludesse solo alla luce della ragione (o qualcosa di simile), l'osservazione non avrebbe senso. Gli orfici avevano fatto della memoria una divinità, ben sapendo di cosa stessero parlando.

Poi, però, quando si tratta di descrivere il processo operativo, pare che Platone vada avanti per sentito dire.

Nel *Timeo* espone le conoscenze cosmogoniche arcaiche: l'origine del mondo dal caos e dal Dio che lo ordina, l'idea del cosmo come essere vivente fornito di anima e di intelligenza, i quattro elementi e l'*anima mundi*. Quest'anima sembra un compromesso tra l'idea dell'essere immutabile e la realtà del divenire cosmico: partecipa delle due nature, risultando così intelligibile e corporea. È un terzo elemento che dovrebbe raccordare i due ordini di realtà, ma gli intermediari sembrano essere troppi: viene introdotta anche la pura possibilità di essere, intesa come sostrato dei cambiamenti, e nel *Convito* si parla anche di Eros, né dio né mortale, intermediario tra gli uomini e gli dèi, un eros che «tutto riempie, cosicché il tutto si trova collegato con se stesso».

Il *Convito* precede il *Timeo*, e presenta la prima formulazione del punto di contatto tra i due mondi in una versione fortemente legata al mito. Eros porta all'uomo la divinazione, i riti, le iniziazioni, la magia. È amore del Bene, ed è un carattere connaturato all'uomo. Non è un amore diverso da quello che chiameremmo erotico: insomma, è una cosa di sesso. La cosa non era nuovissima, ma Platone la descrive con tratti più conviviali che rituali, riducendola al frenare il proprio impeto dopo averlo stimolato. Poi c'è l'aspetto buffo che tutta l'operazione avviene in una cornice omosessuale, che fa saltare il simbolismo del Maschio e della Femmina. Resta l'impressione che tutto si risolva in un'autorepressione da collegio dell'Opus Dei.

L'introduzione di Diotima suscitava attese maggiori: si prometteva la rivelazione di dottrine perfette e contemplative, quindi si dava la tecnica: «Chi vuole avviarsi a questa impresa nel modo giusto, da giovane deve andare verso i bei corpi; poi, se è rettamente guidato, amare un sol corpo e generare in esso discorsi belli; poi capire che la bellezza in un corpo è sorella della bellezza in qualunque altro corpo e che, se è conveniente seguire ciò che è bello d'aspetto, sarebbe però una grave sciocchezza non ritenere che la bellezza sia una sola e identica in tutti i corpi. E capito questo, deve diventare amante di tutti i bei corpi e calmare i suoi ardori per uno solo […] e in seguito reputare che la bellezza delle anime sia di maggior pregio che la bellezza del corpo» ecc. ecc., verso la bellezza delle istituzioni, delle leggi, delle scienze, della sapienza, fino al culmine della bellezza in se stessa.

La descrizione è più esplicita nel *Fedro*, che collega la conoscenza alla mania. L'anima immortale, intesa come principio di movimento, somiglia a una coppia di cavalli alati e a un auriga; com'è noto, uno dei due cavalli è un briccone e, invece di tendere verso l'alto, ostacola il movimento ascensionale, interessandosi alle cose più porcellone della vita. Il fatto è che l'anima partecipa del divino, anche se Platone dice di non aver veduto né conosciuto Dio «sufficientemente».

Ora, l'anima vive originariamente nella sede divina da cui precipita con una caduta, entrando nel ciclo delle nascite e della generazione. Solo il ricordo di ciò che ha contemplato prima di cadere può salvarla. La dialettica, che classifica la realtà per generi, è già un primo ricordo. Poi ce n'è un altro, che costituisce una forma superiore di conoscenza: la mania. «Quando un uomo, vedendo la bellezza di quaggiù e ricordando la vera bellezza, mette le ali e desidera di levarsi così alato in volo, e si accorge di non poterlo fare», allora entra in un delirio divino.

«Chi è iniziato di recente, chi è riempito delle visioni avute, quando vede un volto divino, o una forma corporea che imita felicemente la vera bellezza, dapprima prova un brivido ed è assalito dallo sgomento di un tempo, poi la contempla e la venera come un nume. E se non temesse di passare da esagitato, farebbe sacrifici al diletto fanciullo, come all'immagine di un dio o al dio stesso. Nel vederlo [il fanciullo], quasi preso da un tremito febbrile, muta di aspetto, si copre di sudore, prova un

insolito ardore, perché si riscalda nell'accogliere attraverso gli occhi il flusso della bellezza, e si rianima la natura delle sue ali, e si scioglie la scorza che copriva i suoi germogli e che, indurita dal tempo, ne impediva lo sviluppo».

«Quando guarda la bellezza di un giovanotto [...] [l'anima] si ristora»; «gode di una voluttà dolcissima». È un eros che «impenna le ali» (*pteros*), detto con un gioco di parole un po' goliardico, alludendo a qualcosa che si inalbera ai comuni mortali maschi, anche se, nella maggioranza dei casi, si inalbera vedendo le comuni mortali femmine. Ma *de gustibus* non stiamo qui a discutere.

Esattamente questo inalberarsi è una forza divina, o il risultato di una forza divina: e qui non c'è niente di cui scandalizzarsi, perché è la pura verità. Però Platone, non volendo, la butta sul comico: «Ognuno sceglie tra i bei fanciulli un Eros solidale col suo carattere e, quasi il fanciullo fosse il suo nume, se lo foggia e se lo addobba a guisa d'immagine sacra, per fargli onore e celebrarne i misteri».

Si cerca il giovincello simile al dio che l'anima seguiva quando era nel corteo celeste, prima della caduta, e quando lo si è trovato, lo si acchiappa e lo si educa. «Orbene, quando l'auriga, alla vista di uno sguardo amoroso, con tutta l'anima infiammata attraverso i sensi, prova pungenti gli stimoli del prurito e del desiderio, il cavallo obbediente, come sempre raffrenato dal pudore, si trattiene dal saltare addosso all'oggetto amato. Ma l'altro [...] si lancia d'un balzo irresistibile e, procurando ogni sorta di travagli al compagno e all'auriga, li spinge ad andare verso il fanciullo prediletto e a sollecitarne i favori sensuali. I due [l'auriga e il cavallo pudico] dapprima restano indignati [e che diamine!] di essere costretti a qualcosa di così grave e riprovevole; ma alla fine, quando il tormento supera ogni misura, si lasciano trascinare e cedono e accettano di fare quanto s'impone loro. Così si accostano al giovanetto amato e ne contemplano l'aspetto sfolgorante di bellezza». Da qui nasce probabilmente la nota teoria che lo spirito è forte ma la carne no, teoria estremamente comoda in molteplici occasioni.

«A tal vista, l'auriga, riportato dal proprio ricordo all'essenza della bellezza, la rivede ferma accanto alla temperanza, su una base pura, e vedendola, colto da timore e riverenza, si rovescia all'indietro e dà quindi un violento strappo alle redini, così violento che entrambi i cavalli si accasciano». Qui non si può tacere che Platone è un vero maestro della metafora goliardica, né si può evitare la giusta commiserazione per il cavallo onesto e probo, che in fondo non ha colpe. La cosa va avanti così, tra vari tentativi di assalto e strappi alle redini, finché un definitivo schiaffone sugli zebedei non obbliga il cavallo reprobo a rassegnarsi e andare in bianco docilmente. Solo allora l'anima ama di un vero amore, che innalza anche l'amato.

# 16

Tra le cose più idiote scritte in occidente spicca il primo paragrafo della *Metafisica* di Aristotele.

Aristotele è come una pianta tossica: a piccole dosi può essere una buona medicina, ma preso senza cautele è un veleno più potente della belladonna. Procura allucinazioni incredibili per le quali non c'è controveleno, e dà un'immediata dipendenza.

Dunque, dice Ari che esiste una connessione tra le singole esperienze, la memoria e la scienza: quest'ultima si produce quando da molte osservazioni di esperienza si forma un giudizio unico e generale riferibile a tutti i casi simili. Sembra quasi vero: mi scotto il dito e trovo che l'olio è un buon rimedio per la pelle (esperienza); quando si scotta Osvaldo, mi ricordo e glielo consiglio (memoria); dopo aver visto che la cosa funziona molte volte, stabilisco una connessione, una formula generale,

dicendo che l'olio è un rimedio formidabile in tutti i casi siffatti. Se sono furbo, prendo del normale olio d'oliva, ci aggiungo qualche sostanza innocua, per mettere fumo negli occhi, lo imbottiglio, lo battezzo «dermatillo» e lo vendo a dieci volte il costo reale, mettendo su una barca di soldi. Questa sarebbe una nozione scientifica? Per noi no, ma per Aristotele sì. Disse: «Noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza, e giudichiamo coloro che posseggono l'arte più sapienti di coloro che posseggono la sola esperienza, in quanto siamo convinti che la sapienza in ciascuno degli uomini corrisponda al loro grado di conoscere» (parlava così, ma in effetti in greco è più chiaro). Però questo testo dice balle perché, da come Ari ha messo le cose, non c'è alcuna differenza qualitativa tra esperienza e arte, o scienza che dir si voglia. C'è solo una differenza quantitativa: la maggior quantità di esperienze produce il giudizio generale, ma *non si sa come lo produce*. Dall'inizio del libro fino al passo citato non si dice che la scienza sia teoria. Di colpo, e a continuazione del passo riportato, eccola qua: «E questo perché i primi [i sapienti] sanno la causa, mentre gli altri [gli empirici] non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa».

Allora abbiamo tre livelli (e Ari si era dimenticato di dircelo):

1. singola esperienza;
2. sintesi di molte esperienze in un giudizio pratico («Vai, Osvaldo, usa l'olio che ti fa bene!»);
3. il Perché!, ovvero la spiegazione scientifica che l'olio fa bene perché contiene sostanze che ecc. ecc., al contatto con la pelle ecc. ecc. (insomma, non lo so perché fa bene: lo do per scontato, giusto per fare l'esempio).

Ma questo terzo livello si è rivelato debole. Sappiamo noi, e pare che non risultasse ad Aristotele, che la spiegazione scientifica è secondaria, è un'interpretazione e non l'immediata realtà, è la visione di ciò che accade, mediata da un'ipotesi che lo spiega.

Ma è poi vero che servono molte esperienze e ci sono tre livelli? Per esempio: 1) Pioveva, ma io ero sotto un albero e non mi bagnavo; 2) dunque, quando piove, se uno sta sotto qualcosa non si bagna; 3) siccome adesso ripiove e non c'è l'albero, mi metto in testa un telo; 4) allora perché non metto da qualche parte un riparo in cui andare ogni volta che piove? 5) tentativi vari di costruire una cosa che poi si sarebbe chiamata casa; 6) scoperta dell'architettura. Ma, architettura a parte, se fisso due assi su due rocce, dunque non mi bagno, non sarei sapiente perché non conosco teoreticamente la legge del baricentro?

Abbiamo un livello in cui l'esperienza è assunta creativamente: una serie di fatti porta a constatare una costanza e a servirsi di questo dato: l'olio fa bene. Poi c'è un altro livello che non ha nessuna relazione con quello dell'esperienza: perché una pietra posta sopra un'altra in alcune posizioni si regge e in altre cade? Non è vero che servono molte osservazioni e molte esperienze per arrivare alla scoperta del baricentro: non è la quantità delle esperienze che porta alla teoria, ma l'applicazione di un metodo. L'osservazione serve a rendersi conto di un problema, ma non ci fa vedere il baricentro. La conoscenza delle ragioni per cui il fatto A deriva dal fatto B non procede dall'esperienza. Dunque Aristotele non ci dice da dove procede. Se provenisse dall'esperienza, potremmo parlare di due ordini di conoscenza gerarchicamente disposti: c'è una continuità e nella teoria culmina una progressione, si perviene a una completezza di osservazione. Se invece non c'è continuità ma salto, la teoria (provenga da qualunque parte) mi dà conoscenze diverse dall'esperienza: mi conduce sì al baricentro, ma con lo stesso ragionamento non mi dice se questa pietra è di marmo, e perché ha un certo colore. Anzi, la teoria non vede il colore, e formalmente mi dice, con un altro ragionamento, che il colore è frutto di una scomposizione del raggio di luce che trattiene certe frequenze luminose

e non altre, insomma che il colore lo vede l'occhio, perché nella realtà non esiste. Ammesso che esista l'anima quale la si concepisce a livello popolare, spirituale e non sensibile, quest'anima vivrebbe in un mondo in cui non ci sono colori. Ciò significa che i due saperi, quello teorico e quello dell'esperienza, sono entrambi necessari, e non è detto che si debba articolarli nel modo pensato da Aristotele. Lui supponeva che il sapere razionale arrivasse alle cause prime e l'esperienza no. Ma le cause prime di Aristotele per noi sono, irrimediabilmente, interpretazioni, teorie.

Aristotele suppone che l'uomo possa scoprire le cause prime con lo stesso tipo di ricerca con cui Archimede scopre perché il legno galleggia: il che è privo di senso. Si imbrogliano le carte. Ci sono almeno tre tipi di sapere, e Ari ne confonde due. Un sapere è che l'olio mi ha fatto bene sulla scottatura. Un altro sapere è quello teorico: fa bene perché contiene sostanze che ecc. ecc. Un terzo sapere è l'elaborazione creativa del primo: se ha fatto bene a me, dovrebbe far bene anche a Osvaldo. Il sapere per esperienza ha due ordini di dati: la constatazione di quanto mi è successo e l'elaborazione dei dati appresi quando mi è successo. Grazie a questi dati costruisco la barca e me ne vado alle Canarie, ma non so perché il legno galleggia e il ferro no. Siccome Archimede è un curiosone, e si annoia durante il viaggio verso le Canarie, vuol sapere perché il legno galleggia, e comincia a ragionare. Per ragionare, di osservazioni di esperienza, come caso limite, gliene basta una, perché quel che fa è esattamente il contrario del continuare a guardare il legno che galleggia: anzi, proprio non si occupa di legno e ferro.

Aristotele imbroglia anche su un altro punto. Anche il sapere per cause, quello scientifico, è di due tipi. Uno è quello di Archimede: osserviamo una relazione tra fenomeni (galleggiare e affondare); isoliamo alcuni (alcuni!) elementi chiave la cui connessione è la spiegazione del fenomeno. Cioè lasciamo perdere se il legno sia di frassino o di abete, se l'acqua sia di fiume o di lago, se vi siano o no i pesci, se c'è o no Posidone. Scartiamo tutto quello che non influisce sul fatto. Parliamo di un corpo che è immerso nell'acqua; alla fine arriviamo a scoprire che sposta l'acqua e che riceve una spinta dal basso verso l'alto uguale e contraria al peso dell'acqua spostata: questo serve a spiegare il galleggiare. Con una buona tecnologia, possiamo costruire le barche anche di ferro facendole galleggiare: e smentiamo quelli per i quali il ferro affonda perché Posidone ne fa la collezione.

Questo sapere per cause presuppone che esistano i corpi e che siano come siano, cioè pesanti, con una costanza di comportamento che non ci siamo inventata noi. Poi c'è un altro tipo d'indagine, che si chiede cosa sono i corpi, che significano, perché sono così, perché esistono. Se giriamo queste domande ad Archimede, ci risponderà giustamente che a lui non gliene frega niente e non è il suo compito indagarlo: è un sapere che non gli serve per spiegare il galleggiare. Detto un po' più formalmente: dal tipo di ricerca che compie lui non arriverà mai la risposta a queste domande metafisiche, cioè non si arriva affatto alle cause prime, come invece ritiene Aristotele. Archimede parte dal reale, dal legno, e arriva al concetto di corpo e alla legge scientifica. La domanda sul significato del reale, invece, conduce a indagare qualcosa che sta prima del reale stesso. Il galleggiare è un fenomeno interno al tempo e alla storia, così come io stesso che lo osservo sono dentro il tempo e la storia; ma le ragioni del tempo e della storia, cioè le cause prime, sono meta-fisiche. Posso certamente abbozzare una teoria, ma si tratta di uno studio qualitativamente diverso da quello di Archimede: se costui elabora i dati dell'osservazione, ora mi serve un'elaborazione al quadrato. Nella ricerca di Archimede l'accadere è il punto di partenza; nella ricerca di Aristotele l'accadere è l'esito, l'effetto della causa prima che sta cercando. Archimede studia una causa seconda, che sta davanti a lui; Aristotele, invece, una causa prima, che ha già operato, o che comunque non gli sta davanti. Certo, Aristotele può supporre che la causa prima stia ancora operando, ma questo, in filosofia, è

gratuito e ipotetico, incerto. Come può allora proporre di usare lo stesso metodo di Archimede? Con un altro trucco.

Ad Archimede non interessano le differenze tra i vari tipi di legno: gli importa solo che galleggi. Il giorno che un pezzo di legno non galleggiasse, per lui non sarebbe un problema metafisico, ma un problema della sua teoria sul galleggiare. Invece per Aristotele le differenze tra i vari tipi di legno e di alberi sono un problema grosso, forse il problema più grosso. Si tratta sempre di prodotti della causa prima, che è unica. Più grave ancora è la differenza tra il legno e il ferro, e la capra e Parmenide, perché per tanti prodotti così diversi la causa resta unica.

Per arrivare alla causa prima non può partire da queste differenze, da queste realtà che cambiano a ogni momento. Per Archimede, che il legno cambi è del tutto ininfluente: gli basta che continui a galleggiare. Aristotele cerca un altro tipo di fissità, e lo trova nel concetto; suppone che il concetto sia la via di accesso alla causa prima, perché consente di ottenere una definizione razionale. Suppone che la definizione non sia un disegnetto schematico di una realtà chiamata albero, ma che ne sia l'essenza. Diciamo che il gatto è un quadrupede, il che è eccezionale per classificare la molteplicità delle forme viventi, ma è problematico che questo appartenga all'ontologia. Nulla ci autorizza a dare diverso valore ontologico a ciò che il nostro gatto ha in comune col gatto del vicino e a ciò in cui si differenzia; il gatto non è due parti di gatto, non è un'essenza di gatto più una serie di condizioni accidentali pericolosamente vicine al non essere.

Ari vede che la sua teoria, costruita sulla spaccatura delle cose in essenze e accidenti, non è sullo stesso piano della scienza di Archimede, ma non vede che si tratta di un'allucinazione. Per non cascarci più, potremmo chiederci se dall'esperienza del mondo, col suo duplice livello, non sia possibile immaginare un terzo livello che arrivi al significato, senza passare per una pseudoscienza. Potremmo tentare di potenziare l'esperienza, di ripartire dal vissuto: da un vissuto particolare che conduce al disvelamento della verità. La via del sentire.

# 17

Dopo Aristotele la filosofia tenta il recupero di molte tendenze precedenti, per riportare in auge la sapienza.

Nello stoicismo, l'*arkhé* è una diade metafisica, i cui componenti sono i due aspetti tradizionali del divino: materia e *logos* informante, principio passivo e principio attivo, tra loro inseparabili. I discepoli di Zenone sostengono che Dio penetra tutta la realtà ed è ora intelligenza, ora anima, ora natura; è il fuoco artefice di Eraclito, la folgore che tutto governa, il *pneuma*, o soffio infuocato.

Il *logos* è come un seme che contiene molti semi (*logoi spermatikoi*), che sono le ragioni seminali delle cose. La relazione tra la cosa e il seme non è quella tra causa ed effetto, ma quella tra potere generante e generato. Reinterpretando Platone e Aristotele, i *logoi* sono collocati dentro il *Logos*, come forze o poteri germinali, e operano dentro la materia: trascendente, infatti, non è la forza di operare, ma il progetto dell'operazione. Il cosmo è la sostanza di Dio.

Dato che Dio vive prima di creare, perché altrimenti non creerebbe, deve esistere un tempo di Dio: non c'è panteismo; l'universo è, per Dio, una circostanza liberamente accettata. L'essere dell'universo è il corpo di Dio, ma Dio è più del suo corpo.

Per San Paolo viviamo in Dio, e questa specie di corporeità divina è intesa in modo molto speciale nel cristianesimo. Quando Cristo dice del pane che è il suo corpo, passa da un modo mitico di

usare il vero *essere* a un modo ontologico, in riferimento alla sua intima sostanza divina: essendo egli Dio, può compiere questo passaggio, perché parla di se stesso e sa cosa bisogna dire. Noi, che siamo collocati solo nell'al di qua, non possiamo farlo. Non c'è alcuna difficoltà di pensare che Cristo, collocato nell'aldilà a noi inaccessibile, modifichi ontologicamente il pane, cioè la sua relazione col pane, anche se non vediamo, nell'al di qua, cambiamenti apparenti. A me personalmente non stupisce affatto che il pane consacrato sia realmente il corpo di Cristo, nel senso del dogma dell'eucaristia; capisco meno perché non sia corpo di Cristo qualunque altra cosa, cioè che non lo sia il mondo. Potrebbe anche darsi un'altra interpretazione: la frase di Cristo svela immediatamente l'essere autentico e ultimo del pane, il contatto intimo e diretto tra il pane e la sua *arkhé*; dunque, limitatamente al pane (se vogliamo restare dentro il quadro definito dal dogma) apre all'uomo un accesso immediato alla vita divina, nella quale viene coinvolto. In questo caso saremmo di fronte a una struttura di pensiero tipicamente sciamanica.

Gli stoici affermano l'esistenza di un incorporeo, che dà parecchi problemi alla loro filosofia. Rifiutano, però, di considerare l'essere come genere supremo: la realtà ultima delle cose non è un generico *essere*, ma il particolare *esser-così* di ciascuna.

L'anima dell'uomo è un frammento del divino, ed è materiale, coerentemente con la tradizione più antica. Gli stoici non cadono nel dualismo platonico e non pensano che l'anima sia prigioniera del corpo: è anzi il potere vivificante che lo permea tutto. Ha una struttura complessa, che la configura come un vero e proprio doppio, con tutte le potenze che, attuate, sono il corpo. Il pensiero arcaico è semplice: lo stomaco si muove in un certo modo, diverso dal fegato; dunque c'è lo stomaco e il potere che lo fa muovere in quel modo, potere che tu non vedi per la ragione semplice che vedi il movimento; poi c'è il progetto, cui il movimento si conforma. Ma di realmente reale non ci sono tre realtà, bensì una sola: lo stomaco, legato alla sua *arkhé* la quale è del tutto fuori dall'essere (non è vero l'inverso: l'essere non è fuori dall'*arkhé*). L'*arkhé* non è un ente: solo lo stomaco è ente, cioè esistente qui e ora. E siccome l'*arkhé* è ciò che lo fa essere stomaco, e non carciofo, allora la realtà ultima dello stomaco non è il generico *essere* dei filosofi, bensì il particolare e peculiare *essere stomaco*. Ciò che unifica gli enti non è il fatto che tutti consistono nel consistere, ma il fatto che tutti hanno una radice unica e sono ciascuno secondo il suo peculiare progetto, che comprende a volte una certa consistenza. Al di là di essere e non essere, l'*arkhé* è il Vuoto. Quattro sono le tesi metafisiche che, per gli stoici, non si possono affermare: che è; che non è; che è e non è; che né è né non è.

L'etica stoica è giustamente famosa. Il suo nucleo centrale è la nozione di *oikeiosis*, appropriazione, *conciliatio*: la tendenza connaturale all'uomo ad appropriarsi del suo stesso essere, a divenire ciò che è come vocazione, a conciliarsi con se stesso e, in una parola, a realizzarsi. È un impulso che la persona percepisce nel suo sentire e chiarisce con l'aiuto della ragione. In base ad essa, bene è ciò che realizza, male ciò che nevrotizza. O meglio: ciò che è bene per l'uomo (al di là di tutto ciò che egli stesso può pensare sotto la spinta di pulsioni momentanee) è tale che, se viene realizzato, ha come risultato la crescita personale, la consonanza con se stessi, l'appropriazione del proprio essere. Psicologicamente, realizza uno stato di serenità, termine che non esiterei a usare come traduzione di *apatia*, visto che questa parola stoica ha perduto il significato originale nell'uso comune. È significativo che gli stoici non sviluppano la loro etica in una direzione relativista: una cosa non è positiva semplicemente perché ci piace, anzi, ci piacciono molte cose che non sono positive. Però ciò che è positivo e bene ha una relazione stretta con il progetto personale, con la vocazione, con la vita che ciascuno dovrebbe realizzare entro l'armonia dell'universo. Non può esserci contraddizione tra la positività morale e la tendenza alla realizzazione.

Naturalmente esistono moltissime cose che non sono né buone né cattive, anche se non possiamo dirle indifferenti; sono anzi oggetto di preferenza o di avversione, di gusto. Rispetto a queste cose si ha una valutazione relativa alla propria vocazione. Per esempio, fare il fabbro non è male in sé ed è lecito; però se San Francesco avesse fatto il fabbro anziché fondare l'ordine dei frati minori, il suo *dharma* sarebbe stato tradito e lui si sarebbe sentito non realizzato: avrebbe vissuto la vita di un altro. Tra le cose moralmente né buone né cattive è dunque importante comprendere il *quod decet*, ciò che si addice al proprio progetto vitale.

Questa prospettiva morale è molto articolata e profonda. Noi saremmo portati, per effetto del razionalismo, a pensare una morale standard, ad astrarre, cioè, dalle varie vocazioni plausibili un minimo comun denominatore di norme morali valide per tutti, ma sarebbe un grave errore: si dividerebbero le norme morali in due classi diseguali in dignità, una oggettiva e indiscutibile, o comune a tutti, e un'altra soggettiva e variabile. L'idea del *dharma*, dell'*officium*, o del *kathekon*, in termini stoici, si muove secondo un'altra prospettiva: tutto ciò che è relativo a una vocazione va realizzato, è un vero e proprio imperativo, perché serve a costruire la persona concreta.

È chiaro anche che questa morale personalista presta molta attenzione alla convivenza, intesa come il luogo in cui ciascuno persegue il suo cammino esistenziale in comunità con gli altri. Questo esclude ogni razzismo, ogni concezione castale e, diremmo oggi, ogni forma di nazionalismo: tutte le persone e tutti i popoli sono capaci di giungere alla virtù.

## # 18

Pirrone rappresenta uno dei vertici della sapienza greca. Gran viaggiatore, le fonti ci riferiscono di un suo soggiorno in India, dove conobbe i «gimnosofisti», cioè le scuole di yoga. Non scrisse nulla, non fondò scuole, ma i discepoli si legarono a lui spontaneamente, vedendovi un maestro nel senso antico del termine.

Pirrone rifiuta la teoria astratta, non crede che la parola possa contenere la verità, che evidentemente possiede avendo calcato altre vie. Questo è il senso dello scetticismo greco: non solo un negativo rifiuto della speculazione concettuale, ma anche una positiva alternativa nella sapienza tradizionale, quella che ormai è quasi inevitabile chiamare pre-filosofica. Le cose «sono nello stesso modo, senza differenza, senza stabilità, non discriminate». Non bisogna credere che esistano delle cose (cioè, al solito, che esistano realtà strutturate come i nostri concetti ci lasciano intendere), ma bisogna restare senza opinioni, senza inclinazioni, senza provare a dire che una cosa è, oppure non è, oppure è e non è, oppure né è né non è. Questa astensione dal giudizio ha come controparte l'accettazione piena della realtà, quasi nel più puro stile zen. Solo l'idiota dice che l'albero è, oppure che non è: il sapiente lo guarda e lo conosce.

La filosofia negativa, se vogliamo chiamarla così, si ritrova in molte tradizioni culturali e mira sempre a distruggere qualunque affermazione razionale, concettuale, che si presenti come assolutamente vera; l'espressione si diverte a creare paradossi e circoli viziosi per la ragione, affinché il dito che indica la luna non sia preso esso stesso per la luna.

La dialettica negativa è tutt'altro che semplice, e lo dimostra il modo ingenuo in cui viene interpretata dai praticanti di filosofia che ne parlano al bar. Se le frasi di Pirrone sembrano scempiaggini, sembra più comodo considerare Pirrone un bischero, piuttosto che ammettere di esser vittime di una certa ignoranza. La filosofia negativa è il lusso che si può permettere solo chi ha distrutto in sé l'i-

gnoranza e l'insicurezza. Questa ignoranza, però, non è il semplice non sapere socratico, o la mancanza di nozioni intellettuale: è piuttosto una condizione umana. L'uomo, sradicato dall'*arkhé*, nel senso che non è consapevole della sua origine e della sua natura, è chiuso nei labirinti dell'io, della ragione, e si smarrisce nelle costruzioni mentali dell'intelletto.

Il rifiuto di Pirrone è costruttivo come i paradossi di Zenone: con esso l'occhio guarda le cose senza il filtro delle astrazioni, le guarda come sono, e scopre che non esistono cose, non esistono enti perfettamente delimitati, posti l'uno accanto all'altro, ciascuno chiuso in se stesso, separato, poi magari collocati in una teoria che li vede interagire. Le separazioni appartengono ai concetti.

Evidentemente io sono io e l'ossigeno e l'ossigeno, e non possiamo confonderci. Però, per andare sulla luna, l'astronauta ha dovuto portarsi dietro un pezzo del nostro pianeta sotto forma di bombola di ossigeno: non è più così sicuro che io non sia l'aria da respirare, che l'aria, rispetto a me, sia *objectum*, scagliata a distanza, proiettata fuori, davanti, separata. Se questa separazione fosse vera, morirei asfissiato. Con tutto ciò, la demolizione del concettuale dualismo greco non deve farci dimenticare che io non sono l'aria e l'aria non è me: dualismo e monismo sono risposte errate.

La realtà è non-discriminata: siamo noi a discriminare elaborando un concetto di aria nel quale non c'è allusione al fatto che mi serve per vivere, e dunque non c'è traccia dell'uomo; accanto elaboriamo un concetto di uomo, prescindendo dal fatto che è un respirante. Nel primo caso escludiamo a priori che il significato metafisico dell'aria sia nella sua strutturale connessione con l'uomo a cui permette di vivere: non mi interessa ora se questo sia vero o falso o se sia (*orribile dictu!*) finalista; osservo solo che lo abbiamo escluso a priori nel momento stesso in cui abbiamo concettualizzato l'aria con una formula diversa da: «ciò che si respira». Eppure ogni esperienza e ogni analisi sta lì a confermarci che, inesorabilmente, l'aria è, con definizione formale, «ciò che si respira». Il concetto ha manipolato la realtà, ha creato una frattura, ha trascurato l'evidente e ha costruito un fantasma: non un' «aria che non si respira», ma un'aria che non tiene conto del respirare. Questo è un arbitrio, e non ci è stato spiegato perché dovremmo autorizzarlo.

Nel secondo caso (la definizione dell'uomo a prescindere dal fatto che respira), abbiamo un simpaticissimo non-uomo (si prega di trattenere il respiro fino a diventare paonazzi, per averne conferma) un'astrazione che non ha conservato le caratteristiche del vivente. Si finisce col vivere senza occuparsi del respirare, e non si può aprire la finestra per la puzza degli scarichi, come non si può bere acqua di rubinetto per la puzza del cloro, come non si può vivere in uno straccio di città decente per la puzza dei sapientoni che non vogliono ostacoli al *libero* mercato.

La realtà è non discriminata, e tuttavia ha una struttura, proprio perché è un potere in atto, governato da un progetto. Non è illegittimo cercare di ricostruire questo progetto attraverso la ricerca teorica e il concetto razionale: l'errore però sta nel pensare che la nostra costruzione sia vera, sia certa, per garanzia della logica o di qualche altro fattore, che possa pervenire a una conoscenza completa e soddisfacente. Invece la nostra interpretazione del progetto-universo è semplicemente una gran bella ipotesi: niente di più, ma anche niente di meno.

Ed è ipotesi per tutti i motivi che abbiamo visto, più uno: che chiamiamo reale ciò che è solo apparenza. Apparenza non è illusione: non sto sognando il tavolo su cui scrivo, né idealisticamente pongo il tavolo (qualunque cosa voglia dire «pongo»). Semplicemente, io vedo delle forme nel modo in cui esse mi appaiono, e non è vero che mi appare il tavolo: mi appaiono alcune superfici della realtà-tavolo; il tavolo è più di quanto posso vederne, se non altro per la sua tridimensionalità, che non mi mostrerà mai tutto l'interno. Ciò che percepisco è apparenza-di: di un tavolo, un'arancia, una persona... una piccola briciola di apparenza dell'universo mondo. Inoltre la mia percezione (ciò che

mi dà l'apparenza) è condizionata dal modo in cui sono fatto naturalmente: per esempio, gli ultrasuoni non mi appaiono, perché i miei apparati fisici non sono in grado di percepirli. Come d'altronde non percepisco le radiazioni o le onde che attraversano le pareti e arrivano alla mia radio permettendomi di sentire il notiziario. E qualcuno vuol veramente dirmi che è impossibile l'esistenza del cosiddetto corpo astrale che attraversa le mura, come Gesucristo quando appare agli apostoli chiusi in casa dopo la resurrezione? Ma andiamo! Cosa ne sappiamo noi! Io penso bene che il corpo astrale sia una panzana, ma mi è impossibile pensarlo scientificamente e con certezza! Perché se il corpo astrale esistesse, i miei sensi potrebbero non percepirlo, così come non sentono gli ultrasuoni e non vedono i raggi ultravioletti. L'apparato fisico umano determina l'apparenza: ciò che appare o non appare dell'universo. Da qui il carattere aleatorio di ogni concettualizzazione.

Ora, se qualcuno viene a dirmi: caro mio, proviamo a vedere, ipotizziamo, mettiamo insieme quattro idee e vediamo se reggono il confronto con la realtà... allora la cosa va bene a me, va bene a lui e va bene anche a Pirrone: è una ricerca senza assoluti. Ma se uno mi dice, con fare dogmatico, che esiste o non esiste il corpo astrale, che esiste o non esiste la grande dea del Mediterraneo, Buddha o la Madonna coi santi... allora è bene che con Pirrone si vada altrove a bere un bicchiere di quello buono.

«Eterna è la natura del divino», secondo un detto attribuito a Pirrone: la controparte positiva della sua critica demolitrice. Gli ostacoli insormontabili per la logica non esistono più nella mistica, che trasforma la persona e i suoi punti di vista. Naturalmente il dialettico dirà che anche la «visione» del mistico vede qualcosa che «appare»; però lo sciamano, se dovesse parlare con rigore, non direbbe che vede un oggetto, ma che *lo diventa*. Questo indica una coincidenza con ciò che chiamiamo *oggetto* non nel piano posto al di qua della manifestazione, ma nel piano collocato al di là. Se uno prende residenza nella sua *arkhé*, vede a partire da essa tutte le cose che vi sono radicate. Per ottenerlo, ci si astiene dal giudizio: *epoké*, termine che farà fortuna nella fenomenologia, ma con un significato diverso e molto diluito. In Pirrone l'astensione dal giudizio conduce al non parlare (*aphasia*), al silenzio facilmente collegabile al misticismo (da *muo*, tacere), un silenzio che Pirrone accosta direttamente all'intimità personale.

Pirrone fu eletto sommo sacerdote e cantato come «simile a Dio».

Un altro maestro scettico, Arcesilao, dirigeva l'Accademia platonica. È un periodo storico interessantissimo, in cui si cerca di collegare scuole diverse, ma sempre col riferimento alla sapienza come collante o livello superiore. Arcesilao riprende la dialettica negativa, sul tipo di Zenone di Elea, per attaccare i criteri filosofici della verità. Le fonti antiche attestano per lui l'esistenza di un insegnamento esoterico, cioè riservato ai discepoli più stretti, che avevano operato una certa purificazione dal demone della dialettica. Un sapere di tipo platonico.

Un altro scettico dell'Accademia, Carneade, non scrisse niente, e certo il povero Don Abbondio si sarebbe fatto tre segni di croce ascoltando le sue demolizioni del criterio della verità filosofica. Carneade precisa che senza affermazioni assolute si vive benissimo, anzi meglio, purché non si dimentichi che ogni opinione, compresa la propria, è solo un'opinione. È la dottrina del probabile: rispetto all'oggetto, un'affermazione può essere vera o falsa; ma rispetto al soggetto, l'affermazione *appare* vera o falsa. Esiste una verità, ma noi non siamo in grado di conoscerla con certezza con gli strumenti discorsivi, semplicemente perché noi non siamo l'oggetto: l'oggetto ci appare, è visto dall'esterno. Non possiamo andare oltre ciò che ci appare vero, vale a dire oltre il probabile. Ci saranno diversi gradi di probabilità, ma questo è tutto.

In seguito l'Accademia accentua il suo carattere eclettico, fino a tentare con Antioco un'improbabile sintesi delle filosofie di Platone e Aristotele. Si cerca di assimilare la stoà, e si abbandona gradualmente il probabilismo. Da qui una sana ripresa del radicalismo scettico. Enesidemo, nei *Ragionamenti pirroniani*, torna all'impossibilità della discriminazione e di ogni affermazione o negazione. Interessante testimonianza di Sesto Empirico: «Enesidemo diceva che l'indirizzo scettico è una via che conduce alla filosofia eraclitea».

Ma siamo ormai dopo la nascita di Cristo, e non sarebbe male insistere sulle influenze cristiane nell'ultima fase del pensiero greco. Al di là delle polemiche contingenti, quando San Paolo va a parlare ad Atene non trova dei fessi e non è lui stesso un fesso. Per Albino le idee platoniche sono i pensieri di Dio: è giusto, ma non è tutta farina del sacco greco. I manuali di filosofia per i poveri studenti hanno un bel volume che arriva fino a Plotino; poi fate un passo indietro di qualche secolo e scoprite che nel frattempo era nato Cristo, cosa interessante in altri campi, ma non in filosofia, perché i professori sostengono che nella Patristica greca la filosofia non c'è, e non val la pena di cambiare i programmi scolastici. Poi volete mettere lo scomodo: studiare Plotino dopo San Paolo!

Ah, dimenticavo: questa la chiamano «storia», e sostengono che sia scientifica e rigorosa.

Nel fermento delle scuole sapienziali rinasce anche il pitagorismo, o neopitagorismo, anche se la tradizione non si era mai interrotta del tutto. Più che altro si ricostituisce come scuola, conservando più o meno le stesse dottrine. Notevoli sono però le influenze ebraico-cristiane: Numenio di Apamea conosce l'Antico Testamento e Filone. Tenta di fondere neopitagorismo e medioplatonismo, utilizzando il concetto cristiano di Dio e la nozione di ipostasi.

Ometto di dire, ma lo penso fermamente, che Dio parlava agli sciamani come parlava ai profeti, magari cambiando il contenuto della conversazione in base alle circostanze concrete. Comunque le scuole pagane assimilano dal cristianesimo tutto quel che possono e finché possono (e in fondo i cristiani fanno lo stesso con gli autori pagani, al di là della polemica di facciata). Così il famoso *essere*, di antica memoria, diventa l'Incorporeo già nel medioplatonismo, e si configura in forma gerarchico-ipostatica. Non avendo un monoteismo da tutelare, i platonici pensarono a un primo Dio che concepisce le idee (il Bene di Platone), un secondo Dio che genera il mondo, e un terzo Dio che è *l'anima mundi*.

In questo quadro di grande ricchezza e complessità, un buontempone scrive gli *Oracoli caldaici*, e gli occultisti loderanno la sorprendente antichità di questo testo, facendolo risalire agli egiziani o agli arcaici abitanti della terra, se non agli alieni. In realtà gli oracoli si basano su una triade mutuata dal cristianesimo. Anche il *Corpus hermeticum* risale a questa epoca e allo stesso ambiente di buontemponi che avevano intravisto un buon mercato nella *new age* dell'epoca.

Poi, naturalmente, c'è Plotino, il canto del cigno.

La crisi in cui cade l'occidente (successivamente colonizzato dall'aristotelismo) fa dimenticare ciò che in Grecia era la sapienza. La cultura generale ignora ancor oggi il mondo bizantino da cui, in una fugace rivincita nel rinascimento, la sapienza torna sul suolo latino. Si riscopre «Platone», o qualcosa che gli assomiglia, l'ermetismo, e lo sciamano Newton, tranquillo alchimista, dà il via alle indagini scientifiche, occupandosi della pietra filosofale e della caduta dei gravi.

Di Newton abbiamo accettato solo la mela, e siamo andati avanti bellamente sulla via del razionalismo fino a quando, nella stupenda fioritura intellettuale del nostro secolo odiato da politici moderati e vescovi simoniaci, siamo tornati al dubbio e alla realtà.

# DOXA[1]

Parmenide è *ispirato* e, inoltre, il suo sapere è *inconfutabile*, cioè tale che nessuna *opinione* dei mortali potrà superarlo. Dunque il dire parmenideo ha un fondamento duplice.

Però, se cerchiamo la verità di questo dire, restiamo sconcertati. *La Dea* rivela a Parmenide un sapere esposto *in forma* inconfutabile: il sapere è vero, perché lo rivela la Dea, che appunto sa; dunque non viene considerato vero in conseguenza del fatto che non si possa confutare. L'inconfutabilità si riferisce, come un elemento esteriore e ulteriore, *alla forma* in cui è esposto il sapere. Parmenide non aveva alcuna intenzione di inventare la filosofia, perché, se si prescinde da una Dea che riveli la verità, la filosofia è aria fritta: la connessione tra le note della realtà, tra gli elementi che ne conosciamo, non appare agli occhi dei mortali. Ciò che noi vediamo è solo l'apparenza della connessione, vale a dire i suoi effetti, gli effetti di ciò che dà origine alla realtà.

Questo non significa che tutte le opinioni siano false. Semplicemente, alcune sono false, altre no. Queste che non sono false, *sembrano* vere. Parmenide voleva dire: io ho trovato il modo di dimostrare inconfutabilmente, sul piano verbale, ciò che, per altre vie, ho appreso come verità: un balzo in avanti per la cultura sciamanica. Per questo il suo prologo è molto serio, e va interpretato nel pieno rispetto degli elementi simbolici e mitici che contiene. Come ho scritto in un'altra occasione, la filosofia è quella cosa che ci resta in mano quando abbiamo scartato tutto l'essenziale di Parmenide: la sua Sapienza.

Il Nostro, però, aveva giocato d'anticipo: sa di avviare una discussione sulla confutabilità o meno delle sue parole; crede onestamente di riuscire a spuntarla in questa discussione; tuttavia si preoccupa di collocare la diatriba sul giusto livello: è una discussione *secondaria*, marginale, vertente sulla forma dell'espressione e non sul contenuto.

L'indagine pura e semplice non esce dalla *doxa*. A meno che non vi si innesti qualcosa di divino, nel senso che intendevano i greci. Parmenide sottolinea solo che il suo sapere ha *in più* l'argomentazione inconfutabile: una vera offerta speciale. Se questo fosse stato vero, la filosofia sarebbe stata realmente una scienza prima, la scienza dell'espressione argomentata, che tuttavia presuppone un sapere da esprimere. Ma al gran concorso della confutazione partecipa anche chi *non sa*. E chi non sa, crede che tutto il significato delle frasi sia quello che lui può desumere dalle parole lette, e rapportate alle sue scarse conoscenze, alle sue scarse esperienze. Chi non sa, apre il testo di Parmenide e legge che l'essere, in quanto essere, ecc. ecc. E siccome questo gli sembra stupido (suppone naturalmente che sia Parmenide ad essere stupido) si dedica con impegno alla confutazione *della frase*.

Nel confutare la frase, si produce l'illusione che il discorso, il mero scontro di parole, possa condurre al sapere: con lo stesso potere con cui le parole scoprono la confutazione e si appoggiano ad essa. Ma lo scontro di parole resta tutto all'interno dell'apparenza. Come saltare da questa alla visione di là dalla parola? Dopo Parmenide si dirà che questo è possibile grazie al *nous*, ma prescindendo da ogni connessione tra il *nous* e la Dea: sarà il grande dogma della filosofia greca: la connessione logica, evidente al *nous*, è la stessa connessione esistente tra le note reali delle cose.

---

[1] Inedito. Circa 1990.

Allora supponiamo che Archimede stia cercando di sapere perché il legno galleggia e il ferro no. Ormai dà per scontato che il legno galleggi; lo ha visto troppe volte, e si sta solo scervellando per sapere perché. Ha chiari in mente tutti i dati importanti, perché non è un pirla, cioè ha gli elementi del problema, ma non la loro connessione. Qui non c'è niente da fare: la sola osservazione non gli fornisce altri elementi, né gli dà la soluzione.

Un bel giorno, mentre fa il bagno (e si ha ragione di supporre che non fosse la prima volta) scopre il nesso tra gli elementi, e ha un sussulto tale che lancia un grido e cade dalla vasca. "Ho trovato" -*eureka*-, tramandano gli storici, anche se penso che abbia pronunciato una parola un po' diversa. Che ha trovato? Una cosa che stava da sempre davanti al suo naso: il collegamento tra i termini del problema. Questi termini, se li elencassimo in modo completo, risulterebbero esattamente gli stessi che Archimede osservava le altre volte in cui studiava il problema del galleggiare senza trovare alcuna risposta che lo spiegasse.

Tra l'avvio della ricerca e la soluzione del problema non c'è nessun rapporto causale, nel senso che l'avvio dello studio non *provoca* la soluzione del problema. È una premessa, un elemento necessario per iniziare un'attività, ma non è ciò che provoca la conclusione: uno può iniziare a studiare un problema senza mai riuscire a risolverlo. Per onestà intellettuale, Parmenide aveva detto appunto questo: non è che lo studio *provoca* la conoscenza; anzi, a un certo punto della ricerca interviene qualcosa di divino.

Inoltre, se c'è qualcosa che conduce Archimede alla soluzione, questo qualcosa è un evento che si verifica dentro di lui: non è un mutamento nei termini del problema, ma un mutamento nella persona. Dove prima Archimede vedeva un problema, ora vede una soluzione, senza che nulla sia cambiato nella realtà studiata: il legno continua infatti a galleggiare esattamente come prima.

Ma è anche vero che, prima di Archimede, non tutti erano abituati a chiedersi come mai il legno galleggiasse e il ferro no: non c'erano per le strade turbe di disperati che giravano da un angolo all'altro della via, da una locanda all'altra, da un tempio a un oracolo, chiedendo angosciati: dimmi perché cazzo galleggia il legno! Esistevano tuttavia delle opinioni: è ovvio che, avendo da tempo gli uomini inventato le barche, avevano l'*opinione* che il legno galleggiasse, e che questo suo comportamento non sarebbe cambiato repentinamente. Non era però un'opinione scientifica. Si crede di sapere la verità sulle cose, ma questa verità presunta deve entrare in crisi, cedendo il posto al riconoscimento del proprio non sapere, al desiderio di conoscere, di essere *trasportati integralmente* là dove la verità viene *dis-velata*. Chiedersi perché il legno galleggia e il ferro no, equivale a vedere un problema nella realtà, cioè a quella condizione interpretativa caratteristica dell'essere personale che è vedere la realtà come problema. Per questo, quando la realtà si disvela, non si dice, con anglosassone freddezza: "Ohibò! Ho trovato!". Archimede, che era un mediterraneo, grida perlomeno un perdio!, successivamente addolcito dall'aneddotica ufficiale. Questa è l'*esperienza della verità*, ovvero l'esperienza dell'illuminazione. Checché se ne dica, è un fatto *mistico*. Se non si arriva al *perdio!*, si è ancora nel campo delle ipotesi, delle simulazioni concettuali: il *perdio!* è la spia del fatto che una lampadina si è accesa, ed ora vediamo con chiarezza ciò che prima osservavamo al buio. Però non sappiamo affatto quale pulsante accenda la lampadina. A un certo punto i greci supposero che questo pulsante fosse la ragione.

Evidentemente, la spiegazione del galleggiamento è razionale. Dunque, ragionando sapremo. Invece no. La ragione è insostituibile per demolire le opinioni, ma non accende la luce. Al massimo ci mette nelle condizioni in cui *forse* la luce si accenderà. È il suo merito e le va riconosciuto. Il resto sono ipotesi. L'idea greca che le cose si comportino razionalmente è indiscutibile: un pero non produce mele, e tanto basta. Discutibile è che si riducano alla ragione, cioè che si possano identificare il

loro comportamento e il loro essere. Quando si afferma questa identificazione si commette un arbitrio e ci si *dimentica* di qualcosa. Si finge, si simula, insomma si ipotizza ciò che non sappiamo: che la cosa sia *solo razionale*.

Detto in termini aristotelici, la scienza prima deve occuparsi di ciò che le cose *sono*, non di ciò che *sono in parte*. Sapere cos'è la realtà *parzialmente* significa non sapere cos'è *nell'altra parte*. E difatti Aristotele non lo sa: dice che sono un mischietto di essere e non essere. Parmenide non c'era cascato. Il fatto che la cosa si comporti razionalmente non implica che essa *sia* razionale, ma semplicemente che la razionalità è uno dei suoi ingredienti. Ma non sappiamo se è unico, né che peso abbia nella realtà complessiva della cosa. È vero che la soluzione al problema del galleggiare è razionale, ma intanto questo dipende dal modo in cui sono stati *enucleati dalla realtà* i termini del problema: se li cambiamo, se studiamo altri termini, nulla ci garantisce che avremo ancora una soluzione razionale. A noi fanno un'impressione di primitivismo certe spiegazioni dei fenomeni presenti nelle civiltà non occidentali, ma questo è solo perché siamo ignoranti e presuntuosi. Gli specialisti di queste materie sanno bene che certe culture, al di là del fatto che ci sembrino primitive, funzionano e spiegano il mondo: cioè sono perfettamente adeguate a vivere per l'uomo che ci vive dentro. Per lui si tratta di culture evidenti, come lo è per noi l'interpretazione scientifica della realtà. Se solo usciamo dal livello dei discorsi da Caffè Sport e parliamo con qualcuno che ha letto qualcosina, e gli chiediamo se la nostra scienza è vera, la risposta sarà una sonora risata: non solo la scienza *non è vera* (e grazie a Dio, altrimenti sarebbe rimasta primitiva) ma neppure si propone di esserlo.

Inoltre, a dispetto di tutto ciò che noi possiamo credere sul nostro sapere, la formula razionale che spiega il galleggiare non ha alcuna attinenza con l'essere degli enti a cui viene applicata e di cui chiarisce il comportamento: ci dice infatti che sono razionali le relazioni tra quegli enti, e niente di più. Tuttavia vi sono enti le cui relazioni non sono affatto razionali, o non sono semplicemente razionali, come quelle tra Socrate e Santippe. Ed anche in questo caso di non coincidenza con una struttura di comportamento razionale può verificarsi il momento dell'eureka: ad esempio, quando in una situazione vitale complessa e ingarbugliata *inventiamo* una possibile via d'uscita, una strategia vincente, un piano efficace, ma che a priori sembrava pazzesco. Quando Ulisse *ha l'idea, la trovata* del cavallo di Troia, o quando una voce strana, interiore, gli fa capire che è utile che Polifemo non abbia capito il suo nome: lui ha detto di chiamarsi Odisseus (magari lo ha detto un po' incazzato, rimangiandosi le parole), e Polifemo ha capito che si chiama Utis (=nessuno); il furbacchione di Itaca sente che questo può rivelarsi determinante. Naturalmente sono esempi astratti, ma ognuno può andare a cercare nella sua memoria esperienze concrete analoghe, con cui renderli corposi e storici.

Il fatto grave, poi, è che non esiste solo lo scarto tra la ricerca e la scoperta della soluzione, ma anche quello tra la scoperta e la sua espressione o comunicazione.

Supponiamo che io stia cercando la soluzione di un problema di geometria. Quando l'ho trovata, la comunico con la lingua già esistente (lasciamo perdere che l'ho anche pensata in lingua: è un elemento ininfluente ora). Dunque la mia espressione deve sottomettersi alle capacità espressive del linguaggio, il quale non sempre è stato inventato per comunicare la mia scoperta. Nel caso della geometria, uso una terminologia convenzionale su cui ci siamo messi d'accordo: abbiamo cioè adattato e modificato il linguaggio comune preesistente, stabilendo, ad esempio, che il punto non è un pezzetto di un luogo esistente, ma è una nozione concettuale: "Ciò che non ha parti"; e così via. Tant'è vero che Pitagora, parlando del suo teorema (era uno scopritore infaticabile) si trova a usare un linguaggio preciso ma che, fuori dal settore degli specialisti che lo capiscono, è privo di senso. Il punto non ha parti, cioè non ha dimensioni, quindi non esiste, per cui non può esistere la linea retta, e figuriamoci se è possibile che tre rette inesistenti si vadano a incrociare proprio sullo stesso piano (che

peraltro non ha alcuno spessore), formando un irreale triangolo, la cui fantasmatica ipotenusa può servire alla costruzione di un oggetto incomprensibile, di cui si dice che si chiama quadrato, e questo passi, ma che avrebbe una superficie identica alla somma delle superfici di altri due quadrati costruiti sul nulla dei cateti, che proprio ignoriamo cosa siano...

Tuttavia la geometria è una scienza, è esatta, ed esprime con precisione i suoi teoremi, proprio perché consiste nel lavorare con concetti, non con la realtà, che sono stati predefiniti con un linguaggio artificiale. Questa differenza tra la realtà e il concetto non va intesa nel senso che la realtà *si avvicina* al concetto (cosa che darebbe un senso forte al sapere razionale), quanto nel senso un po' deludente che il concetto *è costruito appositamente* in modo tale da avvicinarsi alla realtà. Vale a dire che, pur avendolo costruito apposta perché le si avvicinasse il più possibile, rimane uno scarto, per cui il concetto non è la realtà. E non è la realtà, tra l'altro, perché abbiamo dovuto costruirlo in maniera tale che risultasse razionale. Dunque lo scarto è tra la realtà e la ragione.

Per colmare questo scarto, o si estende il concetto (e si esce dalla nozione razionale) o si contrae la realtà. Siccome nel primo caso non si può più operare logicamente, si è scelta la seconda via, *dimenticandosi* dello scarto. Così, nel *dire* la realtà in termini concettuali, non si è detto *tutto*. Proprio perché qualcosa manca, questo logos razionale non è formalmente *alétheia*, che significa il disvelato, ma anche il non-dimenticato.

Quando si tratta di scienze, che debbono misurare la superficie dell'orto di Alcibiade, per poterlo vendere un tanto al metroquadro, quel piccolo scarto tra la misura scientifica e la realtà materiale ci interessa poco. Le scienze lo sanno, non lo hanno dimenticato, e per questo sono sempre più precise e meno impantanate nella metafisica: si preoccupano solo che lo scarto non impedisca di manipolare la realtà. Ma quando ci trasferiamo nelle stanze della filosofia, un po' per masochismo, un po' per non morire, le conseguenze di questo scarto diventano enormi. L'orto di Alcibiade lo compro, anche se forse non è proprio di un ettaro al millesimo di millimetro quadrato: questa imprecisione non influisce sul piantarci le patate. Però che la risposta alla domanda sull'esistenza di Dio non abbia valore assoluto, è una cosa grave. Filosofo, esiste Dio? Come no, ma non sono certo al cento per cento; solo al novantanove virgola tre! Risposta inutile. Finché resta lo scarto, siamo sul terreno delle ipotesi, e questo è quanto: è di un sapere non ipotetico che avremmo bisogno.

Fuori dalle convenzioni del linguaggio scientifico, si tratta dunque di esprimere un contenuto attraverso le parole comuni a tutti. Dunque l'espressione deve farsi carico dei limiti del linguaggio. Supponendo che Parmenide abbia scoperto la verità assoluta e persino argomentabile, non per questo siamo esentati dal problema di capire che cosa dice, cosa vuole comunicare attraverso le parole. La sua parola *òn*, ente, per noi diventata familiare, non lo era per i greci, perché si trattava di una forma verbale non usata nella lingua standard. Né le cose vanno meglio quando la filosofia prende un termine dal linguaggio standard e persino colloquiale, come nel caso di *ousìa*.

Qui mi sovviene un esempio singolare, che può illustrare quanto sto dicendo. Giorgio Santillana prende il testo di Parmenide, scrive *x* al posto di "essere" e cerca di liberarsi la mente per capire cosa fosse *x*. Poi fa tutta una gran bella serie di discorsi per sostenere che *x* è lo spazio. Ma prescindendo dal particolare che il testo avrebbe potuto usare il termine corrispondente alla parola "spazio" (e non lo usa), quel che viene dimostrato da Santillana è al massimo che Parmenide pensa l'essere *come* se fosse spazio; il che non mi sembra una grande novità.

Ora, se alla fine bisogna pur fare un salto dall'espressione del filosofo a ciò che il filosofo voleva comunicare (cioè serve un'interpretazione) risulta che non ci siamo mossi molto dalla situazione in cui si meditava il testo dell'oracolo: sarà cambiato il tipo di testo, ma non la nostra condizione di lettori interpreti del messaggio condizionato dalla lingua e dai limiti della nostra comprensione. Ri-

spetto al responso dell'oracolo, siamo forse maggiormente ostacolati dal fatto che il testo filosofico *sembra* avere un senso, quando lo leggiamo. Tant'è che non ci sono due filosofi che interpretano allo stesso modo le parole di un terzo, per non parlare degli storici della filosofia che, soprattutto nei manuali per gli studenti, sembrano aver letto altri testi ignoti agli specialisti. Posso capire la dimostrazione del teorema di Pitagora perché previamente ci siamo messi d'accordo sulla terminologia; non posso capire la visione di Parmenide, perché non ci siamo accordati sulla sua lingua, sul lessico, né abbiamo fatto le stesse esperienze, visto che Parmenide sente il bisogno di ricorrere a immagini mitiche e misteriche per esprimere le sue: lui ha capito qualcosa su un oggetto che chiama *òn*, del quale, prima del suo testo, non avevo sentito parlare e non avevo capito nulla. Se trovo un senso a quel che dice il suo testo, evidentemente questo senso è la mia *interpretazione* del testo: non è detto che coincida con ciò che voleva dire l'autore del testo.

Una prima possibilità starebbe dunque nel considerare l'espressione filosofica come costitutivamente inadeguata, ma utile come punto di appoggio, come una sorta di asta per compiere il salto alla visione diretta, in prima persona: la filosofia come *ancilla sapientiae*. Qualcosa del genere si ha nel pensiero indiano, e in parte nella nostra tradizione filosofica. La cosa però ha un difetto: richiede come ovvio presupposto che il filosofo sia un maestro di vita e spiritualità, cioè, attenendoci alla cultura occidentale, che non sia in fondo un vero filosofo, ma un sapiente: una merce che non si vende al supermercato, né si trova nelle edicole come le riviste *new age*.

Una seconda possibilità starebbe nel lavorare sul linguaggio, eliminando almeno lo scarto tra l'espressione del filosofo e la sua comprensione da parte del lettore o ascoltatore, ma anche questo è del tutto utopico, perché alla fin fine dobbiamo arrivare a parlare di realtà vitali, non di punti e linee geometriche, e allora entra in ballo la soggettività. Ciò che è avvenuto, è che ogni filosofo ha cercato di precisare la sua terminologia, adeguando un lessico preciso alle sue esperienze. Questo non ci sottrae al dominio della *doxa*, e ci induce a formulare la domanda: è possibile che la filosofia sia una cosa diversa dalla *doxa*?

*Doxa* non vuol dire che tutte le nostre opinioni sono false, ma che tutte le nostre formulazioni sono opinabili. In fondo, Dio c'è o non c'è, e una delle due è senz'altro vera. Ma la filosofia consiste formalmente nell'argomentare con rigore la propria tesi, pur restando liberi di formulare la propria idea del rigore e della formalità: non è lo stesso il tipo di rigore quando si fa un ragionamento di logica aristotelica o un'analisi di fenomenologia husserliana. In ogni caso la filosofia è un'argomentazione che ha un punto di arrivo. Se io faccio un discorso rigorosissimo a partire dall'ipotesi, non dimostrata, che Dio esiste, questa non è propriamente filosofia: è un'ipotesi, è ciò che consegue quando si accetta il presupposto dell'esistenza di Dio e il metodo in cui lo si sviluppa. Di fatto, una curiosità intellettuale, che probabilmente non ha mai convinto nessuno ad abbracciare una fede religiosa o ad abbandonarla.

D'altro canto, se tutto è opinabile, questo non significa che non sia degno di essere preso in considerazione. Tutto è opinabile quando pretende di avere un valore assoluto (e sto parlando di un'opinabilità all'interno della filosofia, non di altre discipline). Non è molto opinabile che uno dica di vedere questo albero, mentre è opinabile quando dice ciò che di questo albero non si vede, non risulta all'esperienza diretta. Però dire: «vedo questo» equivale a dire correttamente ciò che appare, cioè dire l'apparenza. E se «vedo questo» è una frase filosofica, come io credo, interpretando in modo realistico la fenomenologia (cioè mettendo da parte l'*epoché*, che non mi interessa affatto), allora la filosofia è *doxa*: questo sostengo, non una parola di più.

Tra l'ignoranza totale e il sapere assoluto c'è una vasta zona intermedia, ed è appunto questa che la filosofia dovrebbe occupare, per quanto di sua competenza. È un movimento che si distacca

dall'opinione irriflessiva e si incammina verso la sapienza, andando più o meno a tentoni: è un cercare, che forse non avrà termine, ma che intanto richiede un atteggiamento diverso da quello di chi non cerca.

Si può riassumere questa tesi in termini negativi, e dire: la filosofia non arriva alla verità, non esce dall'opinione. Io la riassumo in termini positivi: la filosofia è una cosa diversa dalla sapienza.

La sapienza, in qualunque cosa consista, ammesso che esista, si esprime con le frasi, ma non consiste in frasi. Le frasi indicano soltanto, e non è vero che non siano adeguate: la sapienza è esprimibile. Però la parola è confutabile in se stessa. La filosofia, in quanto dire, è un'opinione, ma ciò non tocca minimamente il sapere: influisce solo sulla sua comunicabilità.

Se ogni dire è confutabile, il confutare consiste nel racchiudere un dire dentro i suoi limiti linguistici. Un tale propone la soluzione a un problema: se lo confutiamo, restiamo, ovviamente, col problema. Se il problema non è fittizio, se è vissuto profondamente, allora il crollo della soluzione che era stata pensata, riporta l'attenzione sul reale, sui termini *reali* del problema. Il dito che indica la luna non è esso stesso la luna: la confutazione obbliga a non guardare il dito, ma la realtà. Il che non è poco.

La ricerca filosofica riguarda il significato ultimo della vita, al cui confronto tutti gli altri significati diventano secondari: restano però importanti per vivere. È vero che ogni problema secondario richiama il problema ultimo, ma questo non ne diminuisce l'importanza relativa che ha all'interno della nostra concreta esistenza. Che pensare dell'ingegneria genetica, dell'ingiustizia sociale, della malattia? Se a queste domande non risponde la filosofia, con cosa le affrontiamo? Allora dobbiamo attenerci ai fatti e cominciare dichiarando pubblicamente che il nostro criterio di valutazione è quel che è: non è assoluto. Sarebbe già una grande rivoluzione, accettare tutti quanti la realtà e dire che non abbiamo criteri assoluti, se non là dove si fa appello a una fede intima, personale, per sua stessa natura non imponibile con la forza, senza snaturarla in un'ideologia o in una prassi strumentale di costruzione del consenso politico. Sarebbe una grande rivoluzione.

Occorre fidarsi della gente. Fatela pronunciare su questioni chiare, anziché pretendere di risolverle voi per tutti, nella vostra funzione di preti, segretari di partito, filosofi o, scusate il termine, esperti. Fatela pronunciare: «Volete voi che si studi la possibilità di far nascere polli grandi come capre, onde avere uova più grosse e carne in maggior quantità?»

E se la maggioranza adotta una posizione immorale? Dio che obiezione paternalista, come di chi si sente non solo fuori dalla maggioranza, ma anche al di sopra, incaricato, con paga sindacale, di custodire la morale pubblica: grazie ragazzo, senza di te la civiltà sarebbe andata a rotoli troppe volte! (Resta da chiarire se il balordo che mise a fuoco la biblioteca di Alessandria stava dalla tua parte o dalla mia). Comunque, occupati meno della morale altrui e più del rigore: io non ho detto che il pronunciamento della maggioranza, della gente, sarebbe morale. Ho detto che dovrebbe pronunciarsi, e questo ci darà una valutazione sociale o politica. Nel privato, se permettete, sono fatti miei, ma nel sociale ci terrei a fare in modo che le valutazioni fossero effettuate con i criteri che la comunità vuole.

Il fatto è che tali valutazioni, non essendo assolute, sono revocabili. Se la scienza si subordina ai fatti, cambiando le sue teorie ogni volta che è necessario, perché non dovrebbe fare la stessa cosa la società, che agisce in campi più insicuri e discutibili di quelli della scienza? Si discute secondo le conoscenze relative dei fatti, cercando di far partecipare il maggior numero di teste pensanti del Paese. Con ciò si formeranno delle prospettive che si confronteranno tra loro e con i fatti, e con la provvisorietà di ogni criterio di valutazione. Ciò non garantisce che vengano evitati gli errori, ma

lascia la porta aperta alla loro correzione. A differenza di un sillogismo, l'uomo ha una memoria, e può farne uso.

Riconoscere che le nostre idee sono opinabili, anziché certe, può anche far paura, ma solo sulle prime, quando si pensa alla sicurezza a cui si dovrebbe rinunciare. C'è anche un lato positivo: senza certezze si vive (ma non senza idee); si vive aperti ai fatti. Forse, non avendo certezze, possiamo essere più inclini a pensare che qualcuno ha osservato le cose più attentamente di noi, e così si vive più aperti agli altri. Solo un fesso può dire che senza certezze c'è il caos e non si può fondare un ordine sociale. Molto dipende da come si concepisce l'ordine. C'è un ordine anche nel saper ascoltare l'altro con maggiore attenzione, ed è molto migliore dell'ordine di chi vuole obbligare l'altro ad ascoltarlo, ad ascoltare la sua voce attraverso cui, senza modestia, parla dio o il partito, il padrone o l'assoluto di turno.

D'altro canto, noi comuni mortali, uomini della strada, gente qualunque, non abbiamo nessuna possibilità di condizionare certe scelte. Ci fregano sempre con balle tipo: l'automatismo del progresso, la tecnica inarrestabile, la marcia della locomotiva, o l'intangibile sacralità della natura, quando una scoperta scientifica viene fatta dalla concorrenza. Oggi come oggi non possiamo impedire né controllare le manipolazioni genetiche. Ma supponiamo che ci venga concesso di decidere in merito: non avendo criteri assoluti, la nostra decisione sarebbe revocabile. Non decidiamo per l'eternità, ma cercando di capire onestamente che ci pare della cosa e guardando cosa succede dopo la nostra decisione. Si continua a parlare e a discutere. Con questo metodo si è fermato il nucleare, non perché una dotta commissione di intellettuali ha firmato sette documenti pubblicati sul quotidiano, ma perché la gente non voleva più correre il rischio di mangiare cibi contaminati da una centrale fuori uso a migliaia di chilometri di distanza. Dicono che non sia scientifico: e chi se ne frega? È sociale: fatti la tua scienza, ma, non essendo stato in grado di farla senza dover venire a me col capo chino dicendo: scusa, ma proprio oggi dovresti rinunciare al cappuccino perché il latte è radioattivo, - non avendo saputo evitarlo, io ti dico che su questo argomento la tua scienza non te la fai più. Sarà opinabile, ma mi evita di essere schiacciato e di vivere peggio. L'opinabilità è l'unica via che consente di abbandonare le strade che sembrano sbagliate alla maggioranza di coloro che debbono percorrerle, o che debbono costruirci una casa accanto. Naturalmente questa brava gente può sbagliare, benché sarebbe da verificare con un'indagine seria se la sua capacità d'errore sia maggiore o minore di quella dell'esperto.

Siamo viandanti in una terra ignota e con informazioni vaghe. Decidiamo una direzione e domandiamo sui sentieri. Interroghiamo, ragioniamo, coordiniamo le nuove notizie con le antiche. Qualcuno ci dice che a nord un ponte è interrotto. Andiamo ugualmente; cercheremo di passare, in un modo o nell'altro. Magari un altro ha sentito che lo stavano ricostruendo: corrono sempre voci incontrollate. Arriviamo e non si passa; occorre tornare indietro. Ma forse non fino al punto di partenza; forse solo un po' più indietro, dove è possibile aprire un passaggio nuovo. Così si costruisce la via.

Esiste un sapere: chi ha avvertito del ponte, sapeva. Non poteva dimostrarlo. Poi abbiamo toccato con mano la realtà, constatando che aveva ragione: anche questo è un sapere. È tardivo, ma che importa? Si può cambiare strada, si può provare a seguire qualcuno che *sembra* avere idee chiare... ma non ci stiamo muovendo a caso: decidiamo una direzione, perché ci interessa, per costruire la nostra vita, piegando ora da un lato ora dall'altro, come un rocciatore che non possiede la strada, ma la apre. E procedendo accumuliamo sapere a nostre spese, un sapere che cercheremo di trasmettere, assieme alle nostre ignoranze.

Molti maestri sapienti del passato hanno detto che il Tao non esiste, che ognuno costruisce il suo Tao, la sua Via: gli mancava completamente la dimensione sociale di questa costruzione, l'idea che il sapere da loro posseduto, fosse pure altissimo, era solo una questione in cui intervenivano gli dèi e il singolo viandante. Ma si cammina in gruppi, ci si condiziona in gruppi, si sbaglia e si indovina in gruppi: si è sociali nelle stesse cellule del nostro corpo. Si è parlato, anticamente, di un sapere che *rende* liberi, e mai di un sapere che *nascesse* da un'effettiva libertà, riconosciuta e accettata come tale a chiunque. La filosofia avrebbe dovuto parlarne, se non si fosse persa nei corridoi labirintici di accademie con poche finestre aperte sulla strada.

La filosofia non strapperà il velo del mistero, perché non c'è alcun mistero da strappare. Mistero è ciò che sfugge alle tenaglie concettuali: siamo noi a decretarne l'esistenza, come il nostro orecchio, coi suoi limiti, stabilisce l'esistenza degli ultrasuoni, di suoni *diversi*. Il sapiente pretende di modificarci l'udito per sentire gli ultrasuoni: ma questo è appunto ciò che fa la vita, se ci si lascia liberi di costruirla in prima persona: ci modifica, consensualmente. Purché si cerchi, e non si rimanga dentro le quattro presunzioni che abbiamo raccolto per strada o dallo straccivendolo. Ecco allora il compito della filosofia: creare un turbamento, una perenne sovversione dell'ordine delle certezze, l'apertura alla perplessità. Perplessità è una parola che bisognerebbe mettere al posto di “meraviglia” quando si traduce Aristotele.

# IL TAO DEL LOGOS[1]

*"...Di viaggiatori anomali*
*in territori mistici..."*
*(Franco Battiato)*

#1

Le traduzioni dei testi antichi delle culture orientali sono sempre più diffuse in Occidente e, rispetto agli inizi del Novecento, vengono realizzate con maggior cura, spesso da specialisti che si astengono intenzionalmente dall'interpretare tali culture secondo categorie occidentali o di inserire quei testi in un contesto estraneo che ne falsa il significato. È però vero che questo eccellente livello di rigore, raggiunto in molti casi dagli studiosi di culture orientali, non è sufficiente a risolvere alcuni problemi oggettivi, legati all'enorme distanza tra le lingue (si pensi al caso della traduzione di un testo scritto in ideogrammi) o al fatto che le tradizioni culturali orientali, come quelle occidentali, sono molto antiche: si sono sviluppate nei secoli, attraversando ciascuna varie fasi, affrontando questioni impreviste, accordandosi e contaminandosi. Quando ad esempio si traduce un testo buddhista in italiano, quel testo si porta dietro secoli di esegesi e commenti che hanno generato letture diverse delle sue espressioni, e viene tradotto in una lingua in cui parole come mente, illuminazione, essere, sono state usate, interpretate e reinterpretate per secoli. Se queste parole sono già confuse per noi, figuriamoci con quanta difficoltà possono essere adoperate in una traduzione del cinese. Non è in questione l'abilità del traduttore, non si discute che un certo ideogramma vada tradotto con "mente" o con "coscienza", ma il fatto che "mente" e "coscienza" possono significare molte cose in italiano, in relazione a intere scuole filosofiche che polemizzano da sempre.

Questo conduce a conseguenze singolari e, a mio parere, benefiche. Ad esempio, che la cultura occidentale si va riempiendo di *idee filosofiche* (frasi che presuntivamente traducono concezioni orientali) che ricorrono a termini familiari alla nostra cultura, ma usati in accezioni inedite, oppure introducono tali rovesciamenti di significato da costringerci a ripensare la nostra stessa tradizione. La nozione di Vuoto, tanto per dirne una, è fondamentale nel buddhismo e in altre scuole, e ci sorprende. Cerchiamo di riempire questo Vuoto con un'interpretazione, il che non sempre è possibile, né conduce sempre a una lettura corretta dei dati.

Un altro elemento da valutare positivamente è il fatto che le culture orientali interessano e appassionano molte persone che, nello stesso tempo, non sentono alcuna attrazione per la nostra filosofia. Le sale di meditazione zen o le palestre del tai chi chuan sono frequentate da uomini e donne di ogni età e condizione sociale o culturale, che non sentono alcun disagio nel parlare di "canali energetici" del corpo e nel praticare tecniche di respirazione che nutrono il "principio vitale". Con la sua prosopopea un po' ammuffita, il filosofo considera tutto ciò come ingenuo, come sottocultura, poco distinguibile dalla superstizione o dalla cartomanzia di paese. Ma il filosofo ha torto. Un esercizio di respirazione è sufficiente a far provare a qualunque occidentale un rapporto inedito con la sua corporeità e una capacità inattesa di gestire ansie e tensioni; elementari tecniche

[1] Da "Mediterránea", 1, 2007, 33-62.

di rilassamento (semplici rispetto a pratiche complesse come lo yoga) sono spesso un'efficace alternativa a lunghe psicoterapie. Sono cose che non rientrano nei compiti del filosofo occidentale, benché una considerazione s'imponga con evidenza: se una semplice tecnica di meditazione conduce un nevrotico ad avere una visione corretta della sua situazione, non sarà anche in grado di affinare la vista intellettuale di un pensatore, inducendolo a pensare sulla scorta di un'altra esperienza di sé e del mondo? A me sembra ovvio, e molti lo condividono, che se un kantiano praticasse sistematicamente il training autogeno, dopo un anno smetterebbe di essere kantiano. Creda pure il filosofo che il nostro respiro non è l'energia che sostiene e nutre l'universo - nessuno gli chiede il contrario - ma si dedichi a una pratica e veda che succede.

Così cominciano a diffondersi ad ogni livello *idee filosofiche* di provenienza orientale che, in qualche modo, pongono delle domande alla nostra filosofia.

Dico subito che io non sono orientalista, non conosco alcuna lingua orientale e non ho titolo per parlare di culture e tradizioni orientali. Più ancora: sono fermamente convinto che "oriente" sia una generalizzazione estrema, un'astrazione quanto lo è "occidente"; quando mi si invita a difendere la mia identità di occidentale mi spavento sempre, perché non vorrei trasformarmi in un anglosassone protestante, in un monarchico olandese, in un contadino basco, in un diplomatico francese, in un nobile spagnolo... e la mia identità, alla fine, è talmente lontana da me quanto lo è l'essere nato in una famiglia marinara dal fare il professore universitario in una città multietnica suo malgrado. Non ho alcun titolo per parlare di Oriente e mi guardo bene dal farlo.

Mi interessano invece quelle idee filosofiche di provenienza orientale, che trovo nei testi pubblicati in occidente: una frase di Alan Watts mi incuriosisce per il suo significato, prima ancora che come spiegazione del taoismo: che descriva fedelmente il taoismo è un'ipotesi che poco mi attrae. Arthur Avalon ha scritto un libro sul mondo inteso come potere (*power*), che gli specialisti dell'induismo hanno molto criticato, considerandolo quasi inutilizzabile. Però, se non ci interessa l'induismo, ma una buona teoria sul mondo e sul potere, il fatto che Arthur Avalon abbia costruito la sua teoria con un'interpretazione personale dell'induismo riveste un'importanza secondaria rispetto al fatto che la teoria è effettivamente corposa e non c'è materialista che dovrebbe esimersi dal ragionarci sopra.

Cerco dunque di raccogliere qualche idea filosofica e vedere se mi riesce di strutturarle in modo organico, non per fare una filosofia in più, ma per contribuire a mio modo a ciò che Ortega y Gasset chiamò "post-filosofia": non una anti-filosofia, ma qualcosa che viene dopo, che ha superato, e dunque non ha ragione di schierarsi contro. Va da sé che nessuna di queste pagine può essere presa come l'insegnamento di un Maestro, sia perché non lo sono, sia perché non vorrei avere fuori casa un codazzo di idioti in cerca del guru: non parlo a nome di un'autorità.

Si dirà allora: questo è un libro scritto da un incompetente, su materiale caotico, con uno scopo ambiguo - verosimilmente un'inconcludenza: perfetto! Non c'è altro da dire.

# 2

Le parole parlano del reale, lo descrivono, lo interpretano, e hanno valore finché, confrontandole con la realtà, ci sembrano adeguate: dicono ciò che in effetti si vede. In tal caso diciamo che le parole sono vere, benché ciò non eviti loro di essere un'interpretazione: interpretare è un'operazione ineliminabile.

Ogni interpretazione globale dell'universo inizia dall'osservazione di frammenti, cioè una parte limitata e prospettica del reale. Salvo errori grossolani, ciò che vediamo dentro questa prospettiva è vero e reale, esiste, ma non è detto che sia interpretato correttamente: osservazioni più accurate o più ampie potrebbero condurre a nuove interpretazioni. Perciò l'adeguamento tra le parole e la realtà osservata non garantisce di per sé la verità, anche se l'adeguamento, in quanto tale, non è negabile. Non è affatto detto che il carattere ipotetico dell'interpretazione implichi necessariamente la sua falsità.

È inevitabile che, moltiplicandosi le osservazioni nel corso del tempo e delle generazioni, si debba tornare su conoscenze che prima si ritenevano sicure e affidabili, verificando che ora appaiono in una nuova luce: anche nella vita personale succede questo, e si può averne esperienza rileggendo un tema o un articolo giovanile dopo molti anni. In tal senso la conoscenza è storica: l'uomo va saggiando le sue prospettive limitate, articolando nuove e vecchie esperienze, sicché, radicato in una società, non affronta la vita partendo da zero (cosa che lo obbligherebbe a restare sempre un primitivo), ma neppure resta prigioniero della cultura ricevuta (cosa che lo costringerebbe a diventare un primitivo).

Ogni cultura ha un limite, una linea di confine da oltrepassare, se vuole restare viva, non per rinnegarsi, ma per salvare il suo presente. Nell'articolazione di vecchio e nuovo resta ciò che è valido e si integra il nuovo che serve: è il cammino della tradizione storica, elaborato nella convivenza interpersonale, nella continuità, e realizzando un progresso collettivo. Ma quel che più conta è che questa elaborazione della tradizione non è compito degli intellettuali di una certa società: al contrario, è veramente un processo a cui partecipano tutti, chi più chi meno, e che viene realizzato con la riflessione intellettuale, ma anche con la sensibilità, i caratteri, le esperienze di vita, la fantasia... In nessun caso la tradizione è mai stata un trattato da leggere e imparare a memoria. Questo rende il cammino della tradizione incerto e pericoloso: una cultura può migliorare o peggiorare o svilupparsi in modo non armonico, accentuando troppo certe componenti a danno di altre.

Per esempio, nel corso della storia l'uomo occidentale ha creduto che l'astro fosse una divinità, e poi che fosse un corpo fisico soggetto alle leggi della meccanica: in entrambi i casi si tratta di ipotesi, dato che noi non siamo affatto in grado di affermare o escludere con certezza che l'atomo sia un essere vivente, e già la nozione di atomo, separatamente dall'universo, è un'astrazione. Ciò che è avvenuto, nell'interpretazione mitica dell'astro e in quella scientifica è che si sono formulate idee o concetti che rendessero comprensibile il fenomeno - e credo che lo si sia fatto soprattutto con lo scopo di poterlo manipolare o di sapere a cosa attenersi rispetto ad esso. A noi sembra naturale che marte sia un pianeta e non una divinità, benché intere civiltà sarebbero disposte a garantire la massima affidabilità dei loro oroscopi basati sull'osservazione dei corpi celesti e sulle loro influenze: sarebbero persino disposte a credere che non siano divinità, ma corpi celesti, e tuttavia dotati di influenze, cosa che a ben vedere significa immaginare *una scienza* diversa dalla nostra. In questi caso una scienza che, invece di abolire la visione mitica, le fa compiere un salto di qualità. A questo non siamo abituati. Pensiamo, per via di vecchie eredità insensate, che il lume della ragione è inconciliabile con l'oscurità dell'universo mitico, religioso, superstizioso, eppure dovrebbe essere chiaro oggi che, se c'è qualcuno che non ha capito niente della ragione e non ha mai saputo come usarla, questo è il razionalismo occidentale. Facciamo un esempio immaginario.

La legge di Archimede ci spiega perché il legno galleggia nell'acqua e il ferro affonda. Al di là delle apparenze, questa legge non parla del legno e del ferro reali, ma di “corpi”, immersi in un “liquido”, ecc. Cioè non parla di cose, ma di relazioni. Per bizzarria si sarebbe potuto pensare che

Nettuno rifiutava il legno come materiale antipatico, e quindi lo spingeva verso l'alto, mentre accoglieva nel suo regno il ferro, per simpatia: sarebbe una spiegazione mitica. In mancanza d'altro, sembrerebbe persino una spiegazione plausibile. La scoperta di Archimede avviene facendo funzionare le facoltà intellettuali in modo diverso da come funzionano nel mito, cioè rispettando la metodologia del pensiero esatto e smentisce la spiegazione mitica perché permette di costruire barche di ferro che galleggino. Di per sé non smentisce altro: cioè non smentisce che esista il dio Nettuno, perché non può occuparsi di questo problema. Costruendo concetti astratti, formule e schemi si può ragionare sul mondo e ottenere chiarezza, ma non si può fare metafisica. Alla spiegazione di Archimede crediamo, perché effettivamente vediamo il galleggiare del ferro; ma ad una metafisica scientifica fatta di concetti convenzionali non crederemmo mai.

*# 3*

Scrive Zubiri che "immanente" è una cattiva traduzione del greco *eneparkon*, che in Aristotele significa "intrinseco". Infatti immanente è una parola che ha poco senso: quando diciamo che Dio è immanente alla realtà dobbiamo specificare che al tempo stesso è trascendente (è una tesi della filosofia scolastica) e non ci è chiaro che tipo di presenza Dio abbia nel mondo.

Prendiamo il caso dell'uomo. Si pensa abitualmente che Dio sia presente in lui come *altro*. Evidentemente, io non sono Dio; dunque, se Dio è presente in me, lo sarà come Dio, senza confusione con la natura umana, nella forma detta inabitazione. Però, accanto a questa relazione che è la presenza di Dio nell'uomo c'è l'altra, apparentemente opposta, della presenza dell'uomo in Dio: come dice San Paolo, ci muoviamo e siamo *in* lui. In entrambi i casi non si tratta di immagini per dire che l'uomo e Dio si incontrano: più radicalmente, si tratta ci capire come è fatto l'uomo e su quali fondamenti poggia la sua realtà. La realtà che chiamiamo "uomo" è formalmente costituita da una relazione con Dio, oltre che da una sua peculiare consistenza o natura. Dio, ovviamente, non è natura, perciò l'uomo non è Dio, ma vi inabita. Ma se lasciamo perdere l'ambiguo termine natura e parliamo di realtà (Dio è reale, anzi "realissimo"), ci si può chiedere se tra gli ingredienti che costituiscono la *realtà umana* ci sia anche Dio.

Di una realtà qualunque conosciamo per esperienza certi elementi che la compongono: dell'albero vediamo le foglie, le radici, la corteccia, e conosciamo la funzione clorofilliana, l'osmosi, ecc. Supponiamo di avere un elenco completo di elementi, parti, funzioni, operazioni: è chiaro a chiunque che in questo elenco non c'è Dio... benché sia altrettanto chiaro che qualunque voce di questo elenco sia da considerare *reale*, e noi non sappiamo affatto cosa sia la realtà.

Non mi interessa ora trattare dell'essere dell'ente e altre corbellerie del genere. Dico solo che l'albero, l'uomo o quel che sia, esistono, sono reali, e che, se c'è una presenza attiva di Dio nell'universo esistente, questa ha attinenza con il suo carattere di realtà. Più semplicemente: se Dio ha creato o prodotto il mondo, il reale è in *ultima* analisi un'operazione del divino.

Parlando con una certa logica, questa operazione è estrinseca all'uomo: sarebbe più o meno come il colpo che fa muovere una biglia, in cui il movimento è un effetto, ma la stecca che ha colpito è una cosa diversa dalla palla e ad essa esterna; anche il suo movimento sul biliardo le viene dall'esterno. Però questo esempio non si può generalizzare, perché, quando parliamo dell'universo, non ci occupiamo del movimento di una singola cosa reale, bensì della realtà complessiva, che è

intrinsecamente in movimento [2]. L'atto creatore non consiste nel colpire la biglia, ma nel far sì che esista la biglia con le sue proprietà e il suo contesto, con la stecca e il biliardo. Qui sta la relazione basica tra creatore e creato, tra il principio e la manifestazione, tra il fondamento e la realtà: in tal caso si può onestamente dire che l'atto creatore è *estrinseco* al reale?

Su questo punto "immanenza" è una nozione vaga, che quasi induce a pensare che Dio stia lì, dentro l'albero, con un antropomorfismo che dà al fatto un carattere mitico. Tuttavia, noi possiamo facilmente accettare che, se Dio cessasse di volere l'esistenza dell'universo, il mondo sparirebbe, per il venir meno del fondamento della sua realtà. Perciò, finché l'universo esiste, gli è intrinseca l'operazione del divino che lo rende reale: è una presenza per far sì che esista. In tal senso l'operazione o presenza è intrinseca e va inclusa in un ideale elenco di tutto ciò che costituisce la realtà.

Risulta allora più chiaro l'altro lato della questione: che l'uomo si trova, vive e si muove in Dio. Con ogni evidenza, non si tratta di una tesi panteista, anche se questo *in* indica effettivamente un luogo: il luogo della realtà: l'uomo sta e si muove nella realtà. Perciò non sentiamo la presenza diretta di Dio, come potrebbe sentirla un mistico (che ha raggiunto una relazione nuova, speciale). Noi siamo il prodotto dell'operazione divina di tenerci nella realtà: grazie a questa operazione abbiamo una struttura di elementi costitutivi (fisici, biologici, psichici...) e siamo reali in quanto operati dal divino.

Questo sostegno che ci realizza o reifica non è l'anima, il nous, lo spirito, che sono tutti elementi costitutivi della realtà umana, ma non sono il fondamento dell'esser reale. Ciò che reifica è l'operazione divina, che effettivamente è presenza: non di un ospite in casa altrui, né di un padrone a casa propria (che annullerebbe l'autonomia creaturale dell'uomo), bensì del fondamento attivo che costituisce ciascuna entità realmente esistente e sussistente. È una presenza, non un incontro, che fa esistere il reale come tale, cioè come qualcosa che non è Dio: un'alterità che, nel caso dell'uomo, risulta libera rispetto a Dio, cioè relativamente assoluta, secondo la bella espressione di Zubiri. Piuttosto, per un paradosso linguistico, questa operazione è l'esatto contrario di un incontro: è un *ritiro*, una specie di *vacuum* di divinità che, visto dal nostro punto di osservazione, significa la nostra realtà. Non hanno alcun torto quelle scuole orientali che identificano l'*arkhé*, o origine del reale, con il Vuoto. Checché ne dica Parmenide, è del tutto ovvio che l'essere derivi dal non-essere, perché altrimenti l'essere sarebbe Dio, e noi non saremmo.

Da un'altra prospettiva il *vacuum* di divinità è l'attività stessa della realtà dell'universo, perciò si può pensare, con Talete, che l'*arkhé* abbia una consistenza fisica, sia Acqua o Respiro, laddove non s'intenda per fisico semplicemente una formula chimica. Dato il mondo reale, esso deve aver avuto un inizio reale. Questo è contraddittorio per la ragione, ma solo perché si tratta di due prospettive che siamo costretti a coordinare con il linguaggio umano. Sarebbe stupefacente se riuscissimo a parlare dell'*arkhé* evitando i paradossi: la realtà in quanto tale *è* un paradosso. Perciò possiamo indagare cosa sia l'universo in *ultima* analisi (metafisica, mistica, sapienza) e cosa sia in *prima* battuta, giacché il sapere ultimo non ci spiega come mai il legno galleggia e il ferro affonda. E siccome la ragione è un ingrediente della realtà, deve pur esistere un tao del logos. Tradizione sapienziale e tradizione scientifica non sono obbligate ad opporsi.

---

[2] X. Zubiri, *Estructura dinamica de la realidad*: si veda la mia traduzione italiana: *La struttura dinamica della realtà,* in edizione digitale sul Bolero di Ravel, *www.ilbolerodiravel.org*.

# 4

La trasmissione della sapienza è diversa dalla tradizione storica, perché consiste nel far vivere in prima persona al discepolo l'esperienza diretta del divino. Vi sono certamente delle parole che la descrivono: molte scuole sapienziali hanno lasciato testi, ma la funzione di questi testi è particolare. Esprimono con parole della lingua comune qualcosa che non appartiene all'esperienza comune ed è difficile che tali parole siano comprensibili se non si è vissuta l'esperienza che dà loro il significato. Indicano qualcosa che normalmente non si vede con espressioni adeguate a ciò che invece si vede abitualmente. Da qui il ricorso a simboli, metafore, paradossi, forzature linguistiche, e a tutto ciò che richiede un salto interpretativo al di là delle convenzioni linguistiche vigenti.

Attraverso queste espressioni, comunque, il sapere viene insertato nel modo di comunicare proprio di una società: le metafore usate sono tratte dalla cultura di una certa società, gli strumenti espressivi sono quelli in uso presso una civiltà e ignoti ad altre. Da qui il fatto che la sapienza presenti forme diverse nelle varie culture umane, anche se il fondamento del reale, l'*arkhé*, il divino, non possono che essere sempre e dovunque la stessa realtà. Sembra evidente che non possa esistere una *filosofia perenne*, se il termine filosofia viene usato in senso proprio. ogni espressione sapienziale avrà un contenuto comune alle altre e dei tratti che le sono peculiari.

Sarebbe un grave errore, un peccato di razionalismo, comparare varie espressioni sapienziali e *astrarre* gli elementi che vi coincidono, considerandoli "la sapienza", e derubricando il resto a mere interpretazioni, deviazioni o fraintendimenti. La sapienza è in primo luogo il frutto di un'esperienza, e successivamente la si indica con un'espressione. Una volta che l'esperienza si sia verificata, *tutta* l'espressione cerca di comunicarla.

L'astrazione, l'analisi comparativa delle espressioni della sapienza, sono legittime in una disciplina come la storia delle religioni, ma servono poco per costruire una formulazione organica della sapienza stessa. Per esempio, trattando un punto che per noi occidentali è particolarmente difficile da accettare, potremmo essere disposti a prendere in esame certi testi del pensiero cinese, ma scarteremmo alcune idee legate all'anatomia umana, sia perché non vediamo il nesso tra il sapere e certe funzioni fisiologiche, sia perché questa anatomia ci sembra primitiva e superata dalla nostra scienza. Ma questo porta a un fraintendimento completo di quel pensiero cinese.

Quando si parla di esperienza dell'*arkhé*, ci si riferisce a un'esperienza reale della realtà, il cui soggetto è l'intera persona, non solo la sua mente: tutto il suo essere corpo, anima e spirito. Dunque non c'è niente di strano se, contrariamente alle nostre abitudini, si possa intraprendere il cammino di sapienza partendo dal corpo anziché dalla mente raziocinante: data l'unità della persona, da qualunque punto si parta sarà l'intera persona a muoversi. Scrive Karlfried von Dürkheim:

> "La vita (dell'uomo) è inserita e ancorata nel più vasto contesto della Grande Vita. Come la cima di un albero non può vivere e svilupparsi se il tronco non è ben radicato nel suolo, del pari lo sviluppo vitale dello spirito dell'uomo dipende dalla fedeltà alle sue radici essenziali, dalla sua capacità di mantenere un'unione costante con l'unità primordiale della Grande Vita, da cui deriva anche quella umana" [3].

[3] Karlfried von Dürkheim, *Hara, il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*, tr. it. Mediterranee, Roma 1982, 10.

Il riferimento qui è all'energia prodotta dall'*hara*, il centro vitale situato qualche centimetro sotto l'ombelico, la quale energia "non è una forza che *si abbia*, bensì una forza nella quale *si è*"[4]. Ciò che ora mi interessa precisare è che, data questa idea del centro vitale, radicato in ciò che Dürkheim chiama la Grande Vita, il problema è di averne un'esperienza, non soltanto una nozione concettuale, e questo si può ottenere facilmente con alcuni esercizi di respirazione. Il respiro è il punto attraverso cui si entra il contatto con l'hara, ma il contatto riguarda l'intera persona, come in qualunque altra esperienza. Ed è sull'intera persona che il contatto avrà delle ripercussioni, ad esempio ciò che descrive lo stesso autore:

> "Quel che però si sente direttamente è l'ampliarsi della propria personalità, parallelo all'esperienza di una tale forza. L'Io che ora l'uomo sperimenta non è più l'Io antico, bensì qualcosa di assai più vasto. Si ha la coscienza di una nuova ampiezza interiore, il senso di un accrescimento dello spazio interiore, quasi come se in parte fossero venuti meno i limiti imposti dal corpo: si manifesta un sentimento tutto speciale di non-limitatezza, un ampliamento liberatore, però si tratta di un senza-limite in cui non ci si perde o dissolve ma si può ritrovare veramente se stessi" [5].

Si tratta di espressioni che oggi è piuttosto frequente trovare in vari testi, anche se non sempre le stesse parole hanno identico significato o alludono ad identiche esperienze. Si tratta anche, come dicevo all'inizio, di espressioni a cui è facile aggiungere un contesto diverso da quello loro proprio. Ciò vale nella prossima citazione, dallo stesso autore, dove lo sforzo di comunicare attraverso il lessico filosofico (Dürkheim era un filosofo) risulta un po' fuori luogo:

> "Anche se con le strutture della sua coscienza più esteriore l'uomo può essersi allontanato dall'essere [6], pure nella sua essenza [=nella sua natura peculiare, nel suo esser-così] egli partecipa costantemente a dette forze vitali. Come in tutto ciò che vive, anche nell'uomo questo *essere* [=il tao] essenziale agisce, tende incessantemente a manifestarsi nella perfezione delle sue forme. In virtù di un impulso dell'essenza [=della sua stessa realtà], senza rendersene bene conto, lo stesso uomo che è chiuso nelle strutture del proprio Io aspira ad una pienezza esistenziale, da lui presentita. Così insieme ad ogni sforzo cosciente dell'uomo agisce sempre, al livello dell'inconscio, l'essenza [=la sua stessa realtà] la quale cerca di liberarsi e di pervenire alla luce della piena coscienza" [7]:

è cioè una realtà attiva e operante, ed opera appunto il nostro stesso esistere. In altri termini, il cosiddetto *essere*, e nella fattispecie l'essere umano, è il risultato di complesse operazioni unitarie, di un *processo* di cui siamo consapevoli solo in parte (in un certo senso noi vediamo noi stessi come progetto finito, a posteriori, più che come l'operazione che ci produce). Ad esempio, siamo consapevoli di avere un pensiero o di compiere movimenti muscolari volontari e involontari; non

---

[4] *ibid*., 84.

[5] *ibidem*.

[6] Cioè usa la sua attenzione concentrandola su una realtà esterna a sé, di cui dà un'interpretazione astratta, concettuale, che lo ha disabituato ad ascoltare la sua vita interiore, la sua realtà stessa - qui da concepirsi nei termini della *natura naturans*, operante.

[7] *ibid*., 100-101.

siamo normalmente consapevoli di altre cose, come i canali energetici di cui parla il taoismo o i centri çakra: tuttavia ciò non toglie che questi canali energetici o i çakra, se effettivamente esistono, stanno svolgendo la loro funzione anche senza la nostra consapevolezza.

Ne derivano due conseguenze. Anzitutto il carattere parziale della rappresentazione che abbiamo di noi stessi e dell'io: curiamo di cambiare l'aria nella stanza ma non di rinnovare le nostre energie. In secondo luogo, il fatto che, per superare i limiti della nostra autorappresentazione, non dovremmo modificare il nostro modo di essere, bensì rettificare l'immagine che ci rappresenta: prestando attenzione a certi dati cui prima non si badava, si amplia la nozione dell'io. Si può fare un esempio restando sul tema dell'hara: è molto facile prestare attenzione a questo punto (così come quando si presta attenzione un osso del piede destro se uno invita a farlo); si può esercitarvi una certa pressione respirando e spingendo il diaframma verso l'intestino, considerando che tre dita sotto l'ombelico, al centro, c'è il baricentro fisico del corpo. Con un'attenzione neanche troppo marcata lo si sente: ma ora non andiamo a perderci nelle "suggestioni". Ebbene, questo semplice radicamento nel baricentro, questo sentirsi in equilibrio con il peso del corpo fisico distribuito pensando al baricentro, rivela un'incredibile quantità di posture sbagliate, decentrate, e induce a un naturale "raddrizzamento": quando si siede al tavolo o in auto, quando si cammina, quando si fa la fila all'ufficio postale... Che questa semplice pratica induca ad un "raddrizzamento" anche psichico è un'ipotesi singolare, se non l'avete provato: basta non credere all'ipotesi, praticare l'esercizio e constatare da sé. Allora risulta un fatto, un fatto banale, non un'esperienza mistico-magico-trascendentale. L'intero organismo tende a disporsi, ricentrarsi, anche se uno resta sempre libero di decentrarsi di nuovo. Se un giorno si venisse a scoprire che le nozioni di çakra o di hara sono perfette coglionerie, l'intero fatto non ne sarebbe influenzato. Né lo si potrebbe ascrivere a una forma di suggestione, anzitutto perché non sappiamo cos'è l'autosuggestione (a parte essere il nome di un problema) in secondo luogo perché io, scrivendo qui, ho esplicitato che il raddrizzamento fisico ha una corrispondenza nel riequilibrio psichico, ma credo che molto difficilmente un maestro lo farebbe, proprio per evitare le suggestioni: si limiterebbe a dire qual è la postura e come si respira.

Comunque, facevo solo un esempio per mostrare come si amplia la propria auto-rappresentazione, cosa che equivale a un miglioramento della propria collocazione nel mondo. Si può esprimere la stessa cosa con parole altisonanti, dicendo che ci si reintegra nella propria realtà, ma dobbiamo sapere bene che la formula è ambigua. Noi siamo reali, quindi siamo già perfettamente integrati nella realtà, altrimenti non esisteremmo. però possiamo soggettivamente vivere sulla scorta di una limitata interpretazione del mondo (avremo certamente conosciuto tante persone di cui abbiamo detto: "non riesce a rendersi conto dell'evidenza"), che ci condiziona la vita. Per un occidentale l'ossigeno è solo ossigeno, perciò non si rende conto che il suo corpo respira in vari modi, a seconda delle sue necessità non solo fisiche ma anche psichiche:non crede che un esercizio di respirazione possa cambiare anche la vita intellettuale, e non presta attenzione a quante volte, in una giornata, trae un "respiro di sollievo" che, a basso livello, opera esattamente questo cambiamento. Lungo questa via, il satori, o piena reintegrazione nella propria realtà, è un lungo processo di scoperta dell'acqua calda: il lasciar cadere una maschera. Scrive ancora Dürkheim:

> "Esercitarsi altro non significa che lavorare per liberarsi delle influenze che staccano dal fondo della vita, per acquisire il coraggio di aprirsi ad esso senza paura e saper cogliere e seguire tutti i segni con cui l'essere [=la realtà] parla" [8].

Non esiste *un'altra* realtà. C'è una sola realtà e, al suo interno, non c'è qualcosa che sia più reale o meno reale, ma diversi modi di essere reale. Che la persona interpreti il mondo e viva a partire da questa interpretazione, potendo ciò significare la costruzione di un limite, è cosa che appartiene alla sua realtà, al suo modo di essere reale. Per vivere si ha bisogno di figure del mondo, credenze, abitudini, che nel volgere di un lungo percorso storico vengono considerati come la realtà stessa, e questo accade a Oriente come a Occidente. Probabilmente oggi abbiamo l'estrema urgenza di ricordare il carattere teorico di tutto ciò che pensiamo sul mondo e sulla vita: è un problema di tutti, e in primo luogo della gente comune, dato che a livello di scienziati queste idee dovrebbero essere ormai acquisite e scontate. Dice molto bene Alan Watts:

> "Le descrizioni e le definizioni con le parole si possono paragonare ai reticolati dei meridiani e dei paralleli che noi visualizziamo sulla terra e sui cieli per definire e determinare la posizione di montagne e laghi, pianeti e stelle, ma cielo e terra non sono tagliati da questi fili immaginari[9]. [...] Il gioco della scienza e della filosofia occidentale consiste nell'intrappolare l'universo nella rete delle parole e dei numeri, cosicché c'è sempre la tentazione di confondere le parti, o le leggi, della grammatica e della matematica con le reali operazioni della natura. Tuttavia non dobbiamo sottovalutare il fatto che il calcolo umano è *anche* un'operazione della natura" [10].

La realtà, parola che etimologicamente richiama l'idea della scorrevolezza, intesa come processo attivo, opera in ogni istante e in ogni luogo. Opera di per sé o, come direbbe Zubiri, "di suo". Secondo un detto zen, quando siedo tranquillosenza far nulla, la primavera arriva e l'erba cresce da sé. Questo flusso di attività continua, che il taoismo descrive metaforicamente come il lento fiume del divenire, è un processo unitario, benché differenziato al suo interno. "Tutto scorre conforme al logos", diceva Eraclito (fr. 51), e: "Questo ordinamento del mondo, lo stesso per tutti, non l'ha fatto un dio né alcun uomo, ma sempre è stato e sempre sarà; fuoco sempre vivente che divampa o si spegne secondo misura" (fr. 54).

*# 5*

Bisogna curarsi dall'errore panteista, che confonde ogni individualità in una specie di brodo indistinto in cui non si distingue tra alberi, persone e capre, e dall'illusione che ogni cosa si possa

---

[8] *ibid*. 102.

[9] A Grottammare (AP), lungo la statale, c'è un cartello che segnala il "preciso punto" in cui passa il parallelo. Naturalmente, lo stesso cartello è ripetuto sull'altro lato della strada, per rendere edotto chi viene nell'altra direzione di marcia; solo che i due cartelli non sono in linea, ma sono sfalsati di circa 20 metri: deve essere sembrato uno spessore adeguato per una linea che, in fondo, deve fare il giro del mondo!

[10] Alan W. Watts, *Il tao: la via dell'acqua che scorre*, tr. it. Ubaldini, Roma 1977.

come ritagliare, pensare come indipendente dalle altre. Nel concreto, ogni cosa è ciò che è rispettivamente alle altre, vale a dire che è fatta in modo tale che *si incastra* con le altre e persino comunica al punto tale che risulta difficile fissare dei confini. La nostra rete di concetti non è il *continuum* della realtà, e al tempo stesso il *continuum* della realtà non è indistinto e informe: i concetti simboleggiano frammenti di reale e alcune strutture o sottosistemi del flusso di realtà. Li simboleggiano: non li sono né li definiscono [11].

Da qui si può derivare che ogni cosa reale, come momento del flusso, ha la sua attività in armonia con quella delle altre cose, producendosi in tal modo *un* flusso. Dunque se ogni cosa "seguisse la sua strada", in risultato sarebbe armonico. Dice Watts:

> "La 'propria strada' di ogni cosa è la 'propria strada' dell'universo, del Tao. A causa della mutua interdipendenza di tutti gli esseri, essi si armonizzeranno se lasciati soli e non forzati a conformarsi a una qualche arbitraria, artificiale e astratta nozione di ordine, e questa armonia regnerà *tzu-jan*, da sé, senza forzature esterne" [12].

Questo però è vero fino a un certo punto. Nel caso della persona umana la "propria strada" è probabilmente compatibile con molte scelte; più ancora, è una continua necessità di scegliere, non solo tra le opzioni date, ma anche tra opzioni creativamente progettate. Né si può dire che esistano opzioni insignificanti, perché anche il gesto più banale può provocare una fatalità, un incidente, una faida... e via di seguito, con una catena di circostanze virtualmente illimitate: lo sviluppo della società non ha la stessa spontaneità con cui l'erba cresce da sé.

Più radicalmente ancora, per la persona umana potrebbe *non* esistere la via, nel senso che, come in un'arrampicata, la via si apre vivendo e andando. "*Caminante no hay camino*", dice il poeta - e questo è perfettamente compatibile con la natura propria dell'uomo: lo dimostra il fatto, in fondo stupefacente, che l'uomo può perdersi, smarrirsi esistenzialmente, staccarsi da quel fondo di cui si diceva prima. La radice ultima della persona non è un'essenza che spontaneamente produce il retto agire, ma una vocazione - forse una vocazione a progettarsi - da realizzare nella libertà. Come ripeteva Ortega: la vita ci è data, ma non ci è data fatta. Ecco perché il normale concetto di natura non è adeguato alla realtà della persona[13].

D'altro canto, se esiste un tao, dev'essere ovvio che anche la persona vi scorra dentro, e perciò deve esistere un suo ruolo specifico nella *costruzione* dell'armonia. Resta dunque valido il senso della riscoperta delle proprie dimensioni più profonde attraverso un cammino di sapienza.

Può sembrare ingenuo che una pratica di carattere fisico possa influire non solo sul livello psichico ma anche su quello spirituale. E intanto il problema è se stiamo concettualizzando in modo adeguato ciò che chiamiamo spirito. Se all'interno dell'unità della persona collochiamo uno "spirito" incapace di relazionarsi con il corpo, forse questa nozione di "spirito" non è adeguata.

Corpo, anima, spirito non sono tre cose, ma nozioni costruite con i dati desunti guardando l'unità della persona da tre diversi punti di vista. L'impossibilità di coordinare questi tre ordini di dati in una teoria non significa che nella persona esistano compartimenti stagni: è un problema della teoria, non della carne vivente. Forse alla base c'è l'errore di assumere le categorie scientifiche come punto

---

[11] Ortega, *Meditaciones del Quijote:* si veda l'edizione italiana di Gianni Ferracuti*, Meditazioni sul Chisciotte*, nel Bolero di Ravel, *www.ilbolerodiravel.org*.

[12] A. Watts, *Il tao...,* 59.

[13] Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración; Meditación de la técnica.*

di partenza. Grazie ai suoi presupposti la scienza osserva (giustamente) il passaggio dell'ossigeno dall'aria al sangue, e *per questo* non può vedere nello stesso fenomeno uno scambio di energia. Se invece pensassimo una concezione multidimensionale, ma unitaria, della realtà (non solo dell'uomo, ma di ogni realtà, della realtà in quanto tale), avremmo meno difficoltà a capire che l'esperienza coinvolge tutte le dimensioni simultaneamente. In altri termini, quello che ci allontana dalla sapienza tradizionale, soprattutto orientale, non è tanto la concezione della psiche o della religione, quanto la concezione della materia: su questo punto siamo straordinariamente rozzi.

Naturalmente, l'adozione di una prospettiva multidimensionale non garantisce che la spiegazione di un fenomeno cessi di essere teoria e sia perfettamente vera; anzi, è del tutto evidente che ci vedremmo costretti a un teorizzare più complesso. Otterremmo però un sostanziale ampliamento del campo di esperienza. Faccio un esempio.

Un centro di concentrazione energetica detto nel taoismo *tan-t'ien* mediano (corrispondente al çakra del cuore nella tradizione indiana) veniva appunto identificato con il cuore, nel senso anatomico del termine. Solo successivamente questa identificazione è risultata falsa, ma l'anatomia occidentale ha precisato che nel punto in questione si trova l'importantissima ghiandola del timo. Evidentemente, nella concezione multidimensionale del corpo c'era un errore, ma siccome si partiva da un'esperienza diretta, da una pratica, questo errore sul piano fisico non aveva alcuna influenza sulla meditazione. L'anatomia da sola non avrebbe potuto individuare il centro energetico, che invece risulta *sensibile* nella pratica meditativa.

Questo mostra anche che la scienza non ha alcuna colpa quando, facendo il suo mestiere, non scopre alcun çakra, ed anzi svela degli errori di fatto: l'errore non sta nell'analizzare il mondo scientificamente, ma nel pretendere che non possano esistere altre analisi.

Come dicevo, il nostro grande limite è la concezione della materia. Infatti anche un positivista potrebbe convenire che nella persona ci sono un corpo, una psiche e uno spirito, ma non rinuncerebbe mai all'idea che nell'ossigeno non ci sia altro che ossigeno. Il resto gli sembrerebbe panteismo o metafisica, cose che non trovano riscontro nei fatti, cioè nella chimica. Ma ci sono molte strade intermedie tra un vago panteismo e la chimica moderna. La particella di ossigeno è ciò che è in base ad un potere che fa sì che sia, che la fa essere così come è, e questo a spetto di potere non è stato investigato né dalla scienza né dalla filosofia: entrambe si sono basate su una concezione dell'essere piuttosto semplicistica, e solo negli ultimi tempi si comincia a vedere che di questa concezione occorre liberarsi.

Niente di più che un inizio: la chimica non ammette l'ipotesi omeopatica. Una molecola di belladonna in un bicchiere d'acqua non dà luogo a soluzione, e se si beve un cucchiaino di quest'acqua non si avranno gli effetti abitualmente provocati dalla belladonna sull'organismo, o perché è una parte di acqua in cui quella molecola non è presente, o perché una sola molecola non produce niente. Dunque, per la scienza, se cinque granuli di belladonna omeopatica mi curano l'influenza, deve esserci un'altra spiegazione.

Però proviamo a considerare questa posizione della medicina ufficiale come una teoria e cerchiamone gli antecedenti. Uno è subito chiaro: la realtà della belladonna non è altro che la sua semplice presenza fisica. Tuttavia, la molecola di belladonna, come tutte le molecole, non è statica, ma è una struttura attiva e operante, composta di elementi che compiono nientemeno che questo: l'operazione di essere belladonna, con tutte le sue proprietà. Ogni attività implica energia. l'ipotesi omeopatica vuole che, attraverso una certa manipolazione di acqua e belladonna, si modifichi il piano energetico, in modo tale che quell'acqua risulta produrre effetti che prima non produceva. Si può non credere a questa ipotesi, ed è ovvio che in un granulo omeopatico le molecole di belladonna

non ci sono. D'altro canto, in una concezione energetica e multidimensionale non ha importanza che ci siano, ma che ci sia stata in precedenza un'interazione tra l'acqua e la belladonna, che ha alterato l'acqua nella sua particolare struttura energetica, cioè, per dirla con parole orientali più adatte, e ormai comprensibili in occidente, che la disposizione di yin e yang dell'acqua è stata modificata. Questo rende del tutto inapplicabile il principio di Avogadro, che peraltro è tutto tranne che un principio, visto che presuppone un'intera ontologia.

Semmai la difficoltà della teoria omeopatica è un'altra: capire come mai, alterando il livello energetico dell'acqua, non si abbia alcuna alterazione corrispondente nel suo aspetto fisico, e questo sarebbe un bel problema... *di chimica!* Molti di coloro che hanno usato la belladonna omeopatica sanno che, all'interno di certe condizioni, funziona, e se ne infischiano sia delle teorie della medicina ufficiale sia delle teorie degli omeopati. D'altro canto abbiamo un esempio eclatante: nessuno nega che funzioni l'agopuntura, nemmeno la scienza occidentale, e tuttavia, collocandosi dentro la scienza occidentale, non c'è alcuna ragione per cui dovrebbe funzionare. I cinesi, invece, conoscono perfettamente perché funziona, e quando si studia un moro trattato di anatomia per avere spiegazioni, si scopre che non vi si tratta la nostra anatomia, ma qualcosa che per noi non è anatomia. La stessa cosa accade con certi massaggi di provenienza orientale, che sono anche in grado di diagnosticare ed eliminare alcuni malesseri non necessariamente fisici. Il corpo è un organismo, non solo un meccanismo, e questo deve avere delle conseguenze.

Un insieme di pratiche, che per brevità chiamiamo meditazione, opera sull'intera persona: corpo, anima e spirito, secondo nessi che ci sono ignoti, ma altre culture affermano di aver studiato. È innegabile che queste culture non conoscono nulla di paragonabile alla nostra scienza e alla sua precisione: insisto che la forza innegabile della scienza sta nel suo muoversi all'interno di ipotesi rigorose che, mentre permettono di conoscere e manipolare certi dati, rendono ciechi per altri ordini di dati. Ciò non rappresenta alcun problema se non si pensa che la scienza sia l'unica forma di conoscenza valida. È un sapere effettivo, limitato e coordinato con altri: quando parliamo di persona intera, intendiamo che questa persona ha anche la razionalità, non che se la deve amputare. D'altro canto, allargare il campo di esperienza in una visione multidimensionale non significa rinunciare alla conoscenza del livello in cui la materia si comporta meccanicamente: se critico il principio di Avogadro, non ho nulla da obiettare ad Archimede.

Ma ciò che sembra necessario, per passare da una visione monodimensionale ad una multidimensionale, non è tanto l'acquisizione di nuovi strumenti meccanici di osservazione, o il rinunciare all'osservazione, quanto comprendere che non siamo osservatori composti solo da un cervello funzionante razionalmente. Qui c'è uno dei grandi peccati del pensiero occidentale: aver sempre sottinteso che il soggetto che si impegna nel lavoro della conoscenza sia in fondo un cervello, una mente, e non l'intera persona, e correlativamente che qualunque *positum* andasse osservato escludendo ogni ingrediente umano che non fosse la razionalità. La poesia non è scienza e non serve per seminare il pero e curarlo dai parassiti; ma questo non impedisce che l'albero sia un oggetto poetico, vale a dire che la nozione scientifica di albero è ridotta rispetto alla sua realtà come ingrediente della vita umana, e noi non siamo in grado di dire quante dimensioni abbiamo perso con questa riduzione. Se riuscissimo ad operare in senso contrario, verso un ampliamento, non perderemmo la nozione scientifica, ma avremmo nozioni in più. Magari risulterebbe che, pur essendo evidentemente efficace un certo concime chimico prodotto dalla scienza, è tuttavia sano farne a meno.

Proprio per questa riduzione ci sorprendiamo se, ad esempio, i testi tradizionali cinesi usano termini che a noi sembrano più spirituali che fisici:

> "Il *ch'i* o energia vitale, ad esempio, non si riferisce ad alcuna entità fisica individuale o misurabile con gli strumenti scientifici. Può essere invece paragonato a una sostanza invisibile di carattere psichico che può essere soltanto avvertita durante il suo fluire attraverso i canali psichici del corpo" [14].

Chi non sa di cosa si tratta resta abbastanza deluso quando scopre che il *ch'i* è il respiro (anticamente "vapore", analogamente a ciò che avveniva per l'Aria di cui parla Anassimene come *arkhé*). Ad esempio, si può fare una pratica in cui si immagina il respiro circolare per tutto il corpo, anche là dove normalmente non arriva la respirazione, come nelle estremità dei piedi, e in questa pratica ci sono due piani: il processo dell'ossigenazione del sangue, spiegato dalla scienza, e la circolazione energetica, sensibilmente avvertita: su questo secondo piano la scienza non ha titoli per intervenire. Si noti bene una conseguenza: questo secondo piano può essere perfettamente studiato anche in una cultura che non ha la più pallida idea di cosa sia la scienza, perché la scienza non serve per studiarlo. La scienza constata che una certa sostanza produce allucinazioni, ma questo fatto - che la mente sia così influenzata da un certo fungo al punto da elaborare un mondo che non esiste - è qualcosa che ha implicazioni straordinariamente complesse, e tutte fuori dalla portata della scienza: vuol dire che il materiale interagisce con lo spirituale, e se lo fa allucinandolo, non si vede perché non possa farlo purificandolo quando, invece di ingestire funghi, si cambia il modo di respirare e concentrarsi.

Questo significa ancora che la scienza, con tutti i suoi limiti, fa il suo mestiere, e se vi è una crisi della sapienza in Occidente non è per sua colpa. Di per sé la scienza non ha mai distrutto alcuna sapienza, e il nostro problema è esattamente l'opposto: che la scienza *non* ci è entrata in crisi, mentre è crollato tutto il resto. L'occidente ha perduto il sapere non per colpa della scienza, ma per colpa della sua metafisica e della sua teologia che hanno fallito in modo ignominioso. E non è certo *tornando* a quelle metafisiche e a quelle teologie che si risolvono i problemi, con buona pace dei tradizionalisti nostalgici e regressivi.

Piuttosto, di fronte allo sfascio, se mai vi furono in Occidente tentativi di recuperare concezioni più ampie, li dobbiamo proprio alla modernità, almeno a una sua parte: l'ideale rinascimentale, Pico, il neoplatonismo e l'ermetismo, l'influenza del cristianesimo orientale, Cusano, un certo filone di costante critica al razionalismo, la riscoperta dell'inconscio con Freud...

Quando Freud dice che la pulsione è l'aspetto psichico di un evento fisico, dice l'ovvio, e qualunque cultura tradizionale condividerebbe il principio. Il problema è che cominciamo ad addentrarci nei territori psichici partendo da una cultura il cui quadro di riferimento è scientifico, meccanicista, razionale; perciò questa cultura ha chiesto a Freud il minimo cui non poteva rinunciare: la scientificità e la razionalità delle sue teorie. È ovvio che Freud abbia cercato di realizzare scientificamente una sorta di "fisica" dell'anima, tentativo in sé contraddittorio.

Se il rapporto fosse stato rovesciato, se cioè si fosse arrivati alla cultura scientifica partendo da una tradizione di sapere sull'anima, i problemi non si sarebbero posti: un taoista ortodosso può laurearsi in una nostra facoltà di medicina ed esercitare come medico, curando come cura un medico occidentale, senza che questo entri mai in contraddizione con tutta la sua fede taoista: non ha nulla da obiettare alla pneumatologia, né trova in essa obiezioni al fatto che, attraverso il *ch'i,* oltre ad

[14] Da Liu, *Tai chi chuan e meditazione*, tr. it. Ubaldini, Roma 1988, 35.

ossigenarsi il sangue, si attiva una circolazione energetica: sono piani che non si escludono, ma è chiaro che risulta molto difficile l'opposto, integrare il livello energetico una cultura che ha pensato la realtà come *res extensa*.

L'atteggiamento antiscientifico di molti talebani occidentali (che nasce già nell'antichità) è la riprova di quanto dicevo: non è la modernità che uccide la tradizione, ma la tradizione che crolla e, per salvarsi, comincia una peregrinazione verso terre nuove. Ovvero, la modernità è ciò che resta in piedi quando crolla tutto il resto e l'occidente si ritrova alle prese con una realtà che ha comunque un aspetto meccanico e razionale, può essere studiata, e questo studio può dare qualche garanzia chela quotidianità sia gestibile. Ora sappiamo che queste garanzie sono molto scarse, che la quotidianità non si gestisce bene, ed anzi che la ragione produce più problemi di quanti ne risolva. Ma sappiamo anche che non possiamo tornare indietro: indietro non c'è la nostra tradizione, ma il suo fallimento: noi non possiamo annullare millenni di aristotelismo, né possiamo fingere che sia stato ininfluente. Ciò che possiamo fare, e che la vita stessa ci spinge a fare, è reinterpretare tutto il nostro passato, eliminandovi ogni pretesa di certezza assoluta, in vista (o magari alla luce) di un allargamento di orizzonti, di un ampliamento dell'area della coscienza, che ci permetta di *aggiungere* alla nostra scienza tutto il resto che manca. Se ritroviamo il famoso tao, scopriamo che anche la scienza, il razionalismo, il nichilismo contemporaneo vi avevano un posto e un ruolo.

# ZEN DELLA GAMBA ROTTA[1]

Scrivere sullo zen non mi è molto agevole, perché si tratta una disciplina di cui non ho *letto* molto, ed è molto tempo che non prendo in mano un libro che ne parla: mi illudi, con un finto compiacimento, di aver preferito praticarlo, ma so bene che questa espressione non significa niente. Tempo fa ho sentito dire in televisione che zen significa "soli davanti al mistero": non so se filologicamente è giusto, ma si tratta di una definizione molto stimolante e valida nel fatto. C'è l'elemento della solitudine e quello del mistero: nient'altro. Ma non si tratta di "elementi", come se si prendessero delle cose e le si collegassero insieme: è semplicemente il mistero della solitudine, di se stessi, di colui che ognuno è in prima persona, quindi da solo, spesso in modo alterato e confuso. Pur pagando il tributo alla psicologia esistenzialista e a tutte le teorie sull'autenticità e la vocazione, la falsificazione della vita e la confusione del mondo moderno, sta di fatto che solo io posso *essermi,* e questo essermi è un mistero.

È ridicolo pensare che qualcuno possa risolvermelo al mio posto. È ridicolo pensare che io possa trovare la soluzione nelle parole che un altro dice o scrive. Qualunque cosa dica: non sarebbero che parola. La soluzione non sta nel dire o nell'ascoltare: bisogna entrare nel mistero, come se fosse una foresta sconosciuta, compiere un atto o serie di atti. La soluzione la compio *io*, cioè qualunque io, ciascuno per suo conto.

Questo non significa che non possa esistere una trasmissione del sapere e della soluzione, né che il parlare in sé non sia una cosa buona: se così fosse, non vi sarebbe lo zen. Testo e parola sono semmai strumentali in un contesto in cui si cerca di trasmettere esperienze formative, sicché ognuno possa verificare in prima persona; sono uno strumento importante, ma non insostituibile. E d'altro canto, capire non è un processo automatico, ma è uno sforzo che si compie da soli, non soltanto attraverso la ragione, di fronte al mistero che non si capisce.

Dice Suzuki che lo zen è l'arte di vedere nella propria natura. Inteso come istituzione, scuole, apparato, lo zen è l'arte di *far vedere* nella propria natura: un problema evidentemente diverso, in cui si tratta di far distogliere lo sguardo da tutto ciò che non è la propria natura.

Lo zen ci fa "attingere direttamente alla fonte della vita" (cosa che facciamo in ogni istante, altrimenti saremmo già morti): la propria natura è, per Suzuki, la fonte della vita, una sorgente da cui stiamo emanando. Si tratterebbe allora di cogliere noi stessi mentre emaniamo, di realizzarci come emananti. Non ci sarebbe altro da aggiungere. Senonché, ci siamo limitati a scrivere una frase, e lo scritto si legge col cervello, si interpreta attraverso un apparato concettuale, e mentre procede questo lavoro di comprensione si opera con il testo della frase, si presta attenzione con la mente alla mente, anziché alla propria natura. Della quale, peraltro, la ragione fa parte e a buon diritto. Si tratterà allora di usarla in un altro modo; Un'innumerevole turba di pseudomistici non cessa mai di ricordare che tutti i testi antichi del buddhismo mettono in guardia contro il demone della dialettica: evitano però di notare che lo fanno giovandosi di una dialettica raffinata e di analisi che quasi diremmo fenomenologiche.

---

[1] Da: Gianni Ferracuti, *La metafisica dello sciamano*, *http://www.lulu.com/product/a-copertina-morbida/la-metafisica-dello-sciamano/1044061* (2007).

Per una serie di vicissitudini storiche, che hanno alimentato la cultura del nostro mondo occidentale, ci siamo ritrovati a vivere in un universo intellettuale razionale e fatichiamo a uscirne: viviamo dentro la ragione, anziché far vivere la ragione dentro la nostra esistenza, ed è come aver creato una dimensione parallela. Uno si guarda *pensando* di essere emanante, e non si coglie come emanante: finisce col discutere la teoria filosofica secondo cui saremmo *emanati* da una sorgente metafisica. Occorre abbandonare questo modo del pensiero, il che equivale a dire che "distogliere lo sguardo" significa realizzare un mutamento del modo di essere persona. Da questo punto di vista, rispetto alla mia condizione attuale di persona comune, che non ha mai praticato alcuna forma di meditazione, il maestro zen è un nemico che vuole sconvolgere l'assetto della mia esistenza.

Altrettanto assurdo sarebbe pensare che lo zen è sapienza orientale, *e quindi* oro colato. Anzitutto anche l'occidente ha la sua sapienza, se solo lo si studiasse come si deve e non come si fa a scuola. In secondo luogo, "oriente" è una parola enorme, che include il prodotto di tutte le persone geniali di molte culture, ma anche la somma delle loro coglionerie. Bisogna discriminare, consapevoli che per noi, abituati a forme diverse, a prima vista tutti i cinesi si somigliano.

Lo zen fa appello direttamente all'esperienza personale, invita in modo radicale a un rapporto diretto coi fatti. Naturalmente, bisognerà chiedersi che significa "fatto" e che significa "rapporto": però noi non troveremo mai nello zen una definizione della parola "fatto". Qualcosa viene mostrato con un gesto o con un'azione o con una condizione. Lo zen non è una scuola di realismo filosofico, ma un tentativo di pervenire alla comprensione di "x". Per questo scopo, date varie circostanze, può andar bene qualunque fatto. Bun-yen, incapace di rispondere al maestro che gli ha aperto la porta del monastero, viene scaraventato fuori, e il pesante portone viene chiuso con una tale violenza da spezzargli la gamba, rimasta presa tra i battenti. Questo atroce dolore porta bruscamente la sua attenzione su un fatto, o meglio sulla "x": ha realizzato un rapporto diretto coi fatti.

Dov'è il fatto in questo episodio? Qual è? *Certamente* il fatto non è la chiusura dei battenti della porta sulla gamba. Rapporto diretto coi fatti non significa guardare quello che succede, senza modificare il fenomeno: se così fosse, saremmo tutti illuminati. Questa osservazione è piuttosto la caratteristica della scienza (non solo di quella occidentale), che ha bisogno del fatto come di un *positum*, cioè qualcosa che sia materialmente *posto* davanti al ricercatore: in questo caso tra l'osservatore e il fatto c'è una distanza. Si dice che il fatto è *oggetto*, cioè *ob-jectum*, scagliato a distanza, allontanato, anche se si dovrebbe piuttosto sottolineare che a distanziarsi è stato l'osservatore, costituendosi così in *soggetto.* Nella scienza, la distanza era la garanzia che l'osservatore non modificava il fatto, e dunque era in grado di capirne le costanti, le leggi scientifiche.

Lasciamo perdere la considerazione che l'assoluta neutralità dell'osservatore è impossibile nella fisica subatomica (principio di indeterminazione): si tratta di considerazioni che ora non hanno alcuna influenza sul tema. Più importante è capire che, anche nella fisica classica, questo modo scientifico di concepire il fatto equivale a prendere in considerazione l'intera realtà in quano posta, in quanto *positum:* è una riduzione del reale a una dimensione, ed è pertanto un'operazione effettiva, benché di carattere intellettuale, a cui il reale viene sottoposto: è una sua modificazione, una positivizzazione, nella quale una realtà è pensata come se le appartenesse una condizione che, forse, non le appartiene. Per capire come funziona il morbillo, e trovare una cura, ho bisogno di osservarlo in questa condizione distanziata e positiva; ma se il morbillo fosse una punizione degli dèi per le mie colpe, attraverso l'analisi positiva e scientifica non riuscirei mai a scoprirlo, né a smentirlo. Riduzione positiva significa che osservo la realtà come se non mi interessasse il suo significato e come se non avesse niente a che fare con me. Si *crea* la distanza, ci si considera distanziati. È tuttavia discutibile che questa artificiale distanziazione debba essere conservata quando non si fa più uso del me-

todo scientifico; vale a dire che aver trasformato un atteggiamento scientifico in atteggiamento di vita comune e acriticamente introiettato non è stata una grande idea, perché potrebbe aver portato ad una errata concettualizzazione delle differenze tra io e non io: il non io potrebbe essere inteso come "ciò che è reale indipendentemente da me, al punto che posso conoscerlo con l'osservazione. Questa distinzione tra io e non io è un'operazione attiva, che può essere fatta in molti modi. Posso osservare l'aria, posso darne la composizione dei gas, posso essere certo che un conto è l'ossigeno e un altro conto il formaggio, fatto sta che per andare sott'acqua debbo portarmi dietro l'ossigeno, il che indica, quanto meno, che la distinzione tra io e non io non è statica.

Lo zen non ha nulla a che fare con una considerazione scientifica dei fatti, e potrebbe tranquillamente convenire che la positivizzazione è la costruzione di un fatto - di ciò, appunto, vuole liberarsi. Contemporaneamente non si deve credere che lo zen si interessi ai cosiddetti dati immediati della coscienza: semmai, abituato al suo realismo, contesterebbe che possa esistere immediatezza là dove ci sono *dati.* O che non esistono dati laddove c'è immediatezza.

Qual è la condizione di Bun-yen nel momento in cui la porta gli schiaccia la gamba? Tutto si può dire tranne che per lui esista una separazione, o una distanza, o una distinzione concettuale tra la porta, la gamba, il meccanismo fisiologico della sensazione e l'apparato intellettivo che elabora le distinzioni concettuali. L'unica parola, molto grossolana, che può esprimere la situazione di Bun-yen è *unità:* assoluta unità tra il mondo, la porta, la gamba, il sentire, l'intelligenza... Bun-yen *è* questa unità. E naturalmente è impensabile che, dentro questa unità, non ci sia differenza tra la porta e la gamba, tra ciò che duole e ciò che causa il dolore. Bun-yen è questa totale fusione senza confusione, che è la caratteristica principale della vita in attività: ecco il rapporto immediato coi fatti.

Ma bisogna anche dire che "fusione senza confusione" è solo un buon gioco di parole, di origine libresca, che copre più di quanto non riveli: crediamo di aver capito la frase, e invece abbiamo frainteso. Si cambi esempio: ci si metta a guardare una normalissima sedia e si cerchi di capire cosa vuol dire realizzare, con la sedia osservata, la condizione di fusione senza confusione: per quanto ci sia difficile ammetterlo, in questa situazione, guardando la sedia, si può realizzare *la stessa* condizione di Bun-yen, quando il dolore alla gamba gli provoca il satori. Nulla lo impedisce, e siccome la sedia è un oggetto inerte, che non cambia guardandola e non muta il suo comportamento a seconda di chi la osserva, con tutta evidenza il problema sta tutto nell'osservatore e nel suo osservare. Si tratta dunque dell'esatto contrario di una fenomenologia. La realtà immediata non è qualcosa da cui siamo fuori, non è la realtà fuori di noi, ma la realtà che ci include. Prima ancora di dire che c'è una realtà a noi esterna, bisogna ricordare che la realtà è qualcosa in cui siamo dentro. Questo consente qualche apprezzamento circa il termine *essere.*

La "realtà noi inclusi", che è appunto il fatto di cui si parla nello zen, è dinamica. Scrive Suzuki: "Come due specchi senza macchia si riflettono a vicenda, del pari il fatto e il nostro spirito debbono stare l'uno di fronte all'altro senza nulla che s'intrometta". Ciò che fa comprendere quanto sia errata una lettura in chiave fenomenologica di questa metafora è compiere l'esperimento di mettere due specchi uno di fronte all'altro: non possiamo inserirci per guardare che cosa vi si rifletta s enza trovare riflessa la nostra immagine moltiplicata all'infinito. L'unica possibilità sarebbe quella di diventare specchio: allora non vedremmo più un riflesso oggettivato di noi stessi ma saremmo attraversati dalla realtà in modo assolutamente trasparente.

Bussando al monastero, Bun-yen, alla domanda ovvia: "chi è?", aveva risposto: "Sono Bun-yen". Ma non era vero, e di fronte all'invito del maestro, che gli dice: ""parla", cioè sii, visto che hai detto che sei, hai detto *sono*, Bun-yen non sa cosa fare. Ha bisogno di pensare cosa fare, perché nel suo vivere dipende dal pensiero. Così, per aiutarlo a rovesciare i termini, il maestro la fa sbattere fuori.

E viene buttato fuori, lui che aveva detto orgogliosamente: *sono,* ed ora non sa chi è, mentre lo trattano come uno straccione o un ladro. Il maestro da cui voleva imparare non ha confermato a Bun-yen il suo valore, non lo ha riconosciuto; gli ha strappato una maschera, costruita chissà in quanti anni, lo ha sputtanato, ridicolizzato davanti a tutti. E mentre viene spintonato, strattonato, insultato, calpestato nell'orgoglio, Bun-yen si s ente confuso, ma forse, nello stesso tempo; resiste istintivamente, rivelando una scissione tra il comportamento irriflesso e quello cosciente; vive il conflitto tra orgoglio e delusione in uno stato confusionale, su cui s'innesta d'improvviso un dolore lancinante, che lo riporta alla realtà reale -non quella costruita sul mero opinare e confutare opinioni- e questo dolore demolisce di colpo tutte le barriere che aveva eretto e su cui si era retto. L'urlo di Bun-yen, che non nasce dall'intelletto, è così forte e opportuno da far vivere direttamente e definitivamente l'esperienza del "punto" da cui nasce, qui ed ora, Bun-yen.

# IL TAO OVVERO L'ARKHÉ[1]

Del taoismo, inteso come religione organizzata, si hanno notizie storiche certe a partire dal 215 d. C., quando viene riconosciuto ufficialmente il culto dei *Tianshi* (i "Maestri del Cielo"); è però evidente che le origini del taoismo sono molto più antiche: tra l'altro esso non nasce come religione, ma diventa centro di attività di culto, di devozione e di riti solo posteriormente, così come capita al buddhismo. Bisogna anche dire che il termine *tao* è molto antico e appartiene alle origini del pensiero religioso cinese. Infine, come ha osservato Isabelle Robinet,

«il Taoismo non ha né data né luogo di nascita. Esso non ha mai cessato di evolversi, di trasformarsi, di assorbire. La sua storia ci mostra come si sia mosso ininterrottamente mediante un 'movimento di corsi e ricorsi', gettandosi in spalla il proprio passato come un fagotto per continuare il proprio cammino verso nuovi orizzonti, attingendo a ogni tipo di ricchezze lungo il percorso. Vedremo che questo modo di procedere ha fatto del Taoismo il più prezioso depositario di tutto il passato culturale della Cina, che ha mantenuto vivo e che ha saputo preservare anche quando questo passato era rifiutato dalle dottrine ufficiali»[2].

Bisogna anche tener presente che, come molte culture arcaiche, il taoismo è una visione intellettuale del mondo, supportata però da una pratica, da un insieme di tecniche di meditazione e realizzazione personale. L'aspetto pratico e quello teorico sono del tutto inseparabili, ed è certamente un nostro limite parlare di alcuni temi del taoismo astraendo dall'esperienza diretta fornita dal praticarlo. Più ancora, personalmente sono del parere che si può parlare di taoismo in presenza di certe pratiche (di respirazione, di "ginnastica", o meglio tecniche di lunga vita, o pratiche sessuali, o alchemiche), mentre non è strettamente necessaria la presenza di pratiche religiose, nel senso devozionale e rituale. Da qui la difficoltà di delimitare il taoismo, che sembra spesso prolungarsi in altri mondi (agopuntura, forme di massaggio da cui deriva lo *shiatsu,* medicina, scienza, prassi che sfociano nel *chan* o zen...) e in altre scuole.

Alla formazione del taoismo concorrono principalmente alcuni testi, come il *Tao-tê-ching* (o *Daode Jing*, secondo la traslitterazione adottata attualmente dalla Cina popolare) o lo *Chuang-tzu (nan-hoà-cienn ching*, di Chuang-tzu), e alcune correnti molto arcaiche, come la tradizione dei *wu*, sciamani e sciamane esperti nell'uso delle erbe e delle formule magiche, i *fangshi*, marginali, eccentrici, dediti all'astrologia, alla medicina, alla divinazione, alle tecniche di lunga vita (tecniche meditative) e al volo estatico:

> «Ideologicamente molto vicini alla Scuola dello Yin e dello Yang e dei Cinque Agenti, erano generalmente ricercatori solitari che tentavano di trovare le leggi dei fenomeni naturali; erano i depositari di un sapere parallelo trasmesso da maestro a discepolo, sia oralmente sia per mezzo di scritti segreti»[3].

---

[1] Gianni Ferracuti, *La metafisica dello sciamano,* http://www.lulu.com/product/a-copertina-morbida/la-metafisica-dello-sciamano/1044061 (2007).

[2] Isabelle Robinet, *Storia del Taoismo dalle origini al XIV secolo*, Ubaldini, Roma 1993, 8.

[3] *ibid.*, 37.

Tra i loro antenati erano gli sciamani del nord della Cina che, nel IV sec. a. C. possedevano già conoscenze alchemiche. Su queste basi si crea una scuola, in senso lato, che riassorbe su di sé, con coerenza, quanto di più antico esiste in Cina, e poi integra tutto ciò che può completare il patrimonio tradizionale trasmesso, senza snaturarlo.

Mio scopo è esaminare alcuni aspetti del taoismo, fissare alcune idee principali per confrontarle, nell'analogia e nella differenza, con il pensiero mediterraneo coevo, cioè con la sapienza dei presocratici.

## 1. Il tao e l'arkhé

Il primo capitolo del *Tao-tê-ching* contiene una delle più radicali sintesi metafisiche del pensiero umano. Nella classica traduzione del Tomassini, suona così:

Il tao che può essere detto non è l'eterno tao;
il nome che può essere nominato non è l'eterno nome.
Senza nome, è il principio del Cielo e della Terra;
quando ha nome è la madre delle diecimila creature.

La traduzione è tra le più accreditate, e d'altra parte il problema del *Tao-tê-ching* non sta tanto nel tradurre parola per parola, quanto nel capire che significa l'ambiguità presente già nell'originale[4]. Duyvendak, in un'altra edizione occidentale, dà anche una traduzione alternativa a quella che lui stesso propone, senza però condividerla: "*La via che può essere seguita (o: che può essere espressa dalla parola) non è la via eterna. Il nome che può essere nominato non è il nome eterno*". Quindi commenta:

> «L'idea sarebbe, cioè, di stabilire una distinzione tra una Via e un Nome eterni (un 'noumeno') e una via e un nome nel mondo fenomenico, che sono l'unica cosa di cui si possa parlare. Questa concezione mi sembra errata»[5].

In realtà bisogna togliere di mezzo l'idea del noumeno, con o senza virgolette, perché qui si tratta al massimo di adottare una forma di espressione analoga alla teologia negativa dei mistici: il *tao* sfugge a ogni possibile determinazione, quindi è non-questo, non-quest'altro... non bello, non alto, non perituro, non immobile... In questo senso l'interpretazione rifiutata da Duyvendak è molto più logica di quella che egli stesso propone, preferendo la traduzione:«*La via veramente via non è una via costante. I termini veramente termini non sono termini costanti*». Questa idea del *costante* si capisce poco.

---

[4] *dao ke dao, fei chang dao; / ming ke ming, fei chang ming. / wu, ming tian di zhi shi; /you, ming wan wu zhi mu* secondo la romanizzazione in PinYin disponibile in rete all'indirizzo www.human.toyogakuen-u.ac.jp.

[5] Cfr. *Tao tê ching: il libro della Via e della Virtù*, a cura di J. J. L. Duyvendak, Adelphi, Milano 2000, 28.

*Tao* è uno dei concetti principali del pensiero cinese antico; l'altro è *ch'i*: sono due concetti chiaramente distinguibili, ma anche strettamente correlati. Intendiamo per ora *tao* in relazione al corso della natura: *tao* è allora il principio che determina il corso dell'universo e la grande unità (*t'ai-i*). Dal punto di vista del *ch'i* (che letteralmente significa vapore, e si riferisce al respiro umano, inteso tuttavia in modo particolare, come si vedrà più avanti), il *tao* è la sostanza primordiale di cui è fatto il mondo[6]. Originariamente il termine *tao* designava un demone degli inferi rappresentato da una maschera animale e celebrato nel culto degli antenati: sembra che il capitolo VI del *Tao-tê-ching* vi faccia riferimento. Ma torniamo al testo: il principio di cui si può indicare nome e forma non è il vero e assoluto principio.

Tutto ciò di cui abbiamo esperienza e percezione nel mondo ha una consistenza e una forma, una configurazione e, di conseguenza, un aspetto, e per questo possiamo individuarlo, eventualmente riconoscerlo e dire *che cosa è*: la cosa è inevitabile per un elemento che *si trova nel mondo*, che è mondano, e dunque non può essere il principio del reale, il suo fondamento assoluto, sottratto alle contingenze cui obbedisce ogni realtà.

Parmenide, secondo l'interpretazione abituale degli storici della filosofia, nota che tutte le cose hanno una consistenza e sono determinate (cioè hanno determinazioni come alto, basso, pesante, leggero...): le determinazioni le rendono differenti l'una dalle altre, ma la consistenza è un tratto comune a tutte, nessuna esclusa. Si potrebbe dire che tutte le cose coincidono nel consistere o consistono nel consistere. A seguito di ciò viene immaginata una consistenza non determinata, cioè un "essere" senza altre determinazioni o attribuzioni fuori dal nudo fatto di consistere, un semplice e puro "*ciò che è*" – il quale *non può non essere*. La scoperta dell'*essere* così concepito pone, però, una serie di problemi non facili, soprattutto perché il consistere, ovvero l'essere stesso, è un concetto derivato per astrazione dall'osservazione di *esseri* molteplici e differenziati. Di fatto, considerare il principio (*arkhé*) in termini di *essere parmenideo* risulta quantomeno ipotetico.

L'apparente forza logica dell'idea secondo cui l'*essere è, e non può non essere* (questa è la sostanza del discorso, anche se la formula usata da Parmenide è un po' più complessa), cade osservando che il termine che traduciamo con *essere*, *to on*, viene usato nel significato linguistico che gli appartiene secondo la grammatica greca, ma *dopo che lo si è tolto dalle condizioni che lo rendono significante nella lingua reale*. Nella lingua reale diciamo che una cosa "è", in quanto abbiamo visto le sue caratteristiche, il suo aspetto, e dunque ci appare... *essere un asino, una capra, una botte, una persona*. Insomma usiamo il verbo essere in costante riferimento a un soggetto, un luogo, un tempo: *a qualcosa di determinato*

Proprio perché ci sono queste determinazioni il verbo *essere* ha un significato comprensibile. Siccome davanti a me *c'è* un oggetto che possiede le determinazioni e le caratteristiche della capra, si capisce che cosa dico quando uso la frase: *questa "è" la capra.* Ma se non c'è la capra, non posso usare il verbo *essere.* Se qualcuno mi dice che *c'è* qualcosa che non ha alcuna determinazione, ma che possiamo chiamare *essere*, allora deve presentarmi questa cosa, perché io non l'ho mai vista e non credo che esista. Di qualcosa che al tempo stesso *sia*, ma non *abbia* determinazioni, non abbiamo alcuna esperienza. È vero che *c'è* l'albero e *c'è* la capra, ma è ipotetico che l'*essere-albero* e l'*essere-capra* implichino un *essere-né-albero-né-capra, e tuttavia continuando a essere con effettività di realtà*: non c'è esperienza di questo. Astrarre un *essere comune* dalle frasi (effettivamente signifi-

[6] Cfr. Joseph Shih, *La religione della Cina fino all'introduzione del buddismo*, in Aa. Vv. *Storia delle religioni*, a cura di Pietro Tacchi Venturi e Giuseppe Catellani, Utet, Torino 1971, V, 497-576, 508.

canti): "questa è la capra", "questa è la brocca", equivale ad *astrarre la parola che hanno in comune ("è"), pretendendo che possa conservare il suo significato*. Come dimostrazione vale quanto astrarre dalle due frasi l'articolo "la" e pretendere che sia la radice dell'intero universo.

Lao-tze, il maestro a cui viene attribuito il *Tao-tê-ching*, non c'era cascato. Se qualcosa ha un nome e/o una forma, vuol dire che si colloca all'interno del processo della generazione, o divenire: è nato da qualcos'altro. Se si cerca l'origine dell'intero processo del divenire mondano, cioè del complesso delle cose che hanno nome e forma, bisogna vederla non in qualcosa che è già differenziato e individuato (=è uno degli esseri), ma in un principio formatore e, pertanto, pre-formale, al quale non possiamo applicare alcun nome di quelli che usiamo per distinguere e denominare gli esseri mondani. Per quanto pesi a Parmenide, ciò che "è" può derivare solo dal *non essere*. Come dice il *Tao-tê-ching:*

> Le diecimila creature che sono sotto il cielo
> hanno vita dall'essere,
> l'essere ha vita dal non-essere. (cap. XL)

Poi, capito che l'essere di Parmenide è un concetto vuoto, e che esistono *gli esseri*, molteplici e determinati, e senza possibilità di astrarre alcuna consistenza generica e indifferenziata, si potrà fare un passo in avanti, precisare la terminologia e distinguere tra *essere* e *realtà*: il principio o *arkhé* dell'universo ha, secondo ogni evidenza, il carattere di realtà, ma non ha (ovvero non è) in alcun modo un *essere* inteso in senso parmenideo (o anche in senso aristotelico); si potrà allora dire che il reale, in quanto ha il carattere di realtà, non può al tempo stesso risultare irreale. Ma questo è un altro discorso.

Come si legge nel cap. XI del *Tao-tê-ching*, che può anche essere inteso in chiave etica, relativamente al non-agire:

> Trenta raggi si uniscono in un solo mozzo
> e nel suo non-essere si ha l'utilità del carro,
> s'impasta l'argilla per fare un vaso
> e nel suo non-essere [=nel concavo vuoto] si ha l'utilità del vaso.

Il movimento della ruota dipende dal vuoto centrale del mozzo. Ciò che non è (il vuoto del vaso, la cavità di una valle, secondo immagini che tornano continuamente nella simbologia taoista) rappresenta l'origine di ciò che è.

L'inizio del *Tao-tê-ching* è, in prima battuta, una presa di distanze dal pensiero confuciano, che affermava l'ideale di dare ad ogni essere, ad ogni cosa, il suo giusto nome, la sua definizione precisa, per poterlo collocare esattamente nel suo posto, nel luogo che gli compete nell'universo. Lao-tze obietta che questo lavoro è utopico, se il suo scopo è raggiungere la conoscenza dell'ordine vero dell'universo, perché questo lavoro di denominazione e definizione non può che muoversi sempre *all'interno del mondo*, senza mai arrivare a possedere un metro, un criterio che non sia relativo e prospettico. Inoltre, procedendo per definizioni e delimitazioni (cioè accurata individuazione dei limiti tra le cose) si ottiene un ordine statico: non a caso risultano centrali nel confucianesimo il cerimoniale e la ritualità, il movimento razionale e controllato della musica e della danza. Invece ciò che abbiamo in natura è un fluire dinamico: lo stesso termine "realtà", che usa la nostra lingua, vie-

ne un verbo greco che significa scorrere, scorrimento: in termini etimologici, quando affermiamo che una cosa è reale, stiamo dicendo che è fluente.

Dunque il principio è reale, ed è l'origine degli esseri molteplici e differenziati, ma è esso stesso senza determinazione, al punto che si può solo dire cosa non è: non-delimitazione, non-forma, non-essenza, non-ousia, non-denominazione, ed anche non-trascendenza e non-dualità. Questo "non" seguito da qualunque parola umana significativa è il *tao*. Il *tao* è *principio di realtà* in un duplice senso: come inizio, ammesso che vi sia stato un inizio cronologico in passato, *in illo tempore*, nel momento della creazione, e come presenza attuale attiva che produce le realtà qui ed ora, o quantomeno le conserva esistenti qui ed ora, e le guida nel suo corso. Piuttosto che come *essere*, si dovrebbe pensarlo come *potere che sia*, benché radicalmente, riferendosi al principio in sé, non è possibile dire nulla. D'altronde, il cap. XXI del *Tao-tê-ching* precisa bene che il principio è indistinto, senza forma, non perché in sé non abbia alcuna consistenza, ma perché è *per noi* impensabile:

> Per le creature il Tao
> è indistinto e indeterminato.

Esso tuttavia è, positivamente, ciò da cui tutto ha origine:

> Oh, come indeterminato e indistinto
> nel suo seno racchiude le immagini!
> Oh, come indistinto e indeterminato
> nel suo seno racchiude gli archetipi!
> Oh, come profondo e misterioso
> nel suo seno racchiude l'essenza dell'essere!
> Questa essenza è assai genuina
> nel suo seno ne racchiude la conferma.
> Dai tempi antichi sino ad oggi
> il suo nome non passa
> e così acconsente a tutti gli inizi.

Come si diceva, Cielo e Terra, di cui vedremo più avanti il significato, appaiono nella prima fase del processo creativo dell'universo. Rispetto a Cielo e Terra, che sono comunque una sua produzione, il *tao* è ancora senza nome, cioè non nominabile, non delimitabile. Una volta che la generazione dell'universo ha avuto inizio, possiamo almeno dargli il nome di *origine*, ovvero chiamarlo «madre delle diecimila creature», cioè di tutti gli esseri. Origine, *arkhé*, è il nome che possiamo legittimamente dare al *tao,* al principio, parlandone dall'interno dell'universo creato[7]. Tutto avviene grazie al *tao*, nulla ne è fuori: «*acconsente a tutti gli inizi*».

Cielo e Terra, naturalmente, sono nozioni simboliche, che tornano spesso abbinate nella cultura cinese. Indicano i due elementi fondamentali dell'universo, le due "regioni" del reale intramondano. Come avviene spesso nel pensiero arcaico, una nozione mitica indica sia una realtà effettiva sia una

[7] Ai fini di questa esposizione uso in modo indifferenziato i termini creare, produrre, manifestare e simili, semplicemente per alludere al fatto che l'universo esiste a seguito di un'operazione del principio, o del divino. Quale sia questa operazione (creazione, emanazione, o altro) è ora del tutto ininfluente.

forza, un principio: così l'Acqua di Talete, che è al tempo stesso l'acqua fisica (concepita al modo in cui poteva concepirla un greco) e il principio della virtualità, della potenzialità assoluta. Cielo e Terra, dunque, oltre ad essere il cielo e la terra, sono anche due forze produttrici che generano ogni altro essere mondano: le diecimila creature di cui si parlava poco fa.

Riprendiamo il testo del primo capitoletto del *Tao-tê-ching*, sempre nella traduzione di Tomassini:

> Il Tao che può essere detto
> non è l'eterno Tao,
> il nome che può essere nominato
> non è l'eterno nome.
> Senza nome è il principio
> del Cielo e della Terra,
> quando ha nome è la madre
> delle diecimila creature.
> Perciò chi non ha mai desideri
> ne contempla l'arcano,
> chi sempre desidera
> ne contempla il termine.
> Quei due hanno la stessa estrazione
> anche se diverso nome
> ed insieme sono detti mistero,
> mistero del mistero,
> porta di tutti gli arcani.

Concependo Cielo e Terra, e dunque potendo assumere il nome di Principio, il *tao* è la madre di ogni essere mondano: cioè ogni essere mondano è prodotto dal *tao* attraverso la sua autodeterminazione, se così si può dire, in Cielo e Terra: ogni essere mondano ha origine dal (nel) *tao,* grazie al fatto che il *tao* ha prodotto le forze che generano ogni essere. Può sembrare una formulazione piuttosto complessa, ma essa consente a Lao-tze di conservare un'immagine cinese molto arcaica: quella del *tao* come *madre* o matrice di ogni creatura esistente. È una concezione crudamente femminile e sessuale del mistero dell'origine: una *arkhé*, consistente in *non-essere-alcuna-determinazione, partorisce* ciò che è[8].

[8] Duyvendak traduce: "*L'alternarsi del non essere e dell'essere è la natura stessa della via*". Mi pare più ovvio che la "natura stessa" del *tao* non sia dicibile né pensabile. Se colleghiamo l'essere a qualunque forma di realtà mondana, l'*arkhé* o *tao* è non-essere, concepibile solo, *a posteriori*, come il principio generatore di Cielo e Terra. Si potrebbe concepire Cielo e Terra rispettivamente come la coppia essere/non-essere in termini internamente mondani, sia in senso platonico (per cui una cosa, ad esempio, è un pollo / non è un carciofo), sia in senso più complesso, come intreccio di essere e non essere in ogni realtà diveniente. In questo caso però non si spiega l'*alternarsi*, perché si dovrebbe piuttosto parlare di *compresenza* di essere e non essere. Perciò è ancora preferibile la traduzione che Duysendak propone invece come alternativa: "*Quando non ha nome, il tao è l'inizio del cielo e della terra; quando ha un nome, è la madre dei diecimila esseri*".

Il terzo periodo del capitolo afferma che, per contemplare il mistero del *tao,* non bisogna avere desideri. Più precisamente, non bisogna avere attaccamento a un oggetto mondano, perché in esso non si contempla il *tao,* ma semplicemente uno dei suoi innumerevoli prodotti (col tramite dell'azione di Cielo e Terra). Il *tao* in quanto nominabile e il *tao* in quanto senza nome sono la stessa realtà: la differenza è solo nelle parole che noi possiamo usare per chiamarlo o denominarlo, una volta che il mondo è stato prodotto. Evito di dire che abbiamo qui una struttura "trinitaria" (*Tao*, Cielo e Terra), perché questo non sarebbe apprezzato dai cattolici, sarebbe ritenuto improprio dai taoisti e confonderebbe i semplici. Però sono fermamente convinto, nell'intimo foro della mia coscienza, della corrispondenza tra questa struttura e la trinità di Padre, Figlio e Spirito.

Fornisco di seguito la traduzione di Charles Muller, che mi sembra una delle migliori e più chiare in circolazione:

> The Tao that can be followed is not the eternal Tao.
> The name that can be named is not the eternal name.
> The nameless is the origin of heaven and earth
> While naming is the origin of the myriad things.
> Therefore, always desireless, you see the mystery
> Ever desiring, you see the manifestations.
> These two are the same –
> When they appear they are named differently.
> This sameness is the mystery,
> Mystery within mystery;
> The door to all marvels[9].

Interessante anche la traduzione di Evola, in realtà una parafrasi, a volte molto buona riguardo a certe sfumature metafisiche:

> Il Tao che si può nominare
> non è il Tao eterno
> il Nome che si può pronunciare
> non è il Nome eterno.
> (Come il) Senza-Nome esso è il principio di Cielo-e-Terra;
> col nome (ossia: determinato come Cielo-e-Terra) è l'origine dell'infinità degli esseri particolari.
> Così: chi è distaccato
> percepisce l'Essenza Misteriosa.
> Di chi è offuscato dal desiderio
> lo sguardo è arrestato dal limite (vede solo le apparenze fenomeniche del principio).
> Ora dei due (il Nominabile e il Non-Nominabile, l'essere e il non-essere)
> una è l'essenza, diversa solo la denominazione
> Mistero è la loro identità
> È l'insondabile fondo
> di là dalla soglia dell'ultimo arcano[10].

[9] Tr. di Charles Muller, da *http://www.human.toyogakuen-u.ac.jp/~acmuller/contao/laotzu.htm*

Commenta Evola: «La prima determinazione del *Tao* (detta anche 'la Grande Mutazione') è Cielo-e-Terra quali simboli cosmici dello *Yang* e dello *Yin*. Questa Diade produce tutte le modificazioni, quindi l'infinità degli esseri particolari, delle loro vie e dei loro destini»[11]. Aggiunge anche, ma qui l'interpretazione è molto delicata e discutibile:

> «L'immanifesto e il manifesto, l'aformale e il formale, il 'prima' e il 'dopo il Cielo' non vanno distinti temporalmente (come se a un dato momento intervenisse qualcosa di simile ad una 'creazione'), ma in termini logico-metafisici. La trascendenza è immanente, il 'pieno' coesiste col 'vuoto', il non-essere è il fondo dell'essere: identità che costituisce l'ultimo mistero della realizzazione taoista»[12].

Qui Evola, forse per influenza del monismo di Guénon, tende a fondere due piani che debbono restare distinti. Evidentemente, il *tao* prima della manifestazione e il *tao* dopo la manifestazione (cioè come Cielo e Terra) sono lo stesso *tao*: infatti non è avvenuto un cambiamento nella *natura* del *tao,* ma semplicemente si è verificato un atto, cioè l'inizio del processo che produce il mondo. D'altro canto, la produzione del mondo non è illusoria, ma eminentemente reale e comporta la temporalità come ingrediente essenziale di ogni realtà mondana, o meglio della mondanità in quanto tale; dunque *c'è una distinzione temporale*, perché c'è il fatto reale della produzione dell'essere dal non-essere. Mi interessa poco il termine "creazione", cioè ogni indagine su come avviene la produzione della realtà, mentre trovo di capitale importanza tenere fermo il principio di non-dualità, che non ha nulla a che vedere né col monismo, né col dualismo. Dualismo significa una separazione netta e abissale tra il principio e la creatura, ed è concezione che non esiste nemmeno nel cristianesimo; monismo significa la perdita dell'autonomia reale e sostanziale della creatura, in quanto l'unico essere autonomo e sussistente è il principio. Non dualità significa né l'uno né l'altro: unità totale del reale nel suo fondamento, e realtà effettiva degli esseri intramondani. Questo è appunto il mistero e, se così non fosse, il mistero non ci sarebbe.

Come si vedeva più sopra, il principio non è determinato, ma produce gli esseri, ciascuno nella sua distinzione e determinazione: il principio «*acconsente a tutti gli inizi*». Il potere del principio si manifesta proprio attraverso le singole cose, gli esseri differenziati. Se questi esseri fossero illusori, non sostanziali, non sostantivi, anche tale potere sarebbe illusorio. Si legge nel cap. XXV:

> C'è un qualcosa che completa nel caos,
> il quale vive prima del Cielo e della Terra.
> Come è silente, come è vacuo!
> Se ne sta solingo senza mutare,
> ovunque s'aggira senza correr pericolo,
> si può dire la madre di ciò che è sotto il cielo.
> *(Muller è molto più chiaro:*

[10] Lao-Tze, *Il libro del principio e della sua azione (Tao-tê-ching),* ed. Julius Evola, Mediterranee, Roma 1972, 53.
[11] *ibid.*, 54.
[12] *ibidem.*

There is something that is perfect in its disorder
Which is born before Heaven and Earth.)
Io non ne conosco il nome
e come appellativo lo dico Tao,
sforzandomi a dargli un nome lo dico Grande.
Grande ovvero errante,
errante ovvero distante,
distante ovvero tornante.

Torna qui l'idea del *tao* come *madre* (che peraltro rafforza il carattere sostantivo degli esseri generati) e la necessità di parlare comunque del principio, anche se ogni definizione umana è inadeguata. Poi viene definito il carattere ciclico del suo movimento (Wieger traduce: "Se si dovesse nominarlo, si potrebbe chiamarlo 'il Grande': grande andare, grande lontananza, gran ritorno"; cfr. anche il cap. XXXII: "Il *Tao* in eterno è senza nome"[13]).

## 2. Tutto è correlativo nel mondo

Se pensiamo a monismo e dualismo come prospettive limitate elaborate dalla mente umana incapace di andare oltre visioni parziali, abbiamo un'insperata introduzione al secondo capitolo del *Tao-tê-ching*, che si può leggere come segue, integrando varie traduzioni:

Sotto il cielo tutti riconoscono il bello come bello:
in questo modo si ammette il brutto.
Tutti riconoscono il bene come bene:
in questo modo si ammette il non-bene.
È così che essere e non-essere si generano l'uno dall'altro;
il difficile e il facile si completano l'un l'altro,
il lungo e il corto si dànno misura tra loro;
l'alto e il basso si fanno dislivello tra loro;
i rumori e la voce si integrano;
il prima e il dopo si seguono l'un l'altro.
Così il Sapiente permane nel non-agire
e insegna senza parole.
Le diecimila creature sorgono ed egli non le rifiuta;
produce, senza possedere,
opera, senza aspettarsi nulla.
Compiuta l'opera, egli non rimane (= non se ne appropria, non vi resta attaccato),
e proprio perché non rimane, non gli viene tolto.

Il Sapiente è l'uomo che comprende la via, e la segue; è dunque caratterizzato dalla capacità di discernere per poter agire. Il suo è un sapere pratico, o comunque non disgiunto dalla pratica, ma

[13] Lao-tzu, *Tao te ching*, ed. di Léon Wieger, Mondadori, Milano, 2001, 70 e 84.

non è solo esperienza di vita: è anche comprensione della via, cioè del corso delle cose, della fluenza e delle sue regole.

Abbiamo detto che, attraverso la Grande Mutazione, il Principio si pone come Cielo e Terra e produce gli esseri, di cui è, e rimane la "madre". Questi esseri sono costitutivamente *parti, pezzi,* di un universo in movimento: un mondo intrinsecamente mobile e fluente. Per dirla in modo semplice, benché approssimativo, il dinamismo è interno al mondo, ogni cosa è dinamica, e lo è proprio grazie alle forze stesse che la costituiscono – forze che sono appunto il Cielo e la Terra, lo *Yang* e lo *Yin*. E ogni cosa è, nella sua stessa realtà, un frammento del mondo, una entità connessa al resto dell'universo. Evidentemente c'è differenza tra l'uomo e l'atomo dell'ossigeno, ma se ci tolgono l'ossigeno, moriamo: questo è un esempio di connessione. O il rapporto con il terreno, che è vitale per l'albero.

La mutevolezza, la complessità, la tridimensionalità, le trasformazioni nel tempo, producono una conoscenza della realtà mondana che fatalmente si muove nel terreno del relativo, tra nozioni parziali, costruite intellettualmente prendendo alcuni elementi della realtà ed escludendone altri. Si genera così un mondo di concetti e definizioni dove ciò che a prima vista sembrerebbe opposto, appare in realtà correlativo e complementare: in definitiva, se prendiamo isolatamente uno dei termini opposti, non gli corrisponde nulla di reale. Crearsi la nozione di "bello" significa creare anche la nozione di "brutto", ma più particolarmente significa imporre alla realtà una distinzione categoriale tra le cose che sono "belle" e quelle che sono "brutte"; questa distinzione non appartiene al mondo reale, ma è prodotta da noi. Lo stesso dicasi per il "buono" e il "non-buono", "l'essere" e il "non-essere"... Si tratta di nozioni soggettive, di pregiudizi culturali, valutazioni relative, magari anche utili nella vita pratica, ma che non possono essere considerate come *la verità* del mondo[14].

Relativamente alla nostra cultura, un certo volto è bello, un certo atto è buono; ma se domandiamo cos'è bello e buono in assoluto, il Sapiente risponde con il silenzio. Questo silenzio non è affatto un rifiuto della comunicazione verbale e della dialettica, ma è attenzione a fuggire le contrapposizioni che, per loro natura, non sono componibili in quanto entrambi i termini in conflitto, entrambi gli opposti, sono falsi e non conformi a realtà. Si tratta dunque di un silenzio che separa la sapienza dalla sfera dell'opinabile, e che è la premessa per armonizzare le opposizioni, vedendo che, essendo relative e prospettiche, colgono aspetti che effettivamente convivono e interagiscono nella realtà.

Il taoismo è convinto che la continua azione del principio in ciascun individuo potrebbe diventare l'asse portante della sua vita personale, pertanto l'azione più giusta non è quella di adattare alla società un ordine astratto, concepito sulla scorta di un'ideologia o di un fondamentalismo (tutte cose parziali, che entrano in contrapposizioni sterili, anziché armonizzarsi), bensì creare nella società stessa le condizioni grazie alle quali ciascuno possa prendere contatto con la propria autenticità e guidare così la sua vita. Autenticità, infatti, non è altro che l'operazione che il *tao* compie sul singolo individuo e, se non vi fossero ostacoli e disturbi, essa si manifesterebbe in modo spontaneo. Il sapiente, dunque, non si schiera nei conflitti nati dalla contrapposizione di prospettive parziali ma preferisce compiere un'operazione diversa: *fa in modo che* ciascuno possa essere guidato dalla sua propria natura autentica. Non insegna che cosa è il bene, ma mette gli altri nelle condizioni di agire bene. Da qui un insegnamento senza retorica, senza assoggettare le persone ai propri piani, senza fini

[14] "Quel che c'è sono solo aspetti diversi, i quali dipendono dal punto di vista. Dal mio punto di vista, io vedo in questo modo; da un altro punto di vista vedrei in modo diverso" (*Chuang-tzu*, ed. Léon Wieger, Mondadori, Milano 2001, 14 (II, c).

personali e senza attribuirsi il merito di ciò che, a tutti gli effetti, viene compiuto dagli altri. In tal senso la sua è una non-azione.

Questo atteggiamento, essendo una norma di vita, non riguarda solo una persona, ma ogni individuo, e dunque rappresenta la base di un'idea dell'azione politica e del buon governo: ne troviamo i fondamenti nel terzo capitolo del *Tao-tê-ching:*

> Non esaltare i più capaci
> fa sì che il popolo non contenda,
> non pregiare i beni che con difficoltà s'ottengono
> fa sì che il popolo non diventi ladro,
> non ostentare ciò che può desiderarsi
> fa sì che il cuore del popolo non si turbi.
> Per questo il governo del santo
> svuota il cuore al popolo
> e ne riempie il ventre,
> ne infiacchisce il volere
> e ne rafforza le ossa
> sempre fa sì che non abbia scienza né brama
> e che colui che sa non osi agire.
> Poiché egli pratica il non agire
> nulla v'è che non sia governato.

Lo stile è paradossale e il miglior commento è forse la traduzione di Muller:

> If you do not adulate the worthy, you will make others non-contentious.
> If you do not value rare treasures, you will stop others from stealing.
> If people do not see desirables, they will not be agitated.
> Therefore, when the sage governs,
> He clears peoples minds,
> Fills their bellies,
> Weakens their ambition and
> Strengthens their bones.
> If the people are kept without cleverness and desire
> It will make the intellectuals not dare to meddle.
> Acting without contrivance, there is no lack of manageability.

Se non si adula il popolo, non si creano competizioni per avere la lode; se non si apprezzano i tesori rari (cioè se non si dà alle cose un valore economico eccessivo, se non si trasformano in *status symbol* da ostentare per suscitare stupore, ammirazione, e mettere in mostra ricchezze come se queste fossero segno di superiorità morale), non nasce il desiderio di rubarli; se non vengono creati ad arte oggetti del desiderio, gli animi non si turbano. Perciò il governo del saggio rende chiaro l'animo della gente e riempie la pancia, indebolisce le ambizioni e irrobustisce le ossa. Se la gente viene tenuta al riparo da vani desideri, non ha bisogno di intellettuali che dicano come vivere.

Si parla di attività e beni che sono stimati o disprezzati in base a valutazioni contingenti. L'atteggiamento taoista non consiste nel *non apprezzare nulla*, come mostrano le vite di molti sapienti che, in fondo, hanno apprezzato tutto, ma nel saper prendere ogni bene della vita senza esserne presi e

catturati, senza diventarne schiavi o senza seguire acriticamente le opinioni e i giudizi correnti. Le affermazioni di Lao-tze sono piuttosto nette sia per il carattere del suo stile, che ama l'apparente paradosso, sia per la polemica contro il confucianismo, che dava grande importanza agli onori e ai segni di riconoscimento di una retta gerarchia sociale. Per il taoista, ad esempio, una professione, in sé, vale quanto un'altra: decisivo è per l'individuo se essa rifletta la sua vocazione personale. Se diventa determinante la corrispondenza tra *ciò che si fa* e *ciò che si è*, allora non si agisce con la motivazione di farsi apprezzare, di mettersi in vista ed emergere, perché tutto questo vale meno dell'essere felice realizzando la propria natura personale. È chiaro che, se da questa autorealizzazione deriva un onore o un riconoscimento sociale, nessun taoista dirà mai a priori che si tratta di un elemento negativo e da rifiutare: l'atteggiamento giusto è invece lasciare che chi viene onorato decida che cosa fare nella sua nuova situazione. Il taoista non rifiuta i beni materiali o i riconoscimenti, ma il loro feticismo.

Le indicazioni politiche di questo capitolo sono state a volte intese male, come se il taoismo volesse tenere il popolo nell'ignoranza e nell'austerità affinché non cadesse nelle tentazioni: nulla di tutto questo, anche perché, per non cadere nelle tentazioni, bisogna essere tentati – senza tentazione non c'è merito. L'idea taoista è togliere il feticismo, non il positivo della realtà. Se uno si distrugge la vita per la carriera, vive male lui e corrompe la società col suo cattivo esempio; ma se uno è sereno, realizzato e produttivo, lo si può fare anche imperatore, perché la sua condotta è un esempio positivo e la sua formazione interiore è una garanzia di rettitudine. Non si tratta di eliminare qualcosa dalla vita, ma di discutere sulle condizioni della sua presenza.

Con ciò si è concluso un piccolo ciclo: si è delineata l'origine del mondo, si è detto che il principio è costantemente operante in ogni presente, che ciò che opera è una fluenza, che in questa fluenza l'individuo (essere intramondano) si trova collocato: ha anche la possibilità di decidere la sua condotta, che può ispirare allo stesso principio, in quanto produce in lui una vocazione, o ad altri criteri inautentici – e questo vale sia per il singolo, sia per la società e il governo. In poche parole: c'è il principio, c'è la fluenza e la persona che cerca di capire qual è la via, ovvero il senso della fluenza. A questo punto il testo di Lao-tze ritorna sull'idea del *tao*. Ciclicamente il *Tao-tê-ching* riparte dalla nozione di principio per poi sviluppare le considerazioni in varie direzioni.

## 3. Il tao come sorgente

Origine di tutto, il *tao* non ha a sua volta origine. Tuttavia è inesauribile: l'*arkhé* non è statica, ma costituita da un interno dinamismo che ha un carattere effusivo; nel pensiero occidentale questa concezione si ritrova nella metafora dell'essere (o meglio, del divino) inteso come fonte perenne da cui sempre emana la realtà mondana: la traduzione di Tomassini accentua, come in precedenza, l'espressione paradossale:

> Il Tao viene usato perché è vuoto
> e non è mai pieno.
> Quale abisso!
> sembra il progenitore delle diecimila creature.
> Smussa le sue punte,
> districa i suoi nodi,
> mitiga il suo splendore,

si rende simile alla sua polvere.
Quale profondità!
sembra che da sempre esista.
Non so di chi sia figlio,
pare anteriore all'Imperatore del Cielo.

Duyvendak traduce con efficace sintesi: "*La via è vuota; nonostante l'uso non si riempie mai*". Si gioca con due immagini legate alla parola *ch'ung*. Abitualmente *ch'ung* è l'acqua che sgorga, e l'acqua è uno dei simboli più consueti del taoismo per indicare il procedere della via, la fluenza, appunto, o la capacità di modellarsi in qualunque situazione per trarne il massimo vantaggio. Nel *Tao-tê-ching* in genere *ch'ung* significa "vuoto" – naturalmente, con tutto il senso estremamente ricco che l'immagine del vuoto ha nelle culture orientali. Il vuoto, non-essere, alterità radicale rispetto ad ogni cosa che è, è la radice da cui sgorgano gli esseri. Orbene, se il *tao,* come principio, è "vuoto", non si riempie certo per il fatto di produrre i diecimila esseri. Vale a dire: consiste in un'attività produttrice inesauribile, la quale tuttavia non lo arricchisce di nulla, perché è già perfetto di per sé. Da qui la sua insondabilità o abissalità e la corrispondenza della nozione di *tao* all'immagine mitica della madre dei diecimila esseri (o più precisamente a "antenata", *tsung*, termine che, come informa Duyvendak, indica anche la regola seguita, il principio comprensibile).

Se il principio produce, ma rimane sempre "vuoto", l'idea è quella di un vaso che non si riempie mai, nonostante vi sgorghi acqua dal fondo: di conseguenza tutto ciò che è mondano, tutto ciò che è prodotto, si trova sempre *all'interno del tao,* che in qualche modo funge da contenitore. Da qui l'immagine abituale che lo raffigura come un fiume che scorre. Tuttavia questa immagine va sempre abbinata all'altra, che vuole il *tao* come *assenza di essere*, calma e semplicità.

In sostanza la nozione di *tao* è come un ideogramma che presenta al momento due segni – e solo tenendoli insieme si ottiene la nozione: il primo è il segno del "principio" inteso come inizio del tutto, ovvero ciò che c'era prima che ci fosse il tutto; il secondo segno è quello della fluenza, dello scorrere, che contiene il tutto al suo interno, alimentantolo, sostenendo ogni singola cosa, qui ed ora. Questo implica una specie di paradosso temporale. Questa totalità, che possiamo identificare con la natura, è composta da cose presenti e processi in atto che esistono perché il loro essere si sostiene nel *tao*; ma questa totalità, che fluisce qui ed ora, ha avuto un inizio *in illo tempore*, nello stesso *tao* che oggi la sostiene. Se guardiamo la fluenza dal suo interno, come esseri mondani, dobbiamo dire che la natura è tutto ciò che c'è, e non c'è altro: il *tao* è pienamente immanente, intrinseco al processo. Tuttavia, nello stesso tempo, questo processo non esaurisce il *tao,* non lo riempie, ed è proprio per questo che esso richiede un principio, un inizio, un'*arkhé* esterna, inaccessibile, innominabile.

In virtù della non dualità, cioè del modo in cui il principio si rapporta alle sue produzioni attraverso la mutazione che produce Cielo e Terra (cioè la correlazione tra *yin* e *yang*), ciascun essere, e in particolare ciascuna persona, è propriamente se stesso e qualcosa di più: è se stesso e il suo radicamento nel vuoto, il suo essere sostenuto nel *tao*. Questo radicamento, questo sostegno, hanno un carattere reale e non soltanto morale. Nulla impedisce di avere un'interpretazione morale di Dio e della provvidenza, ma, al di sotto di questa interpretazione e previamente ad essa, c'è un rapporto reale tra Dio e il mondo, tra Dio e la persona. Lao-tze dice che il Cielo e la Terra non sono *jen*, (*Tao-tê-ching*, cap. V) cioè non hanno la qualità morale dell'*humanitas* che i confuciani consideravano centrale per individuare la retta condotta (compassionevolezza, socialità, solidarietà). Per Lao-tze la retta condotta non è una qualità morale, ma è il comportamento *naturale* di chi svolge la funzione che il principio, il *tao,* gli assegna nell'insieme. Ciascuna persona ha una sua natura essenziale e pe-

culiare (prima si diceva "vocazione"), e la sua condotta è giusta quando è coerente con questa sua vocazione. Dunque, esser giusto non attiene alla carità, alla morale, all'obbedienza ad una norma fissata da un teologo, ad un senso di amore per il prossimo... In radice, essere giusto attiene al compimento della propria vocazione (in termini indiani, del proprio *dharma*). Per dirla con un esempio: è la sua natura personale che porta san Francesco all'ascesi. Se avesse scelto diversamente, seguendo il mestiere di suo padre, non avrebbe peccato, perché poteva svolgere il suo mestiere in modo onesto, ma si sarebbe *tradito*. Quando parliamo della vocazione in termini metaforici, come di una "chiamata" con cui Dio invita l'uomo ad una certa esistenza, corriamo il rischio di dimenticare che questa chiamata è il fatto oggettivo e ontologico di *esser fatti* in un determinato modo, di essere una certa persona e non un'altra, di avere una certa conformazione e non un'altra: con tutte le implicazioni morali che le si vogliono dare, prioritariamente la vocazione attiene all'indole, alla realtà, , a colui o colei che si è. Sarebbe una determinazione umana, e quindi una limitazione, dire che il processo della generazione del mondo e della sua fluenza è "buono". Il principio non è definibile[15]. Come si dice nel capitolo XIV:

A guardarlo non lo vedi,
di nome è detto l'Incolore.
Ad ascoltarlo non lo odi,
di nome è detto l'Insonoro.
Ad afferrarlo non lo prendi,
di nome è detto l'Informe.
Questi tre non consentono di scrutarlo a fondo,
ma uniti insieme formano l'Uno.
Non è splendente in alto
non è oscuro in basso,
nel suo volversi incessante non gli puoi dar nome
e di nuovo si riconduce all'immateriale.
È la figura che non ha figura,
l'immagine che non ha materia:
è l'indistinto e l'indeterminato.
Ad andargli incontro non ne vedi l'inizio,
ad andargli appresso non ne vedi la fine.
Attieniti fermamente all'antico Tao
per guidare gli esseri di oggi
e potrai conoscere il principio antico.
È questa l'orditura del Tao.

Per questo si diceva che il Cielo e la Terra non usano *humanitas*, *charitas* verso gli uomini, che anzi vengono trattati come cani di paglia. I cani di paglia erano fantocci con cui si aprivano i cortei

[15] Lo stesso tipo di comportamento non *jen*, cioè non obbediente a moralismi, dovrebbe essere adottato dal Sapiente nei confronti delle altre persone: massima attenzione, ma anche massima oggettività. Bisogna anche sottolineare che, attraverso la netta affermazione del carattere oggettivo dell'azione di Cielo e Terra si prepara il terreno per l'abbandono di queste due nozioni mitiche e la loro sostituzione con la coppia *yin-yang* una volta che tutta la potenzialità delle immagini mitiche sarà stata assorbita e utilizzata.

funebri perché assorbissero ogni influenza nefasta. Li si preparava con estrema cura, e dopo il corteo li si distruggeva. La metafora implica l'estrema attenzione con cui Cielo e Terra producono gli esseri, ma anche la nuda oggettività del processo, che esclude, ad esempio, una effusione d'amore. O meglio, dobbiamo evitare di caratterizzare il principio e la sua azione con concetti umani limitati come quelli di effusione ed amore, cioè dobbiamo sempre tenere presente che, al di là di tutte le possibili metafore, il principio è dis-umano, è non-umano, e tale che nulla di umano e mondano può essergli adeguato. Ma al tempo stesso è anche evidente che, essendo il produttore del tutto, nulla di ciò che è umano e mondano può risultargli *estraneo*. Perciò credo che non sia esatta l'interpretazione di Evola a proposito dei cani di paglia:

«Si vuole esprimere che l'Assoluto considera i singoli solamente in funzione universale, cioè in funzione di ciò che li trascende, per ogni altro verso, ossia per quel che sono semplici apparizioni effimere nella corrente delle forme, non curandosi di loro (non-'umanizzazione' del Principio, di contro alla concezione religiosa della Provvidenza e del Dio-amore)»[16].

Gli esseri, e soprattutto gli esseri umani, non sono mai presentati come semplici parvenze: altrimenti non avrebbe senso tutto il discorso sulla vocazione, cioè sul carattere personale, e unico, di ciascun essere umano. È vero che il taoismo non crede nel moralismo e nella retorica dei buoni sentimenti, ma è anche vero che, nello stesso tempo, propone un personalismo radicale, dove le differenze individuali di carattere e vocazione non vengono fatte risalire alle circostanze, ma all'azione diretta del principio. Il principio produce esseri personalizzati, e dunque non può considerarli "in funzione universale".

Una riprova sta nella costanza con cui si ripete che il principio produce gli esseri, ma non se ne appropria (cioè lascia loro autonomia): ad esempio il cap. XXXIV:

> Come è universale il gran Tao!
> può stare a sinistra come a destra.
> In esso fidando vengono alla vita le creature
> ed esso non le rifiuta,
> l'opera compiuta non chiama sua.
> Veste e nutre le creature
> ma non se ne fa signore,
> esso che sempre non ha brame
> può esser nominato Piccolo.
> Le creature ad esso si volgono
> ma esso non se ne fa signore,
> può esser nominato Grande.
> Poiché giammai si fa grande
> può realizzare la sua grandezza.

Wieger parafrasa: «Quando un'opera è diventata, egli non se la attribuisce». Da qui l'immagine paradossale di un "disinteresse" del *tao,* che sta ad indicare una liberalità, un distanziamento senza il quale gli esseri non sarebbero liberi e sussistenti.

---

[16] Lao-Tze, *Il libro del principio e della sua azione (Tao-tê-ching)*, ed. Julius Evola, cit., 61-62.

## 4. L'origine e il suo potere

Sarebbe d'altronde un grave errore considerare illusorie le produzioni del principio, cioè limitare la portata del suo potere, del *te* del *tao,* che il testo di Lao-tze mette in evidenza già nel titolo stesso.

Anche per la concettualizzazione del *te* il primo approccio è mitico: nel capitolo VI, citando un antico proverbio, Lao-tze dice: «"*Lo spirito della valle non muore mai": questo si riferisce alla femmina oscura*». È possibile che il proverbio alluda ad un significato molto arcaico del termine *tao*: inizialmente esso designava un demone degli inferi, raffigurato in forma di animale di sesso femminile e celebrato nel culto degli antenati, con due maschere, una delle quali ingurgita e l'altra vomita[17]. Il *tao,* inteso come *magna mater genitrix*[18]. La femmina indicata nel versetto è denominata con la parola *p'in*, che propriamente si usa per designare una giumenta. Duyvendak la interpreta come un'idea di tranquillità. È anche vero che la giumenta è l'immagine normale per indicare la *coltivazione* del *tan t'ien* (equivalente all'*hara*, al centro vitale situato poco più sotto dell'ombelico) nella meditazione basata sulle tecniche di respirazione: in tal caso risulta chiaro il riferimento, poco più sotto, a una *porta* di questa femmina:

> Lo spirito della valle non muore mai,
> questo si riferisce alla femmina oscura.
> La porta della misteriosa femmina
> è la scaturigine del Cielo e della Terra.

Il termine usato per indicare la porta si riferisce alla porta a due battenti, che spesso si trova come immagine del naso, attraverso cui il respiro entra nel corpo. La meditazione usa il respiro in vari modi: guidandolo mentalmente nei centri energetici del corpo, oppure controllandolo, cosa a cui sembra voler alludere l'ultima parte del capitolo, più chiara nella traduzione di Muller:

> Continuous, seeming to remain.
> Use it without exertion.

Duyvendak ha richiamato anche, a proposito della giumenta, il secondo esagramma dell'*I-ching*, K'un, la passività, espresso da sei linee spezzate. Il primo esagramma, Ch'ien, è espresso da sei linee continue e rappresenta l'attività: in altri termini, lo *yin* e lo *yang*. I due esagrammi, insieme, costituiscono una polarità, non una contrapposizione, analogamente al polo positivo e negativo della corrente elettrica, che sono correlati, non contrapposti.

A mio parere un riferimento alla pratica della meditazione è possibile, per via di una costante corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, tuttavia mi sembra che si ottenga un senso logico se si continua ad interpretare il capitolo in chiave metafisica. Il *tao* svolge un'azione, un'attività, *te*. Se il *tao* è la *magna mater*, la sua energia vitale (*te*) è inesauribile. Il *tao,* inteso come femmina oscura,

---

[17] Joseph Shih, *op. cit.,* 559.

[18] Il paragone è di Evola, che interpreta molto bene, anche se, dati i suoi presupposti, ritiene che in questo capitolo interferiscano residui di dottrine molto antiche; ma la caratterizzazione "femminile" del *tao* è il presupposto costante di tutto il taoismo. Cfr. anche cap. LII: "*Il mondo ebbe un principio che fu la madre del mondo*".

utero cosmico, è l'origine di Cielo e Terra, e la sua azione è continua, inarrestabile, inesauribile. *Te* è la *virtù* del *tao,* il suo potere: come quando si parla della virtù di una pianta medicinale.

Abbiamo allora tre momenti:

a) il principio innominabile, originario, vuoto;

b) il *te* del *tao,* ovvero il potere del principio: se avviene la produzione del mondo, è perché il principio può farla avvenire. Il mondo non viene prodotto in modo spontaneo, come se per il principio fosse inevitabile generare; al contrario, il principio ha un momento di sovranità dal quale, dalla sua condizione di vuoto innominabile, *può* uscire o *può* non uscire. In entrambi i casi c'è il suo potere, che ovviamente non è sostantivabile in una cosa, ma è *potere che sia* o *potere che non sia* l'essere.

c) esiste la decisione che l'essere sia, e che sia così come vediamo la fluenza della natura e le caratteristiche delle realtà mondane.

Il cap. XLII formula una simile processione:

> Il Tao generò l'Uno,
> l'Uno generò il Due,
> il Due generò il Tre,
> il Tre generò le diecimila creature.
> Le creature voltano le spalle allo yin
> e volgono il volto allo yang,
> il ch'i infuso le rende armoniose.

Possiamo intendere l'Uno come la grande Mutazione; il Due come il potere che si manifesta nella polarità *yang-yin*, e il Tre come la loro inscindibile unità, animata dal *ch'i,* o energia vitale.

Dunque, nel principio inteso in e per se stesso, nella sua abissale innominabilità precedente ogni manifestazione, noi possiamo immaginare (in quanto la manifestazione poi è effettivamente avvenuta) un *aspetto deliberante*, che decide incondizionatamente la manifestazione, e un *aspetto operativo*, che realizza la Grande Mutazione che produce i diecimila esseri, e insomma l'universo. Il *te* è un attributo del *tao*: è ciò che gli consente di produrre ciò che vuole, come vuole, una volta stabilito che lo vuole.

Nel cap. XXXVIII il *tao* è detto superiore al *te*, nel senso che il *tao* ha il potere: può agire o non agire; secondo una prassi consueta, *te* viene tradotto con virtù, e si legge:

> La virtù somma non agisce
> ma non ha necessità di agire,
> la virtù inferiore agisce
> ma ha necessità di agire.

Si definisce, cioè, un diverso rango ontologico tra il potere del principio, che agisce attraverso la non-azione, ma non è costretto da una intrinseca necessità, e i poteri relativi, inferiori, che sono necessitati. In rapporto alle realtà mondane, nel cap. LI si descrive così l'azione del *tao* e del suo potere nei loro confronti:

> Il Tao le fa vivere,
> la virtù le alleva,

con la materia dà loro la forma,
con le vicende dà loro la completezza.
Per questo le creature tutte
venerano il Tao e onorano la virtù:
venerare il Tao e onorare la virtù
nessuno lo comanda ma viene ognor spontaneo.
Quindi il Tao fa vivere,
la virtù alleva, fa crescere,
sviluppa, completa, matura,
nutre, ripara.
Le fa vivere ma non le tiene come sue
opera ma nulla s'aspetta,
le fa crescere ma non le governa.
Questa è la misteriosa virtù.

## 5. L'etica

L'etica del taoismo dipende direttamente dalla sua metafisica: se c'è un processo in corso, una fluenza, che è il *tao,* etico è ciò che si accorda con tale processo; affinché ciò avvenga si deve abbandonare il proprio modo individuale di pensare, il proprio criterio utilitaristico di giudicare, e ragionare non in base al proprio tornaconto, ma in base al flusso del tao. Nel cap. VII questo concetto è espresso come "non vivere per se stessi":

Il Cielo è perpetuo e la Terra perenne.

La ragione per cui il Cielo può essere perpetuo e la Terra perenne è che non vivono per sé stessi: di conseguenza anche il Sapiente adotta tale comportamento, spogliandosi dei suoi interessi. Si tratta di sostituire la ricerca di "ciò che mi è utile" con la ricerca di "ciò che è buono", adattando alla vita umana l'impersonalità già vista nell'azione del principio. Nel *Libro dei riti (Li chi)* si legge: «Il Cielo ricopre tutto senza preferenze, la Terra porta tutto senza preferenze, il sole e la luna illuminano tutto senza preferenze».

Accanto a questo ideale di oggettività, l'etica taoista pone un'idea di concretezza e prudenza, per la quale viene spesso usato il paragone con l'acqua, che non si contrappone a nessuna forma, ma si adatta a ogni spazio, restando sempre se stessa. Il Sapiente si adatta ai tempi per poter agire in essi, e cerca di non adottare una contrapposizione frontale individuabile, per poter essere di nutrimento a tutti. La contrapposizione frontale è infatti rigida e, a parte ogni considerazione strategica, come la facilità con cui viene individuata e stroncata dai nemici, non si adatta al movimento continuo del reale, che travolge le posizioni estreme.

I Sapienti antichi erano più profondi di quanto si possa esprimere con le parole; il cap. XV dice: «*Erano circospetti come chi attraversa un corso d'acqua sul ghiaccio*»; indifferenti, come il ghiaccio fondente, che non ha forma fissa; naturalmente rustici, come il tronco di un albero; vuoti come una valle, cioè pronti ad accogliere tutto, senza che nulla mancasse loro.

L'immagine del vuoto torna spesso ed è in connessione sia con il principio (è un atteggiamento in cui si imita, per quanto possibile, il principio), sia con quel positivo rapporto col flusso delle cose,

chiamato *non agire* (cioè non intervenire turbando i processi che di per sé producono il giusto ordinamento). Questo atteggiamento non è affatto passività, ma è un altro modo di agire, reso possibile dalla sapienza, dall'esperienza del saggio, che ha raggiunto un alto grado di realizzazione spirituale e di comprensione delle cose. Le tecniche di tipo yogico o alchemico sono sempre la controparte positiva, operativa, della saggezza. Il *Tao-tê-ching* vi allude in molte occasioni; ad es. nel capitolo X, che Evola parafrasa interpretandolo nettamente in chiave esoterica:

> Conservando l'Uno a che spirito e corpo si congiungano
> e più non si separino
> far circolare (nel corpo) il soffio fresco e sottile
> generando l'embrione.
> Pulire lo specchio segreto escludendo ogni pensiero complicato
> a che la mente non ti logori.

Il capitolo allude all'unità tra l'anima spirituale *hun* e l'anima corporea *p'o*, che sono unite nel vivente e si separano alla morte, quando *hun* sale al cielo e *p'o* rimane nel corpo fino alla dissoluzione completa. Da qui, accettando la traduzione di Tomassini, coerente con molte altre traduzioni, il senso potrebbe essere anche meno specifico di quello esoterico (che comunque non va mai escluso, perché è costantemente alluso):

> Preserva l'Uno dimorando nelle due anime:
> sei capace di non farle separare?

Cioè: se ti aggrappi all'unità psicofisica che attualmente sei, puoi impedire la morte? E prosegue:

> Conservando il respiro (ch'i) riesci ad essere molle come un lattante?[19]
> Ripulendo la tua visione oscura, puoi renderla senza macchia?
> Amando il popolo e governando lo stato, puoi non agire?
> Aprendo e chiudendo le porte del Cielo, puoi essere femmina?
> Comprendendo tutto ciò che ti circonda, puoi fare a meno delle conoscenze?
> [...]
> Fa vivere le creature e nutrile,
> falle vivere e non tenerle come tue,
> opera e non aspettarti nulla,
> falle crescere e non governarle.
> Questa è la misteriosa virtù[20].

[19] Cfr. *Chuang-tzu,* XXIII, 3: "Puoi essere un lattante? Egli strilla tutto il giorno senza che la sua gola diventi rauca...". Inoltre, al cap. LV del *Tao-tê-ching*: "Quei che racchiude in sé la pienezza della virtù / è paragonabile ad un pargolo, / che velenosi insetti e serpi non attoscano, / belve feroci non artigliano, / uccelli rapaci non adunghiano. / Deboli ha l'ossa e molli i muscoli / eppur la sua stretta è salda, / ancor non sa dell'unione dei sessi / eppur tutto si aderge: / è la perfezione dell'essenza, / tutto il giorno vagisce / eppur non diviene fioco: / è la perfezione dell'armonia".

[20] Anche qui può esserci un senso esoterico.

Comunque, la dimensione interiore, operativa del taoismo è ciò che conduce all'acquisizione della saggezza. Bisogna però farsene un'idea molto meno teatrale e romantica di quanto non si creda leggendo autori come Evola o Guénon, che hanno molto drammatizzato i temi dell'iniziazione, della filiazione diretta di una scuola dall'origine dei tempi ad oggi, l'importanza del cerimoniale, dei riti, della liturgia, e tutta una serie di regole che spesso dà l'idea di un taoismo paranoico come la tradizione immaginata dai tradizionalisti. Il taoismo ha un suo sano spirito anarchico, analogo al migliore spirito del buddhismo zen, che del taoismo è in fondo figlio. Il taoista è un uomo burbero e tranquillo, attento a non farsi abbindolare da false immagini del reale. Il cap. XII mette in guardia da un'esistenza dominata dagli stimoli esterni e limitata alla considerazione delle semplici apparenze:

> La vista dei colori acceca gli occhi dell'uomo
> la percezione dei suoni assordisce l'udito
> il gusto dei sapori rovina la bocca
> immedesimarsi nell'azione oscura la mente...

Si tratta di un invito a diffidare dei dati sensibili, i quali forniscono solo l'apparenza della realtà. Vedo i colori, ma non vedo il mio occhio, che pure è un ingrediente della visione e la condiziona: se non ne sono consapevole, prendo la mia visione per assoluta, quando invece è solo una prospettiva legata al punto di osservazione. Ogni sensazione è condizionata dall'essere senziente e, soprattutto, tale essere senziente ha una sua interiorità e sarebbe tragico se ascoltasse solo gli stimoli provenienti dall'esterno, trascurando quelli interiori. Perciò si dice che, in contrapposizione ad un atteggiamento di dispersione nella fantasmagoria delle sensazioni, il sapiente «bada al proprio ventre», cioè al centro dell'essere, alla sede dell'energia vitale fondamentale, l'*hara* o il *tan t'ien*[21].

In generale, questa centralità in se stessi significa dare valore contingente a ciò che è contingente, e quindi accettare che ci sia o non ci sia, senza drammi. Il capitolo successivo del *Tao-tê-ching*, il XIII, sottolinea appunto che il favore che può essere perduto è fonte di affanno: deriva da un comportamento (qualunque esso sia, ora non è determinante) e si può perdere con altri comportamenti o per intervento di avversari, o per la sorte avversa; da qui il fatto che la sua precarietà sia una continua fonte di *stress*. La stessa cosa vale per una grandezza che si può perdere, cioè che si costruisce su basi fragili. L'elemento determinante è, come sempre, che si facciano delle cose *in vista di* un risultato, anziché in vista di un agire intrinsecamente valido. Se lo scopo è far carriera, tanto la sollecitudine quanto il timore di perdere posizioni sono ansiogeni; se lo scopo è compiere l'azione che serve, nel momento in cui serve, per la ragione che serve oggettivamente (non per personale tornaconto), l'ansia scompare perché si è in armonia con il corso del *tao*. Poi può anche succedere che

[21] Duyvendak interpreta, sorprendentemente: "Nell'esercizio del governo il santo sovrano deve vegliare affinché il popolo non si discosti dai buoni costumi a causa di tali godimenti. A tal fine egli si occupa soltanto del 'ventre' del popolo: si preoccupa cioè che abbia da mangiare a sufficienza. Altre occupazioni culturali non sono ammesse" (p. 50). Il che, francamente, è come dire che la classica raffigurazione cinese del Buddha, seduto, sorridente e grasso, è in realtà l'immagine di un crapulone dopo cena in attesa dell'ammazza-caffè. Opportunamente Muller traduce: "*Therefore the sage regards his center, and not his eyes*". Inoltre non vedrei alcun atteggiamento anticulturale in questo capitolo, ma solo la contrapposizione tra una vita dominata dall'esteriorità e una centrata sull'interiorità. È un discorso coerente con l'intera linea etica del taoismo.

questa azione spersonalizzata produca un riconoscimento e favori: in questo caso non c'è ragione di rifiutarli o di disprezzarli, perché sono venuti non richiesti, sono una forma di gratitudine, sono un dono della vita, e quando spariranno non sarà un dramma perché, comunque, non si era faticato allo scopo di ottenerli.

Questa è l'etica taoista: come si vede non consiste nella rinuncia, non c'è alcun bene che essa condanni a priori come indegno o impuro, ma si preoccupa solo di determinare il corretto atteggiamento.

> Therefore, if you dedicate your life for the benefit of the world,
> You can rely on the world.
> If you love dedicating yourself in this way,
> You can be entrusted with the world.

Non ci sono proibizioni, ma il distacco dal puro tornaconto personale, in particolare quando tale tornaconto è conflittuale, è un vantaggio acquisito a spese di altri. Se al Sapiente si può *affidare il mondo*, cioè l'impero, il presupposto è che accetti, non che opponga un rifiuto cinico di disprezzo.

Ricordava Ortega l'episodio di un noto filosofo cinico greco che, invitato a pranzo da un ricco, passò appositamente su una pozzanghera per infangarsi i piedi e, quindi, infangare il bel pavimento del suo ospite, in segno di disprezzo per la ricchezza; e Ortega commentava che questo filosofo non era un cinico, ma un invidioso: se veramente fosse stato cinico, avrebbe ignorato la ricchezza e per lui non vi sarebbe stata alcuna differenza tra un pregiato marmo e la nuda terra del pavimento di una capanna. Il taoista non ha disprezzo né invidia, ma neppure ha l'idolatria del potere e dei favori. Segue una strada che ritiene retta, perché la ritiene retta, e apprezza senza perdere la testa tutto ciò che la sorte gli dona. Il distacco, dunque, non è una incapacità di avere emozioni, né una repressione dei desideri.

## 6. L'atteggiamento anarcoide del taoismo

Tre capitoli del *Tao-tê-ching* delineano un percorso che vede prima un movimento di decadenza da un'origine concepita quasi come età aurea, e poi un movimento inverso di recupero dello spirito originario:

> Dei grandi sovrani il popolo sapeva che esistevano,
> vennero poi quelli che amò ed esaltò,
> e poi quelli che temette,
> e poi quelli di cui si fece beffe:
> quando la sincerità venne meno
> s'ebbe l'insincerità.
> Com'erano pensosi i primi nel soppesar le loro parole!
> Ad opera compiuta e ad impresa riuscita
> dicevano i cento cognomi: siamo così da noi stessi. (XVII)
>
> Quando il gran Tao fu negletto
> s'ebbero carità e giustizia,
> quando apparvero intelligenza e sapienza

s'ebbero le grandi imposture,
quando i sei congiunti non furono in armonia
s'ebbero pietà filiale e clemenza paterna,
quando gli stati caddero nel disordine
s'ebbero i ministri leali. (XVIII)

Tralascia la santità e ripudia la sapienza
e il popolo s'avvantaggerà di cento doppie,
tralascia la carità e ripudia la giustizia
ed esso tornerà alla pietà filiale e alla clemenza paterna,
tralascia l'abilità e ripudia il lucro
e più non vi saranno ladri e briganti.
Quelle tre reputa formali e insufficienti,
perciò insegna che v'è altro a cui attenersi:
mostrati semplice e mantienti grezzo,
abbi poco egoismo e scarse brame. (XIX)

Evola interpreta molto bene l'immagine del governo dei tempi aurei, parafrasando:

Il popolo delle origini quasi non sapeva che ci fossero dei sovrani

L'allusione è ad un governo che, rispettando in pieno le nature personali, le vocazioni, crea le condizioni perché possano realizzarsi, e dunque non ha quasi ragione di intervenire; o meglio, la sua azione è di dare spazio alla spontaneità, e dunque non viene percepita. Spontaneità, *ziran*, equivale letteralmente a "tale di per sé"[22], manifestazione dunque di autenticità, ovvero comportamento fedele alla propria natura, o vocazione, che ha origine nel *tao*, e che non viene turbato da false valutazioni umane non conformi a realtà.

Caratteristica dell'età iniziale è che ciascuno può operare secondo la sua indole, e dunque si sente ed è effettivamente libero. In questo caso la prosperità deriva dalle azioni dei singoli e, paradossalmente, il governo non ne ha merito e non ha diritto di appropriarsi dei frutti dell'azione altrui.

La prima perversione di questo equilibrio si ha quando il merito della prosperità viene attribuito al principe, e la gente (che prima non si accorgeva della sua presenza) comincia ad amarlo e adularlo: *«vennero poi (i sovrani) che (il popolo) amò ed esaltò»*. Questo turba l'ordine reale e attribuisce al principe un ruolo che non è suo. Probabilmente ne derivano problemi che inducono a fondare il governo sulla legge e sul timore, anziché sull'amore; infine, producendosi l'ingiustizia, il sovrano venne disprezzato. La perdita della condizione iniziale è il frutto della perdita della relazione oggettiva e disinteressata con il flusso della natura, con la fluenza del *tao*.

In questa relazione oggettiva tutto ciò che si compie e avviene è spontaneo e naturale: è una manifestazione libera e non turbata della persona che si è (si può dire che il principio stesso è intrinseco alla persona e all'agire). Quando questo carattere viene meno, il comportamento non si orienta in

[22] Angus C. Graham, *La ricerca del tao: il dibattito filosofico nella Cina classica*, Neri Pozza, Vicenza 1999, 414.

modo naturale e spontaneo, ma sente il bisogno di norme: ha bisogno che si definiscano il bene e il male, che si chiariscano i principi con formule teoriche, e che si operi con prudenza e circospezione:

> Quando il gran Tao fu negletto
> s'ebbero carità e giustizia,
> quando apparvero intelligenza e sapienza
> s'ebbero le grandi imposture,
> quando i sei congiunti non furono in armonia
> s'ebbero pietà filiale e clemenza paterna,
> quando gli stati caddero nel disordine
> s'ebbero i ministri leali.

Tutto ciò che apparentemente sembra buono (carità, giustizia, intelligenza, sapienza, pietà filiale, clemenza paterna, lealtà) viene considerato negativo e a sua volta fonte di errore e male. È una critica non ai valori, ma alla codificazione delle virtù e del retto agire (non è estranea una nota polemica contro il formalismo confuciano), e ad una morale formale che pretende di sostituire la spontaneità. La carità è certo buona, ma è il comportamento modello con cui si cerca di rimediare a una mancanza di carità nella vita pubblica: ecco perché appare, come modello, quando si perde il contatto col *tao*. La morale formale, allora, è semplicemente un rimedio, una pezza. A volte il rimedio è peggiore del male: quando gli stati cadono nel disordine, viene inventato il ministro fedele, cioè fedele al sovrano e non alla rettitudine.

Per il taoismo, l'istituzione viene quando non c'è più la spontaneità, e la spontaneità non è il comportamento irriflessivo, ma il retto agire che nasce naturalmente dal radicamento personale nel *tao,* nel divino. L'istituzione è, da un lato, il tentativo di rimediare la perdita di contatto col sacro; dall'altro è un'impalcatura che si intromette tra l'uomo e il sacro e non consente più di recuperare il contatto: è come quando l'ingessatura ad una gamba ci consente di camminare ma ci impedisce di correre. Da qui la diffidenza taoista verso tutto ciò che è istituzionale. Di conseguenza, il movimento di ritorno al contatto col divino è un paradossale togliersi l'ingessatura e affidarsi completamente alla propria natura più profonda:

> Tralascia la santità e ripudia la sapienza [...]
> tralascia la carità e ripudia la giustizia [...]
> mostrati semplice e mantienti grezzo,
> abbi poco egoismo e scarse brame.

Questo è un atteggiamento anarcoide, almeno se lo mettiamo a confronto con il confucianesimo. Tutto ciò che è legato alla prudenza politica, alle convenzioni, alle istituzioni, va accantonato – non a vantaggio di un *laissez faire* liberale, ma di una positiva azione di *non-governo* che produce le condizioni per l'*autogoverno*, secondo la strategia, ormai chiara credo, del *non agire*. Le istituzioni sono comunque un'eterodirezione della persona: la persona non potrà mai autogovernarsi se qualcun altro o qualcos'altro la governa; bisogna abbandonare un'idea paternalista dello stato, chiamato ad accudire i cittadini quasi come una mamma chioccia, o a formare il loro carattere, quasi come un padre austero: lo stato non è una prosecuzione della famiglia, perché è un'associazione volontaria, non naturale. Naturale può esserlo la tribù, non lo stato. Piuttosto, bisogna compiere un atto di fiducia nella sostanziale bontà della gente, nella sua libertà, e lasciare spazio alle scelte di cui ciascuno

sosterrà le conseguenze, buone o cattive che siano. Il problema politico non consiste nello spiegare, in modo genitoriale, qual è il comportamento corretto che il cittadino/bambino deve tenere, ma nel creare forme di difesa e di tutela affinché il cittadino adulto non sia danneggiato da un cattivo uso altrui della libertà.

Più ancora: bisogna rinunciare a un vano intellettualismo, alle conoscenze parziali, al sapere frammentato in tesi contrapposte:

> Get rid of "learning" and there will be no anxiety.
> How much difference is there between "yes" and "no"?

traduce Muller nel cap. XX, dove "sì" e "no" identificano la contrapposizione polemica tra saperi relativi, prospettici, contingenti, come le stesse nozioni culturali di bene e male: come ricordava già Tacito, per gli ebrei era tabù tutto ciò che per i romani era ammesso, e viceversa. Bisogna rinunciare all'opinione comune, al luogo comune, al seguire gli orientamenti delle folle e i percorsi della moda:

> I am scattered, never having been in a comfortable center.
> All the people enjoy themselves, as if they are at the festival of the great sacrifice,
> Or climbing the Spring Platform.
> I alone remain, not yet having shown myself.
> Like an infant who has not yet laughed.
> Weary, like one despairing of no home to return to.
> All the people enjoy extra
> While I have left everything behind.
> I am ignorant of the minds of others.
> So dull!
> While average people are clear and bright, I alone am obscure.
> Average people know everything.
> To me alone all seems covered.
> So flat!
> Like the ocean.
> Blowing around!
> It seems there is no place to rest.
> Everybody has a goal in mind.
> I alone am as ignorant as a bumpkin.
> I alone differ from people.
> I enjoy being nourished by the mother.

Molto espressiva è la parafrasi di questo brano fatta da Evola:

> Tutti sono trasportati da una facile gioia
> basta loro una festa
> un paesaggio di primavera quale ci si offre da una terrazza
> Io, invece, ancorato nel fondo della corrente del sentimento,
> resto serio e calmo (oltre la gioia) come un fanciullo che non ha ancora sorriso.
> Tutti desiderano l'eccesso
> mentre io sono come chi nulla possiede

(sembro) ignaro, semplice, senza spirito pratico
tutti vivono nella luce
mentre io sono oscuro
tutti hanno bisogno di compagnia
mentre io non amo che l'altezza solitaria
indeterminabile come le acque dell'oceano
come l'onda volgo senza posa
tutti mirano a qualcosa
mentre io sembro semplice e incapace
sono diverso da tutti
ma, unito all'essenza originaria produttrice, solo io sono un Io.

Bisogna anche considerare che questo atteggiamento di distanza dai gusti e dai desideri del popolo non comporta anche un disprezzo o un rifiuto *delle persone* che costituiscono il popolo: con gli ambienti popolari (i "cento cognomi") il taoista ha un buon rapporto: li accetta, cerca naturalmente di esservi un elemento di arricchimento, un esempio positivo, e non crea una barriera di disprezzo. Così nel cap. XLIX:

Il santo non ha un cuore immutabile,
ha per cuore il cuore dei cento cognomi.
Per me è bene ciò che hanno di buono,
ed è bene anche ciò che hanno di non buono,
la virtù li rende buoni;
per me è sincerità ciò che hanno di sincero,
ed è sincerità anche ciò che hanno di non sincero,
la virtù li rende sinceri.
Il santo sta nel mondo tutto timoroso
e per il mondo rende promiscuo il suo cuore.
I cento cognomi in lui affiggono occhi e orecchi
e il santo li tratta come fanciulli.

Dal punto di vista della centralità in se stesso, il Sapiente è non-condizionato, non definibile: «*sono in un certo modo incolore e indefinito, neutro come il neonato che non ha ancora provato la sua prima emozione; quasi senza intenzione e senza scopo*». Nel cap. XXVII si legge: «*Per il buon viaggiatore non ci sono tracce né vestigia*», nella traduzione di Duyvendak, che commenta:

> «[Questa frase] evoca le profonde tracce lasciate dalle ruote sulle strade che attraversano le regioni del *loess* cinese; si è costretti a lasciarsi guidare da essi e a seguirle. Tutte le interpretazioni e traduzioni di questa frase implicano che il buon viaggiatore non lascia tracce. Ma non è giusto. Tutte le immagini usate in seguito nel testo vogliono significare che non bisogna aver preferenze per questi o quei mezzi, per questi o quegli strumenti: bisogna procedere liberamente senza nessuna predizione particolare»[23].

[23] Duyvendak (ed.), *Tao-tê-ching*, cit., 78-79.

Si chiarisce dunque in che senso governare servendosi della comune logica dell'agire conduce all'insuccesso. Cfr. XXIX:

Il mondo è un vaso sovrannaturale
che non si può governare:
chi governa lo corrompe,
chi dirige lo svia,
poiché tra le creature
taluna precede ed altra segue,
taluna è calda ed altra è fredda,
taluna è forte ed altra è debole,
taluna è tranquilla ed altra è pericolosa.

Parafrasi di Wieger: «Quel che occorre fare è lasciarlo [= il mondo] procedere per virtù propria; non bisogna metterci le mani»; e ancora: «Governando il saggio lascia che tutti gli esseri seguano il proprio cammino, secondo le loro nature diverse». Cerca tuttavia di evitare gli eccessi, e tutto ciò che risulterebbe dannoso per l'insieme degli esseri. Chuang-tzu: «Il saggio non regola l'esterno. Dà l'esempio della rettitudine, esempio che gli uomini seguiranno, se ne hanno voglia».

In sostanza si può dire che il governo delle società umane, lungi dall'avere una missione sacra e dall'essere la più nobile delle attività, è semplicemente un male inevitabile: è l'unico rimedio alla perdita del contatto con il *tao* e con la sua azione guida e formatrice. Si legge nel cap. XXXII che se principi e sovrani sapessero attenersi al *tao,* tutto il popolo si metterebbe in accordo con la sua azione:

Il Tao in eterno è senza nome,
è grezzo per quanto minimo sia,
nessuno al mondo è capace di fargli da ministro.
Se principi e sovrani fossero capaci di attenervisi,
le diecimila creature da sé si sottometterebbero,
il Cielo in mutuo accordo con la Terra
farebbe discendere soave rugiada
e il popolo, senza alcuno che lo comandi,
da sé troverebbe il giusto assetto.

Stesso concetto nel cap. XXXVII:

Il Tao in eterno non agisce
e nulla v'è che non sia fatto.
Se principi e sovrani fossero capaci d'attenervisi,
le creature da sé si trasformerebbero.
Quelli che per trasformarle bramassero operare
io li acquieterei
con la semplicità di quel che non ha nome
anch'esse non avrebbero brame,
quando non han brame stanno quiete
e il mondo da sé s'assesta.

Questo atteggiamento conduce il sapiente taoista ad evitare il lusso e ogni forma di ostentazione inutile. Ad esempio, nel cap. LIII:

> Se avessimo grande sapienza
> cammineremmo nella gran Via
> e solo di agire temeremmo.
> La gran Via è assai piana,
> ma la gente preferisce i sentieri.
> Quando il palazzo reale è troppo ben tenuto
> i campi son del tutto incolti
> e i granai son del tutto vuoti.
> Indossar vesti eleganti e ricamate,
> portare alla cintura spade acuminate,
> rimpinzarsi di vivande e di bevande
> e ricchezze e beni aver d'avanzo,
> è sfarzo da ladrone.
> È contrario al Tao, ahimé!

«Sfarzo da ladrone» è un'espressione che sta ad indicare come il rifiuto del lusso, nel sapiente taoista, non sia solo un gesto di austerità moralista, ma nasca anche dalla consapevolezza che, se qualcuno ha del superfluo, e altri non hanno di che nutrirsi, allora c'è una situazione di ingiustizia sociale. Si legge ancora nel cap. LVII:

> Quando con la correzione si governa il mondo
> con la falsità s'adopran l'armi:
> il mondo si regge col non imprendere.
> Da che so che è così?
> Dal presente.
> Più numerosi ha il sovrano
> i giorni nefasti e le parole proibite
> più il popolo cade in miseria,
> più numerosi ha il popolo
> gli strumenti profittevoli
> più i regni cadono nel disordine,
> più numerosi hanno gli uomini
> gli artifizi e le abilità
> più appaiono cose rare,
> più si fa sfoggio di belle cose
> più numerosi si fanno ladri e briganti.
> Per questo il santo dice:
> io non agisco e il popolo da sé si trasforma,
> io amo la quiete e il popolo da sé si corregge,
> io non imprendo e il popolo da sé s'arricchisce,
> io non bramo e il popolo da sé si fa semplice.

In termini ancora più espliciti, il cap. LXXV denuncia l'ingiustizia:

> Il popolo soffre la fame
> perché chi sta sopra divora troppe tasse:
> ecco perché soffre la fame.
> Il popolo con difficoltà si governa
> perché chi sta sopra s'affaccenda:
> ecco perché con difficoltà si governa.

In effetti il taoista, che come tutti i sapienti antichi ha un forte senso dell'equità, si rende conto che l'ingiustizia non è soltanto un fatto morale, cioè non consiste solo nella cattiveria e nell'egoismo di alcuni, ma è anche un problema di giustizia distributiva, cioè deriva sia dall'egoismo sia da qualcosa che non funziona nell'apparato della società e dello stato. Lo scopo del governo è infatti quello di realizzare il benessere del popolo e consentirgli di vivere sereno e soddisfatto del suo onesto lavoro, in una condizione di libertà. Come scrive Isabelle Robinet:

> «La propensione naturale del taoismo a una certa marginalità, talvolta anarchizzante, unitamente ai legami che esso ha sempre avuto con gli strati popolari e la sua pretesa di assicurare l'ordine nel mondo, ha fatto sì che a più riprese esso diventasse la base principale di ribellioni, indirizzate molto spesso contro le esazioni fiscali e guidate da ideologie taoisteggianti»[24].

È pur vero che il sapiente taoista non crede nell'azione violenta, rivoluzionaria, come in generale non crede negli "strappi". È sempre molto attento a curare le condizioni della vita, cominciando peraltro dalla propria. Dice Chuang-tzu: «L'avvenire non è ancora arrivato, il passato è già lontano. In tempi di ordine, il Saggio lavora per lo stato; in tempi di disordine si occupa della propria salvezza»[25]. Sarebbe molto interessante leggere alla luce del taoismo la particolare reinterpretazione dell'anarchia proposta da Ernst Jünger: nella figura dell'anarca, in filigrana, si vede bene il saggio taoista.

Coerentemente con quanto si diceva più sopra, il taoista condanna la guerra che è certo il più grave male che può capitare alla società. Il *Tao-tê-ching*, ad esempio al cap. XXX, che la condanna esplicitamente:

> Quei che col Tao assiste il sovrano
> non fa violenza al mondo con le armi,
> nelle sue imprese preferisce controbattere.
> Là dove stanziano le milizie
> nascono sterpi e rovi,
> al seguito dei grandi eserciti
> vengono certo annate di miseria.
> Chi ben li adopra

[24] I. Robinet, *Storia del taoismo,* cit., 24.
[25] *Chuang-tzu*, cit., 34 (IV, h).

soccorre e basta,
non osa con essi acquistar potenza.
Soccorre e non si esalta,
soccorre e non si gloria,
soccorre e non s'insuperbisce,
soccorre quando non può farne a meno,
soccorre ma non fa violenza.
Quel che s'invigorisce allor decade:
vuol dire che non è conforme al Tao.
Ciò che non è conforme al Tao presto finisce.

La condanna viene ribadita nel cap. XXXI:

Ecco che son le belle armi:
strumenti del malvagio
che le creature han sempre detestati.
Per questo non rimane chi pratica il Tao.

*(Therefore the man of the Tao is not comfortable with them) (Muller)*

Il saggio, che è pacifico, tiene in pregio la sinistra,
chi adopra l'armi tiene in pregio la destra.
Ecco che son l'armi:
strumenti del malvagio
non strumenti del saggio,
il quale li adopra solo se non può farne a meno.
Avendo per supreme pace e quiete,
ei vince ma non se ne compiace,
chi se ne compiace
gioisce nell'uccidere gli uomini.
Ora chi gioisce nell'uccidere gli uomini
non può attuare i suoi intenti nel mondo.

Wieger fornisce la parafrasi: «Le armi sono strumenti nefasti, di cui un principe saggio si serve solo controvoglia e per necessità, perché preferisce una pace modesta a una gloriosa vittoria». E nel cap. XLVI si legge:

Quando nel mondo vige il Tao
i cavalli veloci sono mandati a concimare i campi,
quando nel mondo non vige il Tao
i cavalli da battaglia vivono ai confini.

Cioè: quando regna il *tao,* si usano i cavalli da guerra per i lavori nei campi; dimenticato il principio, si allevano i cavalli da guerra anche nelle periferie delle città[26].

## 7. Carattere ciclico del divenire

Il discorso sulla decadenza, cui si alludeva pocanzi, introduce la particolare concezione ciclica del taoismo. Il divenire ha un carattere ciclico, ma ciò che interessa in ambito taoista non è tanto la circolarità del ciclo, quanto piuttosto il fatto che ogni sua fase è relativa e transitoria; si veda il cap. XXII:

> The empty is filled.
> The old is renewed.

Non si può pensare che una qualunque fase interna al ciclo sia definitiva e perfetta: tutto è soggetto a mutamento, tutto è relativo all'interno della fluenza,

> Therefore the sage grasps the one and becomes the model for all

il sapiente, cioè, coglie l'unità delle fasi come un disegno di senso compiuto, ed è proprio l'unità complessiva a dare il senso ad ogni avvenimento singolo. Successo e insuccesso non sono permanenti (nessuna condizione è costante nella via),[27] ma sono fasi, non bisogna attaccarcisi, ma entrambi hanno senso in quanto ha senso l'insieme delle fasi. Del non attaccamento si è già detto, ed è inutile insistere ancora:

> She does not show herself, and therefore is apparent.
> She does not affirm herself, and therefore is acknowledged.
> She does not boast and therefore has merit.
> She does not strive and is therefore successful.
> It is exactly because she does not contend, that nobody can contend with her.

Il sapiente non si oppone a nessuno, e nessuno si oppone a lui: anche la sua individualità, contrapposta ad altre, sarebbe una posizione parziale, una prospettiva limitata. Ne deriva, sul piano dell'azione personale o della politica, il rifiuto di un estremismo continuo e la preferenza per un'a-

[26] Si veda anche il cap. LXI (che potrebbe avere anche un senso esoterico): "Il gran regno che si tiene in basso / è la confluenza del mondo, / è la femmina del mondo. / La femmina sempre vince il maschio con la quiete, / poiché chetamente se ne sta sottomessa. / Per questo / il gran regno che si pone al disotto del piccolo regno / attrae il piccolo regno, / il piccolo regno che sta al disotto del gran regno / attrae il gran regno: / l'uno si abbassa per attrarre, / l'altro attrae perché sta in basso. / Il gran regno non ecceda / per la brama di pascere ed unire gli altri, / il piccolo regno non ecceda / per la brama d'essere accetto e servire gli altri. / Affinché ciascuno ottenga ciò che brama / al grande conviene tenersi in basso".

[27] Cfr. cap. XXIII: "Un turbine di vento non dura una mattina, un rovescio di pioggia non dura una giornata". Cap. LVIII: "La fortuna si origina dalla sfortuna, la sfortuna si nasconde nella fortuna".

zione modellata sul principio, sul comportamento fluente del *tao*: il non agire, cioè l'uso dei processi in atto per raggiungere i propri obiettivi. La cosa è molto difficile da spiegare, perché si intellettualizza, ma se uno ha qualche minima esperienza del *tai chi chuan*, l'arte marziale che meglio si modella sui principi taoisti, comprende immediatamente come il non agire sia un'azione in senso eminente, consistente nel dirigere la forza dell'avversario, anziché nel contrapporgli una forza diretta in senso opposto. Se non c'è questa capacità di dirigere le forze in atto, non c'è sforzo che renda possibile alcunché:

> A forza di sollevarsi sulla punta dei piedi si perde l'equilibrio.
> Volendo fare i passi troppo lunghi, non si va avanti *(cap. 224).*

Questo, naturalmente, non ha nulla a che vedere con la meschinità. Nemmeno si tratta di affidarsi ad una semplicità naturale da arcadia o da villaggio dei puffi. Ancora una volta è un comportamento determinato da una fredda oggettività, da un corretto adeguamento dei mezzi al fine, determinato dalla conoscenza del principio:

> Chi sta sulla punta dei piedi non si tiene ritto,
> chi sta a gambe larghe non cammina,
> chi da sé vede non è illuminato,
> chi da sé s'approva non splende,
> chi da sé si gloria non ha merito,
> chi da sé s'esalta non dura a lungo.
> Nel Tao queste cose sono avanzumi ed escrescenze,
> che le creature hanno sempre detestati.[28]

Il movimento conforme al *tao* è sempre un'azione costante, graduale, che comincia con il fattibile e si mantiene costantemente all'interno del fattibile; per questo cresce progressivamente. Come si dice nel cap. LXIII:

> Progetta il difficile nel suo facile,
> opera il grande nel suo piccolo:
> le imprese più difficili sotto il cielo
> certo cominciano nel facile,
> le imprese più grandi sotto il cielo
> certo cominciano nel piccolo.
> Per questo il santo non opera il grande
> e così può completare la sua grandezza.

E ancora, nel cap. LIV:

[28] Migliore la traduzione di Muller: "Standing on tiptoe, you are unsteady. / Straddle-legged, you cannot go. / If you show yourself, you will not be seen. / If you affirm yourself, you will not shine. / If you boast, you will have no merit. / If you promote yourself, you will have no success. //Those who abide in the Tao call these // Leftover food and wasted action / And all things dislike them. // Therefore the person of the Tao does not act like this".

Un albero che a braccia aperte si misura
nasce da un minuscolo arboscello,
una torre di nove piani
comincia con un cumulo di terra,
un viaggio di mille li
principia da sotto il piede.

Altra immagine di Chuang-tzu (III, b) è quella del macellaio che non cambiava coltello da diciannove anni: aveva sezionato migliaia di animali senza mai guastare la lama, perché faceva passare il coltello solo dove poteva passare, senza forzature.

# IN PRINCIPIO[1]

Gv. 1,1: «In principio c'era la parola». Principio è *arkhé,* inteso in senso cronologico e non logico. È l'inizio storico, non il punto dal quale si sviluppa una teoria. Di fatto, si tratta dello stesso senso in cui *arkhé* viene usato nella filosofia arcaica dei greci. La traduzione interconfessionale «c'era», invece del consueto «era» («in principio era il Verbo»), è molto buona e rende giustizia di una differenza importante tra «esserci» ed «essere». «C'è» qualcosa, si trova presente dinanzi a me o a un ipotetico osservatore, grazie al fatto che questo qualcosa è reale: se non lo fosse, non sarebbe qui. Ma non si dice nulla circa il suo «essere». Io posso tentare di arrivare al suo essere, solo a seguito del fatto che «sta qui»; constato che c'è, e mi dirigo, più o meno a tentoni, verso l'essere di ciò che c'è: a partire dal modo in cui c'è e dal modo in cui appare alla mia percezione il suo esserci. C'è ciò che mi appare, nel modo in cui mi appare. Ho di fronte l'apparenza, non nel senso di illusione, ma nel senso di una cosa percepita in un certo modo: un modo che dipende, tra l'altro, dal funzionamento dei miei sensi, dalla mia collocazione in un punto di vista che determina una prospettiva. La forma della percezione, il «percepito» dipende sia dal modo in cui la cosa è fatta, sia dai miei strumenti percettivi, da come sono fatto io.

La frase «in principio c'era Dio», non informa sull'essere di Dio, ma solo sul fatto che *c'era*, sulla sua esistenza in principio. E mi dice che c'era solo lui. Da qui deriva che Dio «è» esistente, che è l'unico esistente nel principio, e che, avendo fatto le cose, *è il principio*. Non è solo il principio; ma intanto abbiamo una prima informazione: l'*arkhé* di tutte le cose è Dio. Però non sappiamo ancora nulla sull'intimo modo di essere di Dio, sulla sua struttura, consistenza o natura. Non sappiamo come è fatto.

Subito dopo viene una seconda informazione: questo Dio che c'è, è il *logos* (parola, verbo). Colli traduce *logos* con *espressione*. Non ha importanza se questo è filologicamente corretto: la versione è perfetta sul piano funzionale, cioè coglie perfettamente ciò che si voleva esprimere dicendo: *logos*. Tanto nel pensiero greco arcaico, quanto nel testo di Giovanni, espressione significa che si manifesta qualcosa che era nascosto o coperto. Siccome si manifesta, possiamo dire che c'è. Però era nascosto o coperto: perciò sappiamo che è, ma non sappiamo cos'è.

Ora, Genesi 1,1 dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra», cioè fissa come inizio il momento creativo. In principio c'era l'atto creatore di Dio, che è ancora una volta una parola: «Dio *disse:* vi sia la luce! E apparve la luce». Dunque, se in principio c'è solo Dio, e Dio ha fatto tutte le cose, e quindi Dio è il principio in quanto parola che crea, allora abbiamo una terza informazione: Dio è l'espressione (*logos*); ovvero l'essere intimo di Dio consiste in creatività.

Non consiste solo in questo, ma intanto si è mostrato un elemento che appartiene a Dio di per sé, e non appartiene alla sola apparenza. Dio è vita creatrice cosciente, non pura spontaneità, perché la luce di *Genesi 1* non si produce per un processo automatico e spontaneo, ma a seguito di un comando. C'è la luce perché Dio *dice* «sia la luce!». Se non lo dice, non c'è luce. Dunque nell'intima costituzione divina c'è anche potere e libertà. Di conseguenza c'è anche la preliminare progettazione di ciò che le cose *dovranno* essere, quando Dio lo comanderà. Comanda che vi sia la luce, e la luce fu,

---

[1] Da *www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ascoli-arkhe.pdf.* (1987)

e fu esattamente come si aspettava che fosse. Comanda che la terra si copra di verde, e la terra si copre di verde assumendo il colore atteso, e dal pero nascono le pere e non i cocomeri. Gli *esseri* hanno ciascuno un proprio modo determinato e diverso, che Dio sa già: sa come e cosa è (= sarà) il mare con tutti i suoi pesci, e quando dà il comando creatore, il mare non può essere altro. E Dio sa anche che la luce *non è* la terra, avendole progettate entrambe. In altri termini, Dio non si è neanche sognato di creare l'*essere* di Parmenide, né quello di Aristotele, con la sostanza separabile dagli attributi, ma ha creato *gli esseri* (plurale grammaticale che ha valore ontologico), e li ha creati integrati in *una* realtà, in *un* universo. Dio è espressione, ovvero potere creatore, intelligenza progettante e azione storica concreta che effettivamente crea, con una libertà di fare o non fare, attestante il dominio della persona di Dio sulla natura di Dio.

Coscienza, potere, libertà. Poter fare e poter non fare: quindi anche saggia decisione e valutazione. Dio valuta il suo agire, proprio perché non è cieca spontaneità: coscienza, potere, libertà e sapienza. D'altra parte, potere non è solo potere che sia o non sia, ma anche potere che viva ciò che ci sarà. Abbiamo dunque coscienza, potere/vita e libertà/sapienza. Non sono tre dèi, ma tre aspetti di un solo Dio, che è dunque una realtà personale.

Insistiamo ancora. In principio c'era «il potere di Dio che si esprime» (traduzione un po' barocca di *logos*). Ovvero il principio, l'*arkhé* di tutte le cose è il potere di Dio che si esprime. Qualunque sciamano arcaico potrebbe condividere questa frase e semplificarla con la formula: Dio è potere. Per lo sciamano questo significa che l'aspetto-potere del Dio ha come contraltare l'aspetto-coscienza (Dio che progetta ciò che creerà): vale a dire che la manifestazione è appunto manifestazione di qualcosa che permane occulto. La creazione o generazione delle cose dipende dall'*unione* dei due aspetti, espressa simbolicamente nella ierogamia primordiale tra il cielo e la terra o qualunque altra figura mitica maschile e femminile. Da questa viene generato, partorito il mondo.

Generare o partorire è l'attività divina osservata con uno sguardo che parte dall'effetto (mondo) e risale verso la causa. Questo sguardo non sa chi sia o in che consista colui che compie l'atto creatore: è appunto l'elemento occulto nella manifestazione. Tuttavia coglie un momento reale nella vita di Dio e può sfociare in un reale incontro con Dio, in una reale conoscenza.

Lo sguardo cristiano (presupponendo la rivelazione) è più ampio, almeno in via di principio. Infatti il testo di Giovanni prosegue dicendo che il logos era «con» Dio e che era Dio, e chiarisce che la parola (verbo, potere) *è persona*. È la trinità di Dio, rivelazione di una caratteristica della realtà divina altrimenti inaccessibile. È un modo fondamentale della realtà di Dio, che rende superflua l'immagine mitica della ierogamia primordiale. Cristo, il Verbo, «è» l'espressione, la vita, l'opera creatrice che fa esistere il mondo. Come per Dioniso, di Cristo si potrebbe dire che si guarda allo specchio e lo specchio riflette l'intero universo. Non c'è panteismo né immanentismo, perché Cristo è Dio, ma il Padre è un'altra persona: la sua trascendenza resta salva, perché ha creato ogni cosa «per mezzo» di Cristo.

Con la nozione della triunità si penetra nell'intimità divina, mentre la ierogamia si fermava alla contemplazione esteriore degli effetti, scoprendo la congiunzione dei due aspetti del progetto e del potere. Certamente non sappiamo nulla di più della relazione interpersonale in cui Dio consiste, secondo la formula dogmatica (da cui almeno dovremmo espungere l'assurdo equivoco latino del *filioque)*.

Cristo «è» vita, e la vita è luce per gli uomini (*Gv., 1, 4*): questo non significa che la vita creatrice sia l'essere di Dio, proprio perché il Cristo-Vita è un'altra persona. Potrei anche dire, persino con l'approvazione di Aristotele, che la *mia* vita è il mio essere, perché non posso concepire il mio corpo e il mio vivere come una seconda persona diversa da me. Dunque Dio vive, certamente, ma qui «vi-

vere» non ha il significato di quando si parla in termini umani, secondo la nostra comune esperienza di vita. La vita creata, la nostra, ci riconduce al Cristo-Vita, perché è stata creata per mezzo di lui, pertanto a una vita che non è l'essere del Padre. Il Padre rimane inaccessibile.

È anche vero che il Figlio è l'espressione del Padre. Dio non è definibile come la natura unica delle tre persone, ma è: le tre persone unite, come costituenti un solo Dio. Non si tratta dunque di una congiunzione momentanea, ma di una definitiva unità tra Padre (coscienza e libertà), Figlio (vita e potere) e Spirito (sapienza e operazione). Unità: il Padre è anche vita, potere, sapienza e operazione; il Figlio è anche coscienza, libertà, sapienza e operazione; lo Spirito è anche coscienza, libertà, vita e potere.

L'unità delle tre persone, espressa in questo «è anche», è qualcosa di cui non comprendiamo il modo, ma è anche un problema che ci riguarda poco. Perché la relazione interpersonale tra Padre, Figlio e Spirito, indipendentemente dalla natura unica, consiste in questo «essere anche», che possiamo predicare di ciascuna persona: una piena comunione nata dalla totale consegna che ogni persona fa di sé alle altre due. Si tratta di una relazione d'amore. Amore è l'essenza stessa del Dio cristiano, un amore che permea la natura unica di cui parla la formula dogmatica, rigorosa, ma un po' troppo legata alla terminologia aristotelica. Più chiaramente: qualunque sia la consistenza di questa natura unica, Dio «è» amore.

L'amore implica pluralità, e non un solo soggetto che ami se stesso. La natura è unica, ma il Figlio procede dal Padre. Dunque generazione e processione sono, per così dire, accompagnate dalla concessione, dal dono della condivisione della natura unica. In tal senso generazione e processione sono atti d'amore. Dio è amore effusivo, fonte inesauribile, e non uno statico essere.

Dello Spirito non ci occupiamo ora.

Parafrasando il prologo di Giovanni si ha, dunque, che in principio c'era il Figlio, potere creatore e primo frutto *ab aeterno* di Dio Padre, amore effusivo, a lui uguale e distinto; per mezzo del Figlio, e nella piena comunione dell'atto creatore che è vita, il Padre ha creato ogni cosa. Questo completa, e dunque invera, la formula sciamanica della ierogamia; ma dice anche molto di più. Precisamente, dice che l'uomo creato consiste ontologicamente in un atto d'amore divino; che questo atto d'amore non è solo la vita dell'uomo, ma anche la vita di Dio; che nella sua stessa essenza la vita divina consiste nella proiezione di sé come dono, una proiezione che produce un altro ente. Il dono derivante dall'amore divino è l'esistenza. Io, qualunque io, «ci sono» a causa di questo dono. Qualunque sia la struttura ontologica del mio esserci, si tratta di un essere creato e donato per amore, affinché io esista. L'essere come tale è dunque subordinato e finalizzato all'esistenza della persona, al suo esserci, inteso nel senso di un puro suo trovarsi qui. O lì: esattamente dove si trova. Affinché io esista, per ricambiare -si spera- l'atto d'amore che mi ha creato donandomi a me stesso. Cioè per rispondere in modo almeno analogo -se non vogliamo dire uguale- a quello in cui il Figlio e lo Spirito hanno risposto alla generazione e alla processione. Ovvero per attivare la comunione con Dio. Dio è vita e luce per gli uomini ma, dice Giovanni, il mondo non lo ha riconosciuto. «Riconoscerlo» è ciò che completa, come risposta, il movimento di Dio verso l'uomo. È l'uomo che prova a disporsi nella giusta relazione con Dio. Nella misura in cui ci riesce, non solo è pienamente se stesso, ma «è» già trasformato in una realtà deificata.

In conclusione, Giovanni dice: in principio c'era l'effusione dell'amore divino, che è Dio stesso; ovvero il principio *(arkhé)* di ogni cosa è il Dio-amore che si effonde, ovvero l'effusione dell'amore per amore. Allora risulta superata l'idea arcaica secondo cui esiste la manifestazione, che appare, e il suo principio non manifesto, che appunto non appare. L'*arkhé* non è occulta dietro la manifestazione, ma è il manifestarsi in quanto tale. Gli antichi cercavano l'*arkhé* del *logos,* supponendo che fosse

la radice del *logos:* il che non illumina circa la domanda: «cos'è l'*arkhé*?», ma circa la più importante questione: «cos'è il logos?».

Tuttavia il manifestarsi in quanto tale consiste nella produzione di esseri vivi; dunque implica il tempo richiesto da ciò che sono tali esseri, esseri appunto temporali: come potrebbe la manifestazione non implicare l'essere di ciò che essa stessa produce o manifesta? Non è che la creazione avviene «nel» tempo (frase insensata); piuttosto la creazione *è temporea.* Onde, se il principio è manifestazione dell'attività creatrice di Dio, e se questa attività creatrice implica tempo, oltre che vita, dobbiamo dire analogicamente che Dio è temporeo, nello stesso modo in cui diciamo che Dio è vivente ed è vita: nello stesso modo e con lo stesso grado di approssimazione. Il tempo, o meglio: la temporeità umana, potrebbe essere una sorta di precipitato del «tempo di Dio» o «temporeità della vita divina». Una temporeità evidentemente diversa dalla nostra, in quanto non implica distruzione o consumazione, e tuttavia una temporeità alla fin fine, che esclude dal divino quella indistinzione di presente, passato e futuro in cui cadono tutti i panteisti che scambiano le astrazioni concettuali e le parole per realtà.

La creazione è far esistere in un reale oggi qualcosa che non esisteva nel reale ieri. Finché un ente reale non esiste, non esiste nemmeno in Dio. Ciò che può esistere in Dio è al massimo il progetto di farlo esistere, l'intenzione di farlo esistere direttamente o indirettamente (indirettamente, nel senso che l'esistenza di *questo* albero nel mio giardino dipende dal modo in cui normalmente si riproducono gli alberi nell'universo, modo che a sua volta dipende dal progetto di Albero, pensato da Dio, e realizzato nei tempi e nelle forme compatibili con la realtà progettuale dell'intero universo). Prima che io fossi concepito, semplicemente non esistevo. Lo scarto tra il giorno prima e il giorno dopo il mio concepimento è il mio essere temporale, ma è anche la dimensione temporea della vita di Dio: l'evento cronologico del mio concepimento è anche un evento nuovo che avviene nella vita di Dio. È come se, direttamente o indirettamente, Dio abbia pronunciato un «*Fiat!*», il che significa appunto che lo pronuncia, che compie un atto, che dà un assenso. Con questo, io esisto, come realtà in più, oltre il progetto della mia esistenza, eventualmente pensato dalla mente divina. La cosa singolare è che questo *fiat* viene pronunciato, per così dire, su istanza dell'universo creato, al verificarsi delle modalità fisiche del concepimento umano, che dipendono da atti umani, dall'uomo e dalla donna che si congiungono, generandomi. Anche in Dio, tra presente e passato c'è continuità, non simultaneità, con buona pace di Spinoza.

Ora, se io sono un prodotto creazionale (diciamo così, cioè se sono il risultato di un processo fisico, che si svolge coerentemente con il carattere creaturale dell'universo), appare chiaro che non c'è alcun principio occulto nella manifestazione, ma c'è il manifestarsi in quanto tale. Il problema che mi impedisce di conoscere il reale non è la presenza di un aspetto occulto, ma la manifesta temporalità della manifestazione: il manifestarsi è temporeo, e io sono dentro questa temporalità, sono temporeo io stesso. Dunque mi è impossibile una conoscenza piena della manifestazione, semplicemente perché essa non si è manifestata tutta.

La manifestazione, intesa come effusione espressiva dell'amore divino, non è formalmente sinonimo di creazione, dato che Dio si effondeva, prima ancora di creare, nella processione trinitaria. La creazione è una forma dell'effusione divina, tra altre che la teologia ha tenuto formalmente distinte. Perciò si può dire che la manifestazione appartiene all'eternità, è temporea nella forma dell'eternità, non del tempo umano. Dal punto di vista di Dio, l'eternità ha anche l'aspetto del manifestarsi in quanto tale. Il manifestarsi, o *arkhé,* è l'amore inesauribile, effusivo e produttivo, eterno, del Dio persona, di cui dunque non è possibile avere una conoscenza piena ed esaustiva. Su questo punto la teologia latina, a differenza di quella ortodossa, sbaglia.

Tuttavia si può conoscere Dio nella pienezza del suo «manifestarsi in questo istante», e in ogni istante del tempo; cioè si conosce Dio attraverso le sue potenze e le sue operazioni produttive. E nel Regno lo si conoscerà nella speciale relazione che è la comunicazione del suo essere a noi, nella *theosis* o deificazione: il nostro essere deificati, *essere* Dio. La piena comunicazione della vita divina a noi è pensabile come un esperimentarsi intimamente la vita divina, sentirla scorrere in noi analogamente a come ci sentiamo respirare o sentiamo il movimento dei nostri muscoli. Ma questa conoscenza per esperienza diretta non può essere pensata come una conoscenza dell'essenza del Padre.

La deificazione, o vocazione ultima dell'uomo, è un processo che richiede tempi e forme adeguati al modo in cui l'uomo è, essendo stato progettato tale. Come processo graduale, non si può dire che la deificazione inizi a realizzarsi in un certo momento storico all'interno del corso della vita umana. Piuttosto essa si realizza contemporaneamente all'esistere, in ogni istante, compreso il qui e l'ora. L'esistere dell'universo, con tutta la sua storia, la sua storicità, la sua temporeità, è il processo della deificazione.

Ciò non impedisce che tale processo abbia delle fasi: è Dio che deifica l'uomo (che non potrebbe compiere questa operazione con le sue forze), e dunque Dio compie atti successivi adeguati al carattere storico e temporeo dell'universo e dell'uomo: adeguati anche a quel fondamentale aspetto della storicità umana che è la costitutiva libertà e l'uso che ne viene fatto. In questo quadro l'Incarnazione non è pensabile come l'inizio della deificazione, ma come l'apertura di una nuova fase, come un salto di qualità. Si supera un punto senza ritorno, rispetto al quale tutto il periodo precedente appare propedeutico e preliminare. Non è formalmente così; non è che il periodo da Adamo alla venuta di Cristo sia fuori da ciò che Dio fa per deificarci. Tuttavia l'Incarnazione significa un cambio di livello. Non siamo lontani dal vero se diciamo che l'Incarnazione ha per effetto un cambiamento della struttura ontologica dell'uomo. È come se ora Dio si comunicasse in modo più intenso, consistente e concreto.

La fase dell'Incarnazione apre una fase nuova, con un diverso inserimento nella vicenda storica umana dello Spirito, cioè la persona divina che opera all'interno di ogni singolo essere umano, svolgendo un'opera deificante *ad personam.* La proclamazione della parola, l'annuncio del Vangelo, aprono altre possibilità: permettono un colloquio più intimo tra chi ha ascoltato la Parola e lo Spirito che è in lui, consentono un processo di riflessione, meditazione, maturazione personali che il cattolicesimo romano ha in larga misura sacrificato sull'altare del dogmatismo.

Il libero esame protestante, pur con tutti i suoi limiti, obbedisce a un'esigenza profonda di vivere il cristianesimo in prima persona, con un processo di comprensione individuale, con un adattamento del testo scritto alle situazioni personali: questo sarà pericoloso, se vogliamo, perché implica il pericolo di banalizzazioni del Vangelo e di un'interpretazione delle sue parabole da negozio di barbiere, ma è un pericolo che valeva la pena di correre, rispetto al vantaggio di non essere cristiani solo per sentito dire, solo come precipitato psicologico della predica domenicale. L'esame tollerante delle Scritture poteva essere un modo per rispondere alla chiamata divina, un gesto con cui la persona umana ricambia attivamente l'amore donato. In ogni caso, l'essenziale del processo deificante è già dato (non dipendendo, fortunatamente, dalle decisioni di un concilio di specialisti). È possibile che l'uomo non se ne renda conto, così come il bambino appena nato non può rendersi conto di essere già pienamente e totalmente persona: eppure lo è, in quel preciso momento iniziale della sua vita, nelle forme e nei modi richiesti dalla sua esistenza. Il bambino sta già essendo uomo. Così può avvenire quel che dice Giovanni: «Il mondo era stato fatto per mezzo di lui, ma il mondo non lo ha riconosciuto. È venuto nel mondo che è suo, ma i suoi non lo hanno accolto. Alcuni però hanno creduto in lui: a questi Dio ha fatto un dono: di diventare figli di Dio».

Da questo si potrebbe pensare ciò che tutti i fanatici hanno pensato (i fanatici scelgono sempre l'interpretazione più semplice e limitata): che solo chi ha riconosciuto Cristo è figlio di Dio, mentre gli altri sono stati rifiutati. La cosa non è così semplice, e i fanatici dovrebbero coordinare il prologo di Giovanni con la conclusione del suo testo: «Pietro si voltò e vide il discepolo prediletto di Gesù... Pietro, dunque, lo vide e disse a Gesù: "Signore, che cosa sarà di lui?". Gesù gli disse: "Se voglio che lui viva fino al mio ritorno, che t'importa? Tu seguimi!". Per questo, tra quelli che credevano, si diffuse la voce che quel discepolo non sarebbe morto. Però Gesù non aveva detto: "Non morirà". Aveva soltanto detto: "Se voglio che lui viva fino al mio ritorno, che t'importa?"».

È l'episodio finale in cui Gesù dice a Pietro di seguirlo, dopo aver chiesto se lo amava più degli altri. «Abbi cura dei miei agnelli»: è la missione affidata a Pietro, che ama Gesù. Che contemporaneamente gli dice: non curarti di Giovanni. Anche Giovanni amava Gesù, ed anzi si preoccupa di ricordare in questo passo che era il discepolo prediletto. Che deve fare Giovanni? Non è cosa che riguardi Pietro, qualunque cosa sia. Pietro pensi a curare quelli che già sono gli agnelli di Gesù: non ha altro compito. Coloro che *non* sono agnelli di Gesù, o che hanno cessato di esserlo, non sono di competenza di Pietro.

# L'ILLUSIONE DELLA CAVALLINITÀ[1]

Nel trattatello di Gregorio di Nissa sulla "fabbricazione" dell'uomo c'è una frase che annienta l'intellettualismo platonico rivendicando tutta l'importanza della reale corposità delle sensazioni:

"Quando, infatti, nel sonno l'anima è sciolta dalle sensazioni, le accade di essere fuori dall'attività dell'intelligenza; infatti, attraverso le sensazioni avviene l'unione dell'intelligenza con l'uomo: cessando le sensazioni, è necessario che cessi anche il pensiero".

L'obiezione non potrebbe essere più micidiale. Platone ritiene che la conoscenza sensibile sia fallace e inaffidabile proprio in quanto è "sensibile", materiale, e pensa che, quanto più ci si distacca dalla materialità, tanto più ci si avvicina al vero. Scrive nel *Fedone:*

> "Quand'è che l'anima coglie la verità? È evidente che, quando si accinge a considerare una qualche questione con l'aiuto dei sensi, cade in errore. [...] E allora non è forse con l'attività razionale che l'anima, meglio che con ogni altra, coglie in pieno la verità del reale. [...] E, senza dubbio, l'anima esercita questa sua attività quando nessun turbamento da parte dei sensi viene a distoglierla, né vista, né udito, né dolore, né piacere; solo quando resta tutta isolata e raccolta in sé, trascurando il corpo, staccandosi completamente da esso senza più alcun contatto, può cogliere la verità".

Per Platone, il corpo è un impedimento nel cammino della sapienza. Naturalmente, per lui la "sapienza" è la "conoscenza delle realtà in sé", cioè delle "idee", e scrive ancora, attraverso una domanda retorica cui si risponderà in senso intellettualista, nel *Fedone:*

> "La realtà in sé delle cose si conosce attraverso i sensi, oppure pensi che giunga alla sua perfetta conoscenza chi si appresta a esaminare e penetrare le cose *nella loro intima realtà,* con la pura attività razionale?".

La risposta è fuori da ogni dubbio:

> "Esiste come un sentiero che ci porta nella direzione giusta, ma fino a che avremo un corpo, e la nostra anima sarà confusa con una simile bruttura, noi non giungeremo mai a possedere ciò che desideriamo, e cioè la verità. [...] Se vogliamo giungere alla conoscenza di qualcosa, dobbiamo staccarci dal corpo e contemplare con la sola anima le cose in sé. Soltanto allora, a quanto pare, avremo ciò che desideriamo e che diciamo di amare: la sapienza, ma dopo che saremo morti, e non certo da vivi".

Non credo che qui si possa interpretare la morte nel senso di morte iniziatica e rinascita all'interno dei misteri, e in generale dubito che Platone avesse una conoscenza diretta e un'esperienza del mondo misterico. Piuttosto, dal contesto direi che intende proprio la morte fisica, quella che libera in moro radicale e totale l'anima dal corpo, che è la sua attuale "tomba". Con ogni evidenza, quando

---

[1] Da *www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ascoli-arkhe.pdf.* (1988)

Plato dice che il corpo è una "bruttura", non sta pensando a Sharon Stone: perciò ci dà una filosofia triste, poco mediterranea, almeno in questo tema, che vive nevroticamente nelle sensazioni come in una sala di tortura, trovando tutt'al più solo godimenti colpevoli – una filosofia che vorrebbe aiutare l'uomo a fare a meno dei sensi.

Ben diversa è invece la posizione di Gregorio di Nissa, per il quale la filosofia sembra piuttosto una *meditatio vitae:* l'universo *è* meraviglioso, con tutta la forza ontologica di questo "è", e l'uomo è chiamato "il contemplatore": non deve fuggire il mondo, ma goderlo, perché altrimenti non riuscirebbe ad averne l'intelligenza:

> "Poi [Dio] aggiunse nel mondo l'uomo perché diventasse il contemplatore e il padrone delle meraviglie che vi sono, sicché godendone ricevesse l'intelligenza di chi le aveva preparate e, attraverso la bellezza e la grandezza del visibile, potesse indagare l'ineffabile e l'inesprimibile potenza del Creatore".

Per Gregorio, la sensazione attiva l'intelligenza, nel senso che consente la percezione della bellezza, che è *buona.* Le cose *sono,* hanno una loro positiva entità, e sono belle e buone: sono state predisposte in questa loro bellezza, ornate in modo tale che la loro affezione causasse nell'uomo uno stupore capace di portarlo dritto fino al loro significato – non oltre, aldilà o fuori dalle cose stesse, in un mondo fatto di concetti, ma al significato delle cose stesse, che sono cose sensibili e godibili. Il mondo reale solo in quanto è goduto può risultare illuminato e governato dalla sapienza divina: c'è un atteggiamento realista e ottimista che, accettando saggiamente la realtà fattuale, si scopre portato da questa stessa realtà in una dimensione più ampia, nella ricchezza abissale delle cose:

> "E come un buon maestro di casa non fa entrare l'invitato prima di aver preparato i cibi, ma dopo aver approntato ogni cosa e decorato con ornamenti adeguati la casa, il posto a mensa, la tavola; e quando tutto è pronto per la mensa fa entrare il convitato nel focolare, allo stesso modo il ricco e magnifico convitante della nostra natura, dopo aver decorato la casa con ogni ricchezza e avendo preparato un banchetto vario e magnifico, introduce [nel mondo] l'uomo, dandogli non il compito di acquistare le cose che ancora non sono, ma di godere delle cose presenti. Perciò getta in lui due principi di creazione, mescolando quello stesso divino terreno, affinché attraverso entrambi possa godere dell'uno e dell'altro in modo congenere e familiare: di Dio, attraverso la sua natura più divina; dei beni terreni, attraverso l'omogenea sensazione".

L'immagine della conoscenza come banchetto è rivelatrice. In Gregorio la sapienza si acquista gustando e assaporando la pietanza del mondo; in Platone il banchetto è solo una cornice, il luogo in cui, una volta soddisfatte le necessità umane, e a pancia piena, ci si dedica alla ciarla filosofica, al chiacchiericcio intellettuale. Platone vive in un dualismo che non sa riunire anima e corpo; Gregorio vede nell'anima e nel corpo due ingredienti, due elementi costitutivi di "un" ente, che conosce grazie ad entrambi. Platone scopre che c'è un *nous* irriducibile alla natura (o sviluppa in tal senso la scoperta di Parmenide), e questo lo conduce a non sapere più cos'è la natura: gli appare ostile, instabile, disprezzabile al confronto con la purezza e l'eternità del mondo noetico e ideale. Il concetto, sente Platone, non può morire: possiede in qualche modo l'eternità a cui l'uomo aspira, e della quale partecipa quando si raccoglie in se stesso e scopre l'essere ideale; allora non si può chiedere altro alla vita che di venire trasportati d'un colpo e per sempre là dove il transitorio cede il passo al perenne –

dall'immersione nell'esistenza precaria e confusa, al mondo dove esiste perenne l'*idea della vita,* la quale non può che essere la forma perfetta e divina della vita. È una visione grandiosa e commovente, ma anche costosissima per un greco che si impone di rinunciare alla sensualità. Ma è, d'altro canto, una visione deludente: non nel senso che da Platone ci aspettavamo di più, ma nel senso che la sua descrizione del mondo ideale ci lascia esitanti, titubanti. Nel momento di abbandonare il sensibile per l'ideale c'è un fremito di dubbio, un brivido che scuote il nostro corpo: può l'idea del profumo profumare come questa rosa passeggera? Può l'idea della bellezza essere inoltre bella, se non si traduce in forme che l'occhio può vedere e la mano può toccare, accarezzando i muscoli levigati del *Doriforo* di Policleto o la pelle candida di una dolce compagna? E la rugiada di un prato in cui certamente deve essere nascosta una ninfa vestita di un peplo trasparente... e tutte quelle cose di cui, uccisa la sensazione, non percepiremo più, non sentiremo più, non avremo più notizia... si può vivere una vita senza sentire?

Per Gregorio, certamente no. La sua idea del rapporto tra *nous* e natura è chiara: Dio progetta l'uomo quando si raccoglie prima della creazione, e, secondo il progetto, lo fornisce di una natura adatta ai suoi scopi, alla sua vocazione. Non lo crea prigioniero del corpo, ma *dotato di* un corpo, ed è grazie a questo che può godere del creato. Con una penetrazione eccellente, Gregorio capisce che l'indigenza dell'uomo è la sua forza, la condizione della sua libertà: il nostro corpo – dice – non ha armi, come ad esempio le corna degli animali, perché l'uomo possa fabbricarle nel momento del bisogno e, al tempo stesso, *restare libero da esse* quando non gli servono più. Il toro si porta le corna appese sulla fronte anche quando pascola pacifico; l'uomo non si porta nulla, potendo fabbricarsi tutto, restando libero da tutto: può tutto, agendo a proposito e a sproposito, è svincolato dalla natura, e può coprire l'intera realtà con il suo mantello regale, così come può insozzarla senza rimedio con la sua malvagità. Perciò, dice con acume Gregorio, nella fabbricazione dell'uomo Dio "avanza con circospezione". Dio crea l'uomo con cautela, soppesando il pro e il contro, perché in fondo, una volta creato, l'uomo occuperà uno spazio che Dio gli ha *ceduto:* agendo come essere libero, sovrano, e non come una pedina mossa a piacimento da un ente superiore, l'uomo ha uno spazio, un campo di azione, una sovranità *ceduta* da Dio. Dio "costruisce all'uomo una natura corrispondente e in accordo con le attività [= che deve compiere], in ordine al piano che si è proposto". Lo crea libero – anche libero di scegliersi un fine diverso da quello che si era proposto Dio: da qui la cautela, o piuttosto *il dramma di Dio.* Scrive Gregorio:

> "*Nous* e *logos* è la divinità: in principio infatti era il *logos.* E i profeti, secondo Paolo, hanno il *pneuma* di Cristo che parla in loro. Non lontana da questi attributi è la natura umana".

Data questa "non lontananza", possiamo vedere in noi, nel nostro *nous* e nel nostro *logos,* l'immagine, o icona, del *nous* e del *logos* divini. Il che inserisce qualche elemento di preoccupazione nel nostro precedente pessimismo. È un signore potente, forse prepotente, quest'uomo la cui vocazione è l'invito a un meraviglioso banchetto: non finirà con l'abbandonarsi all'ebbrezza di un vino celestiale, a una tracotanza superba che lo porterà a far cadere il tavolo con tutte le sue leccornie?

Forse il punto essenziale dell'intero cristianesimo è tutto qui, in questa domanda che, se mai ve n'è stata una, ha preoccupato il divino consiglio della Trinità *prima* che la creazione dell'uomo fosse deliberata. E se la delibera è comunque avvenuta, è plausibile che Dio abbia saputo e previsto che l'uomo certamente farà tutte le nefandezze che possono venirgli in mente, nella sua ostinazione di bimbo ribelle e presuntuoso, ma... non importa. A Dio non importa. Il piano divino è più forte di tut-

to questo perché, nella sua ineffabile follia, Dio ha concepito per l'uomo un progetto d'amore. Nella realtà umana non c'è solo l'immagine del *nous* e del *logos* divini; c'è qualcosa che è ancor più divino del *nous* e del *logos:* la sostanza ultima di Dio, del suo *essere* (per così dire), è *amore,* e questa sostanza è un ingrediente reale della natura umana:

> "Dio è carità; così dice il grande Giovanni che 'l'amore è Dio e Dio è amore'. Colui che ha plasmato la nostra natura ha reso nostro anche questo carattere: 'conosceranno che siete miei discepoli se vi amerete reciprocamente'. Non essendoci amore, si altera tutto il carattere dell'immagine".

Ora sono completi i tratti che definiscono l'uomo come icona di Dio. Nella sua sostanza ultima, una sostanza attiva, una vera e propria *forza di essere,* l'uomo è amore come Dio è amore: entrambi sono *lo stesso* amore. E questo è veramente un progetto folle: non c'è migliore definizione tra le parole umane. L'amore, come sostanza ultima dell'uomo, chiede soddisfazione, e l'uomo è innamorato, ma non sa di chi. Perciò vive la sua vita aggrovigliato in mille incertezze e paure, magari affidando il suo amore a una nefandezza... benché Dio abbia deliberato *prima* e con cautela. E se il male compiuto rimane comunque un fatto storico, forse rimane anche la delusione di averlo commesso: gli uomini non sanno mai quel che fanno.

L'universo di Gregorio, del cristianesimo patristico, è sempre in crescita, in cammino e purificazione verso Dio. Perciò possiamo vederlo sempre come bello e buono. Se c'è bellezza, c'è amore: la bellezza colpisce i sensi e lo ridesta; l'amore rende ogni cosa ricca di senso, comprensibile, apprezzabile e, in una parola, intelligibile:

> "Questa vita materiale e fluente nei corpi, sempre soggetta al cambiamento, in ciò ha la forza di essere: nel non fermarsi mai. Come un fiume portato dalla propria corrente mostra pieno il suo letto, ma non appare sempre la stessa acqua nello stesso luogo, bensì una scorre e l'altra sopravviene, così la nostra vita materiale, attraverso il movimento e il continuo succedersi di cose contrarie, si sviluppa in modo che nel suo mutamento non possa fermarsi".

Ecco la vita: pienezza scorrente in direzione dell'infinito – in un alveo che a volte straripa e altre volte soffre l'angoscia della siccità spirituale. E questa è anche la realtà, unico cammino di sapienza. Non c'è alcuna verità fuori dal mondo: "Tutta la natura che si distende dalla prima cosa alle ultime costituisce un'unica icona di colui che è".

[Gregorio di Nissa: *L'uomo,* Città Nuova, Roma 1982]

# CRIMINAL TANGO[1]

Una sera Bessie Smith (mi pare fosse lei, o un'altra, non ha importanza) ha un incidente d'auto, la portano all'ospedale, poi a un altro, poi un altro ancora, finché muore dissanguata. Che pretendete? Ricoverare una negra a rischio che infetti i degenti? Così muore la Regina del blues, ed è normale che uno s'incazzi. Voglio dire, chi la portava a spasso in macchina colante di sangue dice "corpo di mille spingarde, questo non è giusto".

"Non è giusto!" è una frase che esprime una verità assoluta, innegabile, aggrappata direttamente alla realtà. Ma dire questo suscita le ire dei professori di filosofia, dal cui punto di vista "non è giusto" è una teoria, ipotesi. Non sto scherzando, la filosofia si è organizzata secondo questa ottica: la ricerca di un sapere ultimo, fondato. Un'asserzione filosofica deve essere dimostrata, deve dare luogo ad un sapere oggettivo. Chiamatelo come vi pare.

In fondo questo non è neppure illegittimo. Si potrebbe dire che la filosofia è una disciplina che ha per scopo il pervenire a frasi rigorose, quindi anche di fissare i criteri del rigore, del tutto incontestabili. Però, se affermiamo questo, non possiamo più dire che la filosofia è la prima tra le scienze e che solo ad essa compete l'indagine sulla verità. Piuttosto, quando uno non ha niente da fare, si annoia o soffre di una particolare nevrosi, perde il tempo a domandarsi quale potrebbe essere il fondamento teorico assoluto ed incontestabile dell'affermazione "non è giusto che sanguini". Per far questo dovremmo dimostrare che la verità sia dimostrabile, dunque dovremmo essere d'accordo sul metodo per dimostrarla, ma per arrivare a tale accordo dovremmo dimostrare il valore del metodo con cui si dimostra che la verità è dimostrabile e che il metodo è valido: la filosofia è un circolo vizioso, ma può essere più divertente del giocare a scacchi. O meno divertente, a seconda dei gusti.

Che fondamento vogliamo dare alla frase "non è giusto"? C'è un fondamento logico, verbale, cioè un'altra frase dalla quale deriviamo, secondo una certa regola, la conclusione che "non è giusto". E c'è il fondamento reale, cioè la realtà che la frase indica. Se dico che Luigi è alto due metri, nessuno mi chiede di dimostrarlo, perché per avere conferma basta guardare Luigi. Non sta scritto da nessuna parte che il primo fondamento valga più del secondo, o dia qualche garanzia in più. Dipende dai casi, e in astratto nessuno dei due vale nulla. Ma quando si lavora dentro una teoria, cioè servendosi di principi e nozioni con le quali deriviamo le conclusioni, queste conclusioni non hanno un valore assoluto. Sono semplicemente ciò che si deriva da un principio secondo un metodo. Che questo significhi qualcosa è una pia illusione. Ammessi gli assiomi di Euclide, dimostriamo il teorema di Pitagora, ma non ammettendo gli assiomi di Euclide, abbiamo un'altra geometria. In questo modo si fa scienza, e se uno non è tanto bischero da scambiare le teorie della scienza per un sapere reale, le cose funzionano passabilmente, a parte gli effetti collaterali elencati sui foglietti esplicativi delle varie medicine somministrate da dotti medici e sapienti, proni di fronte alle meraviglie della Chimica *et sim.* Però in questo modo non si fa filosofia, o almeno dovrebbe essere chiaro a tutti che la filosofia non può accontentarsi di ipotesi.

Se la filosofia consiste in una disciplina che emette ipotesi, come ogni altro settore delle cosiddette scienze, allora non si vede perché dovrebbe essere una scienza prima, cioè qualcosa di più che

[1] Da *www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ascoli-arkhe.pdf.* (Circa 1990)

una scienza, né si vede quale utilità possa avere. Vogliamo dire che, di fronte alla molteplicità delle scienze, dei metodi, dei campi di problemi, la filosofia è una scienza di raccordo e di coordinamento? Per me va benissimo, ma questo significa dichiarare che la filosofia rinuncia al sapere, per tenersi la costruzione di schemi mentali ipotetici e pratici. In tal caso potremmo anche cambiarle nome, perché non c'è bisogno di scomodare la sofia. O volete anche barare?

Il fatto è che forse la cosa non va bene ai filosofi, che cercano nientemeno che la verità, un principio incontestabile, che non sia non ammissibile, neanche per finta. È parecchio che rompono i corbelli con questa ricerca, e dopo il fiasco clamoroso della dea ragione, il massimo che hanno trovato è una fenomenologia pratica, in cui uno si limita a dire onestamente quel che vede, senza che vi sia un minimo di chiarezza su questo fatto strano del vedere. Lungo questa strada non siamo molto distanti da un onesto quadro verista dipinto da un pittore della domenica, e il dito che indica la luna continuerà a non essere la luna.

(Un buon temino di meditazione degli scettici può essere il seguente: avete presenti quei bei sogni che capita di fare qualche volta la notte, con tanti colori e paesaggi bellissimi di fantasia? bene, la luce che c'è nel sogno, quella che illumina lo scenario nel quale voi state facendo gli eroi, da dove caspita viene?). (Questa è una domanda molto pericolosa. Non ci si avventuri chi non vuole vedersi sgretolare le sue certezze scientifiche).

La nostra frase "non è giusto" è diversa dalla frase "lì c'è un albero". Mentre posso vedere ciò che la seconda indica, e posso anche andare a sbattere il naso contro questo albero, la prima mi indica un fatto e, in più, mi dà un giudizio di valore. Non dice "perde sangue", ma dice: "non è giusto che perda sangue". Questo giudizio nasce da una presa di contatto diretta e immediata con la realtà: rivela chi sono io, o chi ho deciso di essere, cioè la mia idea dell'uomo previa alla filosofia e derivata direttamente dal fatto di essere uomo. Perché dovrei fare filosofia prescindendo da questa idea pre-filosofica? La teoria mette sullo stesso piano la mia frase "non è giusto" e quella dei medici che rifiutano di ricoverare Bessie, e per i quali "è giusto" il rifiuto. Però si dà il caso che le due frasi non siano sullo stesso piano. "Non è giusto" deriva dal fatto che ho le mani sporche di sangue, che sono pieno di sangue sul vestito e sulla moquette dell'auto e la poveretta forse si lamenta: non è una deduzione, ma la traduzione in comportamento immediato di un sentire immediato: quando uno finisce sotto un'auto, lo portiamo all'ospedale. Invece, "è giusto" (detto dai Signori Medici) deriva da una valutazione della persona, da una teoria previa, da una concezione precedente il fatto e alla quale il fatto viene assoggettato. Infatti, se volete giustificare con delle argomentazioni il "non è giusto" vi viene da dire solo questo: "Cristo, ma non lo vedi che sta morendo?" (con varianti date da bestemmie e improperi vari). Invece, se volete giustificare l' "è giusto" dei Signori Medici, avete ragioni a bizzeffe: "Siccome è negra, è una razza inferiore (citazione dal De Gobineau) una sovversiva (citazione dall'Ultimo Documento della Commissione per l'Ordine Pubblico) è una puttana (citazione dal Sermone di un Qualunque Reverendo Americano) non può stare in un rispettabile posto di bianchi e onesti lavoratori che faticano tutto il giorno mandando aventi la baracca, ed 'è giusto' che se ne vada da un'altra parte dove qualcuno (il *laissez-faire*, la spontaneità del libero mercato) si occuperà di lei è di quelle come lei. A noi non ci riguarda" (con varianti date da trattati filosofici, politici, teologici, scientifici e chi più ne ha più ne metta). Le due frasi non sono sullo stesso piano, non appartengono allo stesso genere, e porre il problema filosofico del loro fondamento, prescindendo da questa differenza, è solo un criminale scherzo.

Naturalmente, mentre sanguina potete intavolare una dotta discussione filosofica col medico di guardia, ma non arriverete a capo di nulla. Non è che manca un fondamento filosofico alla frase, per cui questo un problema della filosofia, piuttosto è la filosofia che manca di fondamento, e oltre ad

essere inutile, come diceva perfino Ari, è anche incapace e impotente. Il sapere non è qualcosa che mi cade tra le mani al termine di una ricerca astratta, fatta dubitando metodicamente, sospendendo giudizi da mettere tra parentesi, distanziandomi contemplativamente dal reale, ecc. (tutte operazioni facilissime a dirsi ma impossibili a farsi). Il sapere lo produce il vivere, e se la filosofia sa qualcosa è perché se ne è appropriata: il suo sapere era nato altrove. Le idee su Dio, sulla vita, sul rispetto, sui valori come l'onestà e la giustizia, sono nate quando la filosofia ancora non esisteva. Di suo, essa non ha aggiunto altro, ma ha solo tentato di definire, delimitare, chiarire, confondere.

La filosofia deve risolversi a diventare utile. Non sempre l'uomo reagisce con la mediazione della ragione o del metodo. Se vi vogliono ammazzare, scappate senza pensarci troppo, e questa esperienza vi insegna qualcosa. Qualunque cosa vi insegni, è fondata sul fatto che ci siete passati, che vi è capitato, l'avete vissuto.

Una frase è filosofica quando è argomentata in qualche modo. Io dico "questo è un albero", e questo non è sufficiente a fare filosofia. Perché dico che è un albero? Qui mettete l'argomentazione che vi pare:

- *essere* significa ciò che colpisce i nostri sensi.
- *essere* significa la mia rappresentazione.
- *essere* significa che io sono cosciente del vissuto attuale,

ecc. ecc.

Tutto questo è filosofia. Ovvero: in base a che cosa state dicendo quello che dite (logos, nel senso di discorso). Vedo l'albero: cos'è ciò che vedo? che significa vedere? chi vede? esiste un albero reale indipendente dal mio vedere? e cos'è un albero reale? e che fondamento hanno le risposte a queste domande?

Il sapiente vede l'albero dall'interno dell'albero stesso: in un certo senso, egli è l'albero. Il suo problema non consiste nel fondamento del suo dire, ma nel prendere un malcapitato che vede l'albero dall'esterno e portarlo fino ad una condizione diversa nella quale vede l'albero dall'interno. Il che non si fa mai senza il consenso dell'educando, o piuttosto modificando.

Il problema della filosofia è un metodo che colga le cose partendo dall'esterno, dove è collocato l'osservatore. Il problema della sapienza e un metodo che trasformi l'osservatore e lo porti dentro la cosa osservata. Evidentemente, a questo punto la "cosa" non sarà più "osservata". La filosofia cerca un fondamento al dire e un criterio per discriminare il dire vero dal falso. La sapienza si fonda sull'efficacia di atti esperimentati dal maestro, sui risultati che essi dànno al discepolo, e la si tenta a proprio rischio. In una parola: prova, e vedi che ti succede. Da qui l'importanza senza pari della ragione e del buon senso, quando non perdiamo tempo a cercarvi un sapere assoluto: consentono di non scambiare per maestro il santone furbacchione che ci fotte i soldini.

Facciamo un'ipotesi. Se esiste Dio, Dio è anche dentro l'uomo e dentro le cose: san Tommaso diceva da qualche parte che Dio deve essere dentro le cose, precisamente nel modo più intimo, e qualcuno ha aggiunto che Dio è più intimo a noi, di noi stessi. Ora, se io arrivo a questo intimo, cioè ad un contatto reale col divino, arrivo anche all'intimo delle cose. Le cose, allora, non mi appaiono oggettive, cioè separate da me e poste a distanza, ma le vedo emergere tutte da un punto originario nel quale io sono. Questa non è filosofia, ma la sintesi dell'ipotesi su cui si regge la sapienza. Il sapiente dirà che non è un'ipotesi, ma chiaramente, il suo problema è quello di farvi arrivare al *vostro* intimo. Non si incrocia con la filosofia, che magari può anche essergli di ostacolo, né gli interessa che voi siate convinti di questo perché una ragione ve lo dimostra. Voi siete su un punto di partenza qualunque (cioè siete fatti in un modo); dovete arrivare ad un certo punto di arrivo (cioè dovete cambiare).

Siccome la vita vostra, decidete voi se cambiare o no. Se vi andate bene cosi, amen, è inutile rompersi i corbelli e fare domande da sofista. Se no, provate.

Diciamo allora che ci sono delle cose che fate e vi rendono sereni, soddisfatti, in pace con voi stessi, felici, realizzati... scegliete voi il termine. E ci sono altre cose che vi rendono nevrotici, insoddisfatti, alienati, ecc. Se vi va bene così, va bene a voi e va bene a tutti: non è che il sapiente se ne ha a male. Se volete sapere il significato della vita, cominciate a cercare: il sapiente non è uno che a domanda risponde, previo trasferimento di un biglietto da centomila dalla sua residenza attuale ad un'altra in cui, evidentemente, sarà usato meglio. In fondo, la vita è un koan, e qualunque cosa si faccia è possibile arrivare a risolverlo. Persino facendo filosofia. Insomma, voi siete uno che deve attraversare un fiume in piena; il sapiente è uno che vi sa indicare un guado: non ha senso chiedergli la dimostrazione che di lì si passa, e in ogni caso dovete nuotare. Il sapiente non vi dice il significato della vostra vita, ma pone compiti che costruiscono un punto fermo nel caos. Non bisogna mollarlo. Vi daranno diecimila ragioni per mollarlo, ma potete ben ragionare anche voi: non avete la ragione solo per giocare a scacchi o progettare bidoni.

Naturalmente, il sapiente realizza una suggestione dall'esterno sul discepolo, dice l'esperto. Bravo l'esperto: adesso ci spieghi cos'è la suggestione. Mica te la puoi cavare dando un nome a un problema.

Una volta, in America (e ti pareva!) fecero un esperimento per confutare l'ipotesi omeopatica; somministrarono un placebo e constatarono che qualcuno guarì. Così ebbero due problemi: 1) confutare l'ipotesi omeopatica, e 2) capire che cosa aveva guarito quei tizi. Insomma, uno prova e vede se guarisce. A questo punto, quando avete visto, fate come nella pubblicità: dite: "ho usato Plif e Pluf e ho scoperto che è buono. Provalo anche tu!". Questo dire è la tradizione. Il fondamento della tradizione è che uno l'ha provata. Dunque, si è nella tradizione quando la si prova e non quando la si ripete.

Io dico a mio figlio di un anno di provare a camminare su due zampe: lo dico perché so per esperienza. Se lui non prova, non sa. Il mio dire non serve a comunicargli una teoria che gli eviti di sbattere la zucca, ma ad indicargli come deve lui, in prima persona, affrontare i suoi problemi. Quando comincia a farlo, entra in un'altra ottica, fa apprendistato e scopre che, quando stava cadendo, quel babbeo che gli diceva "dai, cammina", non stava lì a fare il chiacchierone, ma era pronto a riprenderlo e a salvargli la zucca. Alla fine cammina, e allora può andare a sbattersela dove vuole: nessuna tradizione ha mai legato l'uomo; piuttosto lo ha sciolto. Ciò che lega l'uomo sono le teorie, le parole prese come verità assolute, le ideologie. E tradizione è anche una parola, e qualcuno può tentare di inculcarvi un'ideologia della tradizione: non vi fate fottere. Le parole sono una finestra sul reale, e non un poster che vi tappezza la parete. Se siete a Riccione, guardate la finestra e cercate il mare. Se vi si mostra un paesaggio alpino, state guardando un quadro.

Il dito che indica la luna non è la luna. Però esistono cose che possono essere mostrate solo attraverso il dito, e non si può prescindere dalle parole. E cose di cui il dito indica il luogo, limitandosi a mostrare dove sono. Qui il dito è una freccia diretta verso un punto, e non un'immagine della cosa.

Quando uno s'incazza, possono esserci mille motivi; tra questi, il fatto che sa perché s'incazza: è un sapiente. Relativamente alle cose che sa. Ciascuno di noi è a un tempo sapiente e corbello, in una proporzione che varia nel tempo, in una direzione o verso l'altra. Dunque, la frase "non è giusto" ha un fondamento che la rende espressione rigorosamente conforme a verità. Non si è riflettuto a sufficienza che di per sé, la verità è negabile, benché tutte le teologie lo hanno ripetuto senza posa. "Non è giusto" si fonda su un sapere e lo esprime. Chi cerca una frase che si fondi su un'altra frase, chi

cerca un fondamento consistente in parole, entra in una patologia. La radice della frase vera è nel sapere: un'esperienza si fa parola, questa si fa progetto, il progetto si fa azione, l'azione conferma o smentisce la parola, cioè conduce a un'altra esperienza che torna a farsi parola, e via di seguito.

Il sapere si afferma di contro a un non sapere; consiste nella ribellione contro il non porsi problemi. Il non sapere che fa morire Bessie Smith è diverso dal non sapere del filosofo. Per il filosofo, il non sapere non è un dato radicale, un inizio, ma un risultato. Egli è consapevole di un problema, vive nel mondo, ma i dati che questo gli fornisce non sono chiari e non riesce a risolvere il problema.

Ha imparato che non sa. Ha i dati del problema, e questi gli sono un enigma. Forse non ha tutti i dati necessari.

I dati del problema non sono parole. Il problema nasce dal fatto che all'uomo è opaca la sua condizione, il suo modo di essere e la connessione tra i dati, ma non fino al punto di non rendersi conto dell'opacità. Così il testo di filosofia presuppone una fase di ricerca, nella quale non si hanno cose da scrivere, ma si cerca appunto cosa scrivere. Sempre, lo scritto procede dal vissuto. Può il vissuto concludere nello scritto, esaurirsi in esso? Non può. Lo scritto indica il non scritto e può esprimerlo solo circoscrivendolo. Lo scritto è un ponte, un tramite, una finestra, un paradosso.

Se lo scritto deve avere un fondamento, o poggia su se stesso o poggia su ciò che indica, cioè si fa strumento. In questo secondo caso, lo scritto costringe ad uscire dalle pagine del libro e a guardare la realtà. Così lo scritto non può essere discusso, ma solo confermato o smentito da un vedere, cioè dal vedere una connessione di dati che nello scritto non ha il fondamento ma l'indicazione.

Non possiamo vivere nessuna esperienza senza che essa abbia un'eco interiore nel sentire, ed è superficiale e priva di rigore ogni valutazione dell'esperienza che trascuri questa eco del sentire. Lo scritto dice allora che "non è giusto" perché così è stato vissuto, constatato e confermato, e questo non richiede un fondamento conforme alle esigenze della filosofia.

La filosofia è un tentativo di argomentare l'affermazione con parole. Dunque conduce a una discussione sull'argomentazione che, a sua volta, avviene per mezzo di parole che a loro volta debbono essere argomentate e controargomentate con parole, e così via, senza mai uscire dalle chiacchiere. Alla fine si è messo in moto un meccanismo di produzione di testi, e la letteratura filosofica risulta inabbracciabile, farraginosa, soggetta alle leggi del mercato editoriale, il che genera un'altra scienza: il professore di filosofia diventa il tecnico dei libri di filosofia, e grazie a questo suo sapere tecnico, che a sua volta produce altri libri, si sostituisce al filosofo, pretendendo di essere importante come lui.

Ogni tanto nasce un filosofo vero, che apre uno squarcio sulla realtà, ed entra un po' di aria pulita. Ma non ci si inganni, come fanno i professori: in questo caso, il filosofo parte già da un sapere.

P. S.

Frammento di conversazione in treno: "Sei di Perugia? Ah, allora conosci l'Etoile 54 e il Brooklyn!" (discoteche).

Viviamo sempre dentro una connessione di dati che circoscrive il nostro orizzonte visuale. Non vediamo tutto ciò che è, ma solo ciò che le nostre connessioni colgono. L'ameba, che ha un mondo ben connesso, non conosce la fontana dei Pisano, ma non è colpa sua. La connessione è ciò in cui si racchiude la nostra ignoranza e si articola il mondo corrispondente ai nostri interessi. Si passa attor-

no alla fontana dei Pisano e si memorizzano le discoteche. Anche la filosofia passa accanto alla fontana senza degnarla di uno sguardo: non c'è differenza nella qualità, ma solo netta quantità dei dati.

I più colti vi diranno che Braccio Fortebraccio pacificò Perugia dilaniata dalle fazioni, e poi, da bravo cavaliere cristiano, cercò di creare uno stato indipendente da quel regno pontificio che ha fatto di tutto per farsi identificare con la prostituta di Babilonia dell'Apocalisse. D'altronde, un crocifisso in perfetto stile ortodosso aveva parlato a san Francesco non troppo tempo prima, e lo stesso santo fondò un monastero (forse il suo primo monastero) in un monte presso Spoleto, sacro fin dall'antichità, dove dal quinto o sesto secolo viveva una comunità fondata da un sant'Efrem di Siria, o qualcuno con un nome simile. Braccio Fortebraccio, preso il potere a Perugia, come prima cosa pagò il debito pubblico, liberando il comune dai suoi creditori, con onore. Il fatto è ancora attestato da una lapide sulla piazza; ognuno la può leggere, e il cavaliere Braccio era un sapiente. Sapendo bene il valore dell'acqua, i Pisano costruirono una fontana al di sopra del livello del nostro gusto estetico, il quale, invece, si riflette nella merda industriale che galleggia sul Tevere, più o meno a un paio di chilometri da quella fonte, attestando la perdita della sapienza.

La sapienza deconnette. Spacca la connessione dei dati in cui l'uomo si è perso e propone altri sguardi. Dunque bisogna osservare. Il filosofo si fissa sul dito e crea una connessione più sottile. È la trappola. Ogni dire è criticabile, e non resta che astenersi, o parlare per mestiere, a un tanto a parola.

"Non è giusto" è una dichiarazione di intenti. Vale a dire che io sono giunto all'evidenza che l'uomo sia persona, parente degli dèi, e che questo può essere la base per fondare una relazione tra persone diversa e più valida. Pertanto non mi accontento di nulla che sia inferiore. Un progetto di convivenza che sia inferiore, ma si fondi pure su una ragione autonoma e presuntuosa o semplicemente sugli interessi di alcuni a danno dei molti, è mio nemico e appesta l'aria. La sapienza è una ribellione costante.

Diavolo viene da *diaballo*, che vuol dire separare, deconnettere. Fuori dal suo senso teologico, che i bianchi protestanti americani non avevano capito, quando parlavano di musica del diavolo, non sappiamo bene se questa deconnessione è un male. Dipende da chi si presenta come angelo. A un certo punto, in America, l'angelo disse che non c'era posto per la regina del blues, per la musica del diavolo. Ogni tanto c'è qualcuno che non trova posto, e si deve costruire una cultura alternativa.

Ho studenti che ascoltano Thelonius Monk, e questo è già tradizione.

# PERCORSI COSTRUTTIVI ANTAGONISTI[1]

*«La Madonna appare a un gruppo di atei*
*e sconvolge un paese»*
(Messaggero Veneto, 23.5.93)

Commentando il testo paolino, Barth mostra in successione alcuni aspetti, alcune vedute di una realtà complessa ma unitaria. Ciò che collega un passo con il seguente, un aspetto con l'altro, non è una necessità logica, ma il fatto stesso che si tratta di aspetti di «una» realtà. Per esempio, se osservo l'albero, noto due aspetti, la funzione clorofilliana e la produzione di fiori, che non derivano logicamente l'uno dall'altro; tuttavia, sono costretto ad includere entrambi in una descrizione completa dell'albero.

Naturalmente, gli aspetti di una cosa potrebbero essere semplicemente giustapposti nella descrizione. Ma non sempre è così. È possibile, ed anzi in genere è inevitabile, che l'osservazione di un aspetto ci spinga verso l'aspetto contiguo. Il che può avvenire in due modi. Il primo consiste nel passare da una «cosa» all'altra: l'osservazione dell'albero mi mostra che gli è essenziale stare in un terreno; il tronco mi porta alle radici, queste al terreno, attraversando un punto nel quale si verifica l'osmosi che permette alla pianta di nutrirsi. Non c'è un punto di separazione che limita tra loro l'albero e il terreno, non c'è veramente un limite tra le cose (ma questa considerazione ci porterebbe lontano). L'albero, possiamo dire, ha prefissate nella sua essenza le condizioni che gli permettono di vivere. Ovvero, include un intero ambiente tra le condizioni per la sua esistenza. Dunque, l'ambiente fa parte della nozione di albero. Questo tipo di dialettica va da un punto all'altro della realtà, senza che il legame tra di loro sia di tipo logico-deduttivo.

L'altro metodo, cui alludevo, non ci conduce da un oggetto all'altro, ma da un aspetto all'altro dello stesso oggetto. Per esempio, continuando a osservare la facciata di un palazzo, arrivo fino al suo limite e all'angolo che mi scopre l'altra facciata. Facendo una descrizione formale del palazzo, c'è un legame necessario tra il descritto della facciata Nord e quello della facciata Est e via di seguito. In questo esempio, l'oggetto *ci costringe* a cambiare il punto di vista, per poter cogliere i suoi lati o aspetti. Dunque, per avere un'immagine adeguata dell'oggetto, dovremo articolare quanto risulta a partire da ogni punto di vista, pensare *contemporaneamente* ciò che abbiamo osservato *successivamente.* La necessità che lega le osservazioni successive nasce dall'unità dell'oggetto e non da criteri di metodo fissati dall'osservatore indipendentemente dalla natura di ciò che indaga.

Se la realtà che indaghiamo è complessa, è possibile che si riesca a vedere due aspetti che non sappiamo articolare, ma che ci si impongono come veri e necessari, perché si riferiscono ad uno stesso oggetto di conoscenza, osservato da due prospettive che sono diverse, ma non sono uniche né esaustive. Supponendo che non vi siano errori di osservazione, abbiamo allora due aspetti che *ci sembrano* contraddittori, anche se non lo sono affatto. Sono aspetti di un sistema coerente di note che non conosciamo globalmente e di cui, forse, ci sfugge la struttura.

---

[1] Da *www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ascoli-arkhe.pdf.* (1994)

Anche in questo caso, gli aspetti, i dati che risultano all'osservazione, hanno un carattere necessario, del tutto indipendente dal legame logico tra loro, nonché dalla nostra definizione formale e previa della verità. In una dialettica basata sull'osservazione di aspetti, la verità non è qualcosa che si trasmette da un termine osservato a un altro, come avviene per le proposizioni del sillogismo, ma è un carattere che ogni aspetto possiede di per sé, per il semplice fatto che si mostra in un certo modo: noi dobbiamo descrivere questo suo modo per dire con verità ciò che ci si mostra. Gli aspetti contraddittori, presi insieme, sono allora la verità, forse una verità parziale, ma necessariamente vera anche se illogica. Non si può sciogliere la contraddizione aggiungendo o sopprimendo qualcosa rispetto all'osservazione (anche se ciò non toglie, ovviamente, che si possa sempre tentare di guardare meglio).

Questa contraddizione vera di per sé è la nozione di *antinomia.* Per ovvi motivi, il pensiero antinomico è il cammino più normale che la teologia possa percorrere. Averlo rifiutato è stato un grave errore del mondo latino.

La Rivelazione è l'atto con cui Dio comunica se stesso e *il suo* punto di vista sulle cose. Ma questa comunicazione viene fatta all'uomo, proposta alla sua riflessione, e quindi insertata di fatto dentro il punto di vista umano al quale si mostra. Ma questa inserzione non può annullare il carattere di comunicazione proveniente da Dio all'uomo. Ecco la radice dell'antinomia: il fatto stesso è antinomico.

Ora, Barth si muove in questa condizione antinomica, in cui termini molteplici sono contemporaneamente veri, ma non può evitare di descrivere un termine alla volta. Il discorso compie passi successivi *necessari,* e la tesi è nella contemporaneità, nell'affermazione contemporanea delle fasi che descrivono i diversi aspetti. Sarebbe fuori luogo, in questo caso, l'accusa di irrazionalismo:

> «"Affermare sia una cosa sia l'altra quando ambedue sono vere è proprio di ogni buon teologo". Questa parola di san Gregorio Palamas esprime bene la coesistenza di piani o livelli diversi dell'essere. Le affermazioni in apparenza contrarie (le antinomie) sono vere essendo ciascuna presa nel suo senso proprio, senza escludere l'altra. La Verità non è irrazionale, perché include tutti gli aspetti, compreso l'aspetto razionale che però supera» (Evdokimov).

Nel discorso teologico, e più in generale nel discorso religioso, il paradosso è la condizione normale e inevitabile dell'espressione. Nella fattispecie, segnala il carattere eterogeneo del divino rispetto al mondano, ed è imposto dalla natura stessa dell'oggetto, che non può essere colto da una sola prospettiva, né da un numero limitato di prospettive.

Il valore del principio di non contraddizione è evidente, ma solo all'interno della logica. Fuori dalla logica, non ha senso. È chiaro che l'albero non può essere un cane; tuttavia, questo non comporta che l'albero reale sia logico. Se voglio parlare logicamente dell'albero, lo debbo prendere in considerazione in quanto «resta albero» nonostante tutti i suoi cambiamenti, che certamente lo trasformano, ma non lo fanno diventare cane. Da questo punto di vista la logica non è affatto uno strumento falso per lo studio del reale; è solo limitato. Se poi aggiungiamo che «restare albero» al di là dei cambiamenti presuppone un'*essenza* reale e immutabile, avremo magari un'affermazione logicamente derivata, ma non per questo meno ipotetica. Tra il fatto che l'albero, *da un certo punto di vista,* resta se stesso, e il fatto che questo se stesso è un'essenza immutabile, non c'è dimostrazione logica. In senso proprio, il principio di non contraddizione non è un vero principio, cioè una fonte da cui si deriva la verità, ma è semplicemente la condizione del pensare logico. Ininfluente, sul pia-

no logico, è che questa condizione sia corrispondente a un aspetto della realtà: noi sosteniamo che il principio di non contraddizione ha valore, entro i suoi limiti, solo perché non abbiamo mai visto un albero trasformarsi in cane. Detto in altri termini, nel pensiero logico si è cercato di arrivare all'*essere* dell'albero partendo da ciò che esso non può fare (non può diventare cane), invece di partire da ciò che fa (si trasforma di continuo entro certe condizioni). Si è ottenuta una concezione logica dell'essere: vale a dire ciò che sarebbe l'essere *se* esso fosse logico. Naturalmente dobbiamo sciogliere questo «se», e per farlo dobbiamo confrontare la nozione (logica) dell'essere con la realtà. Se non corrisponde, allora tale nozione è falsa. Se corrisponde, allora tale nozione riceve il suo carattere di verità dal confronto col reale e, se ci si pensa bene, solo da questo. La frase risulta vera, perché si può constatare: è ininfluente che prima della frase vi siano state altre frasi logiche.

Per ragioni analoghe, l'antinomia non è una contraddizione apparente, da sciogliere alla luce di un senso esoterico che dia un nuovo significato alle frasi. Nell'antinomia, nel paradosso religioso non c'è alcun senso esoterico. Si espone il fatto così come appare all'osservatore, così come si presenta, vuoi alla coscienza normale, vuoi alla coscienza in stato mistico. Il paradosso non è un'espressione che nasconde, ma un'espressione che mostra. L'antinomia nasce dal contatto diretto con la Realtà e non dal gusto per le espressioni oscure. Il discorso antinomico si svolge fuori dal mondo logico, ma non fuori dall'ambito ontologico, nel senso che dice la realtà così come si mostra. Lo strumento di conoscenza non è il cervello, ma l'intera persona umana: posso infatti dire che una realtà si mostra spaventosa o rasserenante, e questo è un dato autentico. Forse non riguarda l'oggetto dell'indagine, ma riguarda i suoi effetti su di me, e dunque è un dato certo su me come oggetto di conoscenza.

Al mostrarsi di Dio, in modo tale che l'uomo possa vederlo, corrisponde la forma della Rivelazione, le parole e i gesti di Gesù. Ma al carattere eterogeneo di Dio corrisponde il significato di quelle parole e quei gesti.

Si tratta dunque di riflettere *in termini ontologici* sul significato e la portata di un atto divino: l'Incarnazione. Naturalmente, s'intende questo atto non in quanto isolato, ma come momento culminante di un'intera storia: la storia del comportamento di Dio verso l'uomo, prima, durante e dopo la vita terrena di Gesù. E si intende ontologicamente: con riguardo alle conseguenze sul piano della realtà, lasciando da parte le considerazioni morali. E l'atto stesso include ovviamente le motivazioni che spingono a compierlo.

Tradizionalmente, la motivazione principale è stata considerata l'amore di Dio per l'uomo, un amore che non è mai stato interpretato come sentimento accidentale, accessorio rispetto alla natura di Dio: Dio «è» amore, con tutta la forza ontologica dell'«è»:

> «Non si tratta di una vaga metafora, né di un attributo morale di Dio, ma di una caratterizzazione metafisica dell'essere divino. I greci lo intesero così, ed anche la tradizione latina di ispirazione greca. Per il Nuovo Testamento e la tradizione greca, l'*agape* non è una virtù di una facoltà speciale, la volontà, ma una dimensione metafisica della realtà, che riguarda l'essere per se stesso, anteriormente ad ogni specificazione» (Zubiri).

L'amore divino, a differenza dell'umano, non è rivolto al possesso egoistico dell'altro, in funzione della soddisfazione dell'amante: non è un movimento in funzione dell'*ego* che ama, ma una effusione verso l'altro, verso l'amato. Per questa differenza si usa *agape* anziché il termine *eros,* formalmente riferito all'amore umano. Ma fatta questa precisazione, i Padri usarono abitualmente parlare di *eros.* Questo amore si effonde e l'effusione è produttiva: si effonde nella generazione del Fi-

glio e nella processione dello Spirito; si effonde nella creazione e poi nell'associazione della creazione alla vita divina, nella comunione della creazione con il modo divino della vita. È la *deificazione* della persona umana: «L'uomo è una creatura che ha ricevuto l'ordine di diventare Dio».

La prima effusione costituisce la trinitarietà divina. *Costituire* è parola ovviamente inadeguata; d'altronde, l'espressione che definisce la relazione tra Padre e Figlio è già uno splendido paradosso: generato ma non creato. In positivo indica che il modo in cui avviene la generazione è diverso dal modo in cui intendiamo la creazione e quindi implica una realtà diversa da quelle create. Se con la creazione viene all'essere la creatura, che è altro da Dio, con la generazione si genera il Figlio, che non è altro da Dio: Dio da Dio, pluralità di persone nell'unità sostanziale, persone uguali e distinte, secondo il dettato delle formule dogmatiche. Su questo quadro, teologicamente chiaro per quanto riguarda il Figlio, si è inserita la confusione riguardo allo Spirito, con il famigerato *filioque* della teologia latina: non è un tema che possiamo affrontare ora. L'effusione non è un modo di dire. Atteso che abbia un senso parlare di «essere» divino – almeno in via analogica-, l'effusione concerne appunto l'essere.

Anche l'effusione che crea il mondo concerne l'essere, ma evidentemente in un altro senso. L'essere del mondo *non è* l'essere divino, e tutta la sua caratteristica sta in questo *non esserlo,* che non si può predicare delle persone divine. È appena il caso di avvertire che *essere* è parola che qui compare senza alcun riferimento all'ontologia di Aristotele o dei greci in generale, come allusione abbreviata al fatto che il mondo è così come è, e Dio è così come è. Allo stesso modo possiamo usare in modo informale il termine *natura*, parlando di natura di Dio e natura umana. L'effusione d'amore è dunque produttrice della realtà. La realtà mondana è prodotta con una costituzione o consistenza tale da poter permanere nell'essere per un certo tempo; certamente è precaria, nel senso che ad esempio l'uomo si ammala e muore, ma è comunque permanente, nel senso che, se non muoio nelle prossime due ore, non è necessario che Dio compia durante queste due ore l'atto deliberatamente creatore di mantenermi in vita, come vorrebbe l'occasionalismo. Semplicemente, la realtà è creata con una struttura tale che le consente di durare per un certo tempo e a certe condizioni. Ma non può durare per l'eternità. In questo senso, il creato ha una *certa* sufficienza, non assoluta, ma relativa e condizionata. Dentro questi limiti, che d'ora in poi diamo per sottintesi, la realtà creata è positivamente e sostantivamente esistente. Come tale, come creata sostantivamente, è eterogenea rispetto a Dio: semplicemente, e prima di ogni altra considerazione, l'uomo non è Dio, la creatura mondana non è Dio. Posto *dentro* la realtà creata, l'uomo, che non è Dio, percepisce il mondo, che neppure è Dio, esperimentando un'esistenza autosufficiente dell'essere reale. L'essere reale gli mostra immediatamente il suo carattere di permanenza nell'essere: la casa costruita dai miei genitori morti è ancora lì. Il carattere relativo e condizionato della permanenza nell'essere non appare con altrettanta immediatezza.

Tuttavia, questo mostrarsi va preso in senso lato: non si tratta solo di vedere, ma dell'intera esperienza che l'uomo ha della realtà e di se stesso, della sua stessa vita. Ora, dentro l'esperienza del vivere, il carattere *insufficiente* e transeunte del reale emerge fatalmente: emerge dentro il contesto dell'essere, cioè all'interno di una prima presunzione di permanenza. L'uomo, che è reale, si ammala e muore: quindi non permane nella sua condizione di realtà. Nondimeno, l'effusione creatrice produce la realtà. Pertanto, l'associazione della realtà al modo della vita divina, che è la terza effusione dopo quella delle persone e del creato, deve avvenire sullo stesso piano della realtà. Vale a dire che la prima effusione fa sì che sia la persona del Figlio e la persona dello Spirito *(ab aeterno* quanto si vuole e sottolineando che non si tratta di produzione di una realtà altra): produce una realtà *non al-*

*tra.* La seconda effusione produce l'uomo e il mondo: fa sì che sia qualcosa che altrimenti non sarebbe stato. Dunque anche la terza effusione deve produrre una realtà prima inesistente: non siamo pensare che l'associazione alla vita divina sia un modo di dire. Questa effusione produce una realtà nuova per trasformazione della realtà creata e, come si è detto, insufficiente in assoluto dal punto di vista metafisico. È la «nuova vita» e la «nuova terra» come trasformazione della vecchia vita e della vecchia terra. Ora, siccome questa trasformazione riguarda, tra le tante cose, anche «me», cioè la singola persona, se questa persona deve beneficiare della trasformazione è necessario che in qualche modo rimanga «la stessa», cioè che la trasformazione avvenga secondo una continuità: se la trasformazione mi trasformasse *in un altro, in un'altra realtà* che non sono io, che non ha continuità con me, che cosa me ne importerebbe? Non si potrebbe dire che «io» sono stato associato alla vita divina. La terza effusione trasforma la mia attuale realtà nella sua attuale *impermanenza* dovuta al fatto che non è una realtà divina.

Il paradosso dell'autosufficienza relativa del creato, della sua insufficiente sufficienza ontologica, è un punto decisivo. L'uomo, storicamente, scopre se stesso come non permanente, e questo lo conduce al pensiero religioso. Non voglio dire che, vedendosi caduco, immagini una realtà diversa, una possibile fantastica condizione diversa. Non si tratta di un mero auspicio o una speranza che la morte non sia morte. L'uomo accerta che la sua realtà, essente, è *precariamente* essente, ma tuttavia è reale. Ora, una insufficienza ontologica, quale è quella del mondo da un punto di vista assoluto, non può porsi in essere da sola, perché se potesse non sarebbe insufficiente. Non è il discorso di Parmenide – che è di tipo filosofico e quindi limitato – secondo cui ciò che è non può derivare dal non essere: questo è ovvio, ma non coglie il punto chiave. Decisivo è il fatto che ciò che è, lo è precariamente, debolmente; pertanto questa debolezza ontologica impedisce che abbia potuto porsi in essere da solo, ed implica una realtà che nel contempo «sia», ma in modo forte, sufficiente e permanente. La differenza rispetto a Parmenide sta nel fatto che abbiamo due modi di *essere* dal diverso rango: non un generico «essere», ma l'essere «forte e pieno» e l'essere «debole e ricevuto». Il dato della realtà condizionata conduce, con la necessità dialettica di cui si diceva prima, alla realtà incondizionata. Che poi questa realtà incondizionata, evidentemente diversa, venga immaginata nelle forme più varie, è un dato non essenziale. L'uomo, che è condizionato, riferisce allora il suo comportamento all'incondizionato: compie delle azioni in vista di Dio, e questo è il punto. Come si raffigura Dio è cosa che ora non interessa.

Nella prospettiva religiosa l'uomo si muove verso Dio riconoscendovi la condizione della sua esistenza e la possibilità che questa muti. Normalmente usiamo il termine Rivelazione limitatamente all'agire divino descritto nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Però questi libri non descrivono *tutto* l'agire divino verso l'uomo. Con un'altra espressione, possiamo dire che Dio si è presentato all'uomo, anche fuori dalla tradizione ebraica e poi cristiana, si è manifestato e, in senso lato, si è rivelato: «Dio ha fatto tutto questo perché gli uomini lo cerchino e si sforzino di trovarlo anche a tentoni, per poterlo incontrare» (*At.*,17,27); «Nel passato, Dio ha lasciato che ogni popolo seguisse la sua strada; ma anche allora *non ha mai smesso di farsi conoscere,* anzi si è *sempre mostrato* come benefattore» (*At.* 14, 16-17). Dunque, il piano di salvezza divino – terza effusione del suo amore – attraversa tutta la storia, ma lasciando inizialmente che ogni popolo segua la sua strada. Il che implica che il popolo cercava da solo, e che comunque esisteva una strada: è una definizione della struttura teandrica della storia, dalle origini ad oggi e alla fine.

Questa è la condizione dell'uomo religioso. È una condizione di fatto che, con l'Incarnazione, diventa anche condizione di diritto: l'effusione deificante raggiunge il momento culminante – che è un

*momento storico* – nel quale la condizione umana e creaturale viene trasformata. Questa trasformazione è oggettiva e ontologica, al punto che avviene in modo completamente indipendente da ogni intenzione umana.

La scoperta dell'uomo religioso è dunque il rendersi conto della propria insostanzialità e dell'insostanzialità del reale. Questo è il primo aspetto, il primo termine dell'antinomia. È il punto di partenza del commento di Barth. La conoscenza del limite del mondo, e il fare affidamento su colui che limita il mondo, sono la fede. Pertanto, una fede che mette contro il mondo, contro la sua pretesa di permanente autosufficienza. E contro noi stessi.

Scrive Barth: «Dio! Noi non sappiamo quello che diciamo con questa parola. Colui che crede sa che non lo sappiamo». Alla luce di questa fede che riconosce il limite del mondo, il mondo – noi compresi – ci appare con un vizio irrimediabile: *non è* Dio. Dunque è profano, è empio, è lontano da Dio, e l'atteggiamento di Dio verso il mondo non può che essere l'ira. L'esistenza del mondo è ontologicamente empia, per il fatto puro e semplice che il mondo esiste, ma non è Dio. Non è questione di morale, di un peccato commesso da qualcuno: il più giusto degli uomini non è Dio, e quindi «è» empio. Lo è in sé e per sé. Questo costitutivo carattere di empietà appartiene a tutto ciò che è mondano e a tutto ciò che l'uomo fa. Ciò che l'uomo fa è umano; l'umano è empio, cioè peccaminoso nel senso di non-divino. La cosa è estremamente semplice: se Dio è perfetto (ontologicamente e moralmente), l'uomo è imperfetto (ontologicamente e moralmente), e non può in alcun modo colmare questa distanza, questa empietà che deriva dal suo essere uomo, cioè non-Dio. C'è empietà, assenza di sacro, quando l'uomo fa il male e quando fa il bene. Collochiamoci fuori dalla prospettiva religiosa della redenzione: l'uomo buono non può autoredimersi con la sua bontà; per assurdo: se Dio rifiutasse di salvare l'uomo, non sarebbe la bontà di colui che chiamiamo santo a salvarlo dalla morte perenne e definitiva.

Dio è il Vivente; l'uomo no: tra i due c'è un abisso che può colmare solo Dio. Se Dio non lo colma, nulla può salvare l'uomo. Da questo punto di vista – che è «un» punto di vista – la situazione umana appare tragica:

> «Neppure la conoscenza del paradosso della vita, la sottomissione al giudizio di Dio, hanno alcun valore, neppure l'attesa di Dio, la contrizione, l'atteggiamento dell' "uomo biblico" giovano, finché sono soltanto un atteggiamento, un punto di vista, un metodo, un sistema, finché l'uomo con essi intende separarsi e sollevarsi sopra altri uomini». «Quello che proviene dall'uomo non può salvare l'uomo».

Di fronte a Dio, l'uomo può semplicemente negare se stesso come valore, constatarsi privo di valore e di meriti per esistere o non essere condannato. Così dice san Paolo: «I giudei ed anche i greci sono tutti sotto il peccato, come sta scritto: Non vi è nessun giusto, neppure uno».

Qui appare evidente che il *peccato* non è un concetto morale, ma è l'elemento basico costitutivo della condizione umana. Come concetto appartiene all'ontologia prima che alla morale. Non c'è salvezza nell'umano, neanche quando è sublime. Ma questa condizione *costringe* a un secondo passo: non si può che permanere nell'accusa di empietà:

> «Nella stretta di questa situazione non c'è alcun passaggio, né avanti né indietro. Sotto questa accusa noi possiamo assolutamente soltanto rimanere. Soltanto chi rimane ad essa sottoposto, e non vuole in nessun modo sottrarvisi,... soltanto colui può lodare Dio nella sua fedeltà».

Vi è dunque un risvolto, che è il secondo termine dell'antinomia. «Nel riconoscimento della fondamentale distanza tra Dio e il mondo appare l'unica possibile presenza di Dio nel mondo». Impermanente ed empio, nondimeno l'uomo permane, sia pure condizionatamente. Accantoniamo il condizionamento: permane qui ed ora, benché non sia Dio. Permane, avendo avuto l'essere da Dio: questo attesta la fedeltà di Dio; Dio permane, parlando del *suo* regno, e la sua permanenza è la continuità dell'amore per l'uomo, nonostante la sua impurità. Vale a dire: è *remissione,* parola che ancora una volta allude a una modificazione sul piano ontologico:

> «La giustizia di Dio è *remissione,* fondamentale mutamento della relazione tra Dio è l'uomo; è la dichiarazione che l'empietà e l'insubordinazione umana e la situazione del mondo da essa creata sono irrilevanti davanti a lui e non gli impediscono di *chiamarci* suoi affinché *siamo* suoi».

*Accade* allora l'assoluto paradosso della relazione positiva tra Dio e l'uomo: è l'irruzione della *salvezza.* L'uomo è *costitutivamente* un salvato: questa è ora la sua natura. Questa salvezza, dice Barth, è il significato di ogni religione. Ma la sua verifica o comprova sta nel *fatto* che Gesù ci incontra: Gesù è l'inveramento della speranza umana nella salvezza. Il perdono, in senso morale, ne è la conseguenza:

> «In Gesù noi scopriamo che Dio può essere trovato per ogni dove, che l'umanità prima e dopo di Cristo è trovata da Dio... Appunto in Gesù abbiamo la possibilità di concepire questa scoperta e questo esser trovati come una verità di ordine eterno».

Questo è scandaloso. Barth ribadisce che la salvezza non ha alcun presupposto umano, non richiede nessuna condizione che l'uomo debba assolvere preventivamente, e cita san Paolo: «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, e vengono dichiarati giusti gratuitamente per la sua grazia, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù». La citazione è rafforzata riportando un lapidario commento di Lutero: «Questo è il punto capitale e centrale di questa epistola e dell'intera Scrittura».

Fermiamoci un attimo, cedendo alla tentazione di sciogliere l'antinomia in un discorso ragionevole – quantomeno – e domandiamoci: ma realmente l'uomo è stato, ed è stato considerato, empio in qualche momento della sua esistenza storica? È veramente esistito anche un solo attimo in cui Dio ha rifiutato l'uomo sul piano ontologico? Se questo fosse avvenuto, l'uomo non sarebbe sprofondato nel nulla? Ebbene, sì e no. No: l'uomo non è mai stato abbandonato da Dio. Nell'economia dell'azione divina, il Padre crea e il Figlio salva. Ma il Padre crea fin dall'inizio in e per Cristo. Da questo punto di vista, l'uomo non può che essere creatura: non è Dio, ma in quanto è, è salvato. Tuttavia, questo resta un aspetto della questione. Se lo scopo di Dio fosse la pura e semplice salvezza, il discorso si potrebbe chiudere qui. Ma questo non è lo scopo di Dio. La creatura, pur non essendo considerata empia, muore.

Rispetto a morire senza essere empi, c'è una possibilità superiore: la salvezza, come riconoscimento immeritato che l'uomo non è empio, o meglio come accettazione dell'uomo nonostante non sia Dio, ha un effetto nella liberazione dalla morte. Anche in questo caso il discorso potrebbe chiudersi qui: Dio potrebbe porre l'uomo in una condizione paradisiaca e disinteressarsene. Ma ciò signi-

ficherebbe dimenticare che la creazione, prima ancora della salvezza, è un atto d'amore; e l'atto d'amore consiste nel dono dell'autonomia, dell'autosufficienza. Dio crea l'uomo come altro da Sé, come non-Dio. Di conseguenza, il puro fatto dell'esistenza umana è una auto-limitazione che Dio si impone: liberamente quanto si vuole, ma sempre limitazione. L'uomo, relativamente autonomo da Dio, conosce se stesso come autonomo. Il rifiuto di Dio, l'affermazione dell'*ego* è una possibile interpretazione che l'uomo può dare di sé: una possibilità praticabile, inscritta nella sua circostanza reale. In quanto viene attuata, l'uomo s'imprigiona in una falsa immagine di se stesso e si inibisce la conoscenza di Dio.

Lasciamo perdere ciò che questo significa in termini morali. In termini reali significa che l'empietà è un elemento formalmente costitutivo della realtà creaturale dell'uomo, inteso come persona, come progetto di esistenza in corso di realizzazione nelle circostanze. Da questo punto di vista si può dire che l'uomo è creato empio, cioè è creato altro e autonomo. Perciò Dio non lo abbandona, ed anzi lo salva dall'inizio; ma contemporaneamente questo decreto di salvezza non significa che l'empietà umana sia un semplice modo di dire. L'uomo è costitutivamente empio e costitutivamente salvato: non si esce dall'antinomia. Sul piano strettamente umano, l'uomo scopre questa sua condizione di salvato, solo nella vita religiosa, cioè solo dopo che si è constatato empio e si è sentito perduto.

Allora qual è il rapporto tra la salvezza operante *ab initio* e l'evento salvifico dell'Incarnazione? Ovvero, ed è la stessa domanda, in che senso il cristianesimo è una religione diversa da tutte le altre?

Si diceva che la salvezza non è un evento singolo, ma un fatto inserito in una storia: ciò che culmina nell'Incarnazione ha inizio con la creazione, e questo vale anche per l'aspetto salvifico. Dio lascia che ogni popolo segua la sua strada, ma si mostra in essa. È questo mostrarsi di Dio ad avere una storia. Prima del mostrarsi in forma carnale, si ha il mostrarsi in forma di *colui che promette* la salvezza. Certo, l'uomo è salvo e giustificato, perché esiste, ma questo non abolisce la distanza tra Creatore e creatura: l'uomo salvato non diventa Dio per questo. Era necessario che Dio si facesse uomo, perché l'uomo diventasse Dio. Tra la salvezza precedente l'Incarnazione (ed insita nel fatto che l'uomo è creato in e per Cristo), e la nuova fase della salvezza inaugurata dall'Incarnazione c'è un salto di qualità attestato da un evento: Dio si fa uomo; la natura umana non è solo giustificata, purificata dalla sua empietà, ma è anche deificata. Senza perdere per questo le sue caratteristiche di natura umana (sottolineando sia il termine *natura* sia l'aggettivo *umana* ). Questa deificazione ha una storia e a noi appare come un processo: è una cosa che possiamo solo constatare, senza poter spiegare il perché. Ma questo è indiscutibile: che il fatto sia concreto e che l'evento della deificazione cambi completamente ciò che la natura umana «è». Non si è più uomini allo stesso modo, che lo si sappia o no. Tuttavia si cambia nella continuità, come dicevo.

A seguito dell'evento dell'Incarnazione, il termine salvezza indica un altro modo di essere salvi. Quindi implica una diversa e più ricca possibilità di conoscere Dio. È un Dio che è stato visto camminare tra gli uomini e ha lasciato delle parole: questo determina il modo nuovo in cui lo concepiamo e gli atti che compiamo in riferimento a lui. Né possiamo concepire più allo stesso modo noi stessi, la società, la storia: è l'evento che ha cambiato tutto.

Ma il primo e radicale cambiamento è ontologico. Se l'incontro con una persona cara scomparsa da anni «ci cambia la vita», a maggior ragione ce la cambia l'incontro con Dio. Ma la vita è il nostro essere. L'uomo vive in Dio e con Dio, non più come semplice salvato, ma come figlio e fratello di Cristo. Questa fratellanza riflette il cambiamento ontologico. Quando diciamo che gli uomini sono

figli di Dio, «figlio» non è una metafora, ma ha lo stesso senso reale, indica lo stesso fatto di quando diciamo che Cristo è «figlio» di Dio. Attraverso l'Incarnazione, la salvezza fa un salto di qualità: Dio rigenera ogni uomo come una nuova persona divina, senza che venga meno la specificità personale umana, così come non si dà confusione tra il divino e l'umano in Cristo. Da qui la necessità di salvare l'elemento più umano dell'uomo: la storicità. La deificazione dell'uomo avviene attraverso il tempo; perciò ha delle fasi. E quando l'Incarnazione inserisce la deificazione nel tempo, con il supremo obiettivo che l'uomo autonomo ricambi l'amore divino, tornano in gioco le opere umane.

La redenzione avviene *gratis et amore Dei:* nessuna opera umana la causa o la motiva. Ma l'Incarnazione chiama l'uomo a un operare diverso. Il moralismo cattolico ha messo in secondo piano, sullo sfondo, la gratuità della salvezza e l'inutilità delle opere ai fini della salvezza stessa. Ma questo nuovo operare è stato completamente disatteso dalla teologia protestante.

Nel pensiero cattolico la redenzione emerge con lo strano aspetto di una remissione dei peccati, che c'è, ma è condizionata a un successivo retto agire da parte dell'uomo. È come se la redenzione operasse per il passato in un certo modo, e per il futuro in un altro: cancelliamo quel che è stato, e da oggi in poi comportatevi bene. Di conseguenza, se si cessa la vita fuori dalla giusta relazione con Dio, è la perdizione eterna. In *questo* caso, la redenzione e la salvezza non avrebbero funzionato, il che è assurdo: una salvezza che non salva è una contraddizione e non certo un'antinomia. Vuol dire che la salvezza non avrebbe operato sul piano ontologico, ma solo in quello morale: sarebbe solo un perdono, condizionato al comportamento futuro, che deve attenersi a norme codificate nella morale. A una nuova edizione della Legge.

Ma Cristo (Dio) ha perdonato i suoi uccisori, perché non sapevano quel che facevano: erano inconsapevoli della gravità del fatto – un fatto, si badi bene, che nessun altro può superare in gravità. Che nessuno sapesse, è una cosa che va meditata. Cristo è pur sempre un uomo innocente messo a morte per una ragion di stato, la quale è pur sempre una ragione. Ma pare che il non sapere sia costitutivo del comportamento umano. Dicevano i vecchi catechismi che il peccato mortale richiede tre condizioni: materia grave (e questa abbonda), piena avvertenza e deliberato consenso. Vale a dire: io debbo essere pienamente cosciente di fare cosa grave e, nonostante ciò, debbo acconsentire a farlo, facendolo effettivamente. È evidente che fuori da queste condizioni non si può parlare di peccato: che si vuole imputare a uno che non si renda conto di quel che fa? Ma queste condizioni sono contraddittorie: uno che sapesse perfettamente quel che fa nel rifiutare Dio, e vi acconsentisse, dimostrerebbe automaticamente di essere pazzo. Sa chi è Dio, cosa fa, come opera, come gli dona la vita, come lo deifica, sa tutto, e gli dice: «no, grazie»: questo è pazzo. In questa prospettiva moralista, si arriva a concludere che il peccato non esiste.

Torniamo allora sul piano ontologico. Qui peccato significa empietà, cioè il fatto indiscutibile che l'uomo non è Dio. C'è una distanza che le buone opere umane non aboliscono. Di conseguenza, l'ampiezza di questa distanza non è subordinata alla qualità delle opere. La redenzione si ha indipendentemente dalle opere buone e da quelle cattive e si perde solo se Dio si allontana, non se l'uomo si comporta male. Bisognerebbe dimostrare che il comportamento cattivo dell'uomo induca Dio ad allontanarsi nuovamente. Se non induce a questo, la redenzione non si perde, e l'idea cattolica dell'inferno come quella protestante della predestinazione si rivelerebbero per quel che sono: idee rozze.

Naturalmente, se l'idea redentrice di Dio finisse qui, sarebbe una pacchia: si potrebbe peccare e fare il bello e il brutto a piacimento. Ma si è visto che l'azione di Dio non finisce qui, e dentro il quadro completo dell'azione divina la conclusione che non c'è peccato è una falsa conclusione.

Bisogna mettere a fuoco il problema con una frase forte: l'Incarnazione, la redenzione, la croce non sono eventi validi in sé, ma ricevono valore e significato dallo scopo per cui sono avvenuti, dal progetto che realizzano. Dio non ha per scopo la morte in croce. Non credo affatto che Cristo sia morto perché poteva essere l'unica vittima sacrificale adeguata a sanare l'offesa fatta a Dio: questo è un pensiero estremamente contorto che nasconde una realtà molto più immediata: Cristo è morto perché gli uomini lo hanno messo in croce, non avendo capito niente. Dio ha per obiettivo non il farsi crocifiggere, ma qualcosa in vista di cui accetta anche la morte in croce, perché trasforma questo evento doloroso – deciso dall'uomo – nella massima prova del suo messaggio. Obiettivo di Dio è deificare l'uomo ed essere ricambiato nel suo amore, arrivare con l'uomo a una comunicazione totale. Rispetto a questo, tutte le altre considerazioni sono marginali. La creatura amata deve diventare amante: questo è il senso di tutta la vicenda terrena di Gesù. L'uomo non fa certo una figura esaltante rispondendo con la condanna a morte, ma Gesù dimostra la grandezza di questo obiettivo perseguendolo nonostante la condanna a morte. La prospettiva ontologica chiarisce molto bene questo punto.

La deificazione è l'obiettivo supremo dell'agire di Dio verso l'uomo. Ma questo agire si muove sempre nel rispetto del modo di essere dell'uomo, non solo perché Dio ha creato l'uomo con quel modo di essere, ma anche perché lo ha salvato, salvando le caratteristiche di fondo, gli elementi costitutivi della persona umana. Tutti gli atti di Dio verso l'uomo non hanno mai alterato la sua costituzione fondamentale; più precisamente, hanno sempre preso atto dell'autonomia umana. Come si diceva: con la creazione, Dio ha accettato liberamente di limitarsi; limitarsi non nell'essere, ovviamente, ma nell'azione. Dio non ha mai annientato il potere che l'uomo ha di scegliere tra vari progetti di azione; non ha mai annientato la sua libertà, con tutti gli usi negativi che l'uomo poteva farne.

Inoltre, l'uomo è uomo nel senso che, per la sua stessa costituzione, può fare resistenza a Dio. È un male, ma è una capacità umana reale, insita nel modo stesso in cui Dio ha progettato l'uomo. Nella sua azione, Dio tende a salvare l'uomo salvando anche questo modo in cui lo ha progettato. Ciò vuol dire che fin dall'inizio, e prima ancora della creazione, nella progettazione del creato, Dio imposta la sua relazione con l'uomo nei termini di un rapporto interpersonale.

Ora, l'idea della deificazione, nei termini in cui mi sto riferendo ad essa, non è una fredda comunicazione o partecipazione dell'essere divino a una realtà che non è Dio, ma è una fase all'interno di questo rapporto interpersonale. Dio vuole che l'uomo ricambi il suo amore con amore; e l'amore umano per Dio diventa divino in quanto nasce e cresce in una natura deificata. Allora, l'Incarnazione assume la natura umana come tale: l'uomo non può diventare Dio da solo, quindi Dio diventa uomo per deificarlo. Parlando in termini umani, se la nostra natura deve deificarsi, restando umana, non c'è altra strada che questa: che si umanizzi la natura divina, senza perdersi come divinità. E il carattere umano che rimane alla natura deificata è questo: una continuità e una perdurante autonomia. Se, una volta deificato, l'uomo perdesse la sua autonomia, o fosse una realtà diversa e senza continuità con «se stesso», la deificazione sarebbe un altro modo di chiamare la morte. L'Incarnazione è la deificazione della carne come carne e non come un'*altra* realtà: quando Cristo appare dopo la resurrezione, è certamente diverso, ma mostra le ferite del suo corpo, cioè mostra inequivocabilmente che egli è *la stessa* persona, è *lo stesso* che camminava per le strade e pendeva dalla croce. Il concetto di essere «lo stesso», o la stessa persona, non esclude affatto i cambiamenti più imponenti, ma nella continuità. Se la persona resta la stessa, allora perdura la sua autonomia. Per ottenere questo scopo, sembra che esistano solo due possibilità: o la carne si fa Dio, o Dio si fa carne. Di fatto, l'Incarna-

zione inserisce la natura umana nel circuito della vita divina, lasciandola autonoma. È questa autonomia che prende Cristo e lo condanna a morte.

Di fronte alla condanna, Cristo, che non ha certo meno autonomia di giudizio dell'uomo, ha molte opzioni possibili: ha salvato l'uomo, e ora si trova di fronte alla prospettiva della croce; avrebbe sia il potere sia il diritto di mandare un gran diluvio e mettere fine alla vicenda. Sceglie l'opzione diversa, che è questa: continuare a salvare quel modo di essere dell'uomo, conforme al progetto divino, anche quando questo modo di essere libero e autonomo significa la croce. Accettando la croce, Dio non distrugge l'autonomia dell'uomo, ma neppure rifiuta le conseguenze che essa genera: non lascia l'uomo autonomo, abbandonato e senza Dio. Lascia l'uomo autonomo e *con* Dio: Dio resta anche se lo crocifiggono. Ha deciso di impostare una certa relazione con l'uomo, qualunque sia il modo in cui l'uomo risponderà: la croce è la dimostrazione storica irrevocabile di questo suo amore folle, che resta sempre fedele, succeda quel che succeda. E non può succedere niente di peggio della crocifissione.

La resurrezione, subito dopo, svela che questa relazione di Dio con l'uomo non è un capriccio, ma produce la salvezza dalla morte: la promessa più antica e la speranza più folle sono ora compiute. Infatti, Cristo torna dall'uomo dopo la morte ed è credibile quando afferma che non lo abbandonerà più; e inoltre torna con la sua carne, che ha vinto la morte, come «primizia» di coloro che resuscitano dalla morte. Per inciso: prima si era affermato il valore religioso di tutte le altre religioni, inserite nel quadro della salvezza e della manifestazione di Dio, con il rischio sottinteso che si potesse perdere lo specifico cristiano: il cristianesimo, in quella prospettiva, avrebbe potuto apparire come una religione tra le tante. Ora si vede che non è così: davanti al fatto storico dell'Incarnazione, al quadro che esso realizza, al suo significato, ci si può chiedere: ma a noi cosa importa ora delle altre religioni? Non ci importa più nulla, perché – con tutto il rispetto – sono diventate troppo poco, non ci bastano più, sono superate e accontentarci di un'altra religione qualunque equivarrebbe a tornare indietro.

Dunque, la vicenda terrena di Cristo mostra che la salvezza e la redenzione *sono già compiute,* sono eventi accaduti e non annuncio che accadranno. Questo è il punto chiave. Il cambiamento ontologico operato da Cristo sulla natura umana la deifica, pur lasciandola umana. Da un certo punto di vista, si potrebbe dire così: l'Incarnazione assume la «natura» degli uomini, ma non le singole persone. È un modo di dire non corretto. Altrettanto scorrettamente potrei dire che Cristo salva la natura umana *in genere.* Se non implicasse una certa ontologia, si potrebbe dire. Lasciamo perdere le questioni filosofiche legate al concetto di *essere* e all'influenza dell'aristotelismo in teologia. Diciamo che l'uomo è reale e che, nella sua realtà, può essere definito come l'ente che determina se stesso, decide cosa farà e chi sarà. Orbene, Cristo assume e salva questa realtà, cioè viene salvata la realtà in quanto tale dell'ente che decide chi sarà e che farà. È ovvio che questo ente continui a decidere che fare e chi essere. Salvato come tale, questo ente ha «ricevuto l'ordine di diventare Dio». La deificazione ha allora un aspetto duplice. Più precisamente è un processo nel quale si verificano due ordini di fatti, miranti a uno stesso scopo. È un processo, nel senso che avviene nel tempo: la realtà umana, salvata come tale, conserva alcune caratteristiche costitutive; l'uomo come tale è temporale, non nel senso metaforico che vive dentro il tempo, ma nel senso che è per essenza temporeo. Il processo della salvezza è appunto processo, perché non ha sottratto l'uomo alla temporalità. Perciò non lo ha sottratto alla morte, ma ha assegnato alla morte stessa un valore positivo.

Come processo, dicevo, ha due ordini di fatti. Il primo è dato dagli atti di Dio indipendenti dall'uomo: Dio ha creato, ha creato in Cristo, ha assunto la natura umana dandole il potere di sottrar-

si al nulla, attraversando la morte... Questa è una serie di fatti compiuti da Dio una volta per tutte, nel senso che hanno valore per tutti gli uomini. Non c'è alcun uomo per cui Cristo non sia morto. Il secondo ordine di fatti è diverso: la natura umana, salvata da Dio, deve ricambiare l'amore divino. E questa è propriamente la *theosis* nel senso più stretto.

Qui si comprende immediatamente che ricambiare l'amore non è affare della realtà umana come tale, ma delle singole persone. L'amare non è qualcosa che può essere imposto per magia o per miracolo: ha senso solo nella libertà, cioè solo se è un amore libero. Altrimenti non è amore. Per questo, per ricambiare l'amore, si richiede che sia salvato il principio di autonomia della condizione umana. E per questo l'Incarnazione non compie il miracolo dell'innamoramento dell'uomo: l'uomo può amare Dio solo in una risposta libera. E finché l'uomo non ama Dio, non lo conosce e perciò non può dare deliberato assenso con piena avvertenza a una colpa grave.

La natura umana è deificata, ma la sua libertà è rimasta, e pertanto l'uomo, che non conosce realmente Dio, può opporre resistenza. Conoscere Dio non significa farsene delle idee sulla scorta di un sentito dire, ma avere esperienza dell'incontro personale con lui. Dunque, la condizione necessaria perché si realizzi la reciprocità all'amore divino è che l'uomo *decida* di non opporre resistenza. Solo allora l'energia deificante può operare in lui la trasformazione che, facendolo restare persona, lo infiamma di amore per Dio. Questa trasformazione è *personale:* non è un evento che si verifica una volta e per tutti, ma un evento che si verifica in ciascuno, con tempi e modi diversi; avviene in ogni singola persona, indipendentemente dalle altre, perché personale è anche la resistenza opposta a Dio, la debolezza umana di resistere.

L'«energia» che opera questa trasformazione non è una forza meccanica, ma è la terza Persona della Trinità: lo Spirito. Tradizionalmente, nella teologia dei Padri, lo Spirito ha questo specifico compito nell'economia della salvezza: operare dentro ogni persona, portando a termine il processo salvifico e rendendolo personale. Non è una rifinitura, una ciliegina finale: dal nostro punto di vista umano è la cosa più importante: riguarda l'inserzione nella vita divina non di una generica natura umana, ma della mia concreta persona. La *theosis è* la salvezza che entra nella mia vita, nella mia carne.

Qui recuperiamo tutto il discorso sulle opere umane, che prima era stato messo da parte, ma ancora una volta in una chiave ontologica e non morale. Si era scartata la riduzione della salvezza a fatto morale e così pure l'idea che le opere non abbiano valore, perché in entrambi i casi si confondevano i piani, applicando concetti inadeguati al fatto. Ora, con l'opera dello Spirito, siamo sul terreno concreto della «mia» vita, della vita personale. E qui è ben poco dire che le opere contano: piuttosto, vivere significa operare, agire nella circostanza in cui si è immersi in ogni istante, dovendo scegliere cosa fare. Ma ciò che facciamo non è indifferente rispetto a chi siamo. Chiunque può dire di essere buono, perché non costa fatica, ma è veramente buono colui che si comporta in un certo modo. Senza il comportamento concreto, essere buono è una pia illusione; pia, perché è del tutto probabile che io sia sincero e aspiri veramente a comportarmi bene: mi sento buono, ma incapace di fare il bene, quasi come se non fossi io ad agire, ma un altro a compiere il male al mio posto... e questo lo dice nientemeno che san Paolo. Tuttavia, l'illusione pia è pur sempre illusione. Perché divenga realtà è necessario che io faccia, o cessi di fare, determinate cose.

Diciamo, con una metafora semplificatoria, che non debbo rubare la marmellata. Che rubare la marmellata annulli gli effetti ontologici della salvezza, è semplicemente assurdo, e da questo punto di vista hanno ragione i protestanti. Ma che non rubare la marmellata sia ininfluente nel processo della salvezza, questo *dipende*. Dipende da ciò che si intende per salvezza. È vero che l'uomo è sal-

vato con o senza la marmellata; ma la salvezza non conclude il processo divino: se mai, sono io che lo interrompo. Se la salvezza mira alla deificazione, allora l'intero processo arriva a un punto in cui le mie azioni non sono più ininfluenti: non perché l'azione annulli la salvezza, ma perché agire male significa porre una resistenza alla penetrazione della salvezza nella mia carne. *Essere* buono vuol dire compiere l'atto che, appunto, mi fa *essere* in un certo modo; passo dalla pia illusione di bontà a un agire reale che dà forma alla mia vita, cioè al mio essere.

Come persona io sono una vocazione che vuole realizzarsi, essere realtà. Vocazione significa chiamata; è Dio che chiama all'amore. E se *io* non realizzo questa vocazione, il processo resta disatteso. Io non acconsento a che lo Spirito operi in me la trasformazione che mi porta alla conoscenza di Dio e a ricambiare il suo amore. E, per le premesse viste, se io non acconsento, lo Spirito non agisce, perché non trasgredisce il patto che ha stipulato liberamente con l'autonomia umana. Non annienta l'unica condizione capace di rendere reale e valido il mio amore per Dio.

È una tensione esistenziale terribile: per la paura della morte, del cambiamento, del futuro, per lo scontro tra un mistero assurdo e le urgenze della vita concreta... Tutto ciò che è noto e reale e pressante, va spazzato via, e la nostra forza non basta. È chiaro che lo Spirito aiuta a bruciare tutto, ma ad una condizione: che noi lo si voglia. Anche perché nulla può sostituire queste paure nel compito di conoscere noi stessi. Qui le opere servono e, anzi, c'è tutto l'agire umano. Però, questo agire, che in fondo è il mio essere, la mia vita, è incluso in un contesto teandrico: è un dialogo tra Dio e l'uomo, nel quale bisogna perdersi per ritrovarsi. Essere autenticamente me stesso è possibile solo grazie all'azione di due: io e lo Spirito. Il me stesso è la vocazione con cui Dio mi chiama. Perciò nel pensiero cristiano non c'è, al fondo della persona, un impersonale Sé, ma un personalissimo me stesso. Solo che, dato io come sono ora, il Me Stesso è apparentemente un altro: perché il Me Stesso è il mio io autentico, mentre io, fuori da Dio, sono falsato, alterato, distorto. Per abolire le storture di questo mio io attuale, le opere sono indispensabili: sono l'unico metodo, ma in un contesto – ripeto – teandrico. Senza opere non ci sarebbe realizzazione. Il problema vero non è se esista o non esista l'inferno – questione di scarso interesse – ma è questa capacità umana di opporre resistenza. Data l'autonomia come caratteristica imperdibile della persona, in via di principio l'uomo può opporre resistenza per l'eternità: e questo, se si vuole, potrebbe essere l'inferno; non Dio che mi condanna, ma io che non lo accetto, non gli apro la porta e lo lascio fuori. Ma data l'autonomia di cui sopra, risulta ovvio che qualunque momento è buono per aprire la porta, in questa vita o nell'eternità: il che, se si vuole, è una negazione dell'inferno. Come dire, in parole povere, che all'inferno ci sta chi ci vuole stare: l'inferno è un modo di essere della persona, che la persona stessa può abbandonare. Pensare l'inferno come una condanna giuridica, con tanto di processo formale a monte, a mio parere – e mi si perdoni l'insolenza – significa avere una completa insensibilità per l'elemento religioso del cristianesimo. L'uomo che opponga una tale resistenza non è *condannabile,* perché non sa quel che fa; ma non può fare a meno di scontare le conseguenze del suo atto: pensare che questo stesso uomo non possa più agire dopo la morte e non possa cambiare atteggiamento, è – e mi si perdoni ancora – una forma di ateismo. Significa pensare l'umano secondo le categorie di una temporalità che l'Incarnazione ha stravolto, togliendole il termine finale della dissoluzione, della morte. Ma non l'ha annullato. Indipendentemente dalle sue opere, l'uomo è già nell'eterno e di conseguenza può negarsi a Dio o aprirsi a lui anche nell'eterno.

Se è della tenuta morale che si ha paura, non mi pare che questa prospettiva sminuisca il valore della morale. Non credo che uno compia atti buoni solo per evitarsi l'inferno. Il cristiano non può partire da una proibizione, ma dall'amore. Per lui non ha più senso la legge, ma solo che si ami; e se

non si ama, questo non amare è più grave di qualunque carognata possa essere commessa. Di fronte a uno che imbroglia o ammazza la gente, il problema non è preoccuparsi perché magari questo tizio non va all'inferno, e non potremo dire «ben gli sta». Il problema più grave è che non riusciamo a salvarlo, a fare breccia sulla muraglia che ha eretto a difesa della sua follia, e quest'uomo rischia di restare chiuso nel tormento di se stesso *per sæcula sæculorum,* nonostante Dio rimanga ad aspettarlo per tutto questo tempo. È come se chiudersi a Dio attivasse una sorta di *Karma,* sempre revocabile, ma non per questo meno drammatico.

L'inferno, come tradizionalmente è stato concepito in termini giuridici, da ergastolo metafisico, non esiste, e questo può turbare il senso dell'ordine di persone fuori dall'esperienza religiosa, a tal punto estranee al significato della religione, da aver preteso l'esclusione dalla vita sacramentale di divorziati, abortisti, comunisti. Di contro, l'amore divino per l'uomo postulava una morale basata sull'amare *nonostante,* una morale che continua a dire «fratello» o «sorella», *nonostante.* E *nonostante* significa riconoscere perfettamente il male, avere sofferenza perché esiste, ma voler restare accanto alla persona che lo compie, perché possa trovare se stessa. È molto più difficile vivere in questa prospettiva, senza neanche la soddisfazione che il nostro nemico sprofonderà all'inferno, ma è l'unica prospettiva cristiana.

Il Vangelo della domenica è capitato a proposito: è l'episodio di Marco 10, 17-31, quando Gesù s'incontra con il ricco che vorrebbe ottenere la vita eterna. Il curato ha evitato di commentarlo nell'omelia, e la traduzione ufficiale è abbastanza rozza; eppure si tratta di una pagina stupenda. La traduzione interconfessionale è migliore, e lascia trasparire tutta l'ironia di Gesù.

Il ricco ha un esordio teatrale: mentre Gesù sta per rimettersi in cammino, ed è verosimilmente occupato, gli si butta platealmente in ginocchio e invoca: «maestro buono, che debbo fare per ottenere la vita eterna?». Gesù dà una risposta standard: non uccidere, non rubare, non imbrogliare – insomma, una serie di norme morali-, ma la fa precedere da un'osservazione che introduce il *suo* discorso, non quello che il ricco si attende. Il ricco si attende una norma di comportamento. Gesù dice: perché mi chiami buono? Nessuno è buono tranne Dio.

Il sottinteso di Gesù sembra essere duplice. C'è un rimprovero bonario: non sei buono neppure tu. E c'è un invito a non usare formule scontate. È chiaro che Gesù è buono perché è Dio; ma non è in questo senso che il ricco dice «maestro buono». Lo dice a titolo onorifico, come una formula, come quando iniziamo la lettera commerciale dicendo «spettabile» ditta. Il che è falso: il titolo non può spettare ad altri che a Dio: nessuno è buono tra gli uomini.

Il ricco non coglie il sottinteso e risponde tranquillo, in perfetta buona fede: caro mio, tutti questi comportamenti li ho osservati «fin da giovane». Qui i piani interpretativi si dividono. La visione moralista sottintende che sì, li ha sempre rispettati. Invece no, non li ha rispettati: come volete che un ricco possa aver rispettato il non rubare. Lui *si crede* onesto, in tutta buona fede; ma non lo è. Ecco perché Gesù aveva anticipato: nessuno è buono... Tuttavia, Gesù non lo condanna in questo autoinganno, né lo smaschera. Anzi, ha una reazione paradigmatica del comportamento di Dio verso l'uomo. Da un certo punto di vista lo canzona: «Gesù lo guardò con grande simpatia e gli disse: "Ti manca soltanto una cosa: vai a vendere tutto quel che possiedi, e i soldi che ricavi dalli ai poveri. Allora avrai un tesoro in cielo. Poi vieni e seguimi». Il testo usato in chiesa dice: «Gesù lo amò». È una frase che non significa niente, o peggio: induce all'errore di credere che lo amò perché effettivamente era stato buono e rispettoso della morale.

Non posso ora controllare il verbo greco, ma il senso è che quest'uomo «fa tenerezza» a Gesù: gli fa tenerezza nella sua innocente pretesa di aver compiuto i suoi doveri e quindi di essere buono. Allora, in modo burbero ma affettuoso, gli dice: perbacco, fratello, così bravo come sei ti resta una cosa sola: regala tutto e vieni con me.

Il ricco ora è completamente spiazzato: «Si trovò a disagio». Come tutti i ricchi, ringrazia onestamente Dio per i buoni affari, e vede nella prosperità un segno del favore divino. Gesù invece gli dice che nessuno è buono – cioè nessuno ha questo favore – ed occorre buttare via tutto. Tutto! Tutto il ben di dio che era il segno della sua rettitudine. Allora il ricco se ne va «triste»: perché era ricco ma anche in buona fede. E Gesù lo lascia andare: in fondo voleva ciò che già ha, cioè la vita eterna.

Ma questo non risolve i problemi degli apostoli, soprattutto quando Gesù commenta: è difficile per i ricchi entrare nel regno di Dio. Ora è il discepolo che si meraviglia, ascoltando l'aggiunta: «Figli miei... se è difficile che un cammello passi attraverso la cruna di un ago, è ancor più difficile che un ricco possa entrare nel regno di Dio». Ma nella cultura del tempo la prosperità era vista effettivamente come un segno del favore divino. Dunque chi potrà salvarsi? – chiede l'apostolo, che si aspetta una risposta confortante. In fondo, Gesù ha appena detto al ricco: lascia tutto e vieni con me; dunque l'apostolo è lusingato: lui ha lasciato tutto per seguire Gesù.

Invece no. Gesù spiazza anche l'apostolo: per gli uomini è impossibile salvarsi. La salvezza non può essere il risultato di un'azione umana; solo Dio può salvare. «Allora Pietro si mise a dire...». Di Pietro è possibile dire tutto, ma una cosa non gli si può negare: parla chiaro e senza peli sulla lingua. E dice: «E noi? Noi abbiamo abbandonato tutto per venire con te». Cioè: se l'abbandonare tutto non servisse, saremmo stati vittime di un imbroglio. Questa è la domanda di Pietro, schietta e concreta. E Gesù risponde: esattamente; ma solo da un certo punto di vista.

Se Pietro pensa di aver *causato* la sua salvezza seguendo Gesù, allora è uno sciocco. Ma da un altro punto di vista, Pietro, salvato da Dio – che gli si è presentato in una forma diretta, e per così dire «senza veli» – cos'altro poteva fare? Pietro ha avuto una visione diretta dell'amore divino, e lo ha ricambiato: come potrebbe vivere senza di lui. Non è che Pietro ha seguito Cristo, e di conseguenza si è salvato, ma è che Pietro ha *conosciuto* Cristo, e di conseguenza lo ha amato, e non ha potuto pensare neppure per un istante che la sua vita fosse possibile senza seguirlo: è la legge dell'amore, che opera anche nei rapporti umani; l'amore umano è appunto l'impossibilità di concepire una vita bella e soddisfacente, dove noi esistessimo e la persona da noi amata no. Ecco perché Pietro sta vivendo con Cristo, alla giornata, senza capire, forse, cosa accadrà domani, senza sapere che è diventato nientemeno che san Pietro. Il ricco ha detto un sì con molte riserve, con molte paure – esattamente come noi che non siamo apostoli né santi – e va via triste, come una persona che è preda di due amori e l'attira ora uno ora l'altro, senza che riesca a decidersi. Quanto tempo impiegherà per distinguere l'amore vero dall'infatuazione? Per far emergere quel positivo, che intanto è in lui ed opera, distaccandosi da quel negativo, che gli causa tristezza, ma intanto è reale, gli consente di mangiare, di far stare bene la famiglia, di assicurare un avvenire ai figli, e tante altre cose assolutamente giuste, meritorie, pressanti... Ecco il nostro problema, e il problema di ogni persona religiosa: scoprirsi in una condizione di esilio, sentire la necessità di un esodo verso la terra che ci farebbe felici, ma sentire anche l'incertezza del viaggio, i pericoli e le paure... e quindi i dubbi che veramente quella promessa lontana ci faccia felici, ci dia una felicità maggiore di quella che viviamo oggi. Perciò, dice Cristo a Pietro, tu che hai lasciato tutto per seguirmi, riceverai la tua ricompensa già in questa vita, cioè hai già qui ed ora una nuova vita, diversa da quella che avresti vissuto senza incon-

trarti con me. E questa vita nuova non ha confronti con quella che ciascuno di noi può immaginare come vita bella, in termini puramente umani.

L'amore ha cambiato la vita di Pietro, anche se non ha annullato il dolore, la sofferenza, le persecuzioni: saranno però un soffrire insieme alla persona amata. Perché Pietro continua a crescere e a conoscersi, e a conoscere Dio, *vivendo,* senza che venga meno una sola delle condizioni richieste dalla vita. «Molti che ora sono i primi, alla fine diventeranno gli ultimi, e molti che ora sono ultimi saranno primi». Primi o ultimi a ricambiare l'amore di Dio: non credo si tratti di una classifica di merito, ma di un ordine temporale.

Tornando a Barth, si arriva al punto in cui occorre fare i conti con la realtà del peccato inteso come colpa, offesa a Dio, cioè inteso come atto umano. Per Barth, il peccato sembra avere un potere reale, che si introduce nel mondo con Adamo e con cui occorre fare i conti, pur dentro l'economia della redenzione e della remissione. Personalmente, non riesco a convincermi di questo, non riesco a concepire il peccato come una sorta di potere autonomo, come una specie di forza che agisce in termini meccanici. Il famoso problema dell'origine del male mi appare un controsenso. Il male ha un'origine storica, nel senso che è un'azione compiuta dall'uomo (o da un altro ente: non sottilizziamo), e non ha altra realtà che questa: non è una cosa che esista in modo sostantivo e indipendente dalle persone che lo compiono. Il male sono azioni che, compiute nella storia, hanno conseguenze storiche, cioè effetti: di per sé non è nulla di più. E che l'uomo possa fare il male deriva dalla condizione creaturale della sua autonomia. In termini ontologici non esiste una realtà che si chiama «peccato», ma solo una realtà che si chiama «uomo» e che compie determinate azioni che, con perfetta ragione, valutiamo cattive.

Significativa è la tentazione che conduce al primo peccato, descritta in termini mitici nella Genesi: mangiare il frutto proibito, *per diventare come Dio.* Qui non ci interessa tanto sapere a cosa corrisponde il mangiare il frutto: peccato sessuale o altro. Interessa molto di più la motivazione: per diventare come Dio.

Ora, in sé e per sé, l'idea di diventare come Dio non è per nulla peccaminosa, visto che è lo scopo della deificazione, e la dottrina della *theosis* è una delle cose più sicure dell'intera teologia. Dunque, il carattere di superbia, tradizionalmente legato al peccato, non può risiedere nell'obiettivo. Mi pare, invece, di ritrovarlo in due aspetti della vicenda:

1) Peccaminoso non è tanto il voler diventare come Dio, ma il metodo scelto per raggiungere l'obiettivo: una scorciatoia, un atto *tecnico* (mangiare la mela, qualunque cosa sia) che produrrebbe *automaticamente* il risultato: in pratica, la pretesa di diventare come Dio, ma *senza* Dio.

2) Questa scorciatoia implica sfiducia verso Dio: l'uomo non si fida dei tempi e dei modi che Dio rispetta. Ma Dio opera nel rispetto della natura propria della persona umana. Dunque, l'uomo si muove dentro una falsa immagine di se stesso, posto che su noi stessi Dio ne sa più di noi.

L'uomo si sente maturo per essere come Dio, pur sapendo, o dovendo sapere, che non ha il potere di Dio. È fuori dalla logica dell'amore, ed è solo nella logica del potere. Perciò cerca un mezzo rapido per ottenere quel potere che gli manca.

C'è un altro aspetto di superbia. Se infatti si trattasse solo di questo, non si vede perché la colpa di Adamo dovrebbe riflettere le sue conseguenze anche sui discendenti.

Certamente, non è accettabile l'idea del peccato originale come «colpa» imputabile a tutti coloro che non sono Adamo ed Eva, cioè non è pensabile in termini morali il peccato originale, come sembra essere tipico della teologia latina. Detto in parole povere: io, come persona concreta, non ho al-

cuna colpa di ciò che è stato commesso da Adamo e non vedo perché dovrei essere punito per quel peccato, subendone le conseguenze. Ora, è pur chiaro che la mia condizione non è quella precedente il peccato originale: non vivo come in un paradiso terrestre. Dunque, tali conseguenze – che in qualche modo partono dal peccato – non hanno un carattere morale, ma ontologico; cioè non sono una punizione.

Il peccato originale causa un cambiamento ontologico dell'uomo. La natura dell'uomo non è definita solo dalla materia di cui è fatto, ma anche dalla sua relazione con Dio. Questa dipende dall'atteggiamento di Dio verso l'uomo e contemporaneamente dall'atteggiamento dell'uomo verso Dio. Ora, nel peccato, Dio non cambia il suo atteggiamento, mentre l'uomo sì. Pertanto cambia la forma della relazione, e in questo senso cambia la natura umana. Ma la natura umana, con le sue sole forze, non può restaurare la situazione originaria, non può comportarsi come se non avesse peccato. Cioè, Adamo non può rimettersi nello stato preternaturale. E come lui non possono farlo i suoi discendenti. Ma lo stesso Dio, che non ha cambiato il suo atteggiamento nei confronti dell'uomo, decide di non restaurare la condizione precedente il peccato. D'altronde, un simile restauro annullerebbe alcune caratteristiche che l'esperienza del peccato trae con sé: esperienza, soprattutto della propria autonomia. L'uomo è cambiato comunque: si è *conosciuto* come potere che può schierarsi contro Dio, quindi come realtà relativamente autonoma. E questa, di fatto, è la premessa perché egli, l'uomo, possa porsi nei confronti di Dio in un rapporto interpersonale. In questo senso, nei Padri si parlò del peccato come di una *felix culpa,* senza la quale l'Incarnazione non sarebbe avvenuta: è un paradosso, ma molto espressivo della complessità del fatto.

È da pensare che, nell'indurre alla tentazione, il diavolo cerchi un vantaggio, e non è molto convincente pensare che questo vantaggio consista in un cambiamento nella condizione di Adamo. Piuttosto, un vantaggio maggiore sarebbe quello di portare Dio a cambiare i suoi disegni e i suoi obiettivi per l'uomo. Dio invece accetta la nuova situazione determinata dall'uomo, perché comunque accetta l'autonomia radicale della persona, che è come il marchio della sua creaturalità. Il battesimo, allora, non è l'atto di remissione del peccato originale, che non abbiamo commesso noi, ma l'atto rituale con cui la creatura viene immessa nel mondo – corrotto perché distante da Dio, non divino – senza che la sua «empietà» sia significativa gli occhi di Dio stesso.

# UNTITLED (MA CON RISPETTO)[1]

Dunque, il Maestro sta in sinagoga e insegna alcune cose sensate, benché contrarie al buon senso dei sommi sacerdoti (e dei mediani e dei minimi), che se ne risentono: e che diamine, dove si va a finire con questo? e la legge, l'ordine, la morale, il rispetto, e persino i mercanti cacciati dal tempio a calci in culo!

E chiamano alcuni un po' più vispi degli altri per coglierlo in castagna o contraddizione. I sadducei si presentano in gruppetto, haem! haem!, colpetto di tosse. Silenzio in sala: tutta la gente in circolo a sentire; qualcuno scommette sul galileo, che non è un pirla, qualcun altro stavolta lo dà per fregato. E l'omino più sveglio fa: "Maestro, ordunque, dicci un po'... se una è vedova di cinque mariti, o che si fa con la risurrezione? (leggero accento toscano di sadduceo immigrato dall'Etruria).

I commenti abituali dell'episodio, nelle prediche domenicali somministrate al popolo fedele (e fortunatamente distratto da altri pensieri), hanno completamente banalizzato la serietà del caso, presentando i sadducei in versione caricaturale, più o meno come ho fatto io, esagerando per ironia. In generale, la domanda posta a Gesù non viene capita, e di conseguenza si sorvola sulla risposta: se ne nota l'abilità dialettica, perché effettivamente Gesù dà un'interpretazione geniale del testo sacro, ma non si va oltre, come se il Nazareno avesse semplicemente voglia di dare una lezione di esegesi a professori arroganti. Si perde il carattere paradigmatico dell'episodio, che va oltre la questione dell'immortalità e della resurrezione della carne.

Fissiamo dunque un primo punto: i sadducei non sono stupidi. Vogliono cogliere in fallo Gesù come rabbi, come esegeta della Bibbia, vogliono criticare la sua interpretazione e hanno individuato un argomento forte per smentire la tesi della resurrezione, da lui predicata. La risposta di Gesù in effetti è magistrale: il testo sacro dice che Dio è il Dio dei viventi, Dio di Isacco e di Giacobbe, e dunque non si può dubitare che Isacco e Giacobbe, morti all'epoca, sono "viventi". Questa risposta conferma che Gesù ha collocato la domanda non sul piano di una banale provocazione, ma su quello serio della teologia. Pertanto, la domanda dei sadducei, che sembrava così fessa, non ci è chiara.

A prima vista la domanda è: se una donna, a seguito di vedovanze, ha avuto cinque mariti, chi dei cinque sarà suo marito nell'aldilà?

Gesù non dà una risposta diretta, ma lascia capire che, esistendo appunto un aldilà, la donna deciderà della sua vita. Il che ci sembra ovvio proprio perché non abbiamo capito la domanda.

Anzitutto è importante il carattere di vedova: significa che i cinque matrimoni sono legittimi e che tutti e cinque i mariti *hanno diritti sulla donna.* È una legittimità giuridica e religiosa: la morte del precedente marito permette alla donna di giacere con il successivo senza commettere il peccato di adulterio, che si puniva con la morte. Dunque la domanda, intanto, non è: con chi vivrà la donna?, bensì: quale dei mariti avrà diritti su di lei?

L'aspetto religioso non è secondario: la legge divina è legge ed è divina, non si discute ed è coerente. Se proibisce l'adulterio, non c'è da scherzare e da fare distinguo sottili: è una norma insuperabile. Solo un uomo può avere diritti sulla donna (diritti sessuali, ovviamente) e la donna può appartenere a un solo uomo. Ma la morte del marito, dice la legge, le consente di appartenere a un altro

---

[1] Da *www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ascoli-arkhe.pdf.* (1994)

uomo, che ha su di lei diritti legittimi e sacri. Dunque i sadducei chiedono: chi, nella resurrezione, conserva i diritti, e perché gli altri li perdono? È ovvio che la donna risorta avrà un marito solo, perché se ne avesse due o più, tutti i rapporti sarebbero adulteri.

Esplicitata in questo modo, l'obiezione sadducea ci attira poco. Ottusi da secoli di catechesi mirante a diluire la forza del Vangelo, e riscattati da una discreta tradizione laica, ci annoiamo e diciamo: ma farà quel che cazzo gli pare questa benedetta donna, se dopo cinque mariti non ne ha ancora abbastanza. Dimentichiamo che già questa risposta sarebbe stata molto scioccante per un ebreo dell'epoca. Tuttavia continuo a credere che non abbiamo capito la domanda.

Se diamo credito ai sadducei di non essere cretini, dobbiamo chiederci come mai non si erano dati da soli una risposta così ovvia. Perciò analizziamo la domanda in un altro modo. C'è un'interpretazione del Libro Sacro (e già si dovrebbe anche ragionare un po' sul fatto che c'è un Libro Sacro, ma ora non è il momento) che ammette la resurrezione; se questa interpretazione fosse vera, si avrebbe una contraddizione insanabile tra il Libro Sacro e la Legge che ne fa parte. Tutta la rivelazione condanna infatti l'adulterio e fissa le norme del comportamento non adultero; tuttavia, ammessa la resurrezione, il rispetto di queste stesse norme conduce inevitabilmente a un comportamento adultero nel caso della vedova, perché la donna ha l'obbligo di giacere con chi, giuridicamente e sacralmente, ha diritti sessuali su di lei; perciò delle due l'una: o la rivelazione, che condanna l'adulterio, è falsa (posizione atea, bestemmia punita con la morte), oppure la Bibbia è un testo le cui letture sono sempre interpretative, non dogmatiche, ipotetiche, e l'intera costruzione giuridica, morale e religiosa costruita su di essa non ha valore assoluto, ma è solo un complesso di usanze storiche contestabili. In questo secondo caso, la condanna dell'adulterio sarebbe il frutto della mentalità degli uomini di una certa epoca, anziché un comandamento divino. Anzi, il modello di vita divino, quello che si delinea come caratteristico dell'aldilà, sarebbe opposto a quello umano, imposto dagli uomini nell'aldiquà: in paradiso, una donna può lecitamente giacere coi cinque mariti e anche di più.

Gesù si trova davanti una discreta tenaglia logica, pensata con acume da un sadduceo meno coglione di quanto non si creda abitualmente. O rinuncia alla tesi della resurrezione, con grave danno per il suo magistero, o svuota di legittimità e sacralità l'intero assetto religioso, giuridico, morale e politico di Israele. Ne risulterebbero tante conseguenze, tra cui una che ci interessa: che la stessa religione di Israele risulterebbe essere il frutto di speculazioni individuali e storiche, insomma cose soggettive e discutibili.

Come risponde Gesù? Anzitutto sul piano del fondamento, ribadendo il valore dei testi sacri: è il testo che deve contenere la risposta, non l'acume umano, e il testo dice che Dio è il Dio dei viventi: ora arrangiatevi voi. Questa risposta esclude dalla radice l'accusa di ateismo (benché è noto che Cristo sarà condannato con l'accusa di essere un bestemmiatore). Pone però una questione non semplice ai sadducei: fino a che punto si è capita la Bibbia? A prima vista, la contraddizione tra condanna e legittimazione dell'adulterio non c'è, perché parliamo di mondi eterogenei in cui vigono condizioni diverse: in questo mondo terreno, la donna appartiene a un marito; nell'altro mondo, ciascuno (anche le donne) non appartiene ad altri che a se stesso e nessuno può vantare diritti su di lui/lei.

Questa donna dell'altro mondo è vivente in modo eminente, perciò è chiaro che questo suo "non appartenere ad altri" è il modello ideale e perfetto delle relazioni tra uomini e donne: la subordinazione o appartenenza al marito, che caratterizza il mondo umano, ne risulta relativizzata, ridotta a credenza storica modificabile. Così l'intero sistema giuridico che legittima tale credenza viene declassato a tradizione umana, usanze e credenze. Ma questo Gesù non lo dice esplicitamente: dice che Dio è il Dio dei viventi, il Dio di Isacco e di Giacobbe, che all'epoca erano morti. Così mette i

sadducei di fronte a una contraddizione che si aprirebbe nel testo sacro, se avessero ragione loro e se la resurrezione non esistesse.

E li blocca. Perché se i sadducei entrano in polemica e accettano di discutere tra la loro interpretazione della bibbia e quella di Gesù, confermano di fatto quel relativismo che imputavano a Gesù stesso, e che volevano usare per la sua condanna. Perché una cosa è certa: Gesù è stato bravo dialetticamente; ma i sadducei avevano ragione in pieno. Tra la concezione di Gesù e quella giuridico religiosa della legge di Israele, che condanna a morte le adultere e considera le donne come un patrimonio su cui accampare diritti, c'è un abisso e un'inconciliabilità completa.

Gesù scardina le fondamenta della religione, della mentalità e dell'assetto sociale del tempo, con un'affermazione potentissima della libertà della persona. Nessuno appartiene a un altro, nessuno è subordinato a un altro, la donna non è inferiore all'uomo, i rapporti interpersonali sono rispettosi e consensuali, e non si può imputare a Dio nessuna svalutazione della dignità personale in un soggetto come la donna, nemmeno se un'intera casta di sacerdoti sommi, mediani e minimi sta lì a insegnarlo e a ripeterlo tutti i giorni. Il che significa una cosa semplice: è la proibizione, stabilita dalle tradizioni umane, a creare l'adulterio, non viceversa. Per questo Gesù girava sempre senza pietre in tasca.

# PARTE II

# L'AVVENTURA, L'AMORE, LA CORTESIA, IL RIMPIANTO:
## INTRODUZIONE ALLA MATERIA DI BRETAGNA[1]

*Non a questo mondo e al suo costume io rivolgo il mio dire; le nostre vie troppo divergono. Un altro mondo intendo, che non nutre insieme, nel cuore, il dolce tormento, il dilettoso dolore, la gioia del cuore, la desiosa tristezza, la dolce vita, la triste morte, la dolce morte, la triste vita». (Goffredo di Strassburg)*

INTRODUZIONE

*a) Principali orientamenti critici*

Col nome di «Materia di Bretagna», nome che compare già nel Medioevo, s'intende una produzione letteraria vasta ed eterogenea che a partire dai primi decenni del XII sec. si diffonde rapidamente in tutta Europa. Tale letteratura, i cui protagonisti sono i notissimi cavalieri della Tavola Rotonda, la corte arturiana, gli eroi che partecipano alla ricerca del santo Graal o alla vicenda di Tristano e Isotta, è formata, nel suo insieme, da poemi, romanzi in prosa, ballate, componimenti epico-lirici (*lais*) di varia lunghezza, che mostrano una sostanziale unità tematica e caratteri perduranti, pur nelle ovvie differenze tra autore ed autore, e fra periodo e periodo. Determina il cosiddetto «ciclo bretone» proprio la presenza costante di certi temi, oltre ad alcuni elementi principali, come la concezione dell'amore, della cortesia, della avventura, della «ricerca» sovente inserita in un particolare atteggiamento dello spirito che viene fatto risalire al fantastico celtico.

Se numerose sono le fonti di questa epopea, smisurata è la letteratura critica cui esse hanno dato vita. Ciò è dovuto sia all'interesse per l'argomento, che esercita un indubbio fascino, sia alla problematica che esso ha suscitato. Sul terreno della materia bretone, esattamente come su quello del ciclo carolingio, si sono confrontate le principali scuole di filologia romanza, in una polemica vertente non solo sull'interpretazione della materia stessa, ma anche su problemi d'ordine metodologico e generale.

1. All'origine delle moderne investigazioni sulla narrativa bretone si può porre l'illustre nome di Gaston Paris, col quale le teorie romantiche sull'origine delle letterature, e dell'epica in particolare, escono dalla nebulosità e dall'atmosfera di magia, e mistero in cui erano state immerse dalle ricerche - più filosofiche che erudite - di Herder, Schlegel, i fratelli Grimm, e via dicendo. Infatti, Gaston Paris, pur essendo intimamente legato alle teorie romantiche, cerca di fondarle su un'erudizione

---

[1] da: «Excalibur», IV, 1980, n. 1-2, 23-58 [*Questo saggio antico viene pubblicato oggi per la prima volta in versione integrale: nel 1980 ne uscì solo una parte, a causa della cessazione delle pubblicazioni di «Excalibur». Si trattava di una semplice introduzione scolare alla materia di Bretagna, usata come testo base per un seminario meramente storico, senza alcuna pretesa di originalità. G. F.*].

mente vasta da far considerare ancora attuali molte delle sue pagine scritte sul finire del secolo scorso.

Da un punto di vista generale, Gaston Paris non si discosta molto dalle teorie wolfiane sull'origine dell'epica, teorie elaborate nello studio dei poemi omerici, riprese, tra gli altri, anche da Vico, ed applicate da Paris alla *chanson de geste* del ciclo carolingio. Nella *Histoire poéthique de Charlemagne*[2], sostiene la teoria secondo la quale alla base del poema epico stanno delle cantilene di carattere popolare, tramandate oralmente e successivamente raccolte da un compilatore che le riunisce, le organizza, trasformandole in poema. Si tratta di una posizione teorica cui lo studioso dovrà rinunciare, anche se non mai totalmente, sotto l'incalzare della critica anti-romantica.

Per quel che riguarda in particolare la materia di Bretagna, fermo nel sostenere il ruolo della tradizione orale, egli ne affermò il carattere essenzialmente celtico:

> «I romanzi bretoni sono il prodotto del contatto tra la società francese e i celti; questo contatto è avvenuto soprattutto, se non esclusivamente, in Inghilterra (...); esso risale alla conquista di Guglielmo, ma non ha avuto alcun effetto letterario prima del secondo terzo (approssimativamente) del XII secolo. In questo momento si producono contemporaneamente nel mondo clericale e in quello laico alcuni tentativi di far penetrare nella letteratura generale le tradizioni e le narrazioni proprie dei Bretoni (gallesi), rimaste fino ad allora sconosciute agli altri popoli»[3].

Gli scrittori francesi, dice il Paris, hanno dovuto lavorare su fonti orali, che hanno, trasformato adattandole alla foro cultura. In sostanza, nella materia brettone troviamo due elementi, uno propriamente celtico, l'altro propriamente francese:

> «Questi *romans* hanno tutti in comune un duplice motivo generale: l'*avventura* e la *cortesia*; il primo è un elemento *di fondo* e appartiene, almeno nei suoi dati primitivi, alle narrazioni gallesi; il secondo è *di forma,* e appartiene ai narratori francesi»[4].

Le tesi del Paris furono appoggiate anche dall'eminente celtista francese Ferdinand Lot, autore di importanti saggi relativi alla materia di Bretagna[5]. Anch'egli è mosso dal tentativo di dimostrare l'origine celtica dei temi bretoni, accettando la visione generale di Gaston Paris, ma estendendo il lo di tramite tra le fonti celtiche e gli scrittori francesi anche a fonti scritte[6]. In sostanza sulla scorta degli studi del Paris si forma una vera e propria corrente, che in tempi di recenti ha assunto nuova-

---

[2] G. PARIS, *Histoire poéthique de Charlemagne,* Paris 1865.

[3] Id., *Études sur les romans de la Table Ronde,* in «Romania», XI (1883), 459-534, 466.

[4] *Ibid.*, 468.

[5] Cfr. F. LOT, *Études sur la provenance du cycle arthurien*, in «Romania», XXIV (1895), 497-528 e ivi XXV (1896), 1-32; Id., *Nouvelles études sur le cycle arthurien,* ivi, XLVII (1918-19), 1-22, e ivi XLIX (1920), 39-45; Id., *Études sur le Lancelot en prose,* Paris 1918; Id., *Nennius et l'Historia Brittonum,* Paris 1934.

[6] Cfr. in part. F. LOT, *Celtica,* in «Romania», XXIV (1895), 321-338.

mente una grande importanza, ma che, in realtà, non si era mai estinta del tutto, neanche nei periodi di maggior voga delle tesi antiromantiche[7].

2. Nel suo monumentale studio sull'origine, dei poemi epici[8], il Bédier analizza e discute le teorie romantiche, sottoponendole ad una critica serrata. Egli nega il ruolo attribuito alla tradizione orale, riducendone l'importanza, e affermando invece l'intangibilità del valore dell'individuo come creatore dell'opera d'arte. La *Chanson de Roland,* per il Bédier, è stata quello che è stata, perché è esistito un uomo, un poeta, che l'ha creata. Nulla conta la tradizione di fronte alla genialità di questo viduo che ha trasformato dei racconti informi in un autentico capolavoro. Il poeta, dunque, spiega le genesi dell'opera letteraria: è nota la frase di Pauphilet che riassume questa concezione: «In principio era il poeta»[9].

Applicata alla materia di Bretagna, questa visione generale portò ad importanti conseguenze. Affermare la prevalenza assoluta dell'individuo, significa anche affermare la prevalenza assoluta della sua formazione culturale: non si può considerare importante il genio poetico di Chrétien de Troyes, la sua sensibilità, la sua cultura, e poi affermare che viene sottomesso ad una materia di origine celtica. La cultura di Chrétien, come degli altri scrittori del tempo, si fonda sulla tradizione latina medievale, nei cui confronti i temi celtici sono soltanto un esotismo. L'origine della materia di Bretagna va dunque cercata nella cultura latina classica.

Su questa direzione si muove Edmond Faral, autore di una delle ricerche più importanti svolte sulla letteratura del ciclo bretone[10]. Egli cerca, in sostanza, dei precedenti latini per i temi principali di carattere «celtico», nega valore probante alle testimonianze antiche ad essi non riconducibili, a volte, con intuizioni indiscutibili, ma altre volte con una certa sottigliezza che dà adito a qualche dubbio. Riguardo alla tradizione orale, il Faral studia in particolare quella giullaresca, sostenendo, come idea generale che la tradizione orale non sia creativa, ma semplicemente dovuta alla degenerazione della cultura classica[11]. Sulle orme del Faral si sono mossi molti seri studiosi di filologia

---

[7] Tra le opere più importanti di Gaston Paris: *Romans en vers du cycle de la Table Ronde,* in «Histoire littéraire de la France», XXX (1888), 1-270; *Littérature française au moyen âge,* Paris 1908. La teoria delle origini celtiche è sostenuta, tra gli altri, anche da L. GAUTIER *(Les épopées françaises,* Paris 1878-1882, 2 voll.), J. BRUCE *(The Evolution of Arthurian Romance,* Gottingen-Baltimora 1928).

[8] J. BEDIER, *Les légendes épiques, recherches sur la formation des chansons de geste,* Paris 1908-1913, 4 voll., vol. III, 200-288.

[9] A. PAUPHILET, *Sur la chanson de Gorment et Isembart,* in «Romania», L (1924), 161. Questa teoria, che a prima vista appare ovvia, oltre ad essere essa stessa influenzata dalla cultura romantica, non appare sufficientemente fondata. Se ne veda l'approfondita critica cui la sottopone R. MENÉNDEZ PIDAL in *La Chanson de Roland y el neotradicionalismo,* Madrid 1956, con cui si inizia la riabilitazione di molte tesi romantiche, ovviamente rivedute alla luce di una più corretta impostazione.

[10] E. FARAL, *La legende arthurienne, études et documents,* Paris 1925, 3 voll.

[11] Id., *Les arts poéthiques du XII et du XIII siècles*, Paris 1924; Id., *Recherches sur les sources latines des contes et des romans courtois du moyen âge,* Paris 1924.

romanza, soprattutto in Italia, dove le sue teorie si può dire che stiano tutt'ora dominando[12]. Non che venga negata, soprattutto negli studi più recenti, ogni componente celtica. Per il Viscardi è avvenuta una fusione tra lo spirito epico del Nord della Francia e la tradizione lirica del Sud: il primo è in un certo senso influenzato dai racconti celtici, ma questi sono assunti soprattutto come materiale esotico, fantastico, trasformato al punto di non essere più riconoscibile.

Relativamente al mito arturiano e al tema graalico, il centro in cui viene elaborata la leggenda è individuato nell'abbazia inglese di Glastonbury (tesi già sostenuta dalla prima scuola antiromantica), che avrebbe rivendicato il suo carattere di centro della cristianità insulare identificandosi con la mitica isola di Avallon della mitologia celtica. All'azione dell'abbazia si sarebbero aggiunte leggende direttamente ispirate dalla lettura dei Vangeli Apocrifi, contenenti in particolare la storia di Giuseppe d'Arimatea[13].

3. In tempi più recenti, le tesi del Bédier hanno subito una profonda revisione da parte della critica, soprattutto ad opera di Ramón Menéndez Pidal[14]. Parallelamente, anche in tema di materia di Bretagna si è verificata una rivalutazione del ruolo della tradizione orale, con il rifiorire di studi sulla natura celtica della materia. Si è detto che la concezione elaborata da Gaston Paris non era mai stata del tutto abbandonata, prova ne siano gli studi del Panvini e di Ezio Levi[15]. Però, non aggiungevano essi gran che riguardo agli studi specifici sul carattere celtico del mito bretone. Non così, invece, le opere di alcuni filologi che proprio questo carattere hanno approfondito. Si segnalano soprattutto i lavori di Jean Marx[16] e i monumentali lavori del Loomis[17]. La riabilitazione del ruolo dei celti sembra ormai essere indiscutibile, anche se occorre rilevare che, almeno al livello di questi grandi studiosi, non è mai stata dimenticata quella distinzione fondamentale, già presente nelle re del Paris, tra il fondo dei poemi e la forma che essi assumono dopo essere stati praticamente ricreati dagli scrittori francesi.

---

[12] Basti pensare, come semplice esempio di una vasta letteratura critica, a C. GUERRIERI CROCETTI, *La leggenda di Tristano,* Milano 1950, A. VISCARDI, *Le letterature d'Oc e d'Oïl,* Firenze 1967, S. CIGADA, *La leggenda medievale del cervo bianco e le origini della «Matière de Bretagne»,* Roma 1965, G. ERRANTE, *Sulla lirica romanza delle* Origini, New York 1943, Id., *Marcabru e le fonti sacre dell'antica lirica romanza,* Firenze 1946

[13] A. VISCARDI, *Il Graal, Giuseppe d'Arimatea, l'abbazia di Glastonbury e le origini cristiane della Britannia,* in «Cultura Neolatina», II (1942), 87-103. Cfr. anche G. BERTONI, *San Graal,* Modena 1940.

[14] R. MENÉNDEZ PIDAL, *La Chanson de Roland,* cit.

[15] B. PANVINI, *La leggenda di Tristano e Isotta,* Firenze 1951; E. LEVI, *I lais brettoni e la leggenda di Tristano,* Perugia 1918.

[16] J. MARX, *La légende arthurienne et le Graal,* Paris 1952; Id., *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*, Paris 1965.

[17] Tra le opere principali di R. S. LOOMIS: *The Grail, from Celtic Mith to Christian Symbol* (Cardiff 1963); *Arthurian Legend in Medieval Art* (Oxford 1959); *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes* (New York 1949). Lo studioso ha diretto la fondamentale raccolta di saggi *Arthurian Literature in the Middle Age, a Collaborative History,* Oxford 1959.

*b) Il termine «Bretagna» e le fonti della letteratura celtica*

Anticamente il termine «Bretagna» si riferiva esclusivamente all'Inghilterra, abitata da popolazioni celtiche del gruppo detto brittonico, etnicamente affini ai gallesi e ai belgi, oltre che, ovviamente, all'altra branca delle popolazioni celtiche, quella gaelica, dell'Irlanda.

Il contatto dei celti di Bretagna col mondo romano non ebbe ripercussioni profonde sulla loro civiltà, la quale era tutt'altro che barbarica. I romani non procedettero ad una profonda colonizzazione dell'isola, e l'abbandonarono ben presto, lasciando i bretoni a subire gli assalti di differenti popolazioni germaniche del continente, soprattutto degli angli e dei sassoni, contro i quali venne iniziata una resistenza plurisecolare, che lasciò tracce profonde nella cultura bretone[18].

Questi bretoni inglesi, come quelli irlandesi, passarono direttamente dalla civiltà «barbarica» a quella medievale, ad opera dei grandi predicatori che assimilarono le isole del Nord alla cristianità[19]. È questo un fatto di enorme importanza storica. La quasi totale mancanza di una civilizzazione influenzata dalla cultura romana fa sì che i popoli celti riversino nel cristianesimo, che d'altronde assumono da un punto di vista particolarissimo, pienamente rispondente alla loro sensibilità e cultura, tutto il loro patrimonio mitico, culturale, poetico e folclorico, le loro credenze, estremamente arcaiche, ma ancora, pienamente sentite in tutta la loro importanza[20].

Altri bretoni, invece, sono costretti dalle varie invasioni ad abbandonare la terra, rifugiandosi in Francia; nella Penisola Armoricana, in seguito alla loro presenza chiamata Piccola Bretagna o semplicemente Bretagna. Qui essi porteranno le tradizioni, la lingua e la cultura dei celti rimasti in patria, che si chiameranno *cymry*, compatrioti, e che si rifugieranno nelle zone occidentali dell'Inghilterra[21].

La cultura dei celti, come quella di ogni altro popolo etnologico e tradizionale, fu tramandata oralmente, nella mitologia, nell'epica, nel racconto, e solo a cristianizzazione avvenuta questo ricco patrimonio è stato trascritto. Ciò è accaduto relativamente tardi, intorno all'XI-XII secolo, la qual cosa toglie ai problemi di datazione di un manoscritto gran parte della loro importanza. Può accadere infatti che un manoscritto del XVI sec. riporti testi molto più antichi, anche se ovviamente in una forma rimaneggiata, e comunque non originale[22].

---

[18] Cfr. J. MARKALE, *Les celtes et la civilisation celtique,* Paris 1970; H. HUBERT, *Les Celtes,* Paris 1932, 2 voll.

[19] Sulla conversione dei celti al cristianesimo, cfr.: L. BIELER, *La conversione al cristianesimo dei celti insulari e le sue ripercussioni sul Continente,* in «Centro italiano di Studi sull'Alto Medio Evo», Spoleto 1976, 559-580; B. BISCHOFF, *Il monachesimo irlandese e i suoi rapporti col Continente*, ivi, 121-128; L. GOUGAUD, *Les Chrétientés celtiques,* Paris 1911.

[20] Sul folclore celtico, cfr. G. MURPHY, *Saga and Myth in Ancient Ireland,* Dublin 1955; O' RAHILLY T. F., *Early Irish History and Mithology,* Dublin 1946; C. SQUIRE, *The Mithology of Ancient Britain and Ireland,* London, 1909.

[21] Cfr. J. MARX, Les *littératures celtiques, Paris,* 1959; F. GOURVIL, *Langue et littérature bretonnes,* Paris 1952.

[22] Cfr. al riguardo R. MENÉNDEZ PIDAL, *Reliquias de la poesía épica española,* Madrid 1951.

Tra le fonti medievali della cultura celtica, le più importanti sono:

- *il Libro nero di Camarthen (Llyffyr Caerfyrddin*), del XII sec.
- *il Libro di Aneurin (Llyffyr Aneirin),* del XIII sec.
- *il Libro bianco di Rhydderch (Llyffyr gwynn Rhidderch),* del XII e XIV sec.
- *il Libro di Taliesin (Llyffyr Talyessin),* della fine del XIII sec.
- *il Libro rosso di Hergest (Llyffyr coch Hergest),* del XIV sec.

Questi, testi hanno una grande importanza data la sostanziale unità linguistica e culturale delle varie popolazioni celtiche, e servono anche per integrare la quasi totale assenza di una letteratura bretone armoricana. Nella Penisola, il più recente tra i pochi testi è un poema arturiano di scarsa importanza, risalente al XVI sec., oltre ad un *Mistero,* pure cinquecentesco, di Saint Guennolé, dove per la prima volta è attestato tra i bretoni di Francia il mito, celtico della città di Ys, evidentemente mantenuto vivo nella memoria popolare. Si tratta certamente di residui di una letteratura perduta[23], fatto spiegabile considerando che in Francia la lingua bretone non era lingua di prestigio come nel Galles, ma solo il dialetto di un gruppo di immigrati. Nei grossi centri della Penisola Armoricana non si è mai cessato di parlare il francese.

Qual era dunque il patrimonio culturale dei bretoni in Francia? Essi parlavano la stessa lingua dei loro compagni gallesi, e le loro tradizioni epiche avevano una comune origine. Non si può sostenere che alla lingua, ancora conservata pressoché intatta nel IX sec., non facesse riscontro una conservazione parimenti fedele delle tradizioni.

Ma un altro elemento d'importanza notevole viene a rischiarare il panorama delle tradizioni celtiche: la letteratura irlandese antica. Anche in Irlanda la trascrizione delle letterature orali avviene in epoca cristiana, però l'isolamento dell'isola, all'estremità occidentale dell'Europa, e il fatto che essa non è mai entrata in contatto col mondo romano, hanno permesso che fino al IX sec., cioè fino alle invasioni scandinave, essa conservasse la sua antica cultura. «E siccome, dice il Markale, tutte le grandi opere epiche erano già formate in questa epoca, è assolutamente certo che esse rappresentano una tradizione celtica autentica, che la letteratura gallese, per altro appassionante, non possedette mai in un simile grado di purezza»[24]. Malauguratamente la purezza spesso si accompagna al frammentarismo e ad un lavoro di comparazione reso difficoltoso dalla cristianizzazione, cosa che smorza un po' gli entusiasmi del citato critico francese[25].

Di tutti questi elementi occorre tenere conto nello studio della materia di Bretagna. La questione che affronteremo per prima è quella delle origini, che verte attorno ad un'opera e ad una data chiave:

---

[23] Leon Fleuriot ha scoperto nella Biblioteca Nazionale di Parigi un manoscritto latino tradotto dal bretone armoricano (notizia riportata in J. MARKALE, *L'épopée celtique en Bretagne,* Paris 1971, 10, n. 1).

[24] J. MARKALE, *L'épopée celtique en Irlande,* Paris 1971, 13-114.

[25] Sulla letteratura irlandese: J. CARNERY, *Studies in Irish Literature and History,* Dublin 1955; E. HULL, *A Text Book of Irish Literature,* Dublin 1906; E. KNOTT, *Irish Classical Poetry*, Dublin 1965; J. Mc NEILL, *Celtic Ireland,* Dublin-London 1921; J. VENDRIES, La *poésie de cour en Irlande et en Galles,* Paris 1932.

l'anno 1135, in cui vede la luce la *Historia regum Britanniae,* di Goffredo di Monmouth. Alcuni hanno considerato questo scrittore come il creatore della materia, a cui tutti si sarebbero in seguito ispirati; altri lo hanno visto come un anello, forse il più importante, di una lunga tradizione che egli interpreta in maniera personale. In realtà, questo retore non ha inventato il personaggio di Artù, attestato da fonti precedenti l'anno 1135. Pertanto è nostro compito analizzare, prima le testimonianze precedenti, per affrontare poi la letteratura bretone successiva, separando per chiarezza il ciclo arturiano e graalico, dal ciclo di Tristano e Isotta.

## CAPITOLO I
## LA PROTOSTORIA DI ARTÙ

Le testimonianze arturiane in nostro possesso, precedenti l'anno 1135, sono le seguenti:

1. Il capitolo XXV del *De excidio et conquestu Britanniae,* scritto nel VI sec. da Gildas, narra l'inizio della riscossa dei brettoni contro i sassoni che avevano invaso la Gran Bretagna[26]. La resistenza, secondo lo storico, sarebbe stata organizzata da un condottiero di nazionalità romana di nome Ambrosius Aurelianus, di cui si riportano numerose vittorie, tra cui quella, importantissima, conseguita in una località chiamata Monte Badon. Tale testimonianza, in apparenza estranea al nostro argomento, giacché Gildas non parla minimamente di Artù, appare emblematica al confronto con testimonianze posteriori.

*2. L'Historia Brittonum.* Prendono questo nome sette opuscoli di vario argomento, il cui manoscritto più antico è quello di Chartres n. 98, scritto con una grafia risalente al IX-X sec. Tale testo appare già interpolato, ma il nucleo originale dell'opera, che risale all'800 circa, conteneva quasi sicuramente gli elementi arturiani pervenuti. I sette opuscoli, secondo la classica denominazione del Mommsen, hanno questo titolo:

- *De sex aetatibus mundi*
- *Historia Brittonum*
- *Vita Patricii*
- *Arthuriana*
- *Regum genealogiae cum computo*
- *Civitates Britanniae*
- *De mirabilibus Britanniae (Mirabilia)*

[26] Per i testi delle fonti latine cfr. E. FARAL, *La légende arthurienne, études et documents,* cit., che nel terzo vol. contiene l'edizione dei seguenti: *Historia brittonum, Annales Cambriae, Vita sancti Cadoci, Vita sancti Paterni, Vita sancti Carantoci, Miracula sanctae Mariae Laudunensis* di Ermanno di Tournai, *Gesta regum Anglorum, Historia regum Britanniae* di Goffredo di Monmouth.

Nella sezione a lui dedicata, Artù appare come *dux bellorum* e condottiero in lotta contro i sassoni. È lui l'artefice della riscossa brettone e delle dodici vittorie che gli vengono attribuite. Tra queste, l'ottava è conseguita tenendo sulle spalle l'immagine della Madonna, e la dodicesima uccidendo da solo novecentosessanta nemici. Ciò avviene nella stessa località chiamato Monte Badon di cui aveva parlato Gildas.

Dunque, l'*Arthuriana* attribuisce ad Artù un fatto d'arme storicamente possibile e comunque acquisito come tale dalla cultura del tempo, che nel VI sec. era stato assegnato ad un Ambrosius di cui nessuno d'ora in avanti si ricorderà più. Nel giro di poco più di due secoli, attorno alla figura di Artù si sono coagulati elementi mitici e storici, secondo un processo di cui ignoriamo le fasi. Ciò che conta, non è sapere se qualche volta si sia veramente combattuto in un posto chiamato Monte Badon, ma il fatto che un'opera nota come quella di Gildas viene smentita proprio riguardo ad una notizia cui i bretoni, per la loro particolare condizione storica, dovevano dare una grande importanza. A questo Ambrosius, gli onori della storia sono stati sottratti da un pas*so* dell'*Historia Brittonum* che non ammette possibilità di errori di lettura. Ciò può essere motivato col fatto che il prestigio di cui godeva Artù era notevole, cosa dimostrata anche dal fatto che gli viene dedicato uno spazio quasi uguale a quello assegnato a San Patrizio.

Un'altra considerazione da farsi riguarda il carattere delle imprese del nostro eroe. Non si tratta di narrazioni storiche e retoriche, ma viene delineata una figura già entrata nel mito, e in quanto tale protagonista di racconti più o meno inventati. Si è detto che l'eroe sconfigge i sassoni reggendo l'immagine della Madonna, cosa che avviene a Château Guinnion. Questo episodio trova un singolare riscontro nella *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, che Beda scrisse nel 731. L'autore, che non parla di Artù, cita una sconfitta dei bretoni, inflitta loro dal condottiero Oswald, il quale vince grazie alla virtù di una croce che egli stesso pianta nel terreno (libro 11; 1, 2). Ciò avviene a Nord-Est della città di Hexam, nei pressi di Newcastle, cioè nella stessa zona in cui si situa la vittoria di Artù con l'immagine della Madonna. Si tratta di una variante dello stesso tema, però narrata dalla parte avversaria. Una variante dello stesso episodio, più vicina all'impresa di Oswald, è narrata negli *Annales Cambriae,* dove Artù vince reggendo una croce. Il fatto è situato nell'anno 516.

3. Gli *Annales Cambriae* sono stati aggregati all'*Historia Brittonum* nel X sec., e contengono la menzione di un altro importante episodio della storia di Artù, la battaglia di Camlan tra l'eroe e suo nipote Medraut (Mordred), che nel testo viene situata nel 537. Questa menzione appare d'importanza notevole, anche se il carattere del testo renderebbe possibili interpolazioni, la notizia è infatti data in forma estremamente laconica secondo lo stile dell'annalistica. La dipendenza della notizia da Goffredo di Monmouth e tutt'altro che dimostrata.

4. Nel 1113, Ermanno di Tournai, nei suoi *Miracula Sanctae Mariae Laudunensis,* fornisce un'altra importante indicazione attestando la credenza che Artù non fosse morto. Dice infatti[27] che alcuni chierici, cercando fondi per la ricostruzione della Chiesa di Santa Maria distrutta nell'anno precedente, arrivarono nella provincia che «*vocatur Donavexeria, ubi ostenderunt nobis cathedram et furnum illius famosi secundum fabulas britannorum regis Arthuri*». E più avanti: «*Dicens adhuc*

[27] *Miracula sanctae Mariae Laudunensis,* 11, 15.

*Arthurum vivere*»[28]. Questo testo, il più importante forse tra quelli trattati, non può in ogni caso essere considerato privo di valore. La sola possibilità di confutarlo consiste nel considerarlo polazione procedente da Goffredo, ma contro questa ipotesi stanno le seguenti considerazioni: a) nel testo si parla di *fabulas,* termine che non può riferirsi all'opera di Goffredo. La fama di re Artù dipende strettamente da queste *fabulas,* e non da un testo scritto, per di più da un testo di storia; b) l'interpolazione non si giustifica, è una notizia, data parlando quasi incidentalmente, riferita come curiosità più che come notizia di fonte erudita; c) si inserisce perfettamente nel contesto delle monianze in nostro possesso. Si noti ancora che il termine *fabulas* si riferisce alle imprese di Artù, non alla sua permanenza in vita, di cui l'autore parla in seguito. Queste imprese, evidentemente, non erano state ancora consacrate dall'opera di un erudito che le trasferisse sul piano della storia: non va dimenticato che Goffredo scrive una *Historia* con tutti i crismi che nel medioevo tale genere letterario doveva possedere.

5. Un poema gallese di data incerta, ma secondo molti commentatori risalente all'IX-X sec., il *Kulhwch e 0lwen*[29], ci presenta Artù come sovrano universale, alla cui corte gravitano vari personaggi che torneranno nei poemi francesi. Alle incertezze sulla data fa riscontro l'unanimità con cui i critici hanno considerato il poema molto vicino alla materia celtica. Tra i nomi di cavalieri dati, compaiono Kai, Bedwir (franc. Béduier), Edern figlio di Nudd, e Llwch Llawwynnyawc, o Llenleawg. Questi ultimi nomi sono incarnazioni del dio celtico Lug (Llwch) e, secondo una zione, il primo significa «Lug dalla mano bianca», cioè portatore della lancia. Siccome Lug significa *lago*, il nome equivarrebbe a quello di Lancillotto del Lago[30]. Ugualmente incarnazione del dio Lug sarebbe il secondo personaggio, dal quale Ferdinand Lot fa derivare Lancillotto. Questo personaggio del romanzo è di origine gaelica, come il padre di Lancillotto nei testi francesi, della regione del Ganion o Garnen, corrispondente ai nomi Gaunes o Gamen della letteratura francese. spondente è anche il nome del re Bohort, che regna su tale terra, padre di Ban, a sua volta padre di Lancillotto[31].

La trama mostra il carattere fondamentale dei racconti celtici: una spedizione nell'Altro Mondo alla ricerca della fanciulla Olwen, piena di episodi fantastici e meravigliosi, tra cui la caccia di Artù al mitico Cinghiale Troitus, descritta anche nell'*Historia Brittonum.*

6. Un altro poema gallese, il *Mabinogi di Annwn,* del X sec., attribuito al bardo Taliesin, parla di Artù. L'autore racconta d'averlo accompagnato durante una spedizione contro una fortezza fatata, conclusasi con la conquista di un oggetto magico. Si tratta ancora di una spedizione nell'Altro Mondo, tema consueto della narrativa celtica. Contemporaneamente all'acquisizione di un ruolo di primissimo piano nella mitologia celtica, la figura di Artù sembra diventare importante anche nel campo del folclore. Nei *Mirabilia* si raccontano parecchi episodi, tra cui la caccia al cinghiale Troitus durante la quale il cane di Artù lascia le sue impronte sulla roccia. Si dice anche che le pietre, sulla

[28] *ibid., 11,16.*

[29] Testo in: J. LOTH, *Les mabinogion du livre rouge d'Ergest traduit du gallois*, Paris 1913, 2 voll., trad. franc.

[30] MARKALE, *ép. celt. bret.,* cit., 140-141.

[31] F. LOT, *L'origine du nom de Lancelot*, in «Romania», LII (1925), 423.

cui sommità si trova la roccia con le impronte, portate lontano dal loro posto hanno la proprietà di ritornarvi. È un episodio stupefacente quanto quello del sepolcro di un figlio di Artù, che non misura mai le stesse dimensioni

7. Un panorama diverso attestano invece alcune vite di santi conservate da un manoscritto risalente al 1120. Nella *Vita sanctis Cadoci* il re è citato due volte. Nel primo episodio, assiste al rapimento di una fanciulla di cui viene preso d'amore al punto che vorrebbe lui stesso rapirla ed è trattenuto dai compagni. Nel secondo, san Cadoc, non vuole consegnarli un brettone che si è rifugiato presso di lui, e che è reo di omicidio. Si giunge ad un processo in cui il santo paga il risarcimento richiesto dal re operando un miracolo. Nella *Vita sancti Paterni,* il re vorrebbe impossessarsi di un abito talare che il santo ha portato da Gerusalemme, ragion per cui il santo lo riconduce alla ragione facendolo sprofondare nella terra fino al collo. Nella *Vita sanctis Carantoci,* Artù aiuta il santo solo dopo che questi si impegna a rintracciare un pericoloso drago che vive nella regione, cosa che il santo compie aggiungendo il miracolo di ammansire la bestia.

Queste testimonianze dell'agiografia sono singolari e sembrano presentare un tentativo da parte della Chiesa di sottomettere la figura di Artù. In ogni caso esse insistono sull'esistenza di un contrasto con la Chiesa, il che ci spinge a qualche considerazione. Questo carattere di ribellione alla Chiesa deve per forza appartenere ad un periodo precedente quello in cui Artù è, in un certo senso, favorito da Dio, cosa che avviene, ad esempio, quando ottiene la vittoria con l'aiuto della croce. Questo episodio, non si dimentichi, è una mistificazione che ricalca il testo di Beda, e che era impossibile solo se il «mistificatore» poteva contare su un carattere del personaggio Artù non in contrasto con la sua invenzione. Vale a dire un re che non fosse in rapporti troppo tesi con la Chiesa.

8. Nel 1125 lo storico Guglielmo di Malmesbury, deve essersi accorto della discordanza tra Gildas, che parla di Ambrosius, e gli *Annales Cambriae* che parlano di Artù. Cercando di risolvere la questione, c'informa che la resistenza brettone era stata organizzata dall'unico romano sopravvissuto, Ambrosius, aiutato da un soldato di origine brettone, Artù. Ma la sua opera, *Gesta regum anglorum,* è importante perché, parlando del re, Guglielmo aggiunge: «*Hic est Artur de que Brittonum nugae hodieque delirant*» (I, 8). Egli attesta ancora l'esistenza di tradizioni relative a Galvano, parlando del ritrovamento della tomba del cavaliere, e aggiunge: «*sed Arturius sepulchrum nusquam visitur, unde antiquitas naeniarum adhuc eum venturum fabulatur*» (III, 287).

Questa attesa di Artù da parte dei bretoni era così radicata da diventare proverbiale. In una lettera scritta da Pierre de Blois, ma siamo omai nel 1150, la si cita per parlare di un'attesa che non avrà mai fine: «*sicut Arturum Britannia*»[32]. Questa frase non si basa sull'opera di Goffredo, ma su una diffusa credenza popolare, trasferitasi nel linguaggio come luogo comune. Anche tralasciando di considerare il fatto che l'opera del retore è diretta ai dotti, e non al popolo (mentre le fonti parlano sempre di credenze popolari), è assolutamente impossibile pensare che essa sia stata sufficiente a ridestare a livello popolare la credenza nel ritorno di un re vissuto secoli prima. Che si tratti di un modo di dire è attestato anche da un'altra testimonianza, quando nel 1137 un trovatore, parlando della sparizione di un re in Bretagna, dice che egli è «scomparso come Artù»[33]. Ancora, nel 1141 o

[32] *Cartularium universitatis parisiensis,* ed. Denifle e Chartelaire, I, 26.
[33] Cit., in G. PARIS, *Littérature française au moyen âge,* cit., 95.

1142 è attestata l'esistenza di una narrativa a livello popolare, quando il maestro di un'abbazia nello Yorkshire, Ailred, parla di un novizio che si rimproverava per la scarsa pietà che in lui suscitavano le pie scritture, nonostante fosse commosso ogni volta che ascoltava storie arturiane: «*Fabulas quae vulgo de nescio quo finguntur arcturo*»[34]. È interessante qui notare il fatto che maestro Ailred, che è un dotto, ignora chi sia Artù, o comunque ne trattava con disprezzo la sua figura.

Queste testimonianze, affermazioni incidentali e fonti storiche, sono sufficienti a mostrare che la figura di Artù ha certamente un'origine remota e perviene a Goffredo in forma popolare e attraverso la storiografia ufficiale.

## CAPITOLO II
## L'HISTORIA REGUM BRITANNIAE

La prima opera di Goffredo di Monmouth ha per argomento le *Profezie di Merlino,* porta appunto tale titolo, e in seguito viene incorporata alla *Historia.* Scrivendola su sollecitazione del vescovo di Lincoln, l'autore dichiara di fondarsi su un libro brettone di cui darebbe la traduzione, affermazione che ha lasciato scettici i critici, perché non trova riscontro nei testi in nostro possesso. Vero è che l'assenza di testimonianze non dimostra gran che, dal momento che non sono rari i casi di opere importanti scoperte senza che neppure se ne sospettasse l'esistenza (si pensi soltanto all'epica spagnola, di cui sono stati perduti centinaia di testi, e di cui si era negata l'esistenza).

Nelle *Profezie,* il nome completo del mago è Ambrosius Merlinus, il che richiama un altro Ambrosius dell'*Historia Brittonum*, in grado di spiegare i fenomeni più misteriosi ed interpretare i presagi dell'avvenire. Su tale personaggio è ricalcato il nostro incantatore, anche se misteriosa resta l'origine del suo nome.

Merlino è il protagonista di un'altra opera di Goffredo, la *Vita Merlini,* scritta in latino, ma fortemente influenzata dalla letteratura gallese. Pur se la filologia non può dire molto riguardo a questo testo, esso presenta ricordi di antiche tradizioni che affiorano nei particolari e nelle descrizioni. È stato segnalato, ad es., che l'esistenza di quattro eremiti descritta dall'autore ricalca fedelmente la vita condotta nei monasteri cristiani dei paesi celtici nell'epoca in cui il cristianesimo stava penetrando nelle isole britanniche[35].

L'opera più importante del nostro retore è comunque l'*Historia regum Britanniae,* del fatidico 1135. Qui, per la prima volta la vicenda arturiana è raccontata estesamente dall'inizio alla fine. Egli ne appare anzi il personaggio principale, quello su cui più ci si sofferma, in un'opera che narra anche le vicende di personaggi storici, proprio perché si trattava di un eroe «*dont la tradition faisait le plus puissant des rois*»[36]. Ciò non avviene perché su di lui esercita la fantasia (perché mai l'autore non

[34] *Speculum charitatis,* nella *Patr. Lat.* del Migne, tomo CXCV, col. 165.
[35] MARKALE, *ép. celt. bret.* cit., 123. Cfr. anche GOUGAUD, *Chrétientés celfiques,* cit.
[36] FARAL, *Leg. arth.,* cit., vol. II, 252.

doveva esercitarla anche su altri suoi personaggi?) ma perché sull'eroe si era accumulata una quantità enorme di materiale.

La vita di Artù è singolare, già dal suo concepimento. Re Uther, suo padre, è infatti innamorato di Ingern, moglie di un suo vassallo, al quale dichiara guerra per questioni di cuore. Egli riesce a possedere la donna con l'aiuto di una magia di Merlino, che lo trasforma nelle sembianze del legittimo marito di Ingern. La morte provvidenziale del vassallo permette di regolare la truffaldina relazione con un matrimonio che salva Artù dal destino di bastardo. Tutte le imprese di Artù, che succede al padre morto avvelenato, vengono narrate, compresa la vittoria ottenuta grazie all'immagine della Vergine. Questo episodio è rivelatore del carattere di Goffredo. Sappiamo che, secondo le testimonianze antiche, il re vince tenendo sulle spalle la statua della Madonna. Qui, invece, la Madonna è soltanto dipinta sullo scudo del re: l'evento miracoloso è ricondotto, in un certo senso, nei limiti della ragione, è spogliato dell'elemento mitico e magico; non si esclude l'intervento divino, ma lo si ammette come una possibilità. Fine dell'autore non è quello di lanciare Artù nel mondo del romanzo e della fantasia, ma di sottrarlo proprio a questa dimensione. Se mito deve essere presente, esso va ricercato nelle fonti classiche. Così ecco che, quando muore Uther, una cometa solca il cielo, similmente a ciò che avviene alla morte di Cesare: si crea un paragone, un raffronto tra due personaggi che, attraverso l'uso di formule classiche, fa risaltare l'importanza del brettone. Questi erano infatti i mezzi che Goffredo aveva a sua disposizione se voleva far comprendere ad un pubblico colto la grandezza della figura di Artù[37].

Dopo varie imprese, e una pace di dodici anni, Artù invade l'Europa dopo essere entrato in guerra con i romani, che vengono sconfitti. In particolare è da segnalare una battaglia risolta con un duello tra il re e il tribuno dell'imperatore romano Flollo, di cui si sottolinea l'imponente statura. È ancora un'evidente razionalizzazione di un tema mitico, quello del combattimento tra l'eroe e il gigante. Durante una seconda spedizione in Europa avviene il tradimento di Mordred che costringe Artù a tornare in patria e ad impegnarsi in una cruenta guerra civile. Alla fine, nella battaglia di Kamblan, il traditore muore, ma il re rimane gravemente ferito. La sua sola speranza di guarigione consiste nell'essere trasportato nell'isola di Avallon, cosa che avviene nello anno 542, quando tornano i giorni tristi per la Bretagna.

Il ruolo che l'isola di Avallon svolge nella vicenda arturiana, dato il suo contenuto mitico, è importantissimo. Nel cap. 177 Goffredo dice esplicitamente che Artù vi viene trasportato per guarire: «*Inclytus rex Arturus letaliter vulneratus est, qui illinc ad sananda vulnera sua in insulam Avallonis evectus*». Di questo luogo aveva già parlato in precedenza, affermando che ivi era stata costruita la

[37] In tutto ciò non è da vedere una mistificazione, perché nel medioevo il concetto di storiografia è diverso dal nostro. Non è tanto la realtà accaduta quello che interessa lo storico, quanto piuttosto la qualità della realtà accaduta. Il fenomeno ha valore nella misura in cui racchiude un significato. La storiografia è contemporaneamente retorica ed edificazione. Nella storia si cerca il modello, la realtà vera a cui conformarsi. Significativo al riguardo il fatto che le fonti vengono usate con estrema libertà, a volte senza preoccupazione di eventuali contraddizioni. Così, in Goffredo, nel cap. 138 si parla di una sorella di Artù, Anna, la moglie di Lot, da cui nascono Gaugain e Modred (cap. 152). Questa è contemporaneamente sorella del re della piccola Bretagna, Budic, e madre di Hoel (cap. 144).

spada Excalibur: «*Accintus etiam Caliburno gladio optimo, et in insula Avallonis fabricato*» (cap. 147). Secondo il Faral, l'isola, che appare qui nominata per la prima volta, è stata inventata da Goffredo, e il suo nome è da interpretare con il nome del suo proprietario, Avallach, Avalloc nella traduzione dei monaci dell'abbazia di Glastonbury.

Goffredo ne parla ancora nella *Vita Merlini,* del 1148: la descrive come isola meravigliosa, isola dei frutti o fortunata, senza però citarne esplicitamente il nome Avallon in questa occasione. Avverte però che in essa vive Morgana, la più anziana di nove sorelle. Essa conosce le virtù medicinali, sa volare sull'aria e indovinare il futuro. Nell'isola gli uomini vivono più di cento anni, e in essa, si dice, è trasportato Artù ferito, con la guida dell'esperto navigatore Barinthus, ricevendo da Morgana l'annuncio della sua futura completa guarigione.

Il Faral, fedele alla sua impostazione, ha ricercato le possibili fonti classiche di quest'isola, fornendo delle segnalazioni che risultano importanti anche per chi dà un'interpretazione diversa della materia di Bretagna. Egli cita sant'Isidoro, che nelle *Etimologiae* (XIV, 6-8) parla delle isole fortunate: «*unde gentilium error et saecularum carmina poetarum propter coeli faecunditatem easdem esse Paradisum putaverunt. Sitae sunt in Oceano*». Pomponio Mela ne aveva già parlato nel *De situ orbis* (III, 16), chiamando l'isola con il nome di Sena: «*Sena, in Britannico mari, ocismieis adversa litoribus, Gallici numinis oraculo insignis est. Cuius antistites, perpetua virginitate sanctae, numero novem esse traduntur: Gallicenas vocant, maria ac ventos concitare carminibus, seque in quae velin animalia vertere, sanare quae apud alios insanabilia sunt, scire ventura et praedicare, sed nonnis deditas navigantis, et in id tantum, ut se consulerent profectis*».

Sia detto incidentalmente, qui Pomponio non sta facendo opera di fantasia né enuncia costumi latini. Parla di un'isola situata nel mare britannico, celebre per la presenza di un oracolo di una divinità gallese. Si tratta di tradizioni *(traduntur*) estranee al mondo latino, ma perfettamente conformi alla materia celtica che esaminiamo.

A parte queste citazioni, Guglielmo di Malmesbury fornisce una doppia etimologia del nome dell'isola: *Insula Pomorum* e isola di Avalloc. La seconda etimologia prende il nome dal dio celtico Avalloc, il cui regno è analogo al castello delle pulzelle nella narrativa brettone[38].

Se Goffredo è il primo a citare l'Avallon, non è però il primo a parlare di Morgana, attestata anche in un testo a lui precedente, del X-XI sec., che, chiamandola «Nata dal Mare», ne fa uno dei personaggi principali di una variante del mito celtico della città di Ys, sommersa dalle acque[39]. Né

[38] F. LOT, *Celtica,* in «Romania», XXIV (1895) pagine 331-338.

[39] Il mito di Ys è riportato da P. W. JOYCE, *Old Celtic Romances,* Dublin 1966, 97-105 (in versione cristianizzata). Il problema di Morgana, come personaggio è estremamente interessante. Goffredo nomina una *Morgen* (*Vita Merlini*, vv. 920 e 934), nome che non figura nella *Historia* né nella traduzione francese di Wace, né nelle composizioni di Maria di Francia, cioè nella letteratura precedente Chrétien. In Francia esso compare nell'*Erec,* nella forma *Morgue* (vv. 4216-4224) e viene indicata come sorella di Artù, cosa che non risulta in Goffredo. Compare nella stessa opera come *Morgain la fée* (v. 1957), ma si tratta evidentemente di due personaggi procedenti da un unico modello, non si sa se sdoppiato da Chrétien o, più probabilmente, dalle fonti che lo scrittore utilizza. La forma del nome, sempre femminile, non può derivare dal gallese *Morgan(t)*, che è sempre di genere maschile. Poiché non è pensabile che Goffre-

va dimenticato che, a parte il nome, la letteratura celtica ci offre parecchie descrizioni di isole fortunate, soggiorni ultramondani. La più nota è quella della *Navigatio sancti Brandani,* il santo che viaggia alla ricerca del Paradiso, che secondo un'ipotesi verosimile sarebbe una versione cristiana del viaggio del condottiero celtico Brân che per secoli vive felicemente nella terra delle fate senza accorgersi del passare del tempo e senza invecchiare[40]. Una variante di questo mito si trova nella navigazione di Maelduin, il cui racconto contiene la descrizione di un'isola da cui sono colti tre pomi che hanno il potere di nutrire i naviganti per quaranta giorni[41], cosa che richiama l'etimologia di Avallon come Isola dei Pomi.

Una terza etimologia del nome dell'isola permette di identificare un'altra prefigurazione dell'Avallon. La fornisce Guglielmo di Malmesbury affermando che il nome significa *Insula Vitrea.* Ora, nell'*Erec et Enide, c*he utilizza fonti non sempre conosciute, è presente un'isola di vetro il cui re è Maheolas, nome fatto derivare dal celtico Maelwas, sovrano, del regno dei morti[42]. Tale descrizione di soggiorno ultramondano presente in Chrétien non deriva da Goffredo, e il richiamo al carattere vitreo è troppo preciso per interpretarla come una fantasiosa invenzione dello scrittore francese.

Ancora, va sottolineato che l'accompagnatore di Artù nell'Avallon, Barinthus, è lo stesso che rivela a San Brandano l'esistenza dell'isola delle delizie. Il concetto di Avallon appare allora molto antico. Sempre, con esso viene raffigurata l'Altro Mondo, accessibile all'eroe nella mitologia celtica. Un sostrato culturale appare costantemente nell'opera di Goffredo, scarsamente mascherato dalla superficiale latinizzazione del tema. Si ha l'impressione che, tutto sommato, egli «era rimasto estraneo allo spirito della leggenda arturiana come era sentita nei racconti popolari e come emergerà nella fioritura di opere a soggetto arturiano della letteratura francese»[43]. Tutto ormai concorre nel dimostrare che non è stato lui a creare il personaggio di Artù, il cui nome compare nel VII secolo in un poema attribuito al bardo Aneurin, che lo considera come un guerriero già famoso.

In conclusione non resta che accennare a testimonianze singolari la cui origine è destinata a rimanere ignota. La prima ci viene dall'onomastica, non tanto per ciò che riguarda le citazioni di Artù come persona, risalenti sempre ad un periodo a cavallo tra il VI e il VII secolo, quanto piuttosto quelle di personaggi storici chiamati Artù, come riferimento al nome del leggendario re. Un'indagi-

do abbia sbagliato genere del nome, il Lot rintracciò una migliore etimologia: *Muri-genos* (femm. *muri-gena*), cioè «nata dal mare», nome della fanciulla scampata alla distruzione di Ys. Lot notò anche che la forma *Morgen*, nel XII sec. si pronunciava *morien,* e tende ad essere sostituita con questa nuova grafia rispondente alla nuova pronuncia. L'antica grafia *morgen* rimane nelle fonti gallesi (genealogie), mentre il suono gutturale è conservato solo in Irlanda. Se Goffredo può essere arrivato a questa forma gutturale, non si spiega come ci sia arrivato Chrétien che non utilizza il retore gallese. Non attraverso la tradizione orale, che pronunciava *morien,* ma per forza attraverso testi antichi scritti con l'antica grafia, testi che non conosciamo affatto.

[40] Testo in G. DOTTIN, *L'épopée irlandaise,* Paris 1926, 455 e seg., in trad. franc.

[41] Testo in H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *L'épopée celtique en Irlande,* Paris 1926, trad. franc.

[42] Cfr. G. PARIS, *Études* sur *les romans de la Table Ronde,* in «Romania», XII (1883), 459- 534.

[43] P. G. CAUCCI, *La materia di Bretagna nelle lettere ispaniche,* Perugia 1975, 21.

ne effettuata a suo tempo da Pio Rajna[44] accertò la presenza di questo nome, di origine celtica e poco diffuso prima di Goffredo, in Italia in date incredibilmente remote. Tra le tante citazioni e presenze in documenti ufficiali, spicca quella di un Artù in un testamento a Padova nel 1138. Ad essere precisi, in questo documento compaiono ben tre Artù, ma uno di essi firma come testimone un atto del 1122, anno in cui aveva un figlio che firma anch'egli come testimone e che, pertanto, doveva avere almeno quattordici anni. Anche attenendosi a tempi strettissimi, l'*Artusius* in questione doveva essere stato battezzato nel 1090. La sua firma è attestata dodici volte sempre in lezioni sicure e in documenti autentici[45].

Un altro elemento ci è fornito dal primo traduttore francese dell'opera di Goffredo, Robert Wace, che introduce nel testo del retore gallese la Tavola Rotonda, di cui mai si era trovata traccia in opere scritte, dicendo con chiare parole che di essa «*Bretun dient mainte fables*» (v. 9752), cioè affermando la provenienza della tavola dalla tradizione orale. Wace conferma anche che i brettoni attendono ancora il loro, re (cfr. v. 13.280).

Un'ultima testimonianza è data dalle sculture della cattedrale di Modena, iniziata nel 1099 e terminata nel 1106. Essa conserva un rilievo di argomento arturiano quasi certamente progettato sin dall'inizio dei lavori. Come sostenne Leonardo Olskchi, il piano decorativo della cattedrale è regolato da leggi di simmetria in cui «si riconosce chiaramente l'intenzione degli artefici di incorniciare, quasi, l'epopea biblica con quella agiografica, da un lato, e con quella profana dall'altro»[46]. Si tratta di un bassorilievo che narra la storia del rapimento della regina Ginevra secondo una versione molto diversa da quella conosciuta da Goffredo, versione che si ritrova nel romanzo duecentesco *Durmart*[47], ma di cui non sappiamo l'origine. Interessante è notare che nella scultura compaiono i nomi dei personaggi scritti secondo grafia brettone armoricana, cosa spiegata dal Loomis col fatto che in Italia era presente un contingente armoricano che partecipò alla crociata[48]. Quest'ultima testimonianza mette in discussione molti dei nostri pregiudizi relativi all'importanza del documento scritto e cronologicamente databile, nonché della ricerca di fonti sempre immediate, sempre indiscutibili. Il mosaico delle testimonianze arturiane dimostra con la sua sola presenza che la letteratura brettone è epopea viva, che si tramanda nelle generazioni e si modifica di volta in volta. Canto che appartiene

---

[44] Cfr. P. RAJNA, *Contributi alla storia dell'epopea e del romanzo medievale: Gli eroi brettoni nell'onomastica italiana del sec. XII,* in «Romania», XVII (1888), 161-185 e 355-365.

[45] G. SERRA, *Le date più antiche della penetrazione in Italia dei nomi di Artù e Tristano,* in «Filologia Romanza», II (1955), 225-237.

[46] L. OLSCHKI, *La cattedrale di Modena e il suo rilievo arturiano,* in «Archivum Romanicum», XIX (1935), 145-182, 160. Sulla cattedrale cfr. anche: GEROULD G.H., *Arthurian Romance and the Date of the Relief of Modena,* in «Speculum», X (1935), 355-376; R. LEJEUNE - J. STIENNON, *La légende arthurienne dans la sculpture de la cathedrale de Modène,* in «Cahiers de Civilisation Médiévale», VI (1963); R. S. LOOMIS, *The Modene Sculpture and Arthurian Romance,* in «Studi Medievali», n. s. IX (1936), 1-67.

[47] *Durmart le gallois,* ed. di E. Stengel, Tübingen, 1883; cfr. G. BERTONI, *Note varie al romanzo Durmart le Gallois*, in «Archivum Romanicum», III (1919), 257-259.

[48] R. S. LOOMIS, *Arthurian Legend in Medieval Art,* Oxford 1959.

a tutto un popolo, essa finisce con l'esprimere tutto il senso della vita, le credenze, le aspirazioni di un popolo in lotta per la sopravvivenza, ma orgoglioso del suo passato e delle sue tradizioni.

## CAPITOLO III
## LA MATURITÀ DELLA MATERIA DI BRETAGNA

I *romans* di tipo brettone sono il risultato del contatto, tra due culture per molti aspetti diverse, la francese e la celtica, contatto avvenuto in terra inglese, più che armoricana. La penetrazione dei temi celtici in Francia avviene sia attraverso la spinta di uomini di cultura come Goffredo o Guglielmo di Malmesbury, sia attraverso l'opera di giullari brettoni che percorrono l'Inghilterra e la Francia recitando composizioni bevi epico-liriche, dette *lais*. Quando questa materia perviene ai poeti francesi, questi hanno raggiunto, un livello artistico o culturale eccezionale, le grandi personalità si sono affermate, tende a scomparire l'anonimia delle origini, e soprattutto esistono un gusto, una cultura, un insieme di ideali attraverso il quale viene filtrata la materia brettone. Questa diventa così lo strumento di diffusione degli ideali dell'amor cortese oppure, con l'accentuazione dell'elemento mitico, serve da fondamento alla sistemazione della vicenda universale che ha per centro il santo Graal:

> «Il mondo delle leggende - sono parole di Reto Bezzola - prolunga in un modo cristianizzato una tradizione che originariamente era assolutamente estranea alla latinità. La conservazione di una letteratura profana di spirito pagano, nei paesi celtici e nordici, è dovuta soprattutto al posto eminente che essa occupava nelle corti dei re. Le letterature irlandesi e nordiche offrono anche l'interesse capitale di non subire l'influenza decisiva della letteratura latina e del cristianesimo, da cui si conservano praticamente indenni»[49].

Ciò è possibile grazie anche al particolare sviluppo letterario dell'Inghilterra. A parte i caratteri particolari del cristianesimo celtico, dovuti alla conversione in massa dei druidi[50], c'è da considerare che nell'isola nasce una letteratura nazionale quando ancora le antiche tradizioni non sono morte. Le prime opere datate compaiono infatti verso la fine del VII sec., non oltre cento anni dopo la conversione dei sassoni e degli altri popoli germanici. I primi chierici componevano spesso versi nella lingua volgare, abbandonando occasionalmente il latino con molto anticipo rispetto a ciò che avverrà nell'area romanza, come è il caso di Aldelmo, vissuto tra il 650 e il 709[51]. Nel Galles esistevano nar-

[49] R. R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200),* Paris 1958-1963, ,5 voll., vol. II, 140-141

[50] Sui Druidi cfr. N. K. CHADWICH, *The Druids,* Cardiff 1966.

[51] Anche la letteratura sassone fu influenzata da quella celtica. Si può parlare di «una letteratura redatta da chierici, ma da chierici i cui padri furono guerrieri, dei vichinghi, e presso i quali le tradizioni dell'epoca bellicosa sono molto familiari ( ... ). Pertanto la loro poesia, anche quando è prettamente cristiana, è poesia di reminiscenze e di echi del loro paganesimo» (E. LAGONIS - L. CAZAMIAN, *Storia della letteratura inglese,* Torino, 1966, 17). Sui caratteri fondamentali della letteratura celtica, cfr. K.

ratori detti *cyvarwyddon,* che vivevano presso le piccole corti in cui si era concentrata la resistenza contro i sassoni, prima, e contro i francesi poi. Si può concordare con quanto afferma Jean Marx, che grazie a loro molte narrazioni tradizionali si sono organizzate in lunghi racconti:

> «Il mondo celtico vi aveva rintracciato le figure e i temi perenni delle sue saghe: le infanzie segrete degli eroi, le loro avventure, la cerca di oggetti meravigliosi dell'altro mondo, talismani di abbondanza e di sovranità, le visite nel palazzo fatato dei re di questo stesso mondo, la solidarietà tra il mondo dei viventi e il mondo incantato, ciascuno dei quali fa appello all'altro»[52].

Questi narratori svolgono un ruolo importantissimo, insieme al contatto col mondo bizantino e all'introduzione dei Vangeli Apocrifi, nelle origini letterarie della materia di Bretagna.

*Maria di Francia*

Di origine francese, Maria visse in Gran Bretagna alla corte dei Plantageneti. Fu in relazione con Eleonora d'Aquitania, animatrice di un centro letterario da cui si diffusero molti temi bretoni.

Eleonora, nipote di Guglielmo IX, il primo trovatore, era una donna di notevole cultura e versatilità. Sposò prima Luigi VII re di Francia e, in seconde nozze, Enrico II d'Angiò, che nel 1154 divenne re d'Inghilterra. Alla sua corte avvenne la fusione tra lo spirito lirico del Sud della Francia e lo spirito epico del Nord, che dà origine al romanzo cortese. Presso di lei soggiornarono i nomi più illustri della letteratura brettone, come Wace, Thomas, Chrétien[53].

Di Maria di Francia si hanno scarsissime notizie. Oltre ad una sua traduzione in versi francesi dell'*Ysopet* (raccolta di favole anglosassoni derivate a loro volta dal latino) la sua fama è legata al genere dei *Lais*[54], dove la sua voce raggiunge un alto valore letterario, e in cui si manifestano il suo carattere e la sua cultura di carattere clericale, nel senso medievale del termine. Maria descrive un mondo e un'atmosfera i cui toni vagamente melanconici e dolcemente fantastici rispondono ai moti

---

JACKSON, *Studies in Early Celtic Nature Poetry,* Cambridge 1935; J. R. .ALLEN, *Celtic Art in Pagan and Christian Times,* London *1912.* Sulla religione, cfr. J. DE VRIES, *La réligion des celtes,* Paris 1963; L. GOUGAUD, *Réligion des celtes,* in *Dictionnaire apologéthique de la foi chrétienne,* Paris 1931, vol. II, 619; F. LE ROUX, *La religione dei celti,* in *Storia delle religioni,* a c. di H. C. PUECH, tr. it., Roma-Bari, vol. V, 95-152.

[52] J. MARX, *La légende arthurienne et le Graal,* Paris 1952, 3-4.

[53] Su Eleonora d'Aquitania E. A. FRANCIS, *Marie de France et son temps,* in «Romania» LXXX (1951), 78-99; E. R. LA BANDE, *Pour une image veridique d'Alienor d'Aquitaine,* in «Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest», 1953, 178-234; R. LEJEUNE, *Ròle littéraire d'Alienor d'Aquitaine et de sa famille,* in «Cultura Neolalina», XIV (1954), 5-53.

[54] Per l'etimologia della parola *lai* cfr. H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Lais,* in «Romania», VIII (1879), 422-425. Si tratta di componimenti che in origine utilizzavano il verso di sette sillabe. Nella letteratura francese il verso diventa ottonario. *Lai* deriva dall'irlandese *Lôid,* poi *laid*.

di un'anima estremamente delicata e sensibile, «teneramente appassionata, ma non tormentata e sconvolta dall'urto delle passioni»[55].

La tradizione le attribuisce una ventina di *lais*, non tutti di origine o carattere brettone. La materia narrativa è anzi molto varia, giacché il *lai*, per la sua stessa struttura, si presta al racconto fiabesco[56].

*Chrétien de Troyes*

Chrétien è unanimemente considerato il grande artefice della sintesi tra lo spirito provenzale, lirico, e quello epico, sintesi da cui ha origine il romanzo cortese[57]. La sua figura è legata al centro culturale che faceva capo ad Eleonora d'Aquitania e a sua figlia Maria, sposa del Conte Enrico di Champagne nel 1164, presso la cui corte il poeta soggiornò a lungo. Abbiamo scarse notizie sulla

[55] A. VISCARDI, *Le letterature d'Oc e d'Oïl,* Firenze 1967, 269.

[56] Pur portando il genere alla perfezione, Maria non è la prima ad averlo inventato o utilizzato. Esistono citazioni di *lais* brettoni nei romanzi tristaniani di Thomas e Goffredo di Strassburg, che da Thomas trae la sua materia. In Thomas, ad es., Isotta compone un *lai* mentre si trova a Tintagel, dopo che Tristano è partito per l'esilio («*En sa chambre se set un jur / e fait un lai pitus d'amur: / comment don Guirun fu surpris, pur l'amur de la dame ocis / que il sur tute rien ama [ ... ] La dame chante dulcement, / la voiz acorde a l'estrument; / les mainz sunt beles, li lais bon, / dulce la voz, e bas li tons».* J. BEDIER, *Le roman de Tristan par Thomas,* Paris 1902, vol. I, 295). La cronologia di Thomas è assolutamente incerta, come pure quella di Maria. La data più remota dell'attività di Maria può essere indicata nel 1168, quando Walter von Harras allude alla poetessa (nel romanzo *Ille und Galeron,* ed. a c. di W. Foerster, Halle 1891, vv. 928-936: la data di questo romanzo, non è ovviamente sicura). Prima di questa data è attestato un *lai* contenuto anche in Goffredo di Strassburg (*Tristan und Isolde,* ed. a c. di F. Ranke, Berlin 1967, vv. 19.204-19.222) attribuito allo stesso Tristano, il cui ritornello francese indica chiaramente la provenienza. Questo *lai* è imitato dalla contessa Beatrice di Dia, morta verso il 1193, in una canzone del 1160. Anche Maria lo utilizza, citando fonti scritte e orali, nel *lai du Chevrèfueil* e in quello di *Eliduc*. I *lai* sono sempre citati in presenza di strumenti musicali ed elementi giullareschi, mentre Maria non scrive per il canto ma per la lettura. La fioritura di *lais* in Francia si manifesta anche con una loro diffusione nei paesi meridionali. Il *lai d'Ignaure*, che cita la leggenda del cuore mangiato riportata da Thomas, era noto in Provenza intorno al 1150 (per la cronologia e la problematica relativa a Maria, cfr. E. LEVI, *I lais brettoni e la leggenda di Tristano,* Perugia 1918 e, dello stesso, *Sulla cronologia delle opere di Maria di Francia*, in «Nuovi Studi Medievali», I (1923), 41-72. Il testo del *lai d'Ignaure* in *Lai d'Ignaures en vers du XIIe siècle par Renaut ( ... )*, a c. di L. J. N. Monmerqué e F. MICHEL, Paris 1832; cfr. anche H. J. CHAYTOR, *The troubadours of Dante,* Oxford 1902. Ancora sulla cronologia di Maria di Francia, cfr.: E. HOEPFFNER, *Pour la chronologie des lais de Marie de France,* in «Romania», LXII (1933), 351-370, ivi LXIII (1934), 45-66.

[57] La cronologia di Chrétien de Troyes è incerta. L'autore sarebbe nato verso il 1135. Cohen data le sue opere come segue: *Ovidiana* 1158; *Guillaume* 1160; *Erec* 1162; *Cligés* 1164; *Lancelot,* dedicato a Maria di Champagne nel 1168, mentre soggiorna presso la sua corte; *Yvain* 1170; *Perceval* 1182, anno in cui lo dedica a Filippo d'Alsazia, presso la cui corte soggiorna. Muore intorno al 1190.

sua vita, e le opere presentano complessi problemi di cronologia. Secondo le teorie più accreditate, egli scrisse tra il 1150 (*Ovidiana*) e il 1196 (*Perceval*). L'elenco completo delle opere dovrebbe essere il seguente: *Ovidiana, Guillaum d'Angleterre, Roi Marc et Iseut (?), Erec et Enide, Cligés, Lancelot, Yvain, Perceval.* Secondo quest'ordine, l'arte di Chrétien passa dai primi tentativi legati alla scuola clerical-classicheggiante e alla narrativa di argomento classico, all'agiografia romanzesca (*Guillaume)* e successivamente alla materia brettone e arturiana della maturità, con un tentativo, per altro abbandonato, di fondere Bretagna e classicismo *(Cligés).* Tale evoluzione è forse dovuta all'influenza di Eleonora, ai suoi viaggi in Inghilterra e ai rapporti, nell'ultima parte della sua vita, con Filippo d'Alsazia, da cui ricevette l'argomento del *Perceval*.

Tralasciando ogni considerazione sulle opere perdute, sul *Guillaume* (materia agiografica narrata con toni veristici, relegando il meraviglioso ai margini della storia, e collocata nella tradizione del romanzo bizantino in cui il meraviglioso è più che altro nella concatenazione degli eventi) e sul *Cligés*, esaminiamo brevemente i testi arturiani.

*Erec et Enide*

La trama del primo romanzo arturiano di Chrétien è costituita dall'intreccio di più vicende che hanno per protagonista l'eroe Erec[58]. Sostanzialmente essa narra: a) il costume del cervo bianco restaurato da Artù; b) la conquista del falcone da parte di Erec; c) il suo matrimonio con Enide, bandono della cavalleria e il ritorno alle armi; d) la conclusione del romanzo, con il superamento della prova della «gioia della corte» e la sua incoronazione a re. In obbedienza al gusto del romanzo classico, gli argomenti si intrecciano tra loro e si mescolano anche con storie che nulla hanno a che vedere con la Bretagna. La vicenda di Erec assimila fatti storici e leggendari che hanno per protagonista un Guerec realmente vissuto, che tra l'altro svolse una politica ostile ai bretoni[59].

La vicenda del cervo bianco si fonda su uno schema mitico iniziatico che non è stato il poeta francese ad inventare. In sostanza, viene bandita una caccia al cervo, l'uccisore del quale conquisterà il bacio della dama più bella della corte. Il cervo, qui come altrove, conduce alla donna, svolgendo la funzione di animale mitico, che a volte assume i tratti di psicopompo, attestata nella religione celtica, oltre che nell'antichità classica. Nell'economia del poema, l'avventura del cervo serve a chiarire la dignità di Erec come eroe restauratore, preparando, e in un certo, senso giustificando, l'apoteosi finale. Nel superamento della prova della gioia della corte viene simboleggiata l'idea fondamentale dei romanzi bretoni della restaurazione, del nuovo avvento dell'età aurea dovuto all'impresa di un predestinato che sana gli effetti del "colpo doloroso". Questo è a sua volta simbolo di una limitazione dell'autorità, di una usurpazione, di una violenza fatta all'ordine normale. È soprattutto nei ro-

[58] CHRÉTIEN DE TROYES, *Erec et Enide,* ed. a c. di Mario Roques, Paris 1952

[59] Guerec, conte di Nantes, governò la città fino al 990. Fu oggetto di numerosi racconti e leggende raccolti da Chrétien. L'eroe primitivo del romanzo era il gallese Gereint, incoronato a Carnant (Cfr. F. LOT, *Erec,* in «Romania» XXV [1896], 588-590). Per quanto riguarda Enide, il suo, nome in gallese significa Allodola dei Boschi, ed è parola non attestata nella penisola Armoricana. Cfr. anche P. G. Caucci, *Il costume del cervo bianco,* in «Vie della Tradizione», III (1971), 8-16.

manzi graalici che la connessione tra colpo doloroso, sterilità della terra e rinascita troverà una sistemazione definitiva ed organica.

Come si è accennato, le fonti del poema sono parzialmente sconosciute. Non tutto dipende da Goffredo, anche per esplicita asserzione dell'autore, che nel prologo difende la veridicità della sua versione da altre correnti e corrotte, che, a quanto ci dice, i giullari son soliti raccontare.

*Lancelot*

Più complesso è il discorso relativo al *Lancelot, o Le conte de la charrette,* rimasto incompiuto e portato a termine da Goffredo di Lagny[60]. L'argomento è stato suggerito da Maria di Champagne e l'autore afferma di servirsi di un testo precedente. In effetti, secondo Gaston Paris, un romanzo francese su questo personaggio dovette essere esistito, e di esso si servì Ulrich von Zatzikhoven per il suo mediocre *Lanzelet*[61].

Interamente costruito sulle vicende del noto cavaliere e della regina Ginevra (Guenièvre), al cui rapporto aveva già alluso Goffredo, esso mostra il complicato susseguirsi di vicende legate al tema di un rapimento della regina ad opera di Méléaguant e del tentativo di Lancillotto di liberare l'amata. Secondo Paris, l'idea di fare dei due protagonisti due amanti è tardiva e non appartiene alle tradizioni bretoni primitive né alla narrativa orale celtica. Méléaguant sarebbe infatti Maelwas o Melwas, che rapisce la regina in numerosi racconti gallesi. Egli sarebbe il re della terra dei morti[62], cioè di una prefigurazione dell'Avallon. Una testimonianza risalente agli ambienti di Glastonbury sembra confermare la tesi secondo cui, come nei racconti gallesi, in origine non è Lancillotto che libera la regina, ma Artù. Nella *Vita Gildae si* dice che Ginevra (Guennuman), rapita da Melwas, viene condotta a Glastonbury (nome che sostituisce quello più antico di Isola di Vetro, cioè Avallon), da dove Artù la libera[63].

Le trasformazioni che la vicenda subisce indicano chiaramente che il ruolo dei celti non esclude l'azione profonda dei poeti francesi, ma al contrario, la postula. Esiste un rapporto continuo tra l'origine della materia e il suo sviluppo, e l'origine spesso serve a spiegare particolari, immagini, episodi che non avrebbero senso se relazionati soltanto con la cultura francese. Ad esempio, senza ricorrete al carro che nella mitologia celtica conduce al regno dei morti, non si può spiegare la presenza e il carattere del carro nel *Lancelot* di Chrétien.

A parte i debiti con la tradizione, il romanzo è comunque molto importante. In esso viene codificato in maniera definitiva il codice d'amore cortese, che Gaston Paris definì con una formula classica:

[60] CHRÉTIEN DE TROYES, *Le chevalier de la charrette*, ed. M. Roques, Paris 1958.

[61] Cfr. BAECHTOLD, *Der Lanzelet des Ulrich von Zatzikhoven,* Frauenfeld 1870.

[62] Cfr. G. *PARIS, Études sur les romans de la Table Ronde*, I, in «Romania», IX (1881), 465-496; II: ivi, XI, (1883), 459-534

[63] *Ibid.,* I, 491.

> «L'amore è un'arte, una scienza, una virtù che ha le sue regole esattamente come la cavalleria o la cortesia, regole possedute e applicate meglio nella misura in cui maggiormente si progredisce, e alle quali non si può in alcun modo venire meno, sotto pena di essere giudicati indegni»[64].

Si tratta di una concezione che non nasce all'improvviso, ma ha dietro di sé una lunga elaborazione. Nessuno meglio di Chrétien poteva trasferirla in un romanzo, proprio perché in lui il mondo cortese trovava la sua migliore espressione: per i suoi precedenti ovidiani, per la sua cultura classica, per il suo senso di una realtà ideale e cavalleresca che si sovrappone alla realtà quotidiana.

*Yvain*

Con l'*Yvain,* o *Le chevalier au lion*, il poeta si dimostra veramente padrone della materia, che elabora in un modo estremamente personale[65]. Il vero protagonista della vicenda non è infatti l'eroe, ma quell'amore che si era già imposto nel mondo letterario col romanzo precedente, e che ora è inteso quasi in chiave mistica. L'amore, la cortesia, l'onore cavalleresco appaiono come i vertici di un vero e proprio culto riservato ad una *élite* che si manifesta con atteggiamenti che non di rado ricordano il mondo provenzale o anticipano quello stilnovista. Il centro di questa vicenda, in cui la Bretagna offre solo un contorno, uno schema narrativo, si situa nella foresta di Brocelandia, che, nonostante tutto, conserva ancora i tratti di un vero e proprio passaggio pericoloso, cioè di un passaggio che porta all'Altro Mondo. Questo è rappresentato da una fortificazione al centro di una landa, appena fuori dalla foresta, circondata dai consueti simboli del regno ultramondano, in particolare da un fossato così vasto e profondo da configurare il castello come isola. Nei paraggi è situata una fontana, contro il cui misterioso custode è d'obbligo combattere. In questa prova Yvain riesce naturalmente.

*Il Perceval e le continuazioni*

Il *Perceval,* o *Li contes del* Graal, è l'ultima opera di Chrétien, rimasta interrotta a causa della morte del poeta[66]. Con essa la storia della materia di Bretagna volta pagina, subisce un netto cambiamento sia per quanto riguarda la tematica, sia per la spiritualità. D'ora in avanti il Graal diventerà l'argomento principale trattato; dalla narrazione di vicende profane, in cui tutto sommato il movente immediato è puramente letterario, si passa al recupero di una sacralità profonda, che te non si libera del patrimonio celtico, ma anzi lo assume in un contesto cristiano grazie al suo confluire in un ambiente spirituale aperto al misticismo, alla lettura in chiave interiore dei simboli e le allegorie, nonché aperto anche agli apporti che vengono dall'Oriente, come i Vangeli Apocrifi, le reliquie riportate dai crociati, ecc.

---

[64] *Ibid,* II, 519.
[65] CHRÉTIEN DE TROYES, Yvain *(Le chevalier au lion*), ed di W. Foerster, Tübingen 1958.
[66] Id., *Der Percevalroman (Li contes del graal),* ed. a c. di A. HILKA, HALLE 1932, 2 voll.

Indipendentemente o meno da un'esplicita volontà di Chrétien, d'ora in avanti le avventure degli eroi arturiani abbandonano il terreno della fantasia: l'ideale perfetto del cavaliere si configura nei tratti dell'*alter Christus*, l'avventura diviene una ricerca spirituale, ascetica, in cui l'oggetto ultimo da rintracciare, in definitiva, coincide con la natura stessa dell'uomo. Il calice del Graal è assimilato al calice della messa, cioè al simbolo più sacro che la cristianità possieda. Ma se il mito è storia sacra, questa trasformazione della coppa celtica può anche essere vista come un riassumere in termini mitici e sacrali un contenuto che mitico e sacrale era già all'origine.

Il Graal diventa un tema fondamentale della cultura medievale del XII e del XIII secolo. Come le cattedrali, l'arte figurativa, il mosaico di corporazioni su cui si fonda la vita delle città, la letteratura graalica incarnerà un'anima dell'uomo medievale, descrivendo una società in cui il sacro è strettamente collegato alla vita normale e tutto si rivolge verso un fine ultraterreno, senza tuttavia escludere la vita nel tempo: il Graal si presenta agli uomini come la più perfetta incarnazione della legittimità, delle aspirazioni, degli ideali più puri della cristianità. Tutto ciò non a partire dal santo Graal, ma da *un graal,* un piatto, un vassoio, un comune oggetto dotato di poteri magici e strabilianti, come tanti della tradizione brettone. *Un graal,* che è certamente un graal particolare, ma per niente legato, nel *Perceval* di Chrétien, alla coppa che raccolse il sangue di Cristo. *Un graal,* ma potrebbe anche essere una spada, una pentola, un anello, destinato come sempre all'eroe che restaura la legittima autorità e riporta la gioia sulla terra, sana il colpo doloroso e dà nuova vita alla terra desolata.

Il poema non venne dunque portato a termine. Interrotto al verso 9.274, fu proseguito da due continuatori anonimi, legati entrambi alla corte delle Fiandre, alla contessa Giovanna, erede di Filippo, lo stesso che aveva fornito a Chrétien il canovaccio dell'opera. In queste due prime continuazioni si intravede già l'influenza di una versione ecclesiastica della leggenda. Il Graal viene fatto risalire a Giuseppe d'Arimatea, che nella coppa raccolse il sangue di Cristo trafitto nel costato, e la lancia, che sempre si accompagna al sacro Vaso, è l'arma con cui il centurione Longino ferì il Salvatore. Testimone, se non addirittura inventore di questa versione, è Robert de Boron, autore di un ciclo di romanzi di argomento graalico.

Entrambe queste continuazioni rimangono a loro volta interrotte. Conduce a termine il poema un terzo continuatore, Manessier, anch'egli legato alla corte delle Fiandre, che scrive intorno al 1225. Nella sua opera, finalmente, Perceval viene incoronato come re del Graal, regna per sette anni, fino alla sua santa morte, che segna la scomparsa definitiva del Calice.

Una quarta continuazione, risalente all'ultimo quarto del XIII secolo, è opera di Gerbert de Montreuil e prende l'avvio dal punto esatto in cui aveva cominciato Manessier.

La cristianizzazione della vicenda si manifesta chiaramente per tutta l'opera. Robert de Boron è stato il primo a concepire la vicenda come parte integrante di un ciclo completo[67]. È autore di *Jo-*

[67] Per le continuazioni del *Perceval: The Continuations Of the old Perceval,* ed. di W. Roach, Philadelphia 1964, 4 voll. *Perceval le Gallois ou le Conte del Graal,* ed. di C. Potvin, Mons 1866-1871, 6 voll. ROBERT DE BORON, *Merlin, roman en prose du XIIIe siècle publié avec la mise en prose du poéme de Merlin de R. de B.* par G. Paris et J. Ulrich, Paris 1886, 2 voll.; Id., *Roman de l'estoire dou Graal ou Joseph* ed. a c. di W. Nitze, Paris 1927.

*seph, ou roman de l'estoire du Graal,* del *Merlin* e di un *Perceval* perduto, che costituisce il nucleo essenziale di un testo noto come *Didot-Perceval.* Oltre a definire i caratteri che il Graal avrà d'ora in avanti, Robert reintroduce nella saga la figura di Merlino, ispiratore della Tavola Rotonda, la quale riproduce la tavola dell'ultima cena (prima Tavola Rotonda) e quella istituita da Giuseppe (seconda Tavola Rotonda).

*La Vulgata*

La visione ciclica della vicenda arturiana, che si manifesta nella compilazione di romanzi tra loro interdipendenti, culmina nel *Lancelot in prosa* che consacra la definitiva sostituzione della prosa al verso. Questa grande compilazione, nota anche come *Vulgata*[68], è infatti composta dai seguenti romanzi:

- *Estoire del Saint-Graal*
- *Estoire de Merlin*
- *Lancelot*
- *Queste del Saint-Graal*
- *Mort du roi Arthur*

Riassumere anche a grandi linee l'argomento della vulgata è impresa ardua. Nell'*Estoire del Saint-Graal* l'autore afferma che il testo gli è stato rivelato da Cristo durante una visione mistica, asserzione che di per sé evidenzia il cambio di spiritualità avvenuto. L'opera è una prefazione generale composta intorno al 1125 e fondata su Robert de Boron, i Vangeli apocrifi, la letteratura precedente, e su racconti di favole greco-orientali. Il Graal è la scodella in cui Cristo ha mangiato l'agnello pasquale o con la quale Giuseppe d'Arimatea a ha raccolto il suo sangue. Attorno alla coppa verte un vero e proprio ordine sacerdotale, iniziato dal figlio di Giuseppe, Josephé. Questo sdoppiamento tra Giuseppe e il figlio viene posto in relazione con quello tra Lancillotto e Galaad. La lancia che sempre si accompagna al Graal è l'arma di Longino, e di essa si serve l'angelo custode del Graal per ferire chi tenti di avvicinarsi indegnamente.

Il simbolo della lancia è quello che più d'ogni altro conserva un carattere celtico, e non appare sufficientemente spiegato dalla relazione con la Passione di Cristo. Lo stesso dicasi per la maggior parte delle avventure che vivono i cavalieri, dall'evidente carattere iniziatico, direttamente recuperate dalle tradizioni celtiche. Significativo appare il fatto che proprio nella cristianizzazione completa della vicenda la loro presenza è stata conservata volutamente.

Il Graal è portato in Gran Bretagna dai compagni di Giuseppe, con la nave di Salomone che porta anche una spada magica. Solo l'eroe predestinato ha il diritto di estrarla dal fodero. Giuseppe istituisce la seconda tavola rotonda ad imitazione di quella dell'ultima cena, ma questa tavola contiene un seggio pericoloso, in cui ancora una volta solo il predestinato può sedere. La cerca del Graal è

[68] *The Vulgate Version of the Arthurian Romance*, ed. di O. Sommer, Washington 1909-1916, 8 voll.

necessaria perché la coppa si è resa invisibile a causa di una usurpazione. Lambor estrae la spada della nave di Salomone, pur non avendo la dignità né l'autorità necessarie. Questa, è una delle tante varianti del tema: un colpo doloroso è sempre presente nella mitologia graalica, ed è significativo che la versione forse più antica ci sia fornita proprio da uno del testi più tardivi, la *Elucidation* aggiunta al *Perceval* di Chrétien[69]. In essa la violazione, che porta al disfacimento a alla decadenza avviene, a quanto sembra, nella stessa Isola di Avallon. L'immagine della sterilità della terra, comunque, è sempre il simbolo di un'avvenuta frattura metafisica, della perdita del contatto con l'altro mondo, della fine dell'età aurea. In nessun modo essa può essere spiegata con il ricorso a rituali agrari o altro del genere.

Nell'*Estoire de Merlin* è il protagonista che ordina a Uther Pendragon, padre di Artù, la costruzione della terza tavola rotonda. Il testo segue l'opera perduta di Robert de Boron, oltre Goffredo, e narra tutta la vita del mago durante i regni di Uther e di Artù. In sostanza, non porta nessun elemento nuovo a differenza del *Lancelot* propriamente detto. Le fonti che vengono seguite per il *Lancelot* sono il *Conte de la charrette*, il *Perceval* di Chrétien e le due prime continuazioni. È seguito anche Manessier, a meno che, data l'incertezza della cronologia, non sia quest'ultimo a seguire la Vulgata. Ciò che però separa nettamente questo *Lancelot* dai precedenti è il fatto che il cavaliere viene consacrato come modello perfetto della Cavalleria terrena, il che significa come cavaliere dotato di tutte le virtù, ad eccezione della castità. Questa pecca gli impedisce di conquistare il Graal nella nuova dimensione spirituale della Cerca. Valoroso e prode, Lancillotto ha bisogno di qualcosa di più. È perfetto sul piano umano, a differenza di suo figlio che sarà perfetto come un *alter Christus*, vero modello assoluto in cui finirà con lo specchiarsi tutta la cavalleria. Lancillotto resterà l'esempio di quanto di nobile si può compiere facendo appello alle sole forze umane, e la conclusione della vicenda lo vede terminare la sua vita non in battaglia, ma in monastero a cercare un'ulteriore purificazione.

Lancillotto è, nell'opera, il figlio di re Ban, ed è stato educato dalla dama del lago Niniane o Viviane, la quale successivamente ama Merlino e diventa incantatrice. Diciottenne entra a far parte dalla corte di Artù dove si segnala per le sue imprese. Vengono narrati gli amori per la regina, di cui lo stesso cavaliere descrive la storia dipingendone gli episodi sulle mura di una prigione in cui è stato rinchiuso da Morgana.

Il racconto è proseguito dalla *Queste del Saint-Graal,* dopo che il *Lancelot* si era interrotto al momento in cui Galaad è condotto quindicenne alla corte di Artù. La *Queste* si lega armoniosamente con il resto dell'opera, i personaggi vi conservano gli stessi, caratteri, salvo poche eccezioni. In questo testo la storia, come fu concepita dall'*atélier* di scrittori che la elaborò, trova la sua naturale conclusione con una unità di composizione sorprendente. Si può concordare con il Lot al riguardo, anche se non tutti ritengono cha la stesura delle varie parti sia da localizzare in Champagne, e che l'autore della *Queste* sarebbe un discepolo dell'abbazia di Clairvaux e non un monaco cistercense, come invece lo sostiene lo studioso[70].

---

[69] L'*Elucidation* è pubblicata in CHRISTIAN VON TROYES, *Der Percevalroman*, cit.
[70] F. LOT, *Études sur le Lancelot en prose*, Paris 1918-9, 349.

La *Queste* presenta un alto grado di misticismo e religiosità. Vi si narra la vita di Galaad, fatto cavaliere da Lancillotto, le cui imprese sono una continua conferma del suo carattere di eroe predestinato, annunciato da profezie ed eventi miracolosi. Alla cerca del Santo Graal partecipano tutti i cavalieri della Tavola Rotonda, con maggiore o minore fortuna, molti iniziando un'impresa senza ritorno. La sua conclusione segna anche la fine della vicenda della cavalleria terrestre. Narra, l'epilogo della grande avventura l'ultima parte della *Vulgata*, la *Mort le Roi Arthur*.

A conclusione della cerca si prende atto del triste bilancio: ventidue cavalieri su trenta che l'avevano iniziata sono morti. Gli amori di Lancillotto e Ginevra riprendono ma stavolta Artù si accorge del tradimento proprio vedendo le rappresentazioni dipinte dallo stesso Lancillotto quando era prigioniero di Morgana. Nasce allora una serie di ostilità che degenera in guerra civile quando tre fratelli di Galvano sono uccisi in uno scontro da Lancillotto che salva la regina, condannata come adultera. Solo la spedizione di Artù contro Roma interrompe le ostilità, che riprendono in seguito all'usurpazione di Mordred,

Si giunge così allo scontro finale durante il quale Artù e il traditore si colpiscono a vicenda. Mordred muore, e il re viene condotto nell'isola di Avallon. Nella battaglia muore anche Galvano, presto seguito da Lancillotto, diventato sacerdote.

Il cambio di spiritualità di cui si parlava conduce gli eroi bretoni ad incarnare un significato universale. Non rappresentano più le speranze di un popolo di sconfitti e perseguitati, ma il modello dell'avventura cavalleresca e del suo senso all'interno di una società cristiana. La figura del guerriero, tramandata da miti ed epoche antichissime, viene inglobata nella mitologia cristiana, che la reinterpreta alla luce della sua spiritualità e del suo ordine metafisico: la cavalleria celeste è la vera missione, e l'altra, ma cavalleria terrena, solo un ponte o una preparazione. Non mancano tuttavia gli studiosi che affermano che tra le due cavallerie, quella dell'umano Lancillotto e quella del mistico Galaad, non esista alcuna frattura, e piuttosto si dovrebbe parlare di complementarietà; così Myrrha Lot Borodine:

> «Al centro della *Queste*, questo altissimo canto all'amore divino, risplende l'immacolata immagine del Cristo-cavaliere Galaad, e nell'ombra spessa attorno al peccato carnale si nasconde l'Adamo pentito-Lancillotto»[71].

Non a caso egli è l'unico dei grandi eroi che non muore in battaglia, anche se trasfigura completamente la sua natura cavalleresca nel sacerdozio.

Una spiritualità forse un po' diversa, più attenta alle ragioni del mondo cavalleresco e meno a quelle monacali, si trova in altri testi minori. Ad esempio un *Perlesvaus*, redatto tra il 1191 e il 1212 da Jean de Nesle in Inghilterra in una lingua franco-piccarda. Non è un capolavoro, ma sembra un testo non conosciuto dagli autori della *Vulgata*, ed è generalmente ritenuto molto vicino al fondo celtico della storia[72]. Oppure si potrebbe analizzare il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, opera

[71] M. LOT-BORODINE, *Le double esprit et l'unité du Lancelot en prose*, in *Mélanges d'histoire du moyen âge offertes a m. F. Lot*, Paris 1925, 477-490, 481.

[72] *Li haut liyre du Graal: Perlesvaus*, ed. di W. Nitze, Chicago 1934-1937, 2 voll.

di vasta mole e grande valore artistico, che segue anche fonti non conosciute, e si avvicina in modo particolare alla spiritualità dei templari[73]. Altre fonti debbono essere esistite in Inghilterra. È d'altronde quasi una constatazione, considerando la prodigiosa memoria e il ruolo dei bardi[74], il cui ufficio era appunto l'apprendimento e la recitazione dei poemi epici. Come scrive Baldini, «gli schemi narrativi, almeno per una parte importante dei *romances*, debbono riconoscere la loro origine celtica»[75]. Le storie arturiane

> «appartengono indubbiamente ad una tradizione celtica originata, in specie, tra le popolazioni del Galles e della Cornovaglia. Non solo, ma, come a ragione si crede da taluni, avevano una circolazione almeno locale fin dall'XI secolo»[76].

La fortuna letteraria di Artù si sviluppa in Francia, ma sarebbe l'Inghilterra la sua terra natale[77]. E in Inghilterra troviamo un anonimo poemetto, *Sir Gawain and the Green Knigth*[78], e la *Morte Arthur* di Thomas Malory[79], opera tardiva, scritta intorno al 1470, che racconta l'intera vita di Artù, Lancillotto, Tristano, Perceval e la cerca del Graal, utilizzando fonti del tutto sconosciute, forse tratte dalla materia arturiana, o da tradizioni che non sarebbero potute entrare con coerenza nel quadro organico descritto nella *Vulgata.*

---

[73] WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Parzival und Titurel*, ed. di E. Martin, Halle-Saale 1900-1903, 2 voll.

[74] Cfr. J. MARX, *Les litératures celtiques,* Paris 1959, 15.

[75] G.BALDINI, *Storia della letteratura inglese: la tradizione letteraria, dell'Inghilterra medievale*, Roma 1958, 95.

[76] *Ibidem*.

[77] Lo stesso critico afferma che Wace parla della Tavola Rotonda in modo tale da far capire che doveva essere una materia perfettamente nota al lettore (*ibid*., 98). L'origine della tavola - cui Wace allude - è spiegata nella traduzione inglese che a sua volta subisce il testo di Wace, il *Brut* di Layarmon (*Layarmon's Brut,* ed. di F. Madden, London 1847, 3 voll).

[78] *Galvano e il cavaliere verde /Sir Gauwein and the green knigth*, ed. di A. Guidi, Firenze 1958

[79] T. MALORY, *The Works di sir Thomas Malory*, ed. di E. Vinaver, Oxford 1947, 3 voll. (ristampa dei soli testo e glossario: Oxford 1954).

# LA «GIOIA DELLA CORTE» E IL CAVALIERE PERFETTO[1]

## 1. La «Gioia della Corte»

In *Erec et Enide* di Chrétien de Troyes, Erec arriva al castello di Brandigan, inespugnabile e circondato da acque profonde e turbolente. Si tratta di una vera e propria isola caratterizzata dall'abbondanza di ogni nutrimento e dalla presenza di un «passaggio pericoloso», dopo aver attraversato il quale - si dice - nessuno è mai tornato. Qui Erec affronta e supera brillantemente la prova della Gioia della Corte. Si tratta di sconfiggere un cavaliere e suonare un corno appeso a un sicomoro situato all'interno di un giardino incantato, circondato da una muraglia magica di aria impenetrabile e dotato di fiori e frutta in ogni stagione. Al suono del corno il cavaliere sconfitto sarà sciolto dal giuramento fatto a una donna, in base al quale deve uccidere chiunque tenti di forzare il passaggio verso il giardino. Contemporaneamente sarà restaurata la gioia della corte. È quanto in effetti si verifica, per cui Erec è acclamato come «colui grazie al quale rinasce la gioia della nostra corte»: dunque un eroe restauratore.

Un'avventura di tali caratteristiche costituisce un fatto consueto nella letteratura brettone, ma in questo caso particolare il lettore può notare subito una singolarità: Chrétien appare in visibile difficoltà quando deve spiegare in cosa consista effettivamente questa «gioia» e perché è così importante. La soluzione di identificarla con una festa che dura tre giorni appare debole, sia perché nulla avrebbe impedito di far festa anche prima della restaurazione, sia perché altrove la restaurazione della gioia della corte coincide proprio col porre termine a una festa, a una danza inarrestabile, frutto di un incantesimo.

Proviamo dunque a interpretare il testo come versione letteraria di un mito di cui cerchiamo di rintracciare la struttura. Gli elementi fondamentali di questo mito sono:

a) il castello mitico, la terra di là dalle acque, caratterizzata dall'abbondanza e dall'inaccessibilità;

b) la prosperità tipica del luogo, visibilmente sospesa: dal momento che si deve restaurare la gioia della corte, è evidente che tale gioia non è più operante;

c) il passo pericoloso da cui nessuno è mai tornato vivo;

d) il giardino fatato, zona chiusa dall'interno, zona che conserva la prosperità, la nasconde e si difende. Esso è di apparente proprietà di una dama ed è difeso da un cavaliere;

e) elementi accessori, come la presenza delle teste mozzate di coloro che hanno cercato di forzare il passaggio al giardino, il legame tra la donna e il cavaliere, che sembra un *geis,* una sorta di incantesimo, alcuni particolari tipici delle versioni cristiane dei vecchi miti, come l'ora del combattimento. Trascurando questi elementi, cerchiamo di esaminare l'essenziale.

---

[1] da «Excalibur», II, 1978, n. 4, 228-239.

## 2. La terra di là dalle acque

Rintracciare nella mitologia gli esempi che parlano di una sede primordiale, di un'età aurea originaria, sarebbe cosa troppo lunga nell'economia del presente lavoro. Universale è infatti la nozione di un paradiso terrestre, di una mitica Thule da cui l'uomo si è dovuto separare, di un centro interpretabile come fatto storico e come mito, riconducibile alla concezione ciclica del tempo. Il senso di queste immagini è quello di una perdita di una condizione beata, della frattura che interrompe il contatto tra mondo umano e divino, e conduce all'età oscura ovvero a una situazione di caos da cui si potrà ricreare il mondo o rigenerarlo.

Esempi analoghi sono il castello del Graal a cui solo gli eletti possono accedere, e in generale ogni castello o isola o giardino che assumono i tratti dell'inaccessibilità, della stabilità, dell'occultamento, come la città di Ys sommersa dalle acque, o l'isola raggiunta da Brân, con tratti molto simili a quelli che nella tradizione agiografica cristiana viene raggiunta da San Brandano, partito alla ricerca del paradiso terrestre.

È costante anche il collegamento tra la ricerca svolta sul piano cosmico, mirante a riportare la società a una condizione edenica, e la ricerca sul piano individuale, esistenziale, mirante a reintegrare la propria natura umana, limitata e decaduta, in una condizione di piena realizzazione e completezza. La restaurazione dell'ordine tradizionale passa necessariamente attraverso la realizzazione interiore e solo chi è realmente qualificato, solo chi ha realizzato la reintegrazione sul piano microcosmico, può agire sul piano macrocosmico.

## 3. La gaste terre

La decadenza è equivalente alla *gaste terre* del ciclo graalico: una limitazione dell'*auctoritas* per rimediare la quale si compie una cerca, un viaggio, una conquista, una spedizione nell'Altro Mondo che, in questi casi, non solo è accessibile, ma ha bisogno che l'eroe vi penetri. La città di Ys si rende visibile una volta all'anno nel giorno di pentecoste ed ha bisogno di chi vi entri; il re Pescatore ha bisogno che Parsifal ponga la domanda; la Bella Addormentata ha bisogno del bacio del principe e il ghibellinismo della venuta del Terzo Federico, che tornerà come Artù, attualmente in convalescenza nell'isola di Avallon.

La tradizione langue, è inoperante, ferita, e di conseguenza il regno è desolato, devastato, reso sterile. La paralisi subita è il frutto di un colpo doloroso, di una lesione che ha incrinato la stabilità del mondo, portando all'occultamento di ciò che prima era manifesto. Nel simbolo si tratta spesso di una ferita alle gambe, eufemismo per intendere una ferita nelle parti virili, cioè una lesione della virilità spirituale, espressa a volte dallo zoppicare. Di zoppi è piena la materia di Bretagna, a partire dallo stesso Artù, per non parlare, in altri contesti, di Efeso e Giasone, del re Pescatore ferito alla coscia, o di una strana figura di re nella mitologia celtica, che gode di tutte le sue prerogative in tempo di guerra, mentre in tempo di pace deve poggiare i piedi sul grembo di una vergine, con un singolare richiamo all'acqua del lago (simbolo di natura femminile) su cui il re Pescatore deve essere trasportato in particolari periodi.

La sterilità della terra è dunque legata al colpo doloroso, e non a credenze naturalistiche basate sul ritmo delle stagioni o sui riti agrari, che appartengono a contesti del tutto diversi.

## 4. Il passo pericoloso

Terra desolata, oscuramento della tradizione, colpo doloroso, concorrono a presentare un quadro in cui manca un solo elemento: il ristabilimento delle condizioni normali, la fine della precarietà di cui si soffre. L'eroe che assolve questo compito non può essere un individuo qualunque, ma deve godere di un'adeguata qualificazione: deve egli stesso aver acquisito la condizione di cavaliere perfetto, la sua personale reintegrazione.

Questa qualificazione viene dimostrata attraverso una serie di avventure preliminari, che nei romanzi tenderanno a moltiplicarsi, ripetendo senza limite gli schemi delle avventure, sfociando nell'attraversamento del passaggio pericoloso, il passo che porta nell'altro mondo, da cui non si torna. È uno schema di morte e resurrezione: non si torna perché si muore e si rinasce in un altro mondo, in un'altra condizione. Si crea una frattura di livello, recuperando una condizione edenica.

Il passo, l'avversario, altro non è che la forza della materialità, il fiume del divenire inesauribile, e il tesoro conquistato nell'avventura, sia esso una dama o la liberazione da un tributo, equivale all'*occultum lapidem* ermetico presente nelle *interiora terrae,* nel corpo, cui si arriva sempre attraverso una dura ascesi. Superato il passo pericoloso, l'accesso al giardino è libero: l'eroe è là dove il potere della tradizione si è nascosto in sua attesa. Era perduto, ma continuava ad esistere, lontano dagli sguardi degli uomini.

## 5. Il re dei boschi

Il mito di cui ci stiamo occupando richiama il tema principale del *Ramo d'oro* di Frazer. Nei dintorni di Nemi esisteva un bosco sacro a Diana, comprendente un santuario e, vicino, un lago. Questo santuario era retto da un re-sacerdote, il *rex nemorensis;* per conquistare questa carica occorreva strappare il ramo di un albero sacro e uccidere in duello il *rex nemorensis* in carica. Era possibile diventare re solo uccidendo il predecessore.

Questo culto di Diana fu, secondo la leggenda, introdotto da Oreste, il quale aveva ucciso Taonte, re del Chersoneso Taurico (Crimea), fuggendo in Italia e portando con sé il simulacro della dea Diana Taurica. A questa dea era legato un rituale: ogni straniero che approdava sulla costa taurica doveva essere sacrificato al suo altare. Trasportato in Italia, il culto diventa più mite, c'informa Frazer, dando un'interpretazione forse troppo storica. Infatti la Crimea potrebbe essere una terra in cui l'eroe mitico Oreste compie una spedizione: cioè è l'altro mondo, il regno dei morti, dove ovviamente chiunque arrivi deve essere sacrificato, secondo lo schema morte-resurrezione. Va da sé che il simulacro della dea, che Oreste sottrae nascondendolo sotto alcune frasche, altro non è che l'albero stesso da cui bisogna strappare il ramo: questo gesto non permette di acquisire un diritto al combattimento con il *rex,* ma è piuttosto una provocazione, un attentato alla sovranità. È un'invenzione

gli antichi poco credibile l'identificazione tra l'albero di Diana e il ramo d'oro che la Sibilla fa cogliere ad Enea prima di scendere negli inferi.

Nel santuario di Nemi c'è posto anche per un'altra coppia di dèi: Egeria, ninfa della fonte che forma il vicino lago, e Virbio. Quest'ultimo è Ippolito, il giovane greco amante di Artemide (Diana), morto e resuscitato, nascosto dalla dea nel santuario sotto questo nome, che egli trasmise al figlio. Come già vide Frazer, Virbio è l'equivalente di Oreste e in quanto tale è custode del simulacro della dea, suo sacerdote e *rex nemorensis*. Il fatto è attestato anche dalla trasmissione del nome al figlio che, come spesso accade, indica una funzione e non una persona. Siccome nulla ci dice che Virbio figlio uccise Virbio padre, è credibile l'ipotesi che l'immolazione rituale del re fosse una messa in scena (almeno giudicando dal nostro punto di vista: per l'uomo arcaico si trattava di un fatto rituale, quindi reale nell'ordine simbolico).

A questo punto il quadro è pressoché completo. A Nemi esisteva un re sacerdote, discendente dell'antenato mitico Virbio, il quale reintegrava periodicamente il suo potere attraverso la riattualizzazione rituale del tempo mitico originario in cui tale potere era stato stabilito (strappandolo a Taonte dall'Altro Mondo). Era una rilegittimazione e una ricreazione dell'ordine, che consentiva di perpetuare il possesso dell'*auctoritas* che, nella mentalità mitica, non è semplicemente un potere politico: è un potere cosmico, magico, spirituale.

Tutto si rigenera attraverso la notte, il regresso al caos, la temporanea assenza del re che precede la nuova creazione.

## 6. Orge, goliardi e gaste terre

Perché mai la prosperità di un regno dovrebbe dipendere dalla salute del re? Perché il re è il rappresentante del padre celeste, ed ha una potenza speciale che gli viene da lui. Tutto ciò che avviene nella realtà è il dispiegamento di un potere sacro, e l'*auctoritas* regia è una benefica influenza che porta prosperità nel regno a tutti i livelli: pace, giustizia, ordine, stabilità, felicità. Il re legittimo replica il signore universale dell'età mitica delle origini, e se il suo regno non è quello dell'età aurea vuol dire che la sovranità è limitata, il suo potere è indebolito.

Se la terra non produce frutti, come segno della crisi, non è perché si debba interpretare il mito in base ai riti agrari o perché si debba connettere l'agricoltura con la salute del re, ma perché tutto dipende dal modo in cui è esercitata l'autorità. Potremmo dire che, una volta fuori dall'Eden, l'autorità decade progressivamente ed è necessario rigenerarla periodicamente. L'uccisione del re simboleggia il regresso al caos che, nella concezione ciclica del tempo, precede la creazione. Un'altra rappresentazione di questo ordine di idee si ha nelle orge sacre, in cui si lascia liberamente scatenare ogni forza che noi, con disprezzo, chiamiamo oscura e caotica.

Altro esempio è quello dei re temporanei, cioè dei re che occupano il posto del re legittimo per un breve lasso di tempo: a volte sono caricature di re, con attributi burleschi, il cui regno è accompagnato da simpatici riti orgiastici che preludono al carnevale o alle *feriae matricularum*. Frazer riporta un esempio di Fez, nel quale i marocchini nominavano un sultano temporaneo che regnava per tre settimane di banchetti e gesta goliardiche.

A Babilonia, alla fine di ogni anno, il re doveva confermare il suo potere prendendo tra le mani l'immagine del dio Marduk. Anticamente questo rito era accompagnato dalla sostituzione del re temporaneo a quello legittimo, con l'inversione per cinque giorni di tutta la gerarchia sociale. Il re temporaneo esercitava effettivamente il potere, godeva delle concubine del re vero, ma poi finiva male: per accedere a questo traballante ruolo veniva infatti scelto un condannato a morte che, terminato l'effimero regno, veniva giustiziato. Ma questo aspetto cruento, a mio parere, potrebbe anche essere una deformazione tardiva.

Per tornare al *rex nemorensis,* è interessante il fatto che lo sfidante del re deve essere uno schiavo fuggitivo, figurazione forse del caos che si è liberato dalle catene e che nel duello, *chiunque vinca,* viene ricondotto nell'ordine. Dunque il duello ci richiama l'idea della *gaste terre* o terra devastata, desolata. La struttura del mito è la stessa: facciamo un salto di parecchi secoli e torniamo ad Erec.

## 7. La gioia della corte

Dunque l'inespugnabile castello di Brandigan, circondato da acque profonde e tempestose, è desolato, essendo venuta meno la gioia della corte. Fortunatamente per il castellano arriva Erec e supera la prova, fornendo elementi di un mito che Chrétien de Troyes non sembra più in grado di capire nei dettagli. Noi, arbitrariamente, lo paragoniamo col mito di nemi e abbiamo queste due serie di elementi:

| Nemi | Erec |
|---|---|
| 1) *rex nemorensis* | 1) Mabonagrain (l'avversario) |
| 2) albero sacro con ramo | 2) albero con corno appeso |
| 3) Diana | 3) donna sul letto d'argento (Luna?) |
| 4) sfidante | 4) Erec |
| 5) legame d'amore tra il primo re e Diana | 5) Mabonagrain ama la donna |
| 6) culto legato a Diana | 6) costume istituito dalla donna |
| 7) secondo re figlio del primo | 7) Mabonagrai è vissuto alla corte del padre di Erec |
| 8) Virbio eroe restauratore | 8) Erec restauratore |
| 9) lo sfidante è uno schiavo | 9) ----- |
| 10) il vincitore è eletto re | 10) poco dopo Erec diviene re, essendo morto suo padre |
| 11) il tutto accade in uno spazio sacro | 11) il tutto accade in uno spazio sacro |

La struttura è sorprendentemente identica, anche in aspetti che potrebbero sembrare marginali. L'unica differenza è che Erec, nella letteratura del tempo, non può essere uno schiavo. Ma anche nel caso di Erec gli elementi sembrano suggerire che lo sfidante sfida il padre e ne conquista la donna; ma questo può avere un'interpretazione più profonda: lo sfidante e lo sfidato sono la stessa persona, e il combattimento è interiore. Comunque, a distanza di secoli, nella letteratura cavalleresca ritroviamo con grande precisione uno dei miti più arcaici del mondo romano.

Non è certo Chrétien de Troyes ad aver inventato questo racconto, e sarebbe interessante sapere come sia sopravvissuto questo mito per secoli, tramandandosi in una forma che sembra del tutto estranea alla tradizione latina, che a sua volta non doveva averlo inventato.

Bibliografia

M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni,* tr. it. Torino 1976, 2 voll.
Chrétien d Troyes, *Erec et Enide,* ed. di Mario Roques, Parigi 1952.
S. Marx, *La légende arthurienne et le Graal,* Paris 1952.

# ORIGINI E SVILUPPO DEL CICLO DI TRISTANO[1]

## 1. Il problema

Il problema da affrontare è la presenza nelle fonti tristaniane - principalmente nel *Roman de Tristan* di Thomas - di un duplice aspetto della figura di Tristano, che appare prima come eroe mitico, poi come protagonista di un romanzo di fantasia i cui elementi hanno perso ogni valenza simbolica. A rigor di logica, un mito di Tristano deve precedere, e di molto, un racconto fantastico su Tristano, e quindi l'opera letteraria deve nascere da una precedente elaborazione mitica, verosimilmente trasmessa per via orale.

Analizzeremo tre episodi tratti dalle fonti letterarie, vedendo come contengono temi mitici in vario grado corrotti, e ci domanderemo dove mai uno scrittore del XII sec. può aver trovato un mito non cristiano e non riconducibile a fonti classiche nei suoi aspetti formali, e se comprendeva egli, o comprendevano le sue fonti, il senso di questo mito.

## 2. Tristano, eroe restauratore

I tre episodi sono contenuti nel *roman* di Thomas, la più antica fonte francese della storia dei due amanti. Sono: la vicenda dell'infanzia di Tristano, il combattimento contro Morholt e la conquista del diritto alla mano di Isotta grazie all'uccisione di un drago.

Tristano nasce dall'amore tra Rivalen e Blancheflor, sorella di re Marco, signore della Cornovaglia e dell'Inghilterra, presso il quale Rivalen era stato ospite. Per questa loro passione i due amanti debbono fuggire a Canoel, capitale dell'Ermenia, di cui Rivalen è il legittimo signore, e qui si sposano, su consiglio di Roal, *le Foitenant,* il mantenitore di fede. Ma Rivalen è ucciso in battaglia dal rivale Morgan; quattro giorni dopo muore Blancheflor, dando alla luce il frutto dei suoi brevi amori: Tristano, appunto, che viene sottratto alla cattura da Roald, ed è quindi re in esilio di un regno occupato illegittimamente.

Diventato ormai grandicello, Tristano viene rapito da alcuni mercanti di Norvegia e sbarcato nelle terre di Marco. Qui si segnala per la sua abilità in certe attività molto simboliche, come la macellazione del cervo, e questo gli consente di essere accolto nella corte privata di Marco, dove sarà ritrovato da Roald. Conosciuta la sua identità, viene armato cavaliere, torna nelle sue terre, uccide l'usurpatore e restaura la monarchia legittima. Quindi, restaurato l'ordine, lascia il potere nelle mani di Roald e torna da Marco, nel paese di là dal mare.

La struttura tipica di un mito è evidente in questa storia. Marco, il cui regno è al di là del mare, ha i tratti del sovrano universale, del re dei re o signore dell'altro mondo, a cui da sempre l'uomo sottrae il sapere, sia esso in forma di fuoco, di donna o di mela, nella simpatica visione botanica la Genesi. D'altro canto il testo ne dà anche una sorta di conferma politica, visto che i sassoni

---

[1] da «Excalibur», II, 1978, n. 3, 152-161.

noscono Marco, che non è sassone, come capo e suprema autorità. È comprensibile anche che il re terreno sia in contatto con lui, per la comunicazione tra i due mondi che caratterizza ogni ne dell'Eden. L'uccisione di Rivalen avviene a tradimento e rappresenta la perdita della tradizione, il colpo doloroso da cui deriva il periodo di desolazione, puntualmente indicato nel testo. Il regno di Ermenia precipita nella condizione di *gaste terre,* mentre la tradizione si occulta (morte di Blancheflor). L'ultima sopravvivenza legittima della tradizione viene conservata di nascosto da Roald, il *foitenant,* che alleva Tristano facendolo passare per suo figlio. Bisogna dunque restaurare l'ordine, cancellando l'usurpazione.

La dignità regale di Tristano viene indicata con vari simboli, tra cui il viaggio in barca, ovvero un attraversamento delle acque, dove acqua è appunto l'immagine del caotico, dell'instabile della mancanza di un centro, che per opposto è sempre luminoso, stabile e perfetto. È un simbolo consueto questo della barca come mezzo con cui si raggiunge l'altro mondo in un viaggio iniziatico di morte e resurrezione, come l'orcio di molti miti irlandesi e indeuropei o il cesto di Mosè e di Romolo, la conchiglia da cui nasce Venere o quella del pellegrinaggio a Santiago de Compostela.

I simboli si susseguono con una ferrea e antica coerenza. Sbarcato nell'altro mondo, Tristano viene condotto alla presenza del re Marco grazie a un cervo, animale che accompagna la sovranità e il potere e che spesso conduce alla Donna (sostituito in questo dal falcone di molte storie cavalleresche). Altri elementi che attestano la sua dignità sono il canto e il suono della cetra, strumento collegato alle iniziazioni nella mitologia celtica. Tipico è il castello di Marco, inaccessibile e circondato dalle acque, dove Tristano rimane per un periodo simbolico di tre anni, finché si compie il tempo in cui l'azione restauratrice dell'eroe deve manifestarsi.

## 3. Il gigante e il drago

Il combattimento di un cavaliere contro un gigante o un drago è un tema consueto della materia di Bretagna e rappresenta una vittoria contro il mostruoso, l'abnorme, l'acquatico. Il tema è presente anche nella tradizione ebraico-cristiana, nella lotta tra Davide e Golia, seppure in una forma storicizzata che non manca però di sottolineare l'enorme statura di Golia, e lo si ritrova nel mondo romano.

Un antecedente prossimo nel ciclo brettone può essere il combattimento di Artù con Frollo, condottiero romano di cui Goffredo di Monmouth sottolinea l'imponente statura, in una versione razionalizzata e storicizzata del mito che modifica la forma, ma non la sostanza, e lascia intatta spesso la concatenazione dei simboli. Se il gigante diventa un condottiero romano di nome Frollo, permane la statura, ma anche il premio che Artù ottiene con la sua vittoria: dodici anni di pace, cioè un ciclo simbolico di *pax aurea* primordiale.

Le varianti possono essere molte. Erec combatte contro due giganti per la liberazione del cavaliere Cadoc de Tabrioel; Parzival combatte contro Orilus che sullo scudo porta dipinta la sua insegna: un drago così ben fatto da sembrare vivente. Sempre rimane la connessione con il premio: la liberazione di una Dama, l'annullamento di un tributo, un matrimonio con una principessa, tema legato spesso all'ultima forma di questo schema, che è la lotta nel torneo cavalleresco.

Tristano combatte contro Morholt per liberare Marco da un pesante tributo: la consegna di trenta giovani ostaggi per ogni regno in suo possesso. Successivamente uccide un drago che minaccia il regno d'Irlanda, conquistando il diritto alla mano di Isotta. Il tema di queste vicende è analogo al quello della restaurazione già visto: si tratta di superare una limitazione della sovranità, di restaurare una condizione di pienezza attraverso la lotta eroica. Persino del Graal si dice che ci si apre l'accesso ad esso solo con la spada in pugno: è una mistica vittoria contro le dimensioni mostruose della natura umana.

Passando attraverso il mare, penetrando dentro la caverna, si conquista il tesoro, si libera la donna, simbolo di autorità e potere posseduto da re: da cui il carattere di adulterio che talvolta viene assunto da un'usurpazione, o il rapporto equivoco tra Ginevra e Mordred, il traditore di Artù, quello esplicito tra Tristano e Isotta. In Tristano però il rapporto con Isotta diventa il tema prevalente e, gradualmente, il mito di restaurazione si trasforma in un romanzo d'amore.

## 4. Dal mito al romanzo

Le infanzie di Tristano e l'episodio del Morholt hanno una struttura narrativa diversa dagli episodi che seguono e costituiscono la parte centrale del romanzo: la ricerca della sposa per Marco, la sua conquista, la partenza di Tristano e Isotta, la consumazione del filtro che era destinato a Isotta e Marco, la sostituzione di Isotta con l'ancella affinché Marco non scopra il tradimento, il rapimento di Isotta, l'omicidio mancato dell'ancella, gli inganni e le truffe legate all'adulterio, l'esilio di Tristano, il ritorno e la fuga dei due amanti nella foresta, il secondo esilio e il matrimonio con Isotta dalle Bianche Mani e infine la morte di Tristano.

La linearità della prima parte lascia il posto a un intreccio complicato, ricco di colpi di scena, di duplicazione degli episodi essenzialmente letterari e collegati anche alla tematica dell'amore cortese. Se si accetta che tutto questo sia diverso dalla parte iniziale, a contenuto mitico, abbiamo una duplicità di dati che non viene spiegata dall'ipotesi di un testo archetipico da cui Thomas avrebbe tratto l'opera. Questo archetipo, infatti, o conteneva una sequenza logica che Thomas ha perduto, o conteneva la stessa duplicità di dati, e dunque non è più tanto archetipico. Sembra anzi che il nostro autore si renda conto della cosa e cerchi di raccordare le varie parti, come quando fa giustificare Tristano, con grande abilità dialettica, dell'uccisione di Morholt.

C'è insomma un'evidente esempio di trasformazione di un mito in tema letterario, sul quale ogni autore interviene facendo le aggiunte e le modifiche che vuole, cercando essenzialmente di raccontare belle storie, ricche di intrecci e brillanti soluzioni. Ma evidentemente il sostrato mitico, ancora testimoniato negli episodi iniziali, attesta un'elaborazione lunga e lenta della vicenda, tutta sepolta nella tradizione orale o in chissà quanti testi perduti.

Bibliografia

B. H. Wind (ed.), *Les fragments du Roman de Tristan, poème du XII siècle,* Leiden 1950.
J. Bédier, *Le roman de Tristan par Thomas,* Paris 1902.
Beroul, *Le roman de Tristan,* ed. di E. Muret, Paris 1947.
E. Levi, *I lais brettoni e la leggenda di Tristano e Isotta,* Perugia 1918.
B. Panvini, *La leggenda di Tristano e Isotta,* Firenze 1951.

# LA LEGGENDA DELLA SANTA COMPAÑA[1]

Il viandante che camminasse di notte lungo i sentieri della Galizia, potrebbe incorrere in una spiacevole avventura. Resa sensibile da un marcato odore di cera e da una leggera brezza, a volte annunciata dal suono di una piccola campana, vaga tra i boschi e vola per le valli uno strano corteo: la «Santa Compaña», processione di anime che reggono un cero acceso o delle ossa illuminate come torce.

Dicono alcuni che sia la processione degli antenati che vengono ad annunciare una morte imminente, altri sostengono che essa porta una bara e mostra il corpo di un parente recentemente morto. In fondo, però, il nostro viandante notturno se la caverebbe solo con uno spavento se, nell'incontro con la «Santa Compaña» non fosse possibile un pericoloso risvolto. Infatti, questo strano corteo di anime in pena ha l'abitudine di farsi guidare da un vivo: il primo uomo che la incrocia nella sua uscita deve assumere questo incarico cui non può assolutamente rinunciare. Egli può solo, se gli riesce, trasmetterlo a un altro malcapitato incontrato per via, consegnandogli le insegne del suo ufficio: la croce e l'acqua benedetta.

Deve però essere molto svelto, perché la trasmissione non ha luogo se il nuovo venuto si getta a terra bocconi o traccia attorno a sé un cerchio. In genere si dice che la persona che va coi defunti assume un aspetto pallido e indebolisce, anche se nessuno ha mai affermato che tale incombenza conduce alla morte. Ovvio, inoltre, che la nolente guida del corteo è tenuta al segreto, sia riguardo al suo ufficio, sia riguardo a ciò che può venire a sapere durante le sue uscite notturne.

Questa, a grandi tratti, la storia che si racconta in Galizia, e non sono pochi quelli che potrebbero giurare di aver visto realmente la «Santa Compaña». In realtà, non abbiamo difficoltà a crederlo, anche se, considerando il materiale folclorico come l'ultima forma assunta dal mito, non siamo molto disposti a compiangere la persona che *anda con los difuntos*. Vorremmo, appunto, chiarirne il perché.

Che questa leggenda sia antichissima è un dato su cui concordano tutti gli investigatori; parimenti certo è che l'interpretazione delle ombre notturne come anime in pena sia il risultato nella cristianizzazione della narrazione. Probabilmente non ci si equivoca affermando che tale tema era originariamente legato alla cultura celtica, anche se trovava analogie con tradizioni indeuropee. Non è affatto fuori luogo il rapporto, da molti sottolineato, tra la Santa Compaña e la cavalcata notturna di Wotan e dei suoi inseguitori, anche tenendo presente che un altro nome con cui il corteo è designato, *Estantigua (hostis antigua)* restituisce ad esso un carattere guerriero che si era perduto. Non è dunque il movimento lento di una processione, ma la corsa di una truppa, la cui irruenza è facile immaginare considerando che col termine *estantigua* sono stati chiamati anche i diavoli. D'altronde, la narrazione tradizionale ci dice chiaramente che la Santa Compaña vola.

Altri elementi sono importanti per interpretare la leggenda in chiave mitica. In sostanza:

- il tempo in cui avviene la sortita: di notte;
- la presenza di «fantasmi» e della luce;

[1] da «Excalibur», III, 1979, n. 4, 60-64.

- la guida del vivo catturato;
- le insegne che caratterizzano la funzione della guida.

Il resto ci sembra materiale trascurabile, folcloristico, o comunque troppo corrotto per essere attendibile. Annunciano una morte? Portano una bara? Poco importa, anche perché non abbiamo bisogno di giustificare le uscite; la giustificazione c'è e logica: escono, queste anime, per catturare la guida, perché hanno bisogno della guida, cioè di un capo.

Il senso della vicenda appare chiaro se facciamo un confronto con altri mondi popolari in cui compaiono come protagonisti dei non-morti. Due in particolare, entrambi appartenenti al patrimonio celtico, sono quelli che potremmo citare. Il primo è una leggenda svedese che ha per argomento la bianca città di Vineta, ricchissima e splendida, ma condannata, per le colpe dei suoi abitanti, ad essere sommersa dalle acque. Ogni cento anni la città esce dai flutti e i suoi abitanti, che non possono morire, hanno un'ora di tempo per cercare di vendere a qualcuno un oggetto di loro possesso. Se ciò non si verifica, come avviene da tempo immemorabile, la città sprodonda di nuovo.

La seconda leggenda è un racconto brettone armoricano, la cui struttura ricorda molto da vicino il mito della città celtica di Ys, sommersa da una fontana a causa della distrazione della fanciulla che custodiva le acque. La città del nostro racconto era governata da un re mago e, nella versione che stiamo esaminando, sprofonda nella sabbia. Ogni anno, però, nella notte di pentecoste, si apre un accesso che conduce fino al palazzo del re, in cui è possibile penetrare nel breve lasso di tempo che intercorre tra il primo e l'ultimo tocco della mezzanotte. Un uomo tenta l'impresa lottando col tempo per impadronirsi del bastone magico del re, e corre verso il centro del palazzo, insensibile ai tesori sparsi nelle stanze, ma non al fascino di incantevoli fanciulle da cui si lascia sedurre, mentre il passaggio, inesorabilmente, si chiude alle sue spalle.

In entrambi i racconti abbiamo degli esseri sopravviventi, o almeno viventi in forma diversa dall'umana, non soggetti alla morte. Per di più, almeno nel secondo caso, abbiamo una città che rapisce una persona viva. A ben guardare è lo stesso ordine di idee che ritroviamo nella Santa Compaña, anche se qui è maggiormente evidente che la città misteriosa altro non è che l'Altro Mondo, dal quale non si è rapiti, ma a cui si accede attraversando la morte, cioè superando le prove iniziatiche per compiere nello stesso tempo la rinascita interiore e un'opera di restaurazione.

La limitazione dell'autorità, la caduta, che nel folclore diviene punizione divina per i peccati commessi, si manifesta come il bisogno di una reintegrazione, l'attesa dell'eroe restauratore che restituisca al mondo i fasti dell'età dell'oro. Anche nella storia galega non si è catturati, ma ci si pone a capo del corteo impugnandone le insegne: la croce e il recipiente che contiene acqua benedetta, sopravvivenza di un simbolo arcaico il cui lontano modello è da rintracciare nel vaso celtico, equivalente alla coppa del Graal. Nella Santa Compaña va dunque vista una schiera, all'origine quasi sicuramente costituita da guerrieri, in attesa del proprio Artù. È una schiera che non appartiene a questo mondo, anche se le sue gesta si compiono in esso, secondo il noto rapporto di relazione tra le diverse dimensioni del creato, tra questo mondo e l'altro, espresso in tutte le mitologie antiche e sviluppato soprattutto dai celti, che su questo tema esercitarono la loro inesauribile fantasia. Una fantasia sempre intesa come facoltà spirituale, non come evasione, come capacità di penetrare in ciò che è nascosto alla ragione, nel mondo dei simboli più fecondi per l'intuizione intellettuale.

Si noti, a rafforzamento di questa interpretazione, che la schiera di anime vola, il che pone il fantastico corteo nel cielo e fa pensare ai rapporti che esso potrebbe avere con la via lattea, lungo la cui direzione si svolge il pellegrinaggio a Santiago de Compostela, città nei cui paraggi è situato il mon-

te Pindo, l'olimpo celtico, e che costituisce la tappa fondamentale, ma non l'ultima, del pellegrinaggio: c'è un'appendice conclusiva da Santiago a Finisterre, ultimo promontorio nord-occidentale d'Europa, di fronte al quale si situava una delle tante città sommerse del folclore galego. Così tra i fantasmi e gli abitanti del castello del Graal a nostro avviso non c'è nessuna differenza; le loro riodiche sortite equivalgono alla comparsa e alla scomparsa dello stesso castello brettone, mentre la notte e le luci che essi reggono stanno ad indicare la contrapposizione tra l'oscuramento della tradizione e la sua conservazione, seppure in maniera precaria e languente: re Pelleor guarirà solo nel momento in cui Perceval porrà la domanda. E come Perceval, il viandante di Galizia ha non già il pericolo di essere rapito, ma la possibilità di porsi al comando della Santa Compaña per riportarla in vita e restaurare con essa l'ordine primordiale del paradiso terrestre o dell'età dell'oro.

Disgraziatamente per i nostri fratelli fantasmi che ci aspettano, questo non sempre è possibile. Stupito dalle meraviglie che accadono attorno a lui, Perceval non pone la domanda; il viandante di Galizia, forse, si limita a fuggire, o si getta a terra spaventato d al terrore, e le insegne del potere gli passano sulla testa, ignorandolo. Forse perché dell'età dell'oro abbiamo tanta nostalgia sentimentale ( e questo è giusto, bello e utile), ma poi a una bella carriera nell'altro mondo preferiamo la lotta in questo.

# PARTE III

)

# MARXISMO E PERSONALISMO[1]

*«...una sorta di apparente*
*illogicità...»*
*(99 Posse, Curre, curre, guagliò)*

Per motivi complessi, ma in parte immaginabili, i termini «marxismo» e «personalismo» sono sempre rimasti disgiunti o magari apertamente contrapposti, nonostante diversi, notevoli tentativi di articolarli in qualche modo. Tuttavia esistono le premesse per un'interpretazione in senso personalista del marxismo, cioè un'interpretazione che superi gli equivoci prodotti dalla nozione razionalista di «individuo», filtrata nel pensiero di Marx.

In genere, la nozione di persona è il punto di arrivo di una visione che ha il suo fondamento nella religione. Questo fondamento non è in contrasto col carattere «ateo» del marxismo, sul quale si potrebbe discutere a lungo, ma con il suo carattere «filosofico», cioè con la premessa metodologica di elaborare un pensiero non fondato su principi assoluti desunti da idee extrafilosofiche. Inoltre, nulla vieta che l'idea di «persona» sia presa come valore radicale, un valore che non richiede sostegni estrinseci alla filosofia e può quindi entrare in un discorso marxista compatibilmente con il suo carattere «laico».

Giustizia vuole che si parta da una definizione onesta e chiara del progetto marxista, di ciò che il comunismo si propone: poiché siamo situati sul piano della riflessione teorica, è questo proposito a interessarci, indipendentemente da tutto ciò che sia stato realizzato, nel bene come nel male, sul terreno politico e sociale con il nome di comunismo. Per questa definizione, credo che non si trovi niente di meglio di una formula accolta dallo stesso Marx: da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni. Credo che questo sia l'obiettivo comune a tutte le scuole marxiste, che quando si dividono, si scontrano soprattutto sul modo di realizzarlo, sulla strategia, ecc. Si tratta di una definizione, in cui la prima parte riguarda il lavoro e la produzione, mentre la seconda tratta quella che, in linguaggio classico, si definirebbe «giustizia distributiva». L'importante è che l'una e l'altra costituiscono un'unità inseparabile: non si può essere comunisti accettandone una parte sola, perché l'essenza del progetto comunista sta nell'aver unito le due parti, in una formulazione che, dal punto di vista capitalista, è contraddittoria.

Notiamo anche, come dato preliminare, che la seconda parte della definizione è presa pari pari dagli *Atti degli apostoli:* «Vendevano le loro proprietà e i loro beni e distribuivano i soldi fra tutti, *secondo le necessità di ciascuno»* (At., 2, 44). Comunque, teniamo presente questa seconda parte, ma guardiamo intanto alla prima.

Marx sta dicendo più o meno questo: se tu hai la capacità di lavorare 10, allora fai 10; se l'altro ha la capacità di lavorare 5, allora fa 5; *in entrambi i casi* non sarete retribuiti in base alla quantità del vostro lavoro, ma in base ai vostri bisogni. Vale a dire che per definire la retribuzione, e quindi

---

[1] Gianni Ferracuti, *Marxismo e personalismo*, pubblicazione digitale, *Il Bolero di Ravel* 2004, *http://www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ferra-marxismoPersonalismo.pdf* (1989).

in senso lato i diritti sociali, non si prende come parametro il lavoro compiuto di fatto, ma si guarda alla persona. Perciò, se io sono un disabile, e il mio lavoro produce la metà di un collega sano, non debbo arrangiarmi a mangiare la metà e a vivere in una casa più piccola perché guadagno meno, ma vengo retribuito in modo tale che mi sia possibile vivere, affrontando le stesse necessità cui fa fronte il collega sano, e forse anche qualcuna in più, direttamente legata al mio stato di salute.

Dal punto di vista capitalistico, questo è un principio folle. Lasciamo stare ora che il problema strettamente economico è stato risolto attraverso il ricorso all'intervento statale, sia perché l'intervento statale non è piovuto dal cielo, ma è stato imposto dalle lotte sociali, proprio in virtù di questo principio marxista, sia perché lo stato sociale rappresenta una soluzione transitoria: in momenti storici in cui si tende a smantellarlo, si vede chiaramente che esso non risolve il problema di fondo dei diritti personali indipendenti dal lavoro svolto, ma è piuttosto una soluzione di compromesso, legata alle contingenze e ai rapporti di forza.

Nel capitalismo, la retribuzione del lavoro dipende da criteri economici oggettivi, che permettono all'azienda di produrre profitti. Sono sinceramente convinto che esistano imprenditori seri che, coi loro profitti, sono dispostissimi a contribuire al miglioramento delle condizioni di vita dei ceti più deboli, e lo fanno anche in modo sostanzioso. Tuttavia, si tratta di loro scelte personali, qualcosa in cui impiegano le loro disponibilità economiche e non quelle dell'azienda. È un comportamento caritatevole e non un problema di cittadinanza piena per i soggetti deboli o minorati. Questi stessi imprenditori non sarebbero affatto disposti ad ammettere che *il sistema produttivo,* l'azienda in quanto tale, debba farsi carico delle differenti capacità di lavoro delle persone concrete, colte nella loro specifica situazione. Indipendentemente dal fatto che il lavoratore sia uomo, donna, bambino, disabile, l'organizzazione del lavoro come tale richiede che in un tempo x sia realizzata una produzione y, e se questo non avviene, il sistema si salva solo adeguando la retribuzione alla quantità della produzione effettuata. E naturalmente, questo adeguamento è molto limitato.

Il capitalista ragiona in termini di «unità lavorative» intercambiabili, trascurando «chi siano» le persone che producono. Lo schema teorico su cui si basa l'organizzazione industriale è infatti razionale e pensato sul fondamento del concetto di individuo, un'entità sempre uguale a se stessa e intercambiabile. Di fatto, abbiamo nell'economia capitalista una subordinazione della persona alle ragioni della struttura. E qui c'è il motivo per cui non ci interessava la soluzione dell'intervento statale a sostegno del disabile: per ottima che sia sul piano economico e sociale, qui il problema è un altro, e consiste nel vedere quale sia il giusto rapporto tra la persona e la struttura: se quello capitalista, che intanto si progetta a partire dall'idea dell'uomo come macchina produttiva, o quello marxista, che mette in primo piano *la diversità* delle persone concrete, e pensa un'economia che non prescinda dalla loro realtà.

Marx ha rovesciato l'idea capitalista sul piano dei valori e della progettualità, pensando un'organizzazione sociale e uno sviluppo economico che fossero subordinati alla persona. Cioè, in fondo, pensando la cosa più naturale di questo mondo. Se, nel progettare l'economia, l'organizzazione dello sviluppo, e quindi le forme politiche, *prendiamo atto* che le persone sono come sono, e non sogniamo un essere umano ideale, né accettiamo di organizzarci a misura di una parte - la parte sana - dell'umanità, con l'altra in sovranumero, allora abbiamo una visione personalista. Naturalmente, *prendere atto* non significa già sapere come si organizza questa società, ma è intanto la definizione di un valore a cui vogliamo che la società si ispiri. Senza questa presa d'atto non si sarebbe avuto lo

stato sociale, che certamente non è il comunismo, ma è comunque un insieme di misure valide a favore della parte sociale più debole.

C'è di più. Oltre a sciogliere il momento della giustizia distributiva dalla produzione (recuperando di fatto il concetto romano del *suum cuique,* Marx subordina alla persona anche la *quantità* della retribuzione, quando dice: a ognuno secondo *i suoi* bisogni. Non sta scritto da nessuna parte che il bisogno, preso a base della retribuzione del lavoro, sia un bisogno ideale, valido per tutti, *definito da concetti e formule teoriche.* È piuttosto un bisogno definito da me, da te, da lui, autonomamente.

È necessario fare molta attenzione a non banalizzare su questo punto: la cosa non significa che io mi scelgo quanto lavorare e quanto prendere di stipendio, perché è chiaro che direi: minimo lavoro, massima retribuzione. Il problema non va visto immediatamente in termini di fattibilità, ma in termini di principi normativi. Cioè: noi non possiamo (dal punto di vista personalista e marxista) definire la retribuzione attraverso una formula teorica, neanche se la formula è: «ciò che la situazione, onestamente, consente». Il problema è sapere quanto vale il tempo del lavoro umano, cioè che cosa si può chiedere in cambio della cessione di ore della vita umana. Orbene, io lavoro per soddisfare dei bisogni miei, cioè per realizzarmi come meglio credo, perché non è detto che si tratti soltanto di bisogni materiali. Chiarito questo, viene l'altro punto: vediamo che cosa effettivamente posso chiedere e ottenere, senza che vada a scatafascio il sistema economico della nazione. Si comprenderà che dalla diversa impostazione di principio deriva una diversa concezione del sindacato e, spingendo a fondo l'analisi, della stessa rappresentanza sindacale. Marx, per così dire, sottrae all'economia il diritto di determinare il salario, anche se non può sottrarle il fatto della determinazione. Ma con questa sottrazione di principio, legittima tutti i tentativi umani di non lasciarsi schiacciare dalle leggi dell'economia che, non si dimentichi, sono teorie e non leggi di natura. Si apre lo spazio per pensare un'economia diversa, che è di fatto una concezione personalista dell'economia. E qui ci viene in mente, come pura associazione di idee, che siamo in presenza dello stesso rapporto tra lavoro e retribuzione presente nella parabola evangelica dei lavoratori della vigna: gente chiamata al lavoro in momenti diversi della giornata, dà una quantità di lavoro diversa, ma ottiene sempre la stessa retribuzione alla fine del periodo di lavoro. È vero che Gesù sta parlando del paradiso, e non di problemi sindacali -come no? Sono vere tante cose. È anche vero che per trovare risposte nel Vangelo bisogna anche porre le domande e andare a cercare.

Insomma, è indubbio che esista un forte senso personalista in una frase che definisce il cuore pulsante del progetto marxista. Com'è che poi questo personalismo si smarrisce nei labirinti della teoria? Ahimé, la colpa è di Hegel.

Hegel è un nodo teoretico della modernità, per un'infinità di motivi. Uno ci interessa in modo particolare: Hegel compie un poderoso tentativo di porre la storia al centro della riflessione filosofica. Da questo punto di vista, non è troppo esagerato affermare che siamo tutti nipoti di Hegel. Ma la sua storia *consiste in ragione.* La dialettica di Hegel resta pur sempre fondata sul vecchio principio di identità e non contraddizione, e considera la ragione come l'*essere* della storia.

Hegel era la pienezza dell'età moderna, cioè un'epoca posta sotto il segno della borghesia. E ne era la pienezza scientifica. Se pensiamo alla travolgente marcia della speculazione razionale, da Cartesio in poi, alla rivoluzione scientifica operata da Galileo, ai progressi della tecnica che aveva favorito, all'industrializzazione e alla meccanizzazione del mondo, alle trasformazioni inimmaginabili fino a qualche generazione prima, vediamo di fronte a noi un mondo dominato da un sapere

norme; però non si tratta di un sapere in senso classico, una filosofia della natura o una metafisica, bensì di un sapere prettamente tecnico, scientifico, e borghese. Con Hegel, la trasformazione tecnica del mondo, fondata sulla scienza, finisce con l'assumere un senso quasi religioso: è il Progresso con maiuscola, la fiaccola della civiltà che si trasmette, e tutto un gran bruciare d'incenso sull'altare di chi aveva in mano di fatto il potere reale, e che veniva a godere di una superiorità morale, se non proprio razziale, rispetto ad ogni altro modo di intendere e costruire la vita sociale. Orbene, contro questo enorme apparato professorale e istituzionale, il socialismo prima di Marx aveva a disposizione soltanto «utopie» (questo, ovviamente il giudizio di Marx, non del tutto giusto). Ed ecco allora il tentativo *prettamente filosofico* di Marx: rispondere opponendo scienza a scienza, portare a compimento Hegel e rivolgerlo contro la classe dominante, concentrandosi ancora di più sulla centralità della storia e usandola per legittimare non tanto l'esistenza della borghesia, quanto la sua scomparsa.

Il disegno è fallito, ma va reso onore al merito, perché forse era inevitabile. La questione sociale ai tempi della rivoluzione industriale non era solo «sociale», ma era anche filosofica e persino metafisica: era la pretesa di incarnare un Ordine assoluto, di avere una sacra unzione nel Progresso, accampata apertamente dalla borghesia; questa, d'altronde, solo con una pretesa simile poteva legittimarsi nel tentativo di distruggere l'ordine sociale che le preesisteva, e che trovava le sue giustificazioni su assoluti religiosi. Tuttavia, mentre il passaggio dall'assoluto religioso medievale a quello borghese è già una rivoluzione completa, nel senso che si attua attraverso una riforma della filosofia (Cartesio) e della scienza o del sapere (Galileo), il passaggio dall'assoluto borghese a quello marxiano è incompleto, nel senso che si conserva la continuità appunto con Hegel. Ed è questo che conduce il marxismo a smarrire la sua essenza personalista. In altri termini, il carattere hegeliano lo costringe ad essere una ideologia cioè, come si è visto nel tempo, una filosofia che si occupa di politica: non solo una iattura paragonabile a quella della religione che fa politica, ma -quel che è peggio- un modo incredibile di perdere l'autonomia della politica, che la modernità aveva conquistato. Cioè, in altre parole ancora, paradossali solo all'apparenza: preso nella trappola hegeliana, Marx non riesce ad essere «materialista» fino in fondo.

Marx dichiara di operare un capovolgimento della dialettica hegeliana; anzi, simpaticamente, scrive che è stato Hegel a scoprirla a rovescio, e che bisogna rimetterla in piedi. Capovolgimento di un modo di pensare, conservandone la struttura, la concezione della ragione e il metodo: questo è il modo in cui Marx si considera alternativo. Non si pone sul piano di un'alternativa alla modernità, di una posizione «post-moderna», ma propugna piuttosto una modernità diversa. Innova conservando un'essenziale modernità, che è appunto la ragione hegeliana, la concezione della filosofia come sapere assoluto, dimostrato logicamente.

Vuole però che la storia scoperta da Hegel sia solo storia. Il motivo per cui Marx si considera «scientifico» è il suo «materialismo storico».

L'espressione indica *il programma* di analizzare e interpretare la storia senza far ricorso a categorie non storiche, religiose o metafisiche che siano. Per esempio, io posso considerare il cattivo governante come una punizione di Dio, e spiegarlo con concetti teologici. Marx non dice immediatamente che questa spiegazione è falsa, ma che non è storica, cioè che introduce elementi di spiegazione non constatabili immediatamente, non colti nell'esperienza diretta, bensì *posti* in essa da una qualunque fede previa. Di contro, si propone di studiare il cattivo governante accantonando il problema di Dio e osservandolo solo alla luce di fatti storici; cerca cause storiche alle situazioni

che, in modo tale che solo attraverso questa via possano emergere una struttura e un senso della storia indipendenti da teorie previe.

Si badi bene che questo non ha alcun rapporto con il personale ateismo di Marx: di per sé, si tratta solo di un onesto proposito scientifico. Marx non deduce (almeno intenzionalmente) il materialismo storico da una precedente posizione di ateismo: se lo facesse, si ritroverebbe in mano una filosofia della storia che continua a poggiare su una metafisica, perché è fondamento metafisico sia affermare che Dio esiste, sia affermare che Dio non esiste. Marx, semplicemente, non vuole interpretazioni che facciano appello a termini metafisici non controllabili. Con un linguaggio odierno potremmo dire che il materialismo storico è come la dichiarazione di un'intenzione fenomenologica, che ha messo tra parentesi ogni fede personale, qualunque essa sia.

Ora, Marx ritiene che questo suo programma sfoci in un risultato positivamente raggiunto, ed è il «materialismo dialettico». Qui, «materialismo» è parola che ha un significato diverso: non indica più un programma, ma un risultato: ciò che otteniamo quando abbiamo attuato il programma prestabilito. Come dire: analizzata la storia senza pregiudizi metafisici, io ho trovato che essa ha una struttura dialettica, e questa dialettica è tale che non richiede né include alcun io assoluto, nessuna entità più o meno concettuale che non sia umana e storica.

Il materialismo dialettico è dunque una tesi che mira a spiegare il cambiamento storico attraverso la storia stessa. Fa dipendere i cambiamenti nella cultura, nel costume, nelle istituzioni, ecc., da cambiamenti radicali nella struttura economica. Questa, a sua volta, muta, a seguito della divisione in classi, che impone contraddizioni strutturali al sistema economico; e la forma di questo mutamento ha una struttura dialettica: la società feudale viene rovesciata dalla borghesia che era esclusa dai privilegi; questa a sua volta esclude dai privilegi il proletariato, riproponendo la contraddizione strutturale del sistema, e i termini contraddittori troveranno il loro superamento nella sintesi che abolisce lo sfruttamento borghese e annulla la divisione in classi.

Questo schema, brutalmente sintetizzato, è tutto tranne che materialistico. Ciò che ne rivela la natura metafisica è il concetto di «contraddizione». Contraddizione è un concetto logico; significa che, dati *i concetti* A e B, contraddittori tra loro, essi non possono essere veri nello stesso senso e nello stesso tempo, per cui o ne eliminiamo uno, oppure arriviamo a un terzo concetto che li supera entrambi, sciogliendo la contraddizione. In tutti e due i casi la soluzione deve essere razionale e determinata dalla struttura stessa del pensare logico: o avviene che la verità si trasmette alle conclusioni dalle premesse, o avviene che le premesse ricevono senso dal punto di arrivo, in un processo caratterizzato da una struttura finalista. In ogni caso, però, il percorso che va dalle premesse alle conclusioni, o dal punto iniziale al finale, è unico e predeterminato. Ma è chiaro che questo vale per i concetti, che sono realtà finte. Se dal loro universo astratto passiamo agli uomini realmente viventi, la situazione si complica: tra le premesse (o momento iniziale) e la soluzione (o momento finale della trasformazione di una situazione storica) si inserisce la creatività umana, con l'impossibilità di prevedere quali atti essa progetterà e compirà.

Che i borghesi si siano ribellati al potere feudale, è un fatto. Ma questo non implica la necessaria conseguenza che sia anche un diritto o addirittura la manifestazione di una sorta di legge metafisica. Perché mai i proletari del medioevo *non potevano* ribellarsi loro? Se rispondiamo: «Sì *che potevano,* ma non l'hanno fatto», allora la sequenza «nobili, borghesi, proletari» è semplicemente una successione storica di eventi che potevano anche non accadere; come tale non può affatto dimostrare la

dialettica. Se rispondiamo: «*No, non potevano»,* allora il materialismo dialettico non è il risultato di un'indagine, ma è la tesi previa usata per interpretare i dati storici, con un palese circolo vizioso, del tutto infedele al progetto del «materialismo storico». Se rispondiamo che l'individuo ha tutte le potenzialità per fare quel che vuole, e tuttavia è condizionato dalla struttura della situazione storica in cui vive, che lo obbliga a *un* certo comportamento, allora imprigioniamo l'individuo nella logica razionale della struttura, cioè perdiamo la persona e ci ritroviamo tra le mani uno che, volente o nolente, è un ente razionale: *non può* uscire da ciò che la struttura razionale gli consente nella sua situazione.

Comunque, tutte queste questioni presuppongono che il principio di identità e non contraddizione abbia un senso; il che equivale a dire che presuppongono la struttura razionale dell'essere: più metafisica di così non si può.

La dialettica si regge solo se c'è un legame *necessario* tra le sue fasi, ma la semplice constatazione del legame *storico* tra il fatto A e il fatto B non dimostra la *necessità* di questo legame: per la semplice ragione che questa necessità non può essere una conseguenza, ma deve essere la struttura *a priori* che lega il fatto B al fatto precedente A: una necessità che *esclude* che si possano verificare in sua vece i fatti C, D, E... Di conseguenza, essendo noi posteriori al fatto B, visto che lo analizziamo, il massimo che possiamo fare è pensare al suo legame dialettico con A come ad una *ipotesi.* In questo modo, restiamo perfettamente fedeli al proposito del «materialismo storico», cioè restiamo dentro un atteggiamento scientifico, ma perdiamo il valore assoluto e indiscutibile del «materialismo dialettico»: il materialismo dialettico, o è una teoria scientifica, e allora non può avere questo carattere di assolutezza, o è una tesi assoluta, e allora non può avere carattere scientifico, ma può essere solo un assunto metafisico. Un'ipotesi non è una certezza, e soprattutto non serve per far politica. Finalmente. Marx ha tolto alla borghesia l'alibi che «Dio lo vuole», e il tempo ha tolto a noi l'alibi che «lo vuole la storia». Vediamo allora di volerlo noi, una buona volta, recuperando l'autonomia della politica che si era perduta dentro il mito moderno della scientificità del socialismo. Dentro questa autonomia ci resta intanto la lotta di classe: è il primo punto che ci si pone davanti quando la dialettica passa in secondo piano.

Che l'idea di lotta di classe sia inadeguata alle condizioni odierne della società e alla sua articolazione, è un fatto riconosciuto anche dalla sinistra e spesso dagli stessi marxisti. Ma questa crisi può essere letta in positivo, soprattutto se si tiene conto di ciò che l'idea di lotta di classe significava realmente.

La nota frase del Manifesto del Partito Comunista, secondo cui la storia del mondo sarebbe stata sempre storia di lotte tra classi, è un evidente errore, se la guardiamo dal punto di vista storiografico. Ma questo punto di vista coglie solo un aspetto della cosa. Perché ridurre la storia politica a lotta tra classi significa aver pensato un'idea forte, che ha un valore enorme proprio nel nostro presente momento storico. Ciò che la frase afferma è che il proletariato non è un oggetto destinato per natura a subire i processi politici ed economici, senza diritto di parola. Piuttosto, è un «soggetto politico» che lotta rivendicando il riconoscimento di diritti che possiede già, indipendentemente da ciò che lo stato o il diritto borghese possano pensarne. Si dice infatti che il gioco politico, e la storia che costruisce, non ha un solo protagonista, ma due attori.

L'attore proletario è precisamente il soggetto sociale a cui la borghesia aveva tolto tutto o non conosceva niente; era tenuto a rispettare la sua condizione ontologica di suddito. Invece, Marx e

Engels dicono che tutti e due, classe dominante e proletariato, *fanno* la storia, che tutti e due sono soggetti dotati di una loro personalità e di diritti inerenti alla loro stessa natura di uomini. Altrimenti, il fatto puro e semplice dello scontro di classe non potrebbe esser preso come molla della storia, come senso del divenire storico, e si potrebbe semmai interpretarlo come prova che i proletari necessitano del pugno di ferro per essere tenuti a freno. O il proletario lotta avendo dei diritti, e questo rende sacrosanto lo scontro, oppure lotta illegittimamente, per pura insubordinazione, come si pretendeva nel campo avverso a Marx. Orbene, Marx riconosce questi diritti, il che significa:

1) questa è un'istanza francamente personalista, perché lega il diritto all'esser persona, indipendentemente dalle condizioni sociali e da ciò che viene stabilito nel diritto positivo vigente;

2) per l'epoca, si trattava di una grossa novità, perché nessuno riconosceva al proletariato questa titolarità all'azione politica.

Ora possiamo pure passare alla nostra situazione sociale e accettare che i soggetti politici non siano più due, come al tempo di Marx, ma molti (bene o male, questo è anche un risultato delle lotte sociali, quindi anche un risultato della lotta di classe portata sul terreno concreto della politica): sono soggetto politico tutte le persone e di conseguenza tutte le organizzazioni che queste creano in armonia con l'ordinamento giuridico vigente (oppure opponendosi ad esso: non è un problema da trattare ora).

In questa situazione più complessa, l'idea di lotta di classe continua a trasmetterci il messaggio forte che *tutti i soggetti sociali* hanno personalità politica. Non abbiamo, dunque, una sorta di fallimento teoretico dell'idea di lotta di classe, ma un reale cambiamento sociale, che oggi obbliga a elaborare strumenti concettuali nuovi; ma nuovi solo in parte, perché questi concetti debbono pur ispirarsi a qualche valore, se vogliono essere politici, e sul piano dei valori, resta vigente l'idea di riconoscere a tutti i soggetti una loro personalità. In tal modo ci si pone di fatto in continuità col pensiero di Marx. Più formalmente: ciascun soggetto è definito da un peculiare rapporto tra i vantaggi che gli procura il vivere sociale e i costi che paga in cambio.

Lasciando da parte i costi ecologici dello sviluppo, sia perché già ne abbiamo accumulati tanti da lasciarli in eredità ai nostri pronipoti, sia perché non possono essere oggetto di trattativa, il problema odierno è che non si tratta più di espropriare «alcuni» a beneficio degli altri, ma di pensare una ripartizione equa dei costi e dei benefici del vivere sociale, in un progetto di sviluppo concordato con tutte le parti sociali: questo «concordare con tutti» è appunto ciò che oggi resta attuale di Marx.

Questo significa di fatto riconoscere alla società il diritto di formare soggetti politici nuovi, e sottoporre la progettazione dello sviluppo, quindi la forma stessa dell'assetto sociale e dello stato, alla volontà di questi soggetti, nuovi o vecchi che siano. In altre parole, lo stato è subordinato alla società, rovesciando la situazione attuale, in cui la società è controllata e dominata dallo stato, il quale a sua volta *può* essere controllato da alcuni potenti privati.

In presenza di molti soggetti, ciascuno dei quali in fondo ha le sue ragioni, ma non tutte le ragioni, va restituita loro la sovranità politica, in una democrazia più diretta di quella attuale, pensando la loro articolazione attraverso patti e confederazioni, in un quadro fortemente solidaristico. Si ha società solo se e quando le parti sociali si riconoscono reciprocamente, e accettano l'una i diritti delle altre, e di conseguenza stabiliscono di trattare. Se non c'è questa convergenza di fondo, se non c'è il mutuo riconoscimento, non c'è neppure società. Si convivrà in qualche modo, magari un modo

nato e produttivo, ma saremo sempre in presenza di una patologia sociale, *cioè di una società ingiusta,* di una società non fondata sul riconoscimento reciproco delle parti.

Se così è, l'idea di lotta di classe non si è perduta, bensì si è trasformata: c'è sempre una lotta tra due, solo che non si tratta di due soggetti singoli, ma di due universi, due concezioni della vita sociale. È la lotta tra una visione settaria della società, in cui alcuni governano e progettano senza riconoscere agli altri il pieno diritto di cittadinanza nella repubblica del potere reale, e una visione plurale della società, in cui il diritto di cittadinanza è riconosciuto ad ogni soggetto sociale, in ragione della sua personalità e indipendentemente dal suo potere o forza di pressione. All'interno di questo secondo mondo plurale ci sono dei micro-conflitti che tendono a raggiungere una certa organicità e attuare una solidarietà strutturale. Ma tra i due mondi c'è incompatibilità e differenza morale, perché il secondo mondo non nega al primo il diritto alla sua personalità sociale, ma lotta per imporre una reciprocità.

# SCRIPTA VOLANT[1]

*Verba manent*
*(Frankie hi nrg)*

La parola *uguaglianza* compare nel motto della rivoluzione francese, precisamente in mezzo alle parole *libertà* e *fratellanza.* Libertà e fratellanza sono il contesto in cui l'uguaglianza si trova inserita e in cui riceve il suo significato concreto, al di là delle definizioni astratte del dizionario. Ora, libertà è un termine che fa riferimento immediato a un carattere costitutivo dell'uomo: non si fa appello soltanto al *diritto* di essere liberi; piuttosto, si rivendica tale diritto giuridico alla libertà in forza del fatto che previamente *si è* liberi, si è uomini liberi «per natura». Fratellanza, invece, è un termine che ha un immediato sapore etico: il riferimento all'ontologia, o all'antropologia, non è sufficiente a definirlo.

Come termine etico, può avere un fondamento religioso, ma può anche non averlo. È probabile che per i rivoluzionari non l'avesse, ma non ne sarei del tutto sicuro, e comunque è questione di cui ora non ci interessa nulla. Quel che conta è che la fratellanza non può essere prodotta dal diritto. In quanto essere umano, sono formalmente e costitutivamente libero, e di conseguenza posso esigere un ordinamento sociale che garantisca la mia libertà, cioè che mi consenta concretamente di compiere atti liberi. Il diritto, invece, può obbligarmi a rispettare il prossimo, non ad amarlo.

Parlando in modo rigoroso, le istituzioni politiche poggiano sul *riconoscimento* della libertà costitutiva o naturale; tuttavia, di fatto, esse *creano* quell'ambito sociale al cui interno la mia libertà viene esercitata senza alcun impedimento. Cioè: io sono libero; quindi sono libero di andare da Milano a Roma; ma questo è possibile anche perché esistono Milano e Roma, ed esiste un assetto giuridico che mi consente il viaggio. Se questo non esistesse, io sarei sempre formalmente libero, e tuttavia dovrei vedermela concretamente con i banditi, la mancanza di alberghi, un'eventuale proibizione di viaggiare, ecc. La vita sociale, istituzionale, mi risolve questi problemi, e quindi mi consente la pratica della libertà, mi dà le condizioni per esercitarla; però non crea la libertà, che rimane un dato originario, radicale della costituzione umana. La vita sociale consente l'esercizio della libertà in quanto riconosce che l'uomo è libero. Con la fratellanza non avviene la stessa cosa.

Una legge che istituisse la fratellanza, riconoscendo giuridicamente che siamo fratelli, non cambierebbe automaticamente i rapporti interpersonali. Non verrebbero modificate le mie concrete possibilità di azione né i miei diritti, né si creerebbe l'ambito sociale della fratellanza. È normale avere dei fratelli, con tutti i crismi e le garanzie di legge, eppure è possibile che essi si odino: possono non commettere atti ostili o socialmente rilevanti, ma continuano a odiarsi. Il fatto è che la fratellanza implica un certo grado di amore, e questo non lo si può imporre o produrre per mezzo della legge.

---

[1] Gianni Ferracuti, *Marxismo e personalismo*, pubblicazione digitale, *Il Bolero di Ravel* 2004, *http://www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ferra-marxismoPersonalismo.pdf* (1991).

Semmai si produce nella libertà, quando questa viene usata per non nuocere agli altri. Cioè si produce nella libertà, quando l'altro viene riconosciuto come *uguale*.

Lo slogan della rivoluzione francese sembra così avere una progressione: siamo liberi; in questo senso siamo tutti uguali in quanto liberi; il che conduce a progettare un esercizio della libertà che non sia conflittuale nei confronti dell'altro, ma sia fraterno. Ovviamente, fraterno in modo reciproco. Questo elemento di fraternità, proprio per la sua carica etica, non esclude le differenze nel modo di esercitare la libertà, differenze che potrebbero derivare dal carattere, dalla personalità, dalla sensibilità, dai gusti, insomma da fattori che non implicano necessariamente una ingiustizia sociale. Piuttosto, le differenze vengono incluse in una sfera che potremmo definire di convivenza armonica, con riserva di precisazioni successive. Io, libero, riconosco te come libero, quindi come uguale a me, quindi come fratello; la fratellanza è l'*idea programmatica* del modo in cui le nostre libere azioni dovrebbero articolarsi mantenendo il loro carattere di azioni libere, cioè decise autonomamente da ciascuno.

Questo è dunque il contesto della parola uguaglianza nello slogan della rivoluzione francese. Ma questo slogan, a sua volta, è inserito in ciò che i linguisti chiamerebbero cotesto, e che io preferisco chiamare situazione o circostanza: circostanza che contribuisce in modo determinante a dare significato al testo. Semplicemente: lo slogan di cui si tratta non è un enunciato morale o filosofico, ma è un enunciato politico. Libertà, uguaglianza, fratellanza, sintetizzano un programma politico, e non la scaletta di una conferenza delle dame del Rotary club. Si trattava di rivendicare politicamente, e di realizzare concretamente, una uguaglianza reale, istituzionale, sociale, un intero ordinamento della convivenza e delle norme giuridiche. Ovviamente, contrapponendosi a chiunque non condividesse tale programma. Una rivoluzione si fa per un obiettivo e contro un nemico, una situazione vigente. È allora chiaro che non comprenderemo mai pienamente il senso dell'uguaglianza rivoluzionaria, senza capire bene contro che cosa si batteva e in che consisteva l'*ineguaglianza* dell'ordinamento preesistente. Non sto parlando, infatti, dell'uguaglianza in astratto, ma dell'uguaglianza come programma concreto della rivoluzione francese: dunque non posso prescindere da ciò che essa voleva sostituire.

Collochiamoci immaginativamente prima della rivoluzione francese, nel pieno della disuguaglianza sociale. Ma consideriamoci spettatori neutrali, che non hanno da fare il tifo per qualche squadra e hanno messo tra parentesi le loro idee. Disuguaglianza è parola che carichiamo di valutazioni negative e oscure sensazioni ormai introiettate fin dall'infanzia più tenera. Bene, ce lo siamo detto, abbiamo pagato il tributo al banale, per cui possiamo metter da parte quest'aura di negatività: non serve a niente.

Per comprendere la concezione prerivoluzionaria e premoderna della «libertà come disuguaglianza» bisogna modificare leggermente l'idea corrente della libertà. Oggi si parla di libertà al singolare; invece prima si parlava di libertà al plurale: non «la» libertà, ma «le» libertà. Tuttavia, anche prima si riconosceva che l'uomo era costitutivamente libero, che la libertà era una connotazione ontologica della realtà-uomo.

Si può fare un esempio molto semplificato ma nel complesso sostanzialmente aderente al vero. Si può dire: io che sono un soldato ho la libertà di girare armato; tu che sei un professore hai la libertà di accedere alle biblioteche; l'altro, che è prete, ha la libertà di fare le prediche... sono libertà diverse, e al professore non è consentito di girare armato (salvo deroghe). «Le» libertà sono *sistemi*

*di diritti concreti* ascritti a ciascun ruolo sociale. Naturalmente, questo ruolo sociale è incarnato e svolto da una persona: concretamente, non esiste la funzione sacerdotale senza i singoli sacerdoti, ecc. Questo fatto ci conduce a un secondo aspetto del problema, che normalmente viene taciuto quando si analizza la tradizione in chiave nostalgica. Il primo aspetto, come si è visto, calca la mano sulle differenze; il secondo, invece, le attenua, ed è la radice del nostro odierno concetto di libertà.

In effetti - poniamo, nel medioevo - io godo di un sistema di diritti inerenti al mio ruolo o condizione o funzione sociale. Supponiamo che abbia svolto il mio lavoro o funzione: ho del tempo libero e potrei pensare di andare a spasso sul corso; siccome *sono* libero, non vedo perché la società non dovrebbe garantirmi la possibilità di esercitare questo mio diritto di circolazione. Dunque vado a spasso. Ma chi sono io che vado a spasso? Il soldato, il professore, il prete, o...? Non ha alcuna importanza, perché stiamo parlando di un diritto di tipo diverso da quello che si indicava prima con l'esempio del soldato che può girare armato. La possibilità di avere l'arma deriva dalla funzione, è un diritto ascritto alla funzione, chiunque sia ad esercitarla. Se per ipotesi questa funzione cessa, in via di principio quella stessa persona perde il diritto di girare armata. Invece il diritto di passeggiare è inerente alla persona, non alla funzione, alla persona qualunque sia il suo ruolo sociale. Che si tratti del passeggiare, o del parlare, pensare, ecc., si tratta di cose legate non a uno specifico ruolo, ma al puro e semplice fatto che uno è vivo ed esiste.

Occorre allora dire che ogni singolo sistema di libertà concrete conteneva due diversi tipi di diritti: quelli assegnati alla funzione e quelli inerenti alla persona. Vale a dire che ogni sistema ha alcuni diritti in comune con gli altri sistemi, e alcuni diritti che lo differenziano dagli altri: fu questa constatazione a suggerire l'idea scempia del «diritto naturale», con un'evidente astrazione razionalista. Il diritto naturale, inteso come i diritti comuni a qualunque tipo di sistema vigente dentro una società e in ogni società, rischiava di essere semplicemente la metà comune dei diritti realmente goduti.

In sostanza, nella società prerivoluzionaria, analizzata senza caricature polemiche, le libertà concrete di cui godo io sono in parte uguali a quelle di cui godono gli altri, e in parte no. Questa concezione funzionale e, *a suo modo,* personalista non va liquidata con alterigia, perché per molto tempo non ha dato cattiva prova di sé. Ma neppure va pensata come perfetta e rimpianta: semplicemente, ci sono periodi storici in cui ha funzionato. Niente di meno, ma neppure niente di più. Se hanno fatto una rivoluzione, evidentemente non stava funzionando bene. E vale anche l'affermazione inversa: non è detto che la nostra concezione della libertà al singolare sia per forza migliore. Il diritto di esprimere liberamente i propri pensieri, come esempio «della» libertà, non è una *reale* conquista democratica, ma solo una bella dichiarazione di principio. Perché sia *anche* una reale conquista democratica, è necessario che vi siano prassi e istituzioni a tutelarlo. In breve, la formale libertà di espressione non serve alla donna che subisce molestie dal datore di lavoro, se l'esprimersi ha come risultato il licenziamento: questa donna ha il diritto reale di esprimersi solo se e quando il suo posto di lavoro è tutelato ed esiste una forza capace di opporsi a un licenziamento di rappresaglia. Bisogna sempre operare con partita doppia: riguardo al passato, integrando ciò che è accaduto con ciò che ci si proponeva di realizzare, e riguardo al presente, integrando ciò che si progetta con il grado di realizzazione effettiva dell'idea. Non è vero che noi «siamo» democratici: la democrazia è per noi una dichiarazione di principio indiscussa; ma questo non vuol dire che sia anche una conquista effettiva.

In effetti, il sistema funzionale premoderno sarebbe bello se, almeno in via di principio, uno potesse scegliersi il sistema di libertà concrete a cui ascriversi. Cioè, fatti salvi i diritti comuni, bisogna aggiungere un diritto *personale* ulteriore: ciascuno è libero di scegliere la sua funzione o ruolo sociale e di passare a suo piacimento da un ruolo all'altro.

Circa questo specifico diritto personale, la realtà premoderna non è andata oltre le dichiarazioni di principio. Non discuto ora se il servo della gleba nel medioevo se la passasse bene o male; mi interessa un altro problema: se il figlio del servo della gleba poteva concretamente fare il notaio. «Concretamente» significa: era una possibilità realmente praticabile per un grande numero di figli di servi della gleba? Il servo della gleba poteva tranquillamente passare ad altra condizione e cessare, per sua libera scelta, di essere servo della gleba? La risposta è senz'altro negativa. *Nella pratica,* i sistemi di libertà concrete, che formalmente non erano caste, si rivelano ordini chiusi o quasi chiusi. E questa chiusura opera di fatto come una prigione, vincolando soprattutto gli strati più deboli e più numerosi della popolazione. Che non siano stati tali strati a fare la rivoluzione francese, è cosa ovvia: benché il sistema chiuso possa dare fastidio a tutti, certamente dava maggior fastidio ai ceti borghesi che avevano già i mezzi per operare, e l'interesse e la forza per abbattere gli ostacoli. Ora, il sistema funzionale che garantisce a ognuno un certo numero di prerogative, preclude però tutte le altre che non appartengono alla sua funzione; ed è verosimile che il numero dei diritti negati sia maggiore del numero dei diritti riconosciuti. Questo fa diventare «odioso» ciò che prima era solo «privilegio», cioè *status* peculiare a una funzione o gruppo sociale, nel contesto della comunità.

Non ci interessa accertare ora le cause per cui il sistema funzionale delle libertà entra in crisi: sono tante e concomitanti. Credo che tutte possano avere la loro importanza, quindi, lasciandone indeterminato il numero e il peso, mi limito a ricordarne una: la società si complica, le esigenze aumentano, e globalmente crescono le possibilità di vita. C'è un maggior dinamismo, un crescente movimento in ogni ordine, che spinge verso l'uniformità del diritto. Per dire un esempio semplice: se ci si sposta abitualmente tra Roma e Milano, magari per affari, bisogna contare su un'affinità tra le leggi di Roma e quelle di Milano. Se le due città fanno parte di società diverse, che non comunicano con frequenza, è ininfluente che ognuna si governi come vuole. Ma se sono incluse in una stessa vita sociale, pur potendo essere capitali di due stati - come oggi sono Roma e Parigi - allora questa vita sociale ha bisogno di poter contare su una solidarietà tra il diritto vigente a Roma e quello vigente a Milano.

La mia impressione è che a un certo punto il sistema funzionale è collassato e non riesce più a tenere il passo con le trasformazioni della vita sociale. La società cresce, alimentata dal commercio e poi dalle prime industrie, e l'attività economica crea rapporti trans-nazionali sempre più fitti e complessi. Così la crisi del sistema funzionale non nasce in un certo punto del corpo sociale, che sarebbe riformabile, ma investe il sistema nel suo complesso.

A questo proposito può essere utile una precisazione. La libertà, comunque la si intenda, non è mai riducibile alla mera quantità di azioni che si possono compiere. Per esempio, ci sono cose che non si possono fare, e che tuttavia non sono realmente pensabili come limitazione della libertà. L'atto con cui un vigile mi sbarra la strada è di una violenza inaudita, secondo il metro di giudizio di un uomo antico, e invece per noi non è affatto una violazione della libertà. Per quanto uno abbia fretta e si secchi a dover attendere all'incrocio, quell'atto è per noi il modo con cui si rende possibile e reale il diritto di circolare in macchina. La libertà non è questione della quantità di atti che si possono

fare senza doverne rendere conto, ma è questione di consenso al sistema di proibizioni e concessioni, consenso al modo in cui si concretizza giuridicamente l'esercizio della libertà. Questo consenso, ovviamente, presuppone un'intera concezione del mondo, ma alla fine è un fatto di ordine politico, e viene dato in presenza di condizioni ritenute accettabili. Orbene, a un certo punto il sistema nale diventa inaccettabile per una parte forte della società. La sua ribellione, teoricamente aperta a ogni esito, si concretizza nella rivoluzione borghese. È la borghesia a trionfare e a determinare il nuovo assetto giuridico e sociale. Nessuno, nella rivoluzione francese, si sognò di prendere in considerazione le aspettative del Quarto Stato.

Anche per la concezione borghese dovremmo accantonare pregiudizi e ripugnanze, come abbiamo fatto per gli "odiosi privilegi".

Il fatto essenziale è che la borghesia reagisce a una situazione oggettivamente squilibrata. Nel denunciare le inefficienze del sistema funzionale, effettivamente ha molte ragioni, se non tutte. Ora, la sua soluzione ai problemi, in definitiva, è il passaggio (o il ritorno) dall'idea delle libertà alla concezione della libertà al singolare: la *libertas,* un atto di astrazione.

In fondo, tutti abbiamo dei diritti comuni, poi a ciascuno competono certe funzioni che hanno diritti e prerogative particolari: anche oggi il carabiniere può girare armato e il calzolaio no (salvo concessioni). Ma allora che cosa è realmente cambiato?

Per comprendere il cambiamento, immaginiamo che una persona possa accedere a qualunque funzione o ruolo sociale, in qualunque momento della sua vita: idealmente, questa persona godrà di tutti i diritti riconosciuti a tutte le funzioni sociali codificate. Ora immaginiamo che questa persona possa essere chiunque, indipendentemente da nascita, condizioni, razza, religione, sesso, ecc.: è il *cittadino.* Il cittadino è semplicemente il membro della *res publica.* Chiunque, per il solo fatto di esistere, è cittadino, cioè gli viene riconosciuto il diritto di godere di tutti i diritti e di tutte le libertà codificate nella società: la cosa deriva direttamente dalla sua radicale libertà ontologica.

Naturalmente, questo non significa che chiunque può girare armato, ma che chiunque può fare il carabiniere e può non farlo, avendo alternative che gli consentono altre scelte: il ruolo del carabiniere come tale, resta sempre concordato nel patto sociale, definito nei suoi limiti e nelle sue facoltà dalle leggi democratiche. In questo senso, ogni persona gode formalmente delle stesse libertà riconosciute a qualunque altro essere umano: questa è la libertà al singolare. Poi è evidente che nel concreto non si possono esercitare contemporaneamente tutte le libertà, e che permangono delle funzioni sociali. Tuttavia si tratta di funzioni divenute, in un certo senso, impersonali: per assegnare una persona a uno stato sociale non si guarda il censo, la razza ecc., ma si guarda ciò che ha liberamente scelto di fare, le sue competenze ecc. Per esempio, l'Università promuove *chiunque* abbia studiato ciò che il programma di esami imponeva, indipendentemente dal fatto che si tratti del figlio del ricco o del figlio del povero. L'albero genealogico non viene preso in considerazione. La conferma si ha nel rifiuto dei rivoluzionari di determinare in positivo la libertà: libertà non è poter fare «questo», ma poter fare «tutto» purché non danneggi gli altri. Questo è il quadro *di principio* in cui si muove la concezione rivoluzionaria della libertà. Come si vede, è caratterizzato anzitutto da un limite morale, definito attraverso una negazione: non danneggiare gli altri. Ma cosa si può fare, non danneggiando? Questo richiama direttamente i concetti di uguaglianza e fratellanza.

La definizione negativa della libertà si rivelerà storicamente una iattura, benché vada riconosciuto che era difficile evitarla. Infatti, evidentemente, il cosiddetto «capitano d'industria» ha ritenuto

che il lavoro «non nocesse» ai bambini, o che non nocesse agli adulti passare la notte in fabbrica, ecc.; pertanto, nella rivoluzione industriale ha *rivendicato per sé* il diritto di far lavorare i bambini e di stabilire turni di lavoro che permettessero alle sue macchine di funzionare anche la notte: qui sta la radice della contraddizione tra la dichiarazione di principio della rivoluzione francese e la sua realtà di fatto, che è la costruzione di un nuovo sistema di privilegi. Ma non anticipiamo le cose.

La società premoderna, dunque, aveva in qualche modo codificato il complesso di diritti «A» uguale per tutti, e i complessi di diritti «B», «C», «Z», propri ciascuno di una funzione, cioè di un gruppo di persone. Orbene, il «cittadino», l'uomo libero, è colui al quale viene riconosciuto il diritto di godere di tutti i diritti, dall'«A» alla «Z». Perciò è evidente che tutti i cittadini sono uguali. Ma questo ci svela due cose importantissime: la prima, che in via di principio non si arriva all'uguaglianza *sottraendo* a ogni figura sociale i privilegi di cui godeva in precedenza: non avviene -in via di principio, ripeto- che i ruoli sociali siano appiattiti e che tutte le persone si ritrovino uguali in quanto denudate, private di ciò che prima le differenziava; al contrario, ogni persona viene *riempita* dei diritti che le mancavano; ai diritti che già possiede si aggiungono quelli che non possedeva, ma che erano prerogativa di altre persone. Di conseguenza, nessuno dovrebbe avere più nulla da rivendicare, perché formalmente gli è stato riconosciuto tutto. Ma, ed è la seconda cosa, il soggetto a cui è riconosciuto tutto è il «cittadino», e non Pietro, Paolo o Mariolina: è il concetto astratto di «cittadino».

Quando prima dicevo che la borghesia risolve la questione delle libertà con un'astrazione, non pensavo affatto che l'astrazione fosse solo «la libertà». Questa, piuttosto, poggia su un altro sostantivo astratto, che è appunto il cittadino come soggetto che gode della libertà. È chiaro che tutti i cittadini sono uguali, cioè tutte le persone in quanto cittadini: la persona concreta viene anzitutto definita dal suo *diritto di cittadinanza* (parlando in termini politici, ovviamente): ognuno, chiunque egli sia, è anzitutto cittadino, cioè il soggetto che *in via di principio* gode di tutti i diritti riconosciuti. Ma resta il fatto che *nella realtà* nessuno, dicesi: nessuno, gode di tutti i diritti. Perché questo avvenga, e se mai è possibile che avvenga, sarebbe necessaria una ristrutturazione dell'ordinamento sociale ben diversa da quella operata dalla borghesia.

Insomma, la rivoluzione francese proclama solennemente la cittadinanza, ma di fatto non costruisce uno stato e un assetto sociale che rendano concreta la piena cittadinanza per ciascuna persona. Se questo era l'obiettivo, allora come minimo si deve dire che si è trattato di un fiasco. I più ottimisti diranno che c'è stata una rivoluzione a metà. I più maliziosi penseranno che la borghesia ha conquistato un certo numero di vantaggi, di privilegi, ha ottenuto il potere e i mezzi per conservarlo, e ha pensato bene che tanto bastava. E questo per due motivi: primo, perché la borghesia *partiva* da uno spirito classista e da un'ottica, per così dire, corporativa; e secondo, perché il «cittadino» non esiste né mai esisterà, come tutti i concetti astratti. A una dichiarazione di principio, che vuole aggiungere diritti, si accompagna una pratica che segue tutt'altra direzione: il puro e semplice abbattimento di tutto ciò che ostacola il commercio e l'economia, qualunque sia la ragion d'essere di tali ostacoli. Ma queste barriere abbattute erano esattamente i concreti diritti posseduti dalle singole figure sociali prima della rivoluzione: erano i «privilegi», con il loro aspetto odioso, certo, ma anche con il loro contenuto positivo.

Non parliamo di cose che sono odiose e immorali in sé, come lo *jus primae noctis,* peraltro mai esistito come *jus,* ma di libertà o diritti che non sono negativi di per sé: in tal caso, un privilegio che

li concede è odioso, perché li concede ad alcuni e non a tutti; per esempio, il diritto di sfruttamento di un bosco assegnato a una certa comunità e non a un'altra. Per abbattere il carattere odioso, ci sono due strade: o estendere il privilegio a tutti, o toglierlo a chi ne gode. La borghesia ha proclamato l'una e ha praticato l'altra.

Da un certo punto di vista, per me che produco stoffe a Parigi la pienezza della libertà significa poterle vendere in Provenza: perché no? Se - poniamo - in Provenza esistesse una norma che vieta di vendere stoffe non prodotte *in loco,* questa norma mi risulterebbe assurda e odiosa, e quindi cercherei di abbatterla. Benissimo. Ma questo è solo un aspetto della questione, e non deve farci dimenticare altre cose importanti: quella norma «odiosa» ha probabilmente origine in una situazione storica concreta nella quale ha consentito la possibilità di vivere (magari anche bene) a un certo numero di artigiani che producono per il mercato locale. Se la eliminiamo in nome di una pienezza della libertà, facciamo *due* cose: facciamo diventare reale questa pienezza di libertà per il produttore di Parigi, che è forte abbastanza da estendersi fino alla Provenza, ma agli artigiani di Provenza diamo solo una dichiarazione teorica.

Questa dichiarazione teorica di libero commercio, intanto, si traduce per loro in una aggressione da parte di un potere economico forte, che non sono in grado di contrastare: hanno perso la protezione *reale* rappresentata da quella norma «odiosa». Di fatto, questo si è verificato nella rivoluzione industriale, e continua a verificarsi quotidianamente, quando si vuole condurre un paese del terzo mondo al sistema di vita occidentale. Nella rivoluzione industriale la libertà piena fu sfruttata da chi possedeva le macchine (i soldi per farle funzionare) a danno di chi andava avanti con l'olio di gomito; oggi è il possesso della tecnologia e del sapere a garantire ad alcuni pochi una libertà reale, a danno dei molti, che muoiono di fame, ma finalmente hanno una costituzione democratica. Oggi come allora ci sono dei soggetti che, uscendo da una situazione sociale pre-industriale, godono di un riempimento teorico di libertà insieme a uno svuotamento pratico e reale dei benefici precedentemente posseduti: questi soggetti sono il *proletariato,* e il processo di abbattimento del regime feudale o preindustriale a beneficio di un ceto ricco è il processo di *produzione del proletariato* come nuova figura sociale. Sarebbe interessante rimeditare sulla rivolta luddista e su fenomeni analoghi, che sono stati liquidati troppo velocemente come antimoderni e reazionari.

Orbene, come si può fare in modo che la pienezza dei diritti sia reale per tutti? Qui si scopre qualcosa di simile a una bugia. Buon senso vuole che la soluzione al problema passi attraverso la terza parola dello slogan: la fratellanza. Uomini liberi, ciascuno con la sua cittadinanza piena, quindi uguali, *concordano* fraternamente la distribuzione dei beni e dei sacrifici dell'assetto sociale. In termini politici si tratta di operare subordinandosi al consenso, cosa che rappresenta il punto essenziale della democrazia. Invece non è questo che si verifica: ai problemi reali del nostro artigiano provenzale il borghese dà una seconda risposta teorica: il primato del *mercato.* Il mercato è un'ulteriore astrazione del pensiero borghese. Nessuna concezione castale o simili proibisce all'artigiano provenzale di diventare un industriale e andare a vendere stoffe a Parigi come nella Cappadocia; ognuno ha gli stessi diritti, quindi faccia quel che crede e quel che vuole nel mercato. E anche: quel che può.

Nel suo versante positivo il primato del mercato dovrebbe significare una sorta di «vinca il migliore». Ma quando si dice questo si prescinde da un particolare troppo ovvio per essere dimenticato in buona fede: che non ci sono pari condizioni di partenza in questa nobile gara per essere il miglio-

re. È una corsa a *handicap,* ma chi ha stabilito le penalizzazioni? Sembra più probabile che chi è il più forte in partenza finisca col vincere.

Ecco allora il primo punto: la borghesia ha abbattuto i privilegi, ma non ha realizzato pari condizioni di partenza, non ha operato una reale ripartizione dei beni. Di conseguenza non è vero che ha abbattuto i privilegi: li ha solo sostituiti. Ha creato il concetto, ma solo il concetto, di cittadino.

Poi c'è il secondo punto: anche se si fossero realizzate uguali condizioni di partenza, il problema sarebbe rimasto irrisolto. È da supporre che nel giro di vent'anni si sarebbero riprodotte le differenze di posizione sociale, proprio alla luce del programma «vinca il migliore». Pertanto nelle nuove generazioni vi sarebbe chi parte svantaggiato, per esser nato in famiglie non migliori, cioè poco abbienti o nullatenenti: nascono cittadini in senso pieno e cittadini di serie B. Ora non è pensabile di passare la storia facendo una rivoluzione francese ogni cinquant'anni. Però non si può neppure dire che sono stati compiuti grandi passi in avanti rispetto alle libertà funzionali della società prerivoluzionaria. Quindi, della rivoluzione francese e dei suoi sviluppi non c'è da essere soddisfatti, se si ha il palato fino: invece di una rivoluzione generale si è avuto un affare privato: la rivendicazione di prerogative per tutti, che poi non sono state estese a tutti.

Questa contraddizione intrinseca alla rivoluzione francese porta diritto al programma esposto nel Manifesto del partito comunista del 1848: pari condizioni per tutti, abolizione della proprietà privata, pari condizioni anche per i nascituri, con l'abolizione del diritto di eredità, e via dicendo. Non ci interessiamo di questo aspetto del comunismo come compimento della rivoluzione francese: il suo fallimento al riguardo è evidente. Ci interessa piuttosto il dato che esso pone allo scoperto: Marx aveva perfettamente ragione nel vedere la borghesia come una nuova contraddizione storica che produce il suo avversario e le ragioni del suo superamento. Ma aveva torto nel ridurre questa realtà storica alle astrazioni della dialettica.

Voglio dire che in fondo a Marx va bene il cittadino teorizzato dalla borghesia, perché il cittadino appartiene alla stessa razza dell'ente razionale, dell'individuo moderno, che popola il pensiero da Cartesio in poi: è una nozione razionale, e senza nozioni razionali l'uomo occidentale non sa più pensare. Giustamente Marx vorrebbe che il cittadino non fosse un mero concetto, bensì una realtà vera, la realtà di ogni persona. Ma *cittadino* non può essere equivalente a *persona concreta:* ecco la radice dell'errore che conduce il marxismo all'utopia. La realtà concreta è irriducibile al suo concetto generico. Come dire: ciò che impedisce a ciascuno di godere della piena realtà della cittadinanza è la disparità delle condizioni di partenza, cioè un fatto economico. Se aboliamo questa disparità iniziale si dovrebbe produrre automaticamente un fatto nuovo - fatto che, si badi, non è più di ordine economico ma di ordine culturale - e cioè che l'uguaglianza economica completa la teorica uguaglianza giuridica già riconosciuta al cittadino e abolisce la struttura classista o settaria dei privilegi borghesi. In tal caso sparirebbe davvero il privilegio, e con lui verrebbe meno la conflittualità alimentata dalla divisione in classi. Al loro posto subentrerebbe la fratellanza o solidarietà. È lo schema della splendida utopia marxista.

Riassumendo, abbiamo distinto tre concezioni dell'uguaglianza nella loro connessione esplicita o implicita con la libertà e la solidarietà o fratellanza.

Nella prima, dal fatto della libertà deriva il riconoscimento dei diritti e di conseguenza si scoprono i diritti comuni, all'interno di sistemi di libertà concrete particolari e differenziate. La solidarietà

che ne deriva ha in fondo un carattere funzionale. Se si preferisce: si ha solidarietà di fatto, in quanto sono funzionali le differenze tra i sistemi di libertà.

Nella seconda, dal fatto della libertà umana si deriva un'uguaglianza formale, e sul piano formale si esaurisce la solidarietà. Formalmente io potrei diventare presidente della repubblica, cosa che sotto i re di Francia era formalmente impossibile. Però chi ha realizzato questo eccelso progresso, che ha cambiato la vita di milioni di poveri cristi, ha trascurato il particolare che, come figlio di contadini, parto un po' più indietro nella corsa alla presidenza della repubblica. Mi si dice, però, che questo è affar mio: è il peso della libertà. Solo che non lo sentiamo tutti allo stesso modo.

Nella terza concezione si recepisce l'idea che non si può ridurre la libertà a una dichiarazione di principio e che bisogna portare ogni persona al godimento pieno e reale della cittadinanza. Pertanto la solidarietà torna a far parte del programma politico, con un obiettivo francamente lodevole ma perduto nei fatti: l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione si è rivelata un'idea stupida.

Nel socialismo reale perdura la disuguaglianza economica, cioè non si è realizzata l'uguaglianza e si è ripresentata una contraddizione, sia pure di nuovo tipo rispetto a quella capitalista, ma con l'aggravante che si perde anche il senso dell'uguaglianza giuridica, e più in generale il senso del diritto. Eppure ci si può domandare: perché scegliere la strada semplificatoria di togliere a chi ha? Perché non tentare la via più difficile di *dare* i mezzi di produzione *a chi non li ha*?

Mi spiego meglio. Io non suppongo affatto che tutti debbano essere imprenditori: per esempio, io non mi sento capace di esserlo, non ne ho voglia e non lo trovo divertente. Ma neppure suppongo che possa fare l'imprenditore solo chi nasce in una famiglia che gliene offre i mezzi. Suppongo una cosa diversa: che l'imprenditore è una figura sociale, e quindi presuppone il contesto sociale nel quale è stato pattuito e definito consensualmente l'ambito di ogni figura, e suppongo che in questo quadro, in una società seria e solidale, chiunque senta la vocazione al mestiere dell'imprenditore debba avere la possibilità di impararne le tecniche e di disporre delle condizioni necessarie per partire.

Non credo che sia necessario eliminare l'impresa per fare spazio al socialismo, né penso a riforme strutturali dell'azienda. Penso a un'azione più concreta, cioè *porre dei limiti* che debbono essere rispettati da chiunque voglia cercare il profitto attraverso l'impresa. Penso a una società in cui i diritti dei lavoratori non siano subordinati al mercato, ma definiscano le condizioni del mercato. Il mercato stesso è uno spazio all'interno della società e non viceversa. Si produce e si vende a certe condizioni che non sono stabilite *soltanto* dall'imprenditore.

Lo scopo della società non è dare vita a un mercato. Anche accettando che la vendita sia un momento essenziale e primario della vita sociale, mi pare assurdo che si possa consentire a certuni di distruggere la vita sociale stessa per poter vendere di più. Il problema dunque non è nella legittimità dell'impresa, ma nel discutere le condizioni entro cui va intrapresa un'attività economica, commerciale, o quel che sia. Parlando in modo molto schematico e astratto, porrei il problema in questi termini: definire i diritti dei lavoratori guardando sia gli aspetti economici sia gli aspetti normativi del rapporto di lavoro; quindi definire i diritti della cittadinanza rispetto al mercato (ad esempio, controllo dei messaggi pubblicitari, definizione di regole che tutelino dalle loro capacità manipolanti e condizionanti, ecc.); quindi definire i diritti della vita sociale in quanto tale rispetto all'economia (di-

ritto alla continuità, al futuro, tutela ambientale e risparmio energetico, ecc.); quindi ancora, definito tutto ciò, accettare che l'imprenditore si muova liberamente nello spazio restante.

Parliamoci chiaro: oggi come oggi, in Italia, un imprenditore può assumere personale senza rispettare i minimi di stipendio previsti nei contratti nazionali: gli basta non essere iscritto a nessuna associazione di categoria, pagando regolarmente il minimale contributivo INPS. Questo è vergognoso, benché sia perfettamente legale; non è ammissibile che l'imprenditore rivendichi per sé una libertà di questo genere, con la scusa che essa è necessaria all'impresa. Ma volendo rimediare a queste ingiustizie, non si può proporre l'abolizione dell'impresa. Basta imporre un vincolo politico e giuridico che definisca i termini che debbono essere rispettati da chi voglia fare l'imprenditore. L'esatto contrario della *deregulation* che ogni tanto viene invocata da «capitani d'industria» che non sanno fare il proprio mestiere in modo legale. Tutte le professioni che si svolgono in una società sono regolamentate: perché l'imprenditoria no? Tutte le professioni subiscono dei vincoli imposti dal primato del bene comune, o collettivo, e dalla necessità di tutelare le fasce sociali più deboli: perché l'impresa deve fare eccezione?

Qui può tornare il discorso che si faceva sulle pari condizioni di partenza. Definite le figure sociali e il loro ambito di autonomia, lo stato deve intervenire per *dare* a chi non li ha i mezzi necessari per vivere realizzando la propria vocazione. Ad esempio, i mezzi per avviare una professione. Faccia tutti i controlli attitudinali del caso (non ci occupiamo ora di questo), il fatto è che lo stato deve supplire alle disparità sociali che consentono ad alcuni di ritrovarsi la pappa pronta e ad altri di doversi arrangiare. Fino a che punto, e come questo sia possibile, non ha ora alcuna importanza: si sta discutendo di un aspetto politico, di un obiettivo di cui lo stato deve farsi carico. Le soluzioni tecniche le trovino i tecnici - i quali hanno tutto il mio rispetto quando agiscono secondo la loro competenza dentro gli input politici che hanno ricevuto.

L'aspetto politico è la prospettiva teorica di superare il capitalismo, non togliendo a chi ha, né lasciando nudo chi non ha, ma dando a ciascuno ciò che non ha, ciò che gli serve per agire produttivamente. Che questo implichi un diverso ruolo dello stato, è cosa ovvia: non si potrà certo farlo con lo stato capitalista, sfacciatamente di parte, né con quello di concezione cattolica, che dovrebbe essere latitante quanto più può (uno stato defilato), né con quello di Marx, che prima produce tutto quel po' po' di sconquassamento che sappiamo e poi dovrebbe, bontà sua, sparire come neve al sole. Ma nemmeno lo stato sociale è sufficiente. Benché si tratti del risultato più valido ottenuto dalle lotte sociali, un patrimonio prezioso da curare e difendere con le unghie e con i denti, occorre qualcosa di più: uno stato al servizio della vita sociale.

Non è servizio a una parte della società, ma un'azione dello stato definita dall'uguaglianza di principio tra i *cittadini* e determinata dalla volontà politica di rendere effettiva tale uguaglianza, fornendo a chi non li ha, gli strumenti per raggiungere una parità di condizioni di partenza. Dare a ciascuno il qualcosa che gli manca: potrebbe esser un modo nuovo di leggere il *suum cuique tribuere. Cum grano salis.*

È probabile che la prospettiva politica così delineata non raggiunga mai un compimento. Però indica un processo, una direzione, un obiettivo che si cerca di realizzare nella misura del possibile. Già questo impegno si sottrae alla logica capitalista e attiva un processo di trasformazione sociale in cui si cerca il bene comune. Che questo impegno sia continuo e inesauribile, è cosa che non deve

sorprendere. Se ci si pensa bene, è anzi ovvio, perché la concezione capitalista, portata a perseguire il bene privato, il bene di parte, in luogo del bene comune, sociale, collettivo, non rappresenta veramente una società, ma una *dissocietà.* Se così non fosse, la cittadinanza non sarebbe reale solo per alcuni.

Ora, se il processo cui alludevo è una trasformazione della *dissocietà* capitalista, vuol dire che possiamo pensarlo non solo come trasformazione, ma anche come *formazione* della vita *sociale,* come una continua opera di costruzione della società. Ecco perché questo processo non può concludersi in un certo momento della storia, dopo il quale la società sarebbe costituita una volta per tutte: questo momento storico non esisterà mai. Qualunque momento storico è un momento trasformabile, migliorabile o peggiorabile, e ogni seria azione formativa o politica non può che partire dalla consapevolezza di agire solo nel *presente cambiabile,* in cui ha luogo il confronto tra le diverse concezioni o ideologie: ti distrai un attimo, e ti smantellano lo stato sociale.

Se ora torniamo alla questione di partenza, che era articolare uguaglianza e differenze, ci accorgiamo che non l'abbiamo nemmeno affrontata: perché in fondo nei dati storici che abbiamo tenuto presenti non abbiamo mai trovato un'uguaglianza vera, reale. Insomma, il problema di articolare uguaglianza e differenze nasce dal fatto che nella società troviamo le differenze e non l'uguaglianza. Però abbiamo percorso un cammino che a suo modo è progressivo: dall'uguaglianza giuridica si è arrivati a pensare un'uguaglianza reale che tenesse conto dei binari morti della storia e ragionasse non in termini di esproprio, ma in termini di riempimento di diritti mancanti.

Ora, questa concezione non si oppone alle differenze, e anzi le produce. Ma non nel senso delle disparità di classe o di casta realizzate dal capitalismo. Dando dignità e mezzi alle persone, ciascuno può usare di questi mezzi per costruire la sua vita, per essere se stesso e realizzare la sua personalità o progetto di esistenza, diverso da altre personalità e altri progetti.

Le differenze risalenti alla vocazione, alla sensibilità, ai gusti sono cosa ben diversa dalle disparità sociali, di censo, imposte dalla nascita. Che l'uguaglianza sia da intendersi come uniformità, vita in uniforme, è una perfetta stupidaggine. L'uguaglianza giuridica è riconoscimento in ciascun individuo della sua nativa libertà e dell'inviolabilità personale; l'uguaglianza sociale è poter godere di pari condizioni per realizzare il proprio progetto personale creativo e, in via di principio, originale: l'uguaglianza come punto di partenza della differenziazione delle persone.

Forse è una nuova maniera di accostarsi al vecchio trinomio di uguaglianza, libertà e solidarietà. A ciascuno secondo i suoi bisogni, ovvero a ciascuno ciò che gli serve per essere se stesso. Da ognuno secondo le sue capacità, ovvero da ognuno il «se stesso» che ha realizzato. Potrebbe essere una nuova frontiera del personalismo.

# LAVORARE COSTA[1]

*...e che ci giunga un giorno*
*ancora la notizia...*
*(Francesco Guccini)*

Quanto vale un'ora di lavoro? La domanda non vuole essere né provocatoria né retorica, ma strettamente economica: qual è il giusto prezzo da pagare in cambio di un'ora di lavoro umano? E naturalmente sorgono altre domande: che significa «giusto prezzo»? e più ancora: è «giusto» vendere il tempo della propria vita? Cerchiamo di orientarci, in primo luogo delimitando ciò che la domanda non sta chiedendo, i tipi di risposte che non interessano. Tutte le cose vendibili hanno un prezzo di mercato, determinato da molti fattori, come la domanda, l'offerta, il valore intrinseco del bene, ecc. I prezzi oscillano, ma normalmente solo all'interno di certi limiti. L'analista di borsa ci dirà che un'azione è quotata più o meno del suo valore reale, valore che è in grado di calcolare abbastanza rigorosamente; c'è una quotazione per l'appartamento, per l'auto, per la verdura... Se siamo in un momento in cui il mercato non tira e le quotazioni sono basse io, potendo scegliere, evito di vendere l'appartamento, o adeguo il prezzo della verdura, o faccio offerte promozionali. Certamente, se mi offrono cento per un oggetto che produco spendendo mille, posso dire lecitamente e rigorosamente che il prezzo di mercato non corrisponde al valore reale del bene. E questo è il punto: ogni bene vendibile, prima ancora che ne venga determinato il prezzo di mercato, ha un suo valore reale. Si tratta sempre di un valore economico, senza dubbio: qui interessa solo notare che usiamo normalmente il parametro «valore reale» insieme al parametro «valore di mercato». Ora la domanda posta all'inizio non riguarda il valore di mercato di un'ora di lavoro, ma il suo valore reale; come dire: qual è il prezzo al di sotto del quale non si dovrebbe vendere il proprio tempo di lavoro? In questa forma, la domanda ci svela un'ovvietà su cui forse non si è riflettuto abbastanza: che per il lavoro umano non abbiamo un «valore reale», come invece l'abbiamo per l'azione, l'appartamento, l'auto e la verdura.

Si tratta di una pura considerazione oggettiva e persino astratta: non si è detto che oggi il costo del lavoro sia basso o alto, non si è data alcuna valutazione politica della situazione attuale. Non nego che oggi una prestazione d'opera è spesso venduta a un prezzo che molti lavoratori ritengono buono o soddisfacente; anche se questo non avviene dappertutto, e il reddito procapite dei lavoratori del Terzo Mondo sta lì a dimostrarlo; né va dimenticato che la buona situazione economica di molti lavoratori occidentali non è piovuta dal cielo, ma è il risultato delle loro lotte sindacali. Semplicemente, vorrei porre la domanda al di fuori di queste situazioni che, positive o negative, sono contingenti. Bisogna però aggiungere che questo disinteressarsi del contingente è un fatto provvisorio, e in

---

[1] Gianni Ferracuti, *Marxismo e personalismo*, pubblicazione digitale, Il Bolero di Ravel 2004, *http://www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ferra-marxismoPersonalismo.pdf* (1992).

fondo strumentale: il problema del valore reale dell'ora di lavoro interessa anche il lavoratore del Terzo Mondo, che è retribuito male dallo stesso capitalismo che retribuisce meno male i nostri lavoratori.

Ora, l'esperienza storica mostra che il prezzo di vendita del lavoro umano è stato sempre determinato soltanto dalla contrattazione. Che il contratto possa essere favorevolmente giudicato, è un altro discorso, e non impedisce che il costo del lavoro fissato sia un valore di mercato. Affidarsi esclusivamente alla contrattazione significa che il prezzo di vendita del lavoro umano viene definito senza tener presente il suo valore reale, un valore al di sotto del quale sia illecito scendere. Di fatto, questo si è verificato perché il lavoratore non ha alternative: deve vendere il suo tempo per guadagnarsi di che vivere. In via di principio, il prezzo che riuscirà a spuntare sarà tanto più basso quanto maggiori sono la sua fame e il numero di persone che hanno fame come lui, e quanto più debole sarà la sua capacità di organizzarsi sul piano politico e sindacale. Basti guardare al modo in cui veniva determinata la retribuzione giornaliera nella rivoluzione industriale: siccome questa situazione era vergognosa, si cercò con successo di condizionare la legge *economica* della domanda e dell'offerta con cui era determinata, e lo si fece attraverso una pressione *politica* e sindacale.

Si noti un fatto singolare: condizionare una situazione economica con un'azione politica è cosa che prima o poi fanno tutti i soggetti sociali. Tuttavia, la politica che si oppose alla prassi capitalista di determinare la retribuzione cercando di pagare meno possibile non si opponeva solo a un'idea della retribuzione del lavoro umano, ma si opponeva all'intera concezione dell'economia che supportava il tentativo di tenere gli stipendi al livello più basso possibile, non importa se da fame. Di fatto, azione politica e sindacale partivano da *un'altra concezione dell'economia,* che sono riuscite in parte a imporre. In sintesi: se io mi ribello a una retribuzione vergognosa e chiedo una retribuzione degna, indipendentemente dalle ragioni economiche addotte a giustificazione della retribuzione vergognosa, allora sto affermando il principio che il lavoro umano non sia veramente trattabile come merce: affermo che ha un *suo* valore. E poiché è tecnicamente possibile scenderne al di sotto, cerco di imporre un vincolo politico. Ma appunto, pensare a un'economia vincolata politicamente significa pensare un altro tipo di economia, diversa da quella esperimentata nella rivoluzione industriale (o ai nostri giorni, nel Terzo mondo).

Nondimeno, l'azione sindacale resta contrattazione e il valore reale del tempo di lavoro continua a restare indeterminato. In effetti, la sua determinazione non si può ottenere a livello sindacale: bisogna cercarla a livello politico, distinguendo ora tra questi due livelli, finora citati congiuntamente.

Faccio un esempio con cifre deliberatamente assurde. Con complesse argomentazioni teoriche, io potrei arrivare alla conclusione che un'ora di lavoro vale 1.000.000; quindi riterrei che l'assetto economico ideale è quello che retribuisce il lavoratore con 1.000.000 l'ora: ciò che ho fatto in tal modo è *prescindere* dalla situazione reale, per delineare un modello; poi dovrei cercare la strada per far sì che la situazione reale cambi, fino ad avvicinarsi al modello. Questo è, sinteticamente, lo schema dell'agire politico: si parte da un progetto di convivenza, senza il quale non si potrebbe definire in quali punti occorre cambiare l'assetto sociale presente. Questo progetto è, a sua volta, un'elaborazione teorica: recepisce ovviamente molti elementi della realtà, e li rielabora alla luce di una concezione globale: è legato da un lato alla realtà e dall'altro a una filosofia. In effetti, se io pensassi che all'essere umano non spetta nessun diritto, tranne quelli che riesce a conquistare, avrei una tesi filosofica che mi porterebbe ad elaborare un progetto politico includente lo schiavismo, e da questo

trarrei una certa, coerente, pressione politica sulla società attuale. Dunque, il politico interviene su un punto dell'assetto sociale, alla luce di un progetto generale coerente con una visione globale della vita.

La prospettiva sindacale segue una strada rovesciata. Il sindacalista, ovviamente in quanto opera come tale, non affronta il problema complessivo della società, ma opera sul concreto, su un problema immediato che richiede qui ed ora la migliore soluzione possibile. Possibile: non teorica. Sarebbe bello se un'ora di lavoro fosse pagata un milione, ma qui ed ora non è possibile. Allora, come persona posso fare la bella battaglia per l'obiettivo del milione, ma quando agisco come sindacalista debbo accontentarmi di molto meno: lo specifico dell'azione sindacale consiste, poniamo, nell'aumentare la retribuzione oraria da 10.000 a 11.500, cioè nell'ottenere l'aumento possibile. Naturalmente il padrone dirà sempre che non è possibile: nel gioco delle parti, si spera che la controparte abbia le capacità di valutare ciò che è compatibile col sistema e di dimostrare la possibilità di un certo aumento: è la contrattazione.

L'esempio mostra che un singolo caso particolare, nell'ottica sindacale, non viene valutato immediatamente alla luce dell'ideologia: l'ideologia potrebbe dirmi che 11.500 non è giusto; il sindacato direbbe che ora non si può avere di più, e di conseguenza è meglio di 10.000. Naturalmente, sto prescindendo dagli intrecci esistenti necessariamente tra azione sindacale e azione politica: è chiaro che sono coordinate. La politica è contraria al lavoro notturno: questa posizione è recepita anche dal sindacato come obiettivo, ma è ovvio che nel concreto possa occorrere molto tempo, e molte lotte, e molti cambiamenti della situazione perché l'obiettivo sia realizzato. Forse non sarà mai realizzato del tutto.

In altri termini, dal punto di vista sindacale, il problema del valore reale di un'ora di lavoro è come situato sullo sfondo, demandato al pensiero politico.

La politica, dal canto suo, non ha dato buona prova di sé. Quando ha assolutizzato le ideologie, ha creato una forma tragica di manicheismo; ma quando ha dato un valore relativo alle ideologie, ha perduto ogni radicalismo politico, fino al punto di subordinare il progetto politico (che riguarda il futuro) alle contingenze del presente, cercando in ogni occasione di portare a casa un piccolo risultato parziale. Come dire che la politica ha adottato un'ottica sindacale, per cui il sindacato si ritrova oggi senza un'ottica politica dentro cui agire.

Un progetto politico è un'idea circa l'assetto complessivo della convivenza sociale. È chiaro che esso non può poggiare sul vuoto o sull'utopia, ma è altrettanto chiaro che non può sottomettere tutto al compromesso pragmatista. Supponiamo che io creda nel valore della libertà d'impresa e nella proprietà privata. Questa mia concezione mi mostrerà immediatamente alcuni punti dell'attuale assetto sociale su cui si dovrebbe intervenire per modificarli: per esempio, riterrò un male l'intervento dello stato nell'economia o il cosiddetto assistenzialismo. Accade cioè che un punto concreto dell'assetto sociale viene valutato alla luce di un disegno complessivo, che è la mia idea del bene comune. Questa idea non è affatto condizionata dalla realtà attuale, ed anzi vuole condizionare questa realtà e cambiarla, tant'è che si prolunga in una strategia e in un'azione politica che va a scontrarsi con altre azioni di segno contrario. Ma non per questo è necessariamente un'idea utopica, o un'idea che non può essere radicale, indiscutibile o sostenuta da me con intransigenza: come idea, non richiede affatto compromessi; i compromessi li richiederà l'azione pratica, il cammino compiuto per realizzarla.

Ora mettiamoci idealmente dall'altra parte e diciamo: io sono ora uno che vuole combattere il capitalismo. Anche qui si tratta di un'idea radicale, e anche qui emergono punti dell'assetto sociale che vanno cambiati. Il problema della sinistra è stato pensare che si dovesse cambiare tutto: ma questo era utopico. E in più era falso, era una cecità di fronte a tanti punti diversi dell'assetto sociale che vanno benissimo così come sono. In occidente, dove l'utopismo ideologico ha attecchito meno, si è visto che una certa convivenza col capitalismo permetteva di ottenere dei benefici. E si è detto: io voglio combattere il capitalismo, ma fino a un certo punto. Benissimo: si tratta di una posizione perfettamente legittima; a patto che si spieghi in modo preciso e inequivoco *fino a quale punto.* Qui la sinistra è entrata in crisi, non sapendo fino a che punto: ha perso il progetto politico. Si accetta la libertà di impresa e la proprietà privata? Bene. Ma senza condizioni, o ci sono delle condizioni? Se ci sono, va detto prima, perché questa è una dichiarazione di principi politici, non è un gioco che si svolge alla giornata, senza sapere dove andare, ma intanto camminando. Uno si astiene dal criticare la grande industria quando va bene, e poi, quando va male, protesta contro il licenziamento di mille operai: è assurdo; non può dire *ora* che il licenziamento è un problema politico, perché non lo è; è un problema sindacale. *Prima* era un problema politico, quando si doveva definire la propria posizione circa la realtà «grande industria». Ora è un controsenso rispondere *sul piano politico* alle argomentazioni *tecniche ed economiche* addotte per giustificare il licenziamento: la proprietà parlerà di una scelta dolorosa ma necessaria per riportare l'industria al meglio delle sue condizioni, e per far sì che essa vada ancora bene, cioè sia politicamente accettabile. E sul piano politico, questa dichiarazione della proprietà non fa una grinza. È prima che bisognava condizionare la presenza della grande industria, la sua accettazione, alla sottoscrizione di certi impegni *politici* alla conservazione dei livelli occupazionali: allora, questi impegni sarebbero un reale vincolo all'economia della grande industria.

Ho semplicemente parlato con esempi schematici per mostrare il modo in cui dovrebbe «funzionare» la tesi politica; non mi interessava altro. La tesi politica è una dichiarazione precisa e netta in cui si riassume una concezione del bene comune: è l'elenco delle condizioni che ogni soggetto sociale deve rispettare. E la prassi politica è la raccolta di consensi a questa idea del bene comune, la sua realizzazione entro i limiti del possibile, e la difesa di quanto si è conseguito. E questo suppone anche un pensiero critico, che vagli la fattibilità di quella concezione del bene comune, e scarti le utopie irrealizzabili: non è il caso di dilungarsi ora su questo.

Ora possiamo tornare alla domanda iniziale sul valore di un'ora di lavoro. Non può porsi a livello sindacale: proviamo a porla a livello politico. Dunque, vogliamo sapere quanto vale il lavoro umano, indipendentemente da una certa vicenda contrattuale sindacale, prescindendo da ciò che le associazioni datoriali offrono e il sindacato intende portarsi a casa. Abbiamo scartato la quotazione di mercato; poi abbiamo chiarito che la determinazione del valore reale non può essere fatta dal singolo lavoratore, che non ha forza contro la legge economica della domanda e dell'offerta applicata al suo bisogno di mangiare; di conseguenza abbiamo anche che il valore reale non può scaturire da un esame comparativo di diverse situazioni storiche, essendo insensato dire che il valore del lavoro, indipendente dalla contrattazione, è dato dalla media delle contrattazioni. Con tutto ciò, però, abbiamo anche detto, implicitamente, che alla domanda sul valore reale del lavoro non può rispondere la politica: nel senso che le risposte che la politica può darci non le ha elaborate di sua iniziativa, ma le

ha derivate da una filosofia. Perché? In generale, perché il valore che cerchiamo è tale che non può essere l'economia a definirlo. E poi perché la politica non può fare a meno di appellarsi alla teoresi.

Cerchiamo di dimostrarlo con un ragionamento che accetti tutte le premesse della tesi contraria; un ragionamento molto semplice. Un operaio è colui che produce lavoro; per produrre lavoro deve essere vivo; per vivere deve risolvere certe esigenze: mangiare, bere, dormire, ecc.; queste esigenze sono monetizzabili, nel senso che posso sapere quanto costa soddisfarle; questo costo, dunque, potrebbe darmi il valore economico reale del lavoro, fuori dalla contrattazione, nella quale poi il lavoratore va a riversare tutta una serie di esigenze personali in più, legittime quanto si vuole, ma non rientranti in un discorso strettamente e rigorosamente economico: per esempio, la settimana bianca, i soldi per spassarsela al bar o con le donnine, ecc. Sono esigenze soggettive, in via di principio inesauribili, che non possono essere fatte valere per determinare lo stipendio: non si può dire che si vuole dieci milioni al mese per poter andare con l'amante ai Caraibi. La soddisfazione di queste esigenze, cioè il guadagno di denaro da destinare ad esse, va appunto legata al valore di mercato del lavoro.

La tesi appena esposta, economicista a più non posso, ha un difetto: che non è economicista, neanche lontanamente, e neppure è primariamente politica. Ciò che dice è questo: la vita personale si identifica col lavorare; il vivere è subordinato al lavoro; il lavoro è, tra le tante attività che l'uomo può compiere, innalzato su una sorta di piedistallo, in quanto è condizione per poter compiere tutte le altre (qui l'«è» ha un valore ontologico), e solo questa attività può essere considerata per valutare il valore del tempo di vita impiegato in essa. Nel mio vocabolario, questa è antropologia pura e semplice; è una tesi filosofica che subordina la persona alla produzione. Allora, filosofia per filosofia, potrei controbattere: il tempo di lavoro è un concetto specifico appartenente al genere «tempo di vita»; mentre il tempo di lavoro è contemporaneamente tempo di vita, non si può dire il contrario, dato che vivo anche quando non lavoro, e forse non vivo per lavorare ma lavoro per vivere, per cominciare a vivere veramente quando smetto di lavorare; per cui non si può determinare il valore del tempo di lavoro se non partendo dal valore del tempo di vita: questo toglie ogni fondamento alla distinzione tra esigenze che vanno prese in considerazione (mangiare) ed esigenze che non vanno prese in considerazione (i Caraibi).

Fuori dal gioco: la questione del valore del tempo di lavoro è legata alla questione specificamente filosofica del valore del tempo di vita. Ma siccome il tempo di lavoro è tempo vissuto all'interno di una struttura economica, cioè all'interno della struttura portante della vita sociale, risulta evidente che la valutazione del tempo di lavoro, fuori dalle contrattazioni di mercato, è anche una valutazione dell'intero assetto economico. Ovvero: comporta una concezione dell'economia. La risposta, sul piano filosofico, ha anche un risvolto politico. O, in altri termini, la domanda come tale è intanto una messa in stato di accusa dell'assetto economico attualmente vigente. Non sappiamo ora se da questa accusa assolveremo o condanneremo, tuttavia abbiamo problematizzato e messo in discussione una notevole quantità di certezze: il che non è male, per una domanda innocente come quella da cui siamo partiti, e per la quale non si intravede nemmeno una risposta.

Intanto, la domanda ha un po' cambiato la sua forma. Sul livello filosofico ora essa è: quanto vale un'ora di vita umana? Orbene, per monetizzare l'ora umana e sapere a che prezzo va venduta, si deve partire dal valore di tutte le ore umane, del vivere in quanto tale: sia le ore che uno vive lavorando, sia quelle che vive fuori dal lavoro. Pertanto, se la domanda avrà una risposta, questa si

locherà in una posizione radicale rispetto al mondo della politica e dell'economia, cioè fornirà un dato al quale politica ed economia, in via di principio, debbono adeguarsi. Più ancora attraverso successivi passaggi, che non seguiremo, questa risposta coinvolgerà il rapporto tra il mondo produttivo e l'ambiente sociale e naturale in cui esso è inserito: infatti, un'economia centrata sul valore del tempo di vita come valore reale, si ritrova ad avere le seguenti caratteristiche:

a) subordina le sue regole e i suoi processi alla persona; si subordina essa stessa alla persona;

b) non ha formalmente alcun potere sul tempo di vita che la persona *non ha venduto,* anzi deve rispettarlo come valore: non può essere un'economia nociva, alienante, inquinante, ecc.

Dunque, la risposta, se vi sarà, coinvolgerà l'intera qualità della vita nella sua dimensione personale e in quella sociale.

Ora, appunto, bisogna rispondere.

Qui, però, aggrediamo il nostro filosofo al quale ci eravamo rivolti con domande terribili e inquietanti: si può, in assoluto, comprare una vita? si può comprare l'essere umano? la persona è vendibile, è mercificabile? Io credo che qui bisogna essere netti e chiari: non si può. Il tempo di vita non è un'astrazione. La vita umana è «i giorni contati»: ognuno dispone di un numero limitato di ore tra la nascita e la morte. Più ancora: ogni ora è unica, insostituibile, irreversibile. E questo è ancora niente! A ciascuno non è indifferente vivere in un modo anziché in un altro, passare un'ora con la persona amata o con un torturatore. Perciò, quando vendo un'ora del tempo *mio,* per fare in essa qualcosa che mi viene imposto da un altro, formalmente parlando in quest'ora rinuncio a essere *io* e mi trasformo in una sorta di zombi. E non è ancora tutto. Perché: *chi* è l'io che vende le sue ore? Non è un essere già fatto, già definito, compiuto, ma è un ente che sta costruendo se stesso, che sta cercando di realizzare se stesso, la sua vocazione o il suo progetto di vita, uno che aspira alla sua felicità e che si sente se stesso quando vive certe scelte e non altre. E se deve sceglie contro la sua vocazione, sta negando il suo io, si aliena, si estranea, diventa un altro. Ebbene, tutto questo non è vendibile, punto e basta: la vendita di tempo di vita, come tale, è una prostituzione obbligata.

Sembrerebbe allora che abbiamo fatto tutto un lungo giro a vuoto. Abbiamo chiesto alla filosofia il prezzo della vita umana, e la filosofia ci ha risposto che non c'è: non resta che chiedere scusa e andare via.

Eppure no. Il filosofo è quel buffo individuo che ha l'obbligo di continuare a pensare. E infatti ci richiama e ci dice: *se* il lavoro è una vendita del tempo di vita, che vogliamo concludere ad un giusto prezzo, questo giusto prezzo non esiste. Ma è sicuro che il lavoro *sia una vendita di tempo di vita*? Questo è l'assunto del capitalismo. Ma non sta scritto da nessuna parte che il capitalismo abbia sempre ragione, e quantomeno sarebbe necessario fare una piccola analisi.

La mia ora di vita è, evidentemente, insostituibile, e mi serve per essere me stesso. Dunque non può essere ceduta. Bene. Ma questo è quanto risulta dal guardare il tempo di vita a partire dal lavoro inteso come attività imposta. Tuttavia, possiamo rovesciare la prospettiva e guardare il lavoro dal punto di vista della vita. Qui si scopre l'uovo di Colombo: è chiaro che la mia vita consiste nel realizzarmi o nel tentarlo, almeno. Però: in che cosa mi realizzo? Mi realizzo in molte attività, *tra cui* il lavoro. Dal che risultano alcune cose:

1) il lavoro è un ambito in cui vado a realizzarmi;

2) questo ambito acquista un significato alla luce del mio progetto di esistenza. Se combino insieme questi due punti, ne ottengo altri due:

3) un lavoro nel quale realizzo la mia vocazione (una parte di essa) non è più una prostituzione obbligata, ma è essenziale alla costruzione di me stesso;

4) comunque, non è un lavoro che posso fare gratis, avendo bisogno di vivere, cioè di realizzarmi anche in altri ambiti che non sono il lavoro.

Pertanto, dentro il progetto della mia esistenza, dentro la mia vocazione, il lavoro ha un suo spazio e un suo significato diversi da quello della costrizione a vendere tempo per poter mangiare: *c'è un altro modo di concepire il lavoro.* E dentro questo modo non è neppure obbligatorio che esista una corrispondenza tra vocazione e lavoro, cioè che lavori in banca solo chi ha la vocazione a fare il bancario: se considero il lavoro come un momento all'interno del mio progetto di esistenza, quindi come qualcosa che in primo luogo mi consente di essere me stesso, è possibilissimo che a me non serva proprio «quel» mestiere, ma «un» mestiere che sia ciò che comunemente si dice «un buon posto», un mestiere umano grazie al quale raggiungere un certo livello di vita: andare a vivere da soli, sposarsi, o comprarsi una casa, o spendersi i soldi ai Caraibi, o acquistare libri, o... un mestiere, insomma, che mi piace, anche se non è che lo abbia cercato, per quel che mi dà e per le cose che mi consente di fare. In poche parole: un lavoro che per motivi «miei», attinenti al mio modo di vedere la vita, mi va bene e trovo realizzante.

Ragionando a partire dalla libertà della persona e dalla sua primaria esigenza di vocazione (quindi fuori dall'idea capitalista della necessità di lavorare come ricatto), il lavoro emerge come campo di attività *umana* e non come spazio alienato: non è qualcosa che, in via di principio, consiste in una vendita della mia vita. Purché io sia *realmente* sottratto al ricatto occupazionale. Ma il ricatto occupazionale non è una condizione naturale: è legato ad una certa concezione dell'economia. Se manca questo presupposto del ricatto, allora è possibile un accordo di prestazione d'opera in cambio di denaro: abbiamo ritrovato un contesto in cui la nostra domanda ha un senso positivo.

Vorrei fare ora una parentesi (ancora una), che tornerà utile nel prosieguo. L'analisi che abbiamo svolto supera i limiti della classica impostazione marxiana del problema della vendita del tempo di lavoro; ma nel superarla, ne convalida il meglio e se ne appropria senza ritegno.

Che io sappia, Marx è stato il primo a denunciare in termini politici ed economici la vergogna dell'alienazione del tempo di lavoro, intesa appunto come cessione ad altri del proprio tempo di vita, nel quale il cedente produce e non gode dei frutti prodotti: è ciò che si chiamava prostituzione obbligata. Ma il lavoro dentro la vocazione si presenta come uno spazio nuovo, non riconducibile a quello del lavoro come prostituzione. Potremmo pensare il problema in questo modo: ciò che realmente vendo è la produzione di beni, in un tempo che resta mio, goduto da me.

Ora, Marx aveva perfettamente compreso che uno dei punti più importanti del capitalismo è l'acquisto di manodopera a basso costo, e lo attaccava con due concetti diseguali, ma assolutamente originali: l'idea dell'alienazione e l'idea del plusvalore: ragioniamoci cercando di trarne elementi utili per la nostra questione.

Credo che l'idea marxiana del plusvalore sia ritenuta inutile dalla quasi totalità degli economisti, nel senso che su di essa non si può fondare nessun sistema economico capace di reggere e produrre ricchezza e profitto. Probabilmente la cosa è vera, anche perché Marx ragionava su una struttura

dell'economia industriale molto diversa dall'attuale. Tuttavia, l'idea del plusvalore aveva il merito di creare una nuova prospettiva da cui osservare i fatti economici: l'idea di Marx, in fondo, è che la produzione del guadagno viene realizzata congiuntamente dall'imprenditore e dai lavoratori. In effetti, questo è implicito nel suo discorso. L'operaio lavora dodici ore; nelle prime sei crea la ricchezza con cui viene pagato il suo lavoro; la ricchezza che crea nelle seconde sei viene incamerata dall'imprenditore, e questo è propriamente il plusvalore, un valore aggiunto a quello del denaro con cui è stata pagata la produzione del bene, cioè tutti i costi di produzione, compreso l'acquisto di materie prime, l'ammortamento dei macchinari, ecc.

Per comodità, possiamo raggruppare tutti i costi di produzione, eccetto il costo di manodopera, in una categoria unica, che chiamiamo «x». Abbiamo allora che il prezzo di vendita di un oggetto è la somma risultante da tre voci: «x», il costo di manodopera, e il plusvalore. Escludendo «x», l'imprenditore incassa una somma che in parte gira all'operaio sotto forma di salario, e in parte trattiene per sé. Che questo sia un furto, è tema che possiamo accantonare, o che piuttosto si dovrebbe ripensare daccapo. In fondo, se si tratta di un furto, la soluzione sta nel restituire il maltolto, e questo ci offre molte possibilità. Una parte del plusvalore viene a sua volta girata allo stato, sotto forma di tasse, e da questo potrebbe essere redistribuita ai lavoratori sotto forma di servizi sociali; ecco una strada che non era praticabile ai tempi di Marx, ma che è normale nella nostra concezione dell'economia e della politica: il prelievo fiscale come forma di redistribuzione del reddito. Il fatto non è che il plusvalore come tale sia obbligatoriamente un furto; piuttosto esso è stato *storicamente* un furto per il modo in cui è stato concepito e realizzato.

In primo luogo, il plusvalore viene aumentato mantenendo la retribuzione a un livello tale che essa consente al lavoratore soltanto la sussistenza nuda e semplice. Nella società dei tempi di Marx c'era un primo furto non tanto nell'idea di plusvalore, ma nell'idea di retribuzione, cioè di valore del lavoro e delle persone. Naturalmente, questo furto rivela una mentalità, una concezione della persona umana, del proprio dominio sull'altro e in ultima analisi dell'economia, che è quella che è: l'idea borghese che mette in primo piano come movente di ogni atto il denaro e il desiderio di guadagno. La sopravvalutazione dell'arricchimento, la subordinazione di ogni valore al profitto è il secondo grande furto che viene rivelato dall'idea del plusvalore in termini marxiani. Marx rimprovera alla borghesia una sostanziale depravazione morale, dovuta proprio alla subordinazione di ogni valore all'interesse. Per esempio, quando dice che i borghesi sono i primi a dissolvere la loro concezione della famiglia - ufficialmente oggetto di una strenua difesa da parte loro - perché passano il tempo a rubarsi le mogli a vicenda, evidentemente lancia un'immagine retorica, tocca il tasto della presa in giro, e sul piano formale va a colpire i sentimenti più che le ragioni. Tuttavia, coglie anche, con una visione caricaturale, la realtà di una difesa puramente esteriore e interessata del valore della famiglia: in fondo, il valore della famiglia è qualcosa in cui il borghese *non crede;* più ancora, il borghese non si pone affatto il problema se credere o no al valore della famiglia e se esista un valore in senso proprio. Piuttosto, trova nel contesto sociale un'idea della famiglia e la usa *perché gli serve.* Il problema del valore è secondario di fronte alla constatazione della sua utilità. Di conseguenza risulta del tutto secondario che un certo rapporto familiare, ritenuto utile, esista realmente tra i coniugi: è sufficiente che ne esista l'immagine, la facciata, che lo si creda esistente.

Questo processo di subordinazione del valore all'apparenza e all'utilità, che Marx rintraccia nel borghese, ha un ruolo molto importante nell'elaborazione della concezione marxiana della dialettica

storica. Credo che, come minimo, Marx vi rintracci una conferma sperimentale della sua concezione del superamento della fase borghese ad opera del proletariato, superamento che viene dato per certo e indubitabile. Si tratta di una certezza ovviamente priva di senso, che Marx subisce dalla poderosa costruzione della teoria hegeliana della storia, e che gli condiziona la lettura dei fatti sociali. Il borghese, insomma, ha fatto una rivoluzione, ha imposto i suoi valori contro la società feudale, ha sostituito la vecchia visione teocratica con la sua nuova visione del mondo, nella quale ovviamente credeva. Ora, nel momento culminante del suo trionfo, risulta che a questi valori non crede più; risulta che applicando l'economicismo del suo pensiero, li ha subordinati all'utile e ridotti a finzione, cioè risulta che non sono più vigenti i valori borghesi, ad opera della stessa borghesia. Come potrà credere in essi il proletariato? Più ancora: con quali armi dialettiche si potrà obiettare al proletariato che sta distruggendo i valori della famiglia, ecc.? Un ragionamento di questo tipo non è infrequente in Marx ed Engels. Mi limito a ricordare un paio di esempi noti. All'accusa che il comunismo vuole abolire la proprietà privata, nel Manifesto si risponde: oh bella! ma se la borghesia ha già abolito la proprietà privata per il novanta per cento della popolazione, accaparrandosi il capitale e costringendola al ruolo di manodopera priva di tutto tranne che di un salario per la propria sopravvivenza. Oppure, all'obiezione che il comunismo vuole la comunanza delle donne, Engels (mi pare) risponde che il comunismo non vuole affatto questo: anzi ritiene che il rapporto tra uomo e donna se lo debbono gestire l'uomo e la donna, senza intromissioni, e che a questo si arriva perché la borghesia ha realizzato la proprietà in comune delle donne *(sit venia verbis* ) attraverso il gioco degli adulteri reciproci, le molestie sessuali nel lavoro, ecc. Si tratta di esempi semplici, ma significativi, tipici di un modo di leggere i fatti storici nella loro concatenazione cronologica, prima che logica, cioè di una forma rudimentale, iniziale della «ragione storica»: tra il fatto «A» e il fatto «B» esiste un nesso *storico* capace di spiegare il fatto «B». Purtroppo, però, la concezione della storia (che entra nella storicità del fatto appunto storico) resta quella hegeliana, e il nesso storico diventa, o deve essere necessariamente, un nesso razionale, causale. La dialettica della storia o dialettica del reale, con cui di li a poco avrebbe cominciato a lavorare Dilthey, resta una possibilità perduta.

Ma si diceva del plusvalore. La cosa grave non è tanto nel fatto che è un furto, se lo è, ma nel fatto che manca il parametro del valore, necessario per stabilire quand'è che siamo entrati nella zona del «plus». Il plusvalore è qualcosa al di sopra del valore reale, e quindi non sappiamo dove comincia senza un'idea chiara del valore reale. Posso dire che Luigi è alto 20 cm più di Mario: dunque, per sapere quant'è alto Luigi debbo conoscere l'altezza di Mario. Qui Marx mi pare sorprendentemente ambiguo. Fatti salvi, ovviamente, tutti gli altri costi di produzione, riduce il valore del bene prodotto *al tempo di lavoro* necessario a produrlo, cioè al tempo di vita umana. Questo è geniale, assolutamente geniale per l'epoca. Poi, però, definisce il plusvalore in base a ciò che eccede il costo contrattuale di manodopera pagato dal capitalista: e perché? perché identificare il valore del tempo di vita con il valore contrattuale della prestazione di lavoro? Credo che la risposta sia una sola: perché ha bisogno di usare grandezze economiche, e non concetti filosofici o morali; l'unico modo possibile di farlo gli sembra assimilare il lavoratore ad una macchina che produce lavoro e produce guadagno, e quindi identificare il costo di questa macchina con i costi necessari a tenerla in vita. Tuttavia, *se cosi è,* bisogna dire che qui Marx commette un errore economico: nessuno mai potrebbe identificare il costo della macchina con il costo dell'energia necessaria per il suo funzionamento e con il costo del suo mantenimento ecc. Nessuna macchina costa ciò che è necessario spendere per farla funzionare

bene, perché prima di questo, e oltre a questo, è costata come macchina. Nella valutazione del costo di produzione di un bene, non entra solo il costo dell'energia elettrica per far funzionare la macchina industriale, ma anche l'ammortamento del suo prezzo iniziale. Devo supporre che, in un certo volgere di anni, avrò recuperato il danaro necessario per comprare una macchina nuova, con cui sostituire la vecchia. Ma allora io non posso parlare in termini economicamente corretti quando, assimilando per analogia il lavoratore a un produttore di lavoro e di ricchezza, misuro la quantità dalla sua produzione a partire dal suo costo di gestione ed escludendo - se mi è concessa l'espressione - il suo «ammortamento». Cioè: il fatto che a me costi 1000 lire al mese vivere, non significa che io debba avere uno stipendio di mille lire al mese e che questo sia un giusto stipendio; mille lire è il costo per far funzionare la «macchina-lavoratore», ma la proprietà della macchina-lavoratore è del lavoratore, non del capitalista; pertanto, se il capitalista ne usufruisce deve, per cosi dire, pagarne l'affitto.

Confesso che non mi sento molto a mio agio nell'usare metafore delle macchine e della produzione per parlare delle persone umane e dei loro rapporti. Tuttavia, questo ingresso in una visione condotta tutta dentro l'economia, e la considerazione in termini economici del lavoro umano (che non è necessariamente una riduzione dell'uomo alla sola dimensione economica) mi sembra di discreta utilità. Traducendo ciò che abbiamo acquisito in un linguaggio più adeguato, potremmo dire: il valore del tempo di lavoro umano è dato da due voci almeno; ciò che l'uomo ha necessità di spendere in una data epoca per vivere, più un surplus con cui viene pagata la cessione della disponibilità di una parte del proprio tempo. Se l'uomo è un produttore di lavoro, non può guadagnare uno stipendio pari al costo di sopravvivenza, perché questo è assimilabile a un puro costo di gestione e non copre la disponibilità della macchina. In fondo, è questo il punto in cui si è avuto il furto vero e proprio.

Si era accennato più sopra a due possibili modi di vedere il problema; nel primo, si tratterebbe di vivere per lavorare; nel secondo, si parla di lavorare per vivere. In sostanza, si era scartata la prima possibilità, perché equivale ad espropriare la vita umana della sua libertà, e a comprare ciò che non è vendibile. Dunque si tratta di determinare economicamente quel vivere per conseguire il quale si va a lavorare. È alla luce di questo «vivere» che appare il limite dell'analogia tra l'uomo e la macchina; ma questo limite non comporta l'abbandono del risultato comunque conseguito, cioè che *non è possibile commisurare la retribuzione al necessario per la sopravvivenza.* Infatti, il «vivere», inteso come spazio, come campo di possibilità e di autorealizzazione aperto dal lavoro, consiste in un «fare», e questo richiede inevitabilmente mezzi economici. Il «fare» di cui si tratta non è identificabile con il sopravvivere, con il mantenersi in vita in attesa che inizi una nuova settimana di lavoro, ma significa specificamente fare cose diverse dal lavoro: è il fare specificamente umano.

Le caratteristiche del fare umano sono: che lo faccio io, cioè che decido io cosa fare, in virtù di una libera scelta e di una sovranità sulla mia vita; che questo fare ha per me un significato; che si tratta di un fare realizzante, nel quale costruisco il mio stesso essere. Dunque è anzitutto un fare umano nella libertà e nella disponibilità dei mezzi di cui ho bisogno. È chiaro che soggettivamente posso ritenere di avere necessità di una quantità illimitata di mezzi, ma oggettivamente questo è impossibile: sia perché saremmo fuori da ogni grandezza compatibile con l'economia (con *qualunque* concezione dell'economia), sia perché le mie necessità soggettive sono variabili, mentre ho bisogno di una nozione relativamente stabile del costo di lavoro. In altri termini: sarebbe bello dire che, col lavoro, bisogna guadagnare *tutto* ciò che mi serve o potrebbe servirmi per soddisfare qualunque vo-

glia; sarebbe bello, ma è contrario alla realtà stessa del lavoro. Il lavoro non può realizzare tanto: non è questione di economia capitalista o non capitalista, ma della struttura oggettiva della realtà lavoro, della realtà industria, della realtà economia.

Allora, da un lato sta un complesso virtualmente indeterminabile di aspirazioni, che sono il «vivere». Dall'altro lato sta uno strumento con cui mi propongo di realizzare il «vivere»: il lavoro, appunto. È inevitabile che chieda allo strumento solo ciò che può darmi; il che significa che il lavoro mi darà una parte dei mezzi per realizzarmi, ovvero che mi realizzerà in parte. In realtà, per cosi dire, mi realizzerà in due parti: non si dimentichi che parliamo di un lavoro che è già stato inserito nell'ambito della realizzazione, cioè di un lavoro visto a partire dal progetto vitale o vocazione, e non a partire dall'idea della vendita della persona, o dell'alienazione nel duplice senso, marxista e esistenzialista, della parola.

Al lavoro chiedo che sia un'attività conforme alla mia vocazione, e questo implica l'accettazione, come valore positivo, della varietà, della libertà di intraprendere, di inventare, di creare figure sempre nuove nel panorama economico sociale. Poi chiedo che mi dia di che mangiare e sopravvivere e, inoltre e come parte essenziale e irrinunciabile, che mi consenta di realizzare un'altra parte del mio progetto vitale o vocazione. Siccome questo progetto consiste in un complesso di attività costose (e se non sono costose, ma gratuite, non mi serve il lavoro per realizzarle), il nostro problema di fondo del valore di un'ora di lavoro si può trasformare, o meglio tradurre in una diversa domanda. Abbiamo trovato qualcosa che è suscettibile di essere espresso in termini economici, qualcosa che non è solo un valore filosofico ma anche un'attività sociale, un fare, qualcosa di monetizzabile. Chiediamo allora: qual è il minimo di vocazione la cui realizzazione deve essere possibile grazie al lavoro? o meglio: quali sono le singole attività realizzanti, ed economicamente costose, che la retribuzione del lavoratore deve rendere concretamente possibili? Un progetto vitale è composto da un insieme organico di tanti progetti di azione elaborati nella circostanza concreta in cui vivo; si tratta cioè di azioni possibili. Ora, la figura complessiva di questo progetto vitale ha sempre un profilo unico e irripetibile, nel senso che contiene elementi presenti solo nel mio progetto, o magari contiene una combinazione unica e irripetibile di singoli progetti di azione. Ma contemporaneamente, contiene tanti elementi, tanti progetti di azione che sento insieme alle altre persone della mia epoca o della mia generazione. Ci sono possibilità che scelgo io e non tengo conto di nessuno: per esempio, la vocazione a scrivere e a scrivere certe cose è un fatto che potrei definire esclusivamente mio. Ma il progetto di andare quindici giorni al mare non è solo mio: lo sento io, ma lo sentono anche altri, lo condividono in molti. In altri termini, abbiamo una vocazione in gran parte comune, e una delle ragioni di questo fatto è che viviamo in una circostanza in gran parte comune. Orbene, questa vocazione comune è un fatto sociologicamente accertabile.

Io posso elaborare il progetto di scrivere un libro e pubblicarlo a mie spese: questa è un'esigenza molto personale, legittima, persino bella, ma non può portarmi a dire che chiedo allo stipendio, tra l'altro, quindici milioni l'anno perché ho dei libri da stampare; piuttosto, con questa vocazione faccio un esame inverso: osservo bene le caratteristiche di un lavoro e decido se accettarlo in vista della mia idea, se mi offre risorse che mi permettano di realizzare l'edizione del libro in tempi accettabili. Ma quando dall'esigenza di stamparmi il libro passo all'esigenza di farmi le vacanze in estate, il problema è diverso: non sono più su un piano strettamente personale, ma ho un'esigenza personale che è talmente comune da essere anche un'esigenza sociale. Si noti bene: io posso sentire il bisogno

del mare con la stessa intensità con cui lo scrittore dell'esempio precedente sentiva il bisogno di pubblicare: la voglia di vacanze non è meno intima né meno degna della voglia di stampare un libro. Tuttavia la voglia di vacanze è un fatto sociale: la sensibilità della mia epoca la considera un diritto. Allora il mio lavoro deve darmi la possibilità delle vacanze, e semmai sarò io a decidere che i soldi del mare vengano destinati ad altro. Il mio lavoro non può, per il suo limite oggettivo, darmi i soldi per le vacanze e per il libro, e per l'hobby dell'antiquariato, ecc. Però deve darmi i soldi per godere del livello di vita medio sociale. C'è uno schema di vita socialmente vigente, che richiede certi costi: il mio lavoro non può starne al di sotto.

S'immagini che cosa significa che un uomo oggi lavori ma non abbia, per i limiti dello stipendio e non per sua scelta personale, i soldi per andare in ferie: significa che il tempo di vita di quest'uomo è sottovalutato rispetto al valore assegnato al tempo di vita della maggioranza dei suoi simili, di coloro che condividono la sua stessa circostanza. E perché mai dovrebbe accadere questo? perché quest'uomo dev'essere sottovalutato? perché il suo tempo vale meno, quando stiamo parlando del valore del tempo in senso generico, del tempo non specificato da particolari abilità del soggetto, insomma dello stipendio minimo decente, al di sotto del quale non si può scendere senza rubare tempo di vita? Questo minimo non può valere di meno o di più a seconda delle persone. È chiaro, che ognuno può qualificare la sua prestazione di lavoro e svolgere i suoi compiti meglio di altri; altrettanto chiaro è che questa specifica qualità del tempo gli venga retribuita, e che guadagni più di un altro che ha meno competenza, bravura o genialità: ma tutto questo si colloca al di sopra del livello minimo determinato dal valore del tempo di vita come tale, previo alle qualifiche che rendono la prestazione d'opera di un tizio migliore della prestazione d'opera di un altro.

Detto in altri termini: il valore di un'ora del lavoro umano è tale che questo prezzo consenta al prestatore d'opera di conseguire il tenore di vita medio della società in cui vive. Ovvero ancora: il valore del tempo di lavoro viene determinato socialmente (non contrattualmente). Questa è una formulazione apparentemente paradossale: significa dire che lo stipendio *minimo* deve consentire il tenore di vita *medio,* il che innesta un processo continuo di innalzamento della media che rischia l'ingovernabilità e la catastrofe. Tuttavia, il paradosso è apparente. Quando abbiamo iniziato questo saggio, non ci siamo chiesti quanto costa un'ora di lavoro, ma quanto vale; e avevamo precisato: c'è il valore di mercato e c'è il valore intrinseco, e tra i due valori esiste un rapporto. Invece, si diceva, nel lavoro umano abbiamo solo il prezzo contrattualmente determinato, senza parametri, senza un'idea di quanto vale, che sia indipendente dalla contrattazione. Ora la formula che abbiamo definito è un'idea sul valore del lavoro umano indipendentemente dalla contrattazione, è un'idea assoluta. Come tale, questo «stipendio ideale» non è ciò che tutte le aziende debbono pagare domani per legge. Si tratta solo di ciò che si dovrebbe pagare se la prestazione d'opera fosse retribuita in modo equo. Orbene, dato questo valore, si va alla contrattazione sindacale: cioè questo valore ideale è l'obiettivo realistico in ogni occasione in cui è possibile conseguirlo. Se non è possibile, si possono fare compromessi che intanto siano migliorativi, ma sappiamo almeno che si tratta di compromessi. Detto in altri termini: fissiamo ad es. in 3 milioni lo stipendio ideale, constatiamo che la categoria metalmeccanica non può ottenerlo, ma sappiamo che il milione e mezzo scarso che prende come stipendio medio è un'infamia. Che sia meglio di ottocentomila, è evidente. Però non è soddisfacente, e allora la contrattazione non è chiusa, non si chiude mai, è una continua rivendicazione nata dalla pura e semplice esigenza umana di vivere in modo degno: e l'uomo si ritiene trattato in modo degno quan-

do vede che col suo lavoro può vivere all'altezza del suo tempo, quando può fare ciò che fanno gli altri, quando può, sia pure a suo modo, realizzare i modelli di vita che gli vengono offerti dai mezzi di comunicazione. Per questo la formula che abbiamo dato è paradossale: perché innesta un processo di azione nella società, perché equivale a dire che, in via di principio, non esiste una condizione di lavoro stabile, acquisita una volta per tutte, ma al contrario, il lavoro umano è, deve essere, una continua creazione, un continuo accrescimento delle possibilità della vita. Lo è di fatto, è realmente una crescita continua, e dunque richiede che siano in crescita continua i benefici conseguiti con la prestazione d'opera.

La crescita della società è crescita di possibilità e quindi di campi sempre nuovi di realizzazione, è fonte di progetti di vita che fino a ieri sembravano irrealizzabili. L'operaio medio europeo si può permettere cose che qualche secolo fa non erano possibili nemmeno ai grandi signori del tempo: ed è bene che sia così, è bene che abbia questa ricchezza di possibilità, perché è dal suo lavoro che nasce. Dunque non è contento? non deve accontentarsi? No, non deve accontentarsi; la formula dice che non si accontenta, perché quanta più gente raggiunge il livello medio di vita, tanta più ricchezza sarà stata prodotta, e tanto più si innalzerà la media. E allora cresceranno altre possibilità, altri benefici saranno realizzabili, e se sono realizzabili occorre lottare perché divengano di fatto realizzati: prima da un numero ristretto di persone, poi da un numero sempre maggiore, finché è possibile. Il contadino o il piccolo artigiano del Cinquecento non avrebbero mai immaginato che cosa era realmente realizzabile, e di quanto sarebbero cresciute le possibilità di vita. Dunque, perché mettere un limite all'immaginazione? La formula paradossale del valore del lavoro umano non è economica, non cambia nulla nell'immediato, non stravolge l'economia di quelli che, non trovando di che riempirsi le tasche, dicono che non funziona e non è scientifica. Però dà un senso politico all'azione, è un criterio di valutazione che scopre i punti oscuri della nostra reale e scientifica situazione, e comincia a lottare, con pragmatismo, se occorre, per intervenire su quei punti. In questo senso non è una formula economica, anche se potrei ammettere che è una formula sovversiva. Personalmente la trovo morale, e forse è sovversiva per questo, in un mondo in cui ognuno si occupa del bene privato e lo antepone immoralmente al bene comune. Ma è una formula sociale, è determinata dalla società. L'uomo non può accettare di vivere a un livello inferiore a quello che le condizioni del tempo consentono alla maggioranza dei suoi simili. Questo è morale, ma è anche ovvio, è nel sentimento di ognuno di noi, e non nasce dall'invidia, ma dalla rabbia per tutto ciò che ci è reso impossibile, eppure è possibile ad altri che sono esseri umani come noi, e bruciano il tempo di vita come noi. Per paradossale che sia, la formula si rivelava già ad una semplice analisi fenomenologica.

# IL PERSONALISMO COME PROCESSO DI TRASFORMAZIONE SOCIALE[1]

*«Però adesso, porco cane,*
*non se ne può più...»*
*(Jovanotti)*

Il razionalismo è una delle bandiere che la modernità ha innalzato con maggior frequenza, al punto che, criticandolo, si ha l'impressione di uscire fuori dai confini della modernità. Tuttavia, questo esodo non è automatico, o comunque può essere lo snodo di molti percorsi, diversi e persino contrastanti tra loro. Non è detto che una posizione antirazionalista sia equivalente a un atteggiamento antimoderno: cioè non è detto che sia indiscutibile l'equazione «modernità=razionalismo». Secondo un'interpretazione molto diffusa, prima di essere razionalismo, la modernità consisterebbe in una posizione di principio che guida la ricerca: l'uomo non indaga la natura, la società o qualunque altra cosa, a partire da principi dati e affermati come indiscutibili, ma a partire da principi che egli stesso pone, attraverso una ricerca specifica. Prima ancora di essere razionalista, Cartesio afferma la legittimità di dubitare di tutto ciò che comunemente si ritiene valido e indiscutibile, cioè afferma che nulla è indiscutibile in via di principio, ma che si debba piuttosto partire sempre da una critica dei presupposti. Modernità equivarrebbe dunque a ricerca dei principi che ispireranno ogni indagine e la stessa vita personale.

Ora, su questa esigenza critica, che mette in dubbio ogni affermazione assoluta, si innesta una seconda fase: dopo aver dubitato di tutto, io scopro che qualcosa mi risulta indubitabile, e questo qualcosa è la ragione: il razionalismo non è, formalmente, il presupposto della modernità, ma la *conclusione* a cui arrivo con un'indagine, che è moderna in quanto ha sottoposto a critica i principi precedentemente vigenti. Ma questo significa che possiamo criticare la *conclusione* razionalista, ed anche smantellarne del tutto i fondamenti teoretici, salvando però l'esigenza primaria dell'autonomia della ricerca dei principi. Cioè, se sottoponiamo a dubbio tutto ciò che è dubitabile, compreso il razionalismo, e ci risultano indubitabili altri dati, non stiamo costruendo una visione antimoderna, ma una visione antirazionalista che conserva una sua essenziale modernità. Più precisamente, proviamo a concepire un'altra forma di modernità. Il pensiero contemporaneo, in fondo, ha criticato Cartesio, mostrando che l'indubitabile non è il pensare, ma la vita concreta della persona reale. Da ciò ha derivato il rifiuto della nozione di *individuo* e la sua sostituzione con la nozione di *persona*.

Vi sono due capisaldi nella visione razionalista: il primo, che tutti i movimenti e i mutamenti del reale avvengono in conformità con leggi razionali, e sono formulabili attraverso concetti capaci di

---

[1] Gianni Ferracuti, *Marxismo e personalismo*, pubblicazione digitale, Il Bolero di Ravel 2004, *http://www.ilbolerodiravel.org/biblioteca/ferra/ferra-marxismoPersonalismo.pdf* (1989).

renderli prevedibili; il secondo, che questa traduzione in termini concettuali può essere applicata anche alla vita personale, alla convivenza, alla progettazione dello sviluppo, insomma a ciò che è umano e storico. Lasciamo da parte le implicazioni scientifiche di questa visione, e atteniamoci a una prospettiva filosofica. Diciamo, anche se non è perfettamente vero, che una pietra o una mucca tollerano una loro interpretazione in senso razionalista, cioè non mostrano reazioni suscettibili di smentire i capisaldi del razionalismo. L'uomo invece sì, dal momento che presenta dei comportamenti *evidentemente* irrazionali. Possiamo dunque ridurlo a concetto solo svalutando questi comportamenti, considerandoli illegittimi, indegni e, in un certo senso, peccaminosi contro la ragione.

Di fatto, il razionalismo ha tentato di prescindere dall'irrazionale umano, come se si trattasse una cosa indegna, da combattere, da porre di fronte alla scelta obbligata tra razionalizzazione o sanzione sociale. Nei secoli della modernità razionalista l'uomo ha fatto violenza su se stesso, o ha fatto in modo che lo si credesse, spacciando questo sacrificio iniziatico come la conquista di una superiore forma di esistenza, finalmente libera, finalmente civile, finalmente illuminata, anche se momentaneamente olezzante di rifiuti industriali. È la vita *more geometrico,* una vita che tutto può essere tranne che libera, perché la ragione non è libera, né lo sarà mai: è *obbligata* a rispettare le regole della logica, e a dire che, dati certi presupposti o principi, la via più breve tra due punti è una linea retta.

Applicata all'uomo, questa logica è distruttiva, e la realtà sta lì a dimostrarlo. È che irrazionale non è soltanto il caos delle passioni e delle emozioni incontrollate, delle ebbrezze nevrotiche; irrazionale è anche l'amore, e la bellezza, il gioco, la festa, la solidarietà, la vocazione verso un tipo di vita in luogo di un altro, e la stupida sensazione che, se proprio si deve lavorare, sarebbe bello fare almeno un lavoro solidale con il nostro carattere e le nostre capacità o i nostri «talenti». Insomma, irrazionale - e lo dico formalmente - è il diritto di definire la gioia in base a quello che ci dà gioia, e non in base a quello che dà gioia ad un altro.

Se vogliamo una differenza pratica tra la concezione dell'individuo e quella della persona, possiamo trovarla in un punto molto preciso: il comportamento dell'individuo, dell'ente razionale, è predeterminato; deve essere razionale. Certamente *può* non esserlo, ma a seguito di una scelta sbagliata, immatura, e appunto peccaminosa contro la dea ragione, o contro il dio dei filosofi, che è pensiero di pensiero. L'individuo ha un dovere previo a cui attenersi, e l'uomo concreto, ridotto a individuo, consisterebbe in un dover essere ragione, che lo voglia o no. Invece, la persona si definisce per l'esatto contrario: consiste nella *possibilità di decidere chi deve essere e come comportarsi,* sulla scorta di una vocazione radicale, di un modello di esistenza previamente sentito, o liberamente scelto, o creativamente progettato. Non è che la persona pecchi contro la ragione: la persona è l'ente che può decidere se comportarsi o meno in modo razionale, che può decidere di non razionalizzarsi; dunque, non è che la realtà umana sia dentro la ragione, ma il contrario: la ragione è un ingrediente della persona umana, la quale decide cosa farsene di questo ingrediente. C'è un primato di fatto del personale sul razionale. Mentre l'individuo è tenuto ad essere prevedibile, la persona è imprevedibile e liberamente creatrice della linea della sua esistenza. La vita dell'individuo è già prefissata, mentre quella della persona è indeterminata e problematica. Nell'individuo, la ragione non è un elemento, ma è il suo stesso essere: egli deve solo compierla, e la sua felicità consiste nell'adeguarsi alla Ragione, fatalmente scritta con maiuscola, previa alla sua esistenza singolare concreta. Invece per la persona la ragione è solo uno strumento, e vi sono situazioni in cui questo strumento non serve: tra

due punti esistono infinite linee, e la cosa più importante è riconquistarsi la sovranità per decidere quale linea percorrere, senza dovere giustificazioni al principio di non contraddizione.

Ontologicamente, la persona consiste nel *poter scegliere chi deve essere.* Questo vale per la mia persona e per l'altrui. Questa libertà di scegliere se stessi è un puro fatto, che ciascuno scopre nel suo personale sentire e constata nel comportamento imprevedibile del suo prossimo. Ma proprio per la libertà in cui *consiste* il mio essere personale, io *posso* prescindere da questo dato e trattare gli altri come se fossero pietre, oggetti, strumenti a mia disposizione. Mentre il muro sta lì, e non posso passarci attraverso, qualunque sia il mio modo di concepire il muro, con l'altro uomo, che pure sta lì, la cosa è diversa. Posso non rispettare la sua libertà, in barba a tutti i bei discorsi teorici, e magari giustificandomi anche con argomentazioni fornite da una pseudo-filosofia compiacente. Non dobbiamo ora trattare il problema della morale, ma restare su un livello descrittivo. Il *fatto* è questo: *qualunque* sia la mia morale, rispettarla o meno è una decisione che prendo io, ed ho realmente la possibilità di decidere di non rispettarla. È la distanza tra il dire e il fare, una superba banalità: per realizzare un progetto qualunque, non c'è bisogno solo del progetto e della buona intenzione, ma anche, e soprattutto, degli atti concreti che traducono l'intenzione in comportamento. Cioè: impegno.

Il personalismo non è l'adesione intellettuale alla nozione di persona, ma è il comportamento concreto in cui viene realmente rispettata la persona, cioè il puro fatto ontologico che l'altro determina la sua vita in base a considerazioni sue e non in base a idee mie. Si ha personalismo se di fatto l'altro non è trattato da oggetto, e non se ci si limita a chiacchierare di teoria della persona. Il personalismo è una prassi. Che poi fornisca l'estro alla teoria, per persone che hanno l'interesse alla riflessione intellettuale, è un altro conto, e in fondo non è essenziale.

Oggi viviamo prigionieri di una prassi politica che non ha rispettato l'uomo, e spesso non si è nemmeno proposta di farlo. Si tratta di sostituirla con una prassi personalista, che faccia del rispetto altrui il punto principale. Questa è la rivoluzione personalista, o il personalismo come processo di trasformazione sociale: se finora l'uomo è stato al servizio dello sviluppo, ora occorre mettere lo sviluppo al servizio della persona. Io credo che qui il personalismo entra in collusione con la lotta di classe, e se sappiamo rendere attuale il significato della lotta di classe, che aveva in vista la società del secolo scorso, finiremo col non distinguere tra i due termini, personalismo e lotta di classe. Perché se l'uomo è stato al servizio dello sviluppo, lo sviluppo a chi è servito? La risposta è meravigliosa: è servito ad una parte degli uomini, ad *alcuni* uomini.

La mistificazione che ha ridotto la vita a razionalità presenta una caratteristica singolare: la Ragione Universale e Metafisica a cui ognuno si doveva ispirare non è affatto diversa da quella che la mia mente concepisce quando si comorta secondo le regole della ragione; ovvero, la «ragione con maiuscola» è quella concepita da alcuni cervelli umani che, rispetto ad altri che non sono d'accordo, si ritengono un'elite. E naturalmente, si tratta degli stessi «alcuni» che hanno progettato lo sviluppo in termini razionali, e ci si sono ingrassati. Il razionalismo è stato il volto culturale del dominio borghese, il che rende nobile il tentativo di Marx di usarlo per fondare una teoria che legittimasse la fine del capitalismo. Purtroppo, la teoria è stata una spada a doppio taglio.

La persona, dunque, consiste nel potere di creare la forma della sua esistenza, e di fatto vivere significa sempre attuare questo potere. Bisogna sottolineare un punto decisivo: tale potere non significa possibilità di scegliere tra modelli già proposti; in modo più radicale, si tratta di poter decidere se seguire un modello già presente o di inventarne uno nuovo, progettando un'esistenza del tutto

nedita e irriducibile agli schemi già codificati dalla società. D'altronde, se non esistesse questa capacità di concepire l'inedito, non sarebbe stato possibile alcun cambiamento nella struttura della vita umana.

Questo è il versante bello della vita umana. Ma ce n'è un altro, più problematico. Ogni uomo è un potere creativo e libero, ma non lo è in astratto. Nel progettare la mia vita personale, indipendentemente da come sia il progetto, io penso e opero in una convivenza, cioè interagisco con la mia circostanza, che include altre persone. Buona parte della mia vita consiste in una relazione interpersonale che nella teoria può avere varie forme, cioè non è predeterminata quanto alla forma: si convive anche quando ci si prende a sberle. Ma intanto, la forma che la convivenza avrà dipende da me; non in modo esclusivo, certo, ma per una buona porzione. Questa responsabilità di dare forma alla relazione interpersonale non posso scrollarmela di dosso: se anche decido di abdicare e far decidere l'altro, ho comunque fatto un atto concreto che determina la forma della convivenza.

Questo significa che l'altro è come tale un ingrediente della mia vita, è presente nella mia vita essendo «altro» e non essendo «mio». Dunque, quando progetto la mia vita, l'altro è, in questa sua qualità di estraneo, un ingrediente del progetto. Ma io non so chi è, né cosa vuole, a che aspira, che cerca nella sua vita e da me. Il dilemma è molto semplice: o mi pongo il problema della sua libertà e creatività, delle sue attese, dei suoi diritti previ, oppure me ne fotto, e gli assegno un ruolo confezionato da me, secondo i miei piani. Si noti che questo dilemma non è qui inteso come problema morale: certamente contiene un problema morale, ma ho detto in precedenza che non me ne occupo ora. Piuttosto è un dilemma *politico,* è un fatto osservato dal versante della convivenza e dell'organizzazione dei rapporti sociali. Indipendentemente da qualunque considerazione morale, io non posso evitare di decidere se trattare l'altro come mio oggetto o come soggetto «suo», e questa decisione determina la forma della convivenza.

Allora abbiamo un primo fronte di lotta, per così dire: è la lotta per difendere il diritto alla propria libertà, alla propria personalità, contro chi vuole negare questo diritto, riducendo la «mia» vita agli obiettivi della sua. Poi abbiamo un secondo fronte, quando decido di adottare una prassi personalista, che è molto più difficile da gestire di un rapporto di puro dominio: perché nella prassi personalista, ogni successo personale si gioca tutto dentro il *tentativo* di incontro, dentro la comunità come *programma.*

Cosa significa realmente tentativo di incontro e programma di comunità? Intanto è una relazione che presuppone il riconoscimento dell'altrui libertà di *non* essere d'accordo con me. Dunque significa anche che io mi pongo un limite: se tu puoi non essere d'accordo con me, io non posso agire su di te contro questa libertà; dunque, per fare qualcosa insieme c'è bisogno di un consenso tuo e mio al progetto da realizzare. È chiaro che in questa prospettiva *la persona ha priorità sul progetto;* concepiamo insieme una certa azione come solidale con la nostra rispettiva aspirazione alla realizzazione personale, quindi poniamo il programma al nostro servizio. Non «la» persona, ma «le» persone, il «noi» è il fine della convivenza sociale, che è sociale proprio in quanto ognuno può considerarsi parte attiva del «noi» e non soggetto passivo ascritto ad una categoria di servizio, ad un «loro» di tipo classista o razzista. Questo significa che il consenso non è solo strumentale, ma c'è un'identificazione tra la pratica della democrazia, o più in generale della vita politica, e la pratica del personalismo.

In che consiste in ultima analisi una trasformazione personalista della società borghese e capitalista? In sintesi: il capitalismo è una prassi in cui, nelle relazioni sociali, alcune persone sono soggetto, ed elaborano un progetto di vita, mentre altre persone sono oggetto, e non hanno voce in capitolo.

Il capitalismo ordina la società in classi: la Prima Classe ha il potere di fissare le regole del gioco, e la Seconda Classe è strutturata in funzione degli interessi della Prima. C'è un motivo per cui uso queste sigle convenzionali, anziché i vecchi termini «borghesia» e «proletariato». L'elemento discriminante tra le due classi è il potere reale sulla propria vita e sull'altrui e l'uso di questo potere: questo elemento strutturale di dominio, che nega all'altro il potere, lo possiamo ritrovare in qualunque ideologia, anche perché usa l'ideologia come un semplice rivestimento o alibi: dittature sudamericane, stalinismo, e persino leninismo rientrano in questa prassi. Vale a dire che comincia ad essere evidente ad occhio nudo un livello di significato del capitalismo più profondo di quello che traspariva nell'Ottocento: dentro il capitalismo, come sua anima, sta una struttura settaria, che ritroviamo ogni volta che un progetto politico si fonda sulla nozione di individuo. La struttura settaria consiste in questo: che una *parte* della società non si ritiene più in funzione del tutto e condizionata dal tutto, ma pensa il tutto in funzione di se stessa. Il capitalismo inaugura questa mentalità, articola la società secondo questa struttura, e poi la trasmette a tutte le ideologie moderne.

Separandosi dalla totalità del corpo sociale, e subordinandolo ai propri interessi, la borghesia conquista il potere distruggendo ogni figura sociale preesistente, positiva o negativa che fosse. Il concetto di proletario identifica un uomo che si trova in certe condizioni, in una certa situazione, condizioni e situazione prodotte direttamente dalla borghesia, cancellando tutto ciò che poteva preesisterle, in termini di appartenenza a un ceto, a un complesso di tradizioni, a una identità. La difesa delle identità è stata un cavallo di battaglia del pensiero tradizionalista, al quale oggi si possono riconoscere dei meriti. Tuttavia, c'è una differenza reale tra il momento della prima reazione antiborghese (di tipo reazionario) e l'ideologia del tradizionalismo, che si è costituita in seguito: i primi tradizionalisti, come Vázquez de Mella, ad esempio, non si accontentavano di reclamare la loro identità, ma chiedevano sovranità per poter decidere quale identità darsi, cioè possibilità di autodeterminazione. Questo punto viene completamente smarrito nella costruzione del tradizionalismo come ideologia, tra la fine dell'Ottocento e il nostro secolo: l'identità storica di un popolo o di una regione diventa la forma perfetta e definitiva da difendere o restaurare. Addirittura, da imporre, mettendo in contrapposizione il diritto all'identità e il diritto di scegliersi l'identità, il diritto anche di cambiare, se lo si vuole, l'identità.

L'attacco borghese alla società tradizionale prescinde dalla discriminazione tra ciò che essa aveva di positivo e ciò che aveva di negativo: si limita a negare il diritto di identità, imponendo nuove condizioni di vita, pensate in funzione delle necessità del nuovo modello di sviluppo che l'industria permetteva. Così, nella polemica, si contrappone il nuovo modello a quelli antichi, e si perde di vista che la questione vera è un'altra, e precisamente la definizione del soggetto che ha l'autorità, la sovranità di pensare i modelli. Se questo conduce il tradizionalismo all'utopia ideologica, è anche vero che dal lato del marxismo dogmatico si finisce col commettere lo stesso errore. Non si riesce ad impedire il progetto borghese di annullare tutte le caratteristiche personali, di ridurre la persona a individuo: si tratta di ottenere, per privazione, un tipo umano compatibile con le esigenze della macchina, in modo che questo tipo umano permetta alla macchina di lavorare al meglio. In questo senso,

il proletario, l'uomo spogliato di tutto in termini di cultura, appartenenza e potere è un uomo modellato dalla produzione. Esigenze come la poesia, l'amore, la voglia di andare a meditare su un prato o in una chiesa, farebbero inceppare la catena di produzione. Da qui il grande attacco: sopprimere tutto ciò che non è produttivo, o relegarlo in zone chiuse dell'esistenza, nel riposo settimanale, nel privato, nell'immoralità, tutti «luoghi» in cui si va a scoprire nuovi mercati potenziali, e quindi nuovi affari.

L'essenza del progetto borghese consiste in un agire storico in cui non contano nulla le idee occasionalmente rivestite, ma conta il dominio di fatto, la struttura che prima si diceva settaria. Anche la forma storica del dominio è contingente. Si passa, ad es., dalla forma personale della proprietà e del capitale, alla forma societaria, azionaria, dall'economia di produzione a quella basata su operazioni finanziarie, da regimi politici formalmente dittatoriali a regimi formalmente democratici, ma sempre conservando, o almeno reclamando, il privilegio di fondo di disegnare i ruoli sociali, di disporre di individui malleabili, intercambiabili, subordinati. Sempre e comunque l'alta dirigenza del capitalismo è disposta a vendere come bene comune ciò che essa ha disegnato come bene privato, come bene di alcuni. *Si dà il caso* che viviamo in un posto in cui il perseguimento del bene privato dei capitalisti è passato attraverso un tipo di crescita che ha consentito una distribuzione graduata della ricchezza, e il conseguimento di un buon tenore di vita per un numero molto grande di persone. Questo non significa che la borghesia occidentale ha una coscienza sociale, perché è la stessa borghesia che altrove, non essendovi costretta, non ne fa mostra. Significa che storicamente, in Europa Occidentale, si è dovuto accettare un patteggiamento, ottenere un consenso, subordinando in parte il bene privato al bene comune.

L'idea antica del bene comune può essere trascurata e persino derisa con l'ovvia obiezione che si tratta di un concetto vago. Chiaro che è vago, e per fortuna. È vago come il Nord, che non è un luogo, ma la direzione dell'andare. Domande sull'essenza dello stato o della società possono essere poste in ogni momento, e basta averne voglia. E richiedono risposte precise e scientifiche. Con l'idea di bene comune, invece, ci si pone un'altra domanda molto più concreta e terra terra: a che scopo stiamo convivendo? Non: che cosa è la società, ma: perché costruiamo una società. C'è modo e modo di convivere: nell'amore mistico, tra le sberle, o con un accordo scritto. Il bene comune mi dice cosa *ci proponiamo* di fare, cosa ci proponiamo di ottenere ora che, stando tutti in questo spazio politico, decidiamo di continuare a starci, e darci una regolata.

A queste domande, vorrei dare una risposta molto postmoderna: per conto mio, se c'è da vivere in società, accetto subito, ma a condizione di guadagnarci. È egoismo? o vogliamo pensare che il personalista vive gratis? Io accetto la società civile se mi promette o mi lascia sperare una situazione che soggettivamente reputo vantaggiosa. Se invece debbo averne solo rogne, grazie no.

Questo «io» che vuole guadagnarci non è solo il sottoscritto, ma ciascuno di noi, ogni io che vive nella società, ogni socio. Io e l'altro vogliamo avere vantaggi dalla vita sociale, e ognuno di noi ha una sua idea dei vantaggi che vuole e dei costi che è disposto a pagare. Intanto, col bene comune formuliamo un progetto di ripartizione tra costi e vantaggi. Di fatto, noi avremo una società, se i costi e i vantaggi saranno ripartiti in modo equo tra tutti i conviventi. Posto che ognuno vuole guadagnarci il più possibile pagando meno che può, vediamo di ripartirci onori e oneri, senza atteggiamenti da crocerossine e filantropia; elaboriamo un progetto di convivenza nel quale ognuno accetta

di essere *parte* dell'organismo sociale e di funzionare come parte del tutto, anziché come parassita del tutto.

Questo equilibrio che cerchiamo costantemente si chiama, in termini classici, bene comune. Naturalmente non possiamo definirlo a priori e una volta per tutte. Il progetto di bene comune dell'anno di grazia 1200 non poteva trattare i problemi in primo piano nell'anno di disgrazia corrente. Il bene comune è vago, perché non è un'ideologia, e d'altronde nessuna ideologia può presumere che sarà in grado di risolvere tutti i problemi che si porranno da qui alla Parusia. Il bene comune è la disposizione a cercare la migliore distribuzione di costi e benefici possibile qui oggi; questa definizione è un progetto politico valido ora e forse superato domani; il progetto politico è una rivendicazione contro chi nega la «comunità» del bene comune, e/o si confronta con altri progetti che concepiscono il bene comune in modo diverso, cercando compromessi e aggiustamenti equi. Evidentemente, bene comune e lotta di classe non si escludono; e se bisogna aggiornare la nozione di lotta di classe, è sul concetto «classe» che occorre lavorare, non certo sul concetto «lotta».

Ora qualcuno potrebbe dirmi: «Scemo! In fondo, tu stai dicendo che bisogna mettersi d'accordo, cioè che si deve fondare la convivenza su un contratto sociale; ma quest'idea è il grande contributo di civiltà che la borghesia, la modernità, ecc. ecc.». Rispondo: ho dei dubbi.

*In primis,* il contratto sociale moderno (che è diverso da altre teorie, come quelle di cui parla Platone, ad esempio, nelle *Leggi* ) parte da zero. Dice che, siccome l'uomo è una mala bestia, e questi disgraziati non vogliono lavorare tranquilli, stabiliamo delle leggi. Platone partiva da un altro punto di vista, e diceva: siccome noi siamo un gruppo umano organizzato con leggi, usi, costumi, riti e personalità (o volontà politica) ed è opportuno vivere insieme a voi, che pure avete leggi, costumi, riti, usi e volontà politica, definiamo un ambito comune che permetta alle nostre rispettive culture di convivere con giustizia.

Il contratto moderno non presuppone una radicata credenza circa ciò che è lecito o illecito. I contraenti possono anche ammettere l'ingegneria genetica e smontarvi le cellule a una a una, senza porsi il problema se questo sia giusto. Così il contratto sociale di Hobbes, a priori, esclude che una parte della società possa avere una visione diversa della giustizia, della morale, dell'economia; è un accordo di interesse all'interno di una stessa concezione dello stato, della società, del diritto, presente in ogni singola parte contraente. Le parti sono differenziate da interessi, non da visioni del mondo. Così Hobbes *conclude* che lo stato garantisce il rispetto del contratto, non avendo ammesso a contrattare nessuna parte che avesse dello stato una concezione diversa. Il contratto riguarda il *fattibile* prescindendo dalla sua liceità morale, da una definizione di ciò che non si deve fare, diversa da quella borghese. Quando, nel livello politico, si scopre che il contratto sociale è una sciocchezza, la società non ha più armi per opporsi. Noi, che siamo i fessi, ci interroghiamo sulle prospettive dell'ingegneria genetica; loro, che sono i furbi, hanno già investito miliardi sull'affare. E adesso andate a fermarli! Anche perché, *in secundis,* grazie a Hobbes abbiamo un efficiente sistema di polizia.

L'idea del contratto ha un rovescio della medaglia: per farlo rispettare, c'è bisogno della polizia; ma questo non dà nessuna garanzia a chi domani possa pretendere, e magari a ragione, che i termini del contratto vengano cambiati. Il contratto, per funzionare, e portare la luce del progresso, benessere, civiltà, ecc., richiede un centro che abbia il monopolio della forza. Naturalmente, la teoria dice che questo centro agirà sotto il controllo politico e per il bene dei contraenti: è la storia del bastone e

della carota, solo che il bastone lo socializzano e la carota no. Se chi ha il potere decide di spartirsi la carota in un ristretto gruppo, gli altri come possono dire ah o bha, senza più un briciolo di forza? Naturalmente, i trattati teorici hanno mille risposte a cotanto quesito, e altrettanto naturalmente noi possiamo ritenerci onorati di andare a spiegarle ai bambini della rivoluzione industriale, che lavoravano dodici ore al giorno, o agli idioti che vogliono mangiarsi l'insalata proprio oggi che, madonnabona, è radioattiva. O a quelli che hanno la puzza di discariche tossiche sotto casa, o ai pellerossa superstiti...ce n'è di pubblico da intrattenere.

Il fatto è che il contratto sociale è un'idea tanto bellina, ma tanto campata per aria. Nella realtà, ciò che dà forma alla società non è affatto un accordo preso a tavolino. Se accordo ci deve essere, è secondario e derivato, e rappresenta una confluenza su idee accettabili, da parte di persone che hanno il potere per:

a) rifiutare ipotesi di accordo che ritengono ingiuste;

b) controllare giorno per giorno che l'accordo venga rispettato, e verificare se continua ad avere senso;

c) denunciare il contratto vigente, quando è il caso, cercandone uno più equo.

Lo Statuto dei lavoratori è un accordo raggiunto perché le due forze in conflitto avevano la forza sufficiente per far sentire la propria voce, ma non per annientare l'avversario: quando pensiamo a come si forma realmente un patto sociale, l'esempio dello Statuto dei lavoratori è illuminante; si forma con quel contrasto, nel momento in cui ogni parte ha forza, ma comprende anche che non può fare a meno dell'altra parte, che non può pretendere di essere, da sola, una totalità. E lo Statuto dei lavoratori non è vigente in eterno, in primo luogo perché occorre seguire i cambiamenti, ed essere aperti a qualcosa di meglio; in secondo luogo, perché l'altra parte è sempre pronta a diminuire i costi che esso le impone. Lo Statuto non è il risultato di un'astratta mediazione razionale; al contrario, la mediazione è imposta da un previo equilibrio di forze e di poteri.

Da un punto di vista personalista, riconosciuto all'altro il diritto di determinare i suoi obiettivi e la sua vita, il problema primo non è il contratto, ma l'equilibrio delle forze e la frammentazione del potere. Perché un progetto di società alimenti qualche speranza che *perseguirà anche in futuro* la giustizia, è necessario che esistano poteri diversi, in parte autonomi, controbilanciati, e non confusi in un unico centro di controllo: poteri limitati l'uno dagli altri, e quindi costretti a trovare una forma equa per vivere. Altra garanzia non c'è, a meno che uno non si voglia accontentare della teoria e delle pie intenzioni.

Lo stato subordinato alla società e ridotto a risultato dell'equilibrio tra forze sociali: significa togliere il monopolio della creazione delle norme, il monopolio del potere, ad un punto centrale del corpo sociale, e avviarsi verso forme di democrazia diretta. È una rottura a vantaggio dei soggetti sociali, dei raggruppamenti umani che si costituiscono dentro la società e nei quali si articola la convivenza, qualunque sia il motivo che ne occasiona la nascita. Nel mondo romano, e in quello medievale, si era sviluppata l'idea che ciascuno di questi soggetti sociali avesse una sua autonomia giuridica, cioè la capacità di produrre norme autonome, di stabilirle e pattuirle: capacità e diritto di darsi da solo le proprie leggi, in un contesto di convivenza con gli altri gruppi, definito dall'idea vigente del bene comune.

È un elemento tradizionale della dottrina politica europea la distinzione di due fonti del diritto: il potere legislativo centrale e gli usi della società, cioè dei singoli gruppi sociali. Questi dànno luogo

a sistemi di autonomie creati dalle comunità. È da notare che l'origine di questa concezione del diritto è molto antica; è presente in Roma, è attentamente studiata nel medioevo, ma anche dai teorici del liberalismo; con singolare puntualità, la ritroviamo nel socialismo «utopistico», nel pensiero anarchico, e persino in Marx; più in generale, i sistemi di autonomie attirano l'attenzione ogni volta che si pensa ad una società libera dallo stato moderno, caratterizzato dal centralismo e dal lio del potere. Naturalmente, ognuna di queste scuole o correnti di pensiero reinterpreta l'autonomia dei corpi sociali; non ci interessa qui ripercorrere queste interpretazioni, ma semplicemente ricordarle, perché segnalano l'ubicazione di una miniera politica. Certamente, l'interpretazione corporativa, che viene elaborata dalla destra a partire dalla sociologia tradizionale (chiamiamola così), non ha quasi alcun rapporto con l'interpretazione che ne dà Bakunin quando, pensando alla società storica più vicina all'idea anarchica, indica il sistema di autonomie che reggeva gli stati americani sudisti (razzismo a parte, ovviamente): un sistema di diretta derivazione europea.

Di che si tratta realmente? Si tratta di sottosistemi giuridici autonomi, creati dalle comunità; all'origine sono usi, che vengono elevati a norma giuridica con valore di legge, a seguito del riconoscimento pattuito con l'autorità centrale.

Un processo standard di creazione di questi sottosistemi, astratto dalla prassi storica, potrebbe essere il seguente:

a) i membri di una comunità producono spontaneamente usi;

b) i giuristi fissano dottrinariamente questi usi e riconoscono tecnicamente la loro vigenza;

c) i membri della comunità, attraverso la loro rappresentanza, ne esigono la sanzione come legge di stato;

d) dopo un negoziato dialogato, e generalmente duro, questa sanzione viene ottenuta; lo stato proibisce comportamenti contrari al sistema di norme concordate, e si impegna a non promulgare leggi che modifichino questi sistemi, nonché a rendere compatibili quelle già esistenti.

È difficile trovare nel nostro ordinamento esempi sopravvissuti di questo modo di creare la legge. La cosa che più ci si avvicina potrebbe essere i codici di autoregolamentazione di varie categorie: del diritto di sciopero, o delle norme da seguire nelle campagne pubblicitarie. Lidia Menapace si chiedeva una volta in un articolo: «Ma se noi pattuiamo tra noi, non so, in un quartiere, in un consiglio di zona, degli atteggiamenti, dei comportamenti, perché non debbono avere valore?». È una forma di auto-organizzazione della società pensata a partire dalla realtà dei sindacati: i sindacati, si argomentava, fanno contratti che poi valgono *erga omnes,* dunque hanno una rappresentanza sociale riconosciuta e un potere reale, perché stabiliscono una norma di legge.

Però l'esempio dei sindacati è adeguato fino a un certo punto. Il contratto nazionale vale *erga omnes* nel senso che fa testo anche per i lavoratori non iscritti al sindacato; però se il datore di lavoro non è iscritto all'associazione datoriale che lo ha firmato, allora non ne è vincolato. La legge obbliga il datore di lavoro non a rispettare i contratti nazionali, ma le leggi di stato, e queste impongono un minimale contributivo, ma non una retribuzione minima. Il caso delle norme forali è diverso. Si ha prima un uso vigente, nato nella società, poi la difesa di questo uso e la sua incorporazione nel diritto come legge concordata. Ancora una volta, l'errore del tradizionalismo sta nel difendere queste leggi concordate, così come sono (dove esistono), mentre l'interesse che esse hanno non è nel loro

contenuto, ma nell'idea di sovranità che sottintendono, cioè nel riconoscimento di una sovranità popolare che si esplica dentro un quadro generale concordato, senza passare per il monopolio del potere legislativo ed esecutivo, senza una delega completa della sovranità politica.

Bisogna recuperare l'idea della sovranità popolare come qualcosa di concreto e non come un titolo astratto. La sovranità concreta non è un ente a sé stante, ma è la somma delle sovranità dei singoli. Certamente, ci sono questioni in cui la sovranità popolare si manifesta attraverso elezioni generali. Se bisogna decidere su un tema che coinvolge tutti direttamente, per esempio su come organizzare l'esercito, quali funzioni dargli e quali proibirgli, abbiamo un argomento in cui tutti debbono dire la loro, e in cui forse gli unici a non parlare debbono essere i militari in quanto tali. Allora abbiamo bisogno del partito politico, di elezioni a suffragio universale. Ma poi ci sono questioni sulle quali non può intervenire chiunque, perché richiedono conoscenze complesse. Allora, la soluzione trovata dalla democrazia formale è trattare il problema a livello tecnico, con un controllo politico. Ma la tecnica va dove si vuole che vada. Se si deve ristrutturare un'azienda, la tecnica mi dice che è inevitabile licenziare ventimila operai, e me lo dimostra con una sfilza di numeri. La politica comincia appunto quando diciamo no alla soluzione tecnica, e definiamo l'ambito entro il quale va risolta la questione: non la soluzione più efficace, ma quella che tenga conto dei dati A, B, C..., che vengono imposti politicamente. Nella democrazia formale, questo potere politico resta nelle mani del governo. Se il governo, per ragioni sue, lascia mano libera al tecnico, la società non ha armi di difesa. Un governo che abolisse la cassa integrazione, dovrebbe sopportarne le conseguenze politiche, ma non andrebbe incontro a nessuna conseguenza giuridica: non violerebbe nessuna legge, perché nessuna legge gli impedisce di intervenire in materia di cassa integrazione. Se non lo fa, è per considerazioni politiche, non perché il potere reale della società sia stato istituzionalmente riconosciuto come potere separato e opponibile al governo. Ma non è obbligatorio che sia così. Nella Roma repubblicana, il tribuno del popolo aveva diritto di veto; bastava solo che dicesse no, e la cassa integrazione non si toccava: non è un ostacolo politico, ma un ostacolo giuridico, un potere di democrazia diretta che, all'occorrenza, si esercita contro il governo centrale.

I sistemi di autonomie sono un'esperienza storica importante di democrazia diretta, basata sugli usi sociali, sulla personalità politica delle comunità, sul dialogo/scontro tra il governo centrale e i gruppi sociali. Questo è il punto chiave sfuggito alle reinterpretazioni di destra: le corporazioni, o cosiddette tali, non sono organi dello stato, come pretendeva il fascismo, ma organi autonomi dallo stato, quindi contrapponibili allo stato. Ma possono agire solo dentro un quadro di consenso. Perciò, nel dialogo o confronto con lo stato, presuppongono un quadro di riferimento determinato attraverso il suffragio universale e i partiti.

L'idea dello stato come sistema di autonomie oggi è pressoché scomparsa dalla teoria politica. L'autonomismo che sta tornando di moda è una forma di particolarismo, un fenomeno di degenerazione, per di più limitato al solo tema della confederazione tra regioni o piccoli stati. Che sia inconsistente, culturalmente, è dimostrato dal fatto che non pone il problema di come debbano essere strutturati gli stati, o le regioni, da confederare. Il problema delle autonomie è sempre e solo il problema dell'autonomia della società dallo stato, all'interno di un accordo generale. Autonomia non significa che riconosciamo come legali tutti gli usi creati dalla mafia, ma che riconosciamo legali gli usi coerenti con il quadro politico delineato nelle elezioni generali. Vale a dire riconosciamo il potere di ogni parte della società di creare usi, e quindi leggi, ma riconosciamo anche il dovere di pagare

il costo sociale, di armonizzare questi usi, che potrebbero essere corporativi in senso deteriore, con i diritti degli altri, che non sono intervenuti nella loro creazione. Allora sì che alla frammentazione del potere può corrispondere la coesione della società e non la sua disintegrazione particolaristica o lobbistica. La democrazia diretta non può sostituire la democrazia parlamentare, ma deve esserne il complemento. Il suffragio universale ci dà la definizione del bene comune accettato, ci dice come deve essere la solidarietà; allora la solidarietà cessa di essere un valore soltanto morale, e diventa un valore politico: è prodotta direttamente dalla società e può lasciare alla società stessa tutto lo spazio possibile.

Questa non è l'idea del più società e meno stato, anche se ci si avvicina. Per la semplice ragione che non è questione di «più» e di «meno». In una situazione di capitalismo aggressivo e feroce non serve che lo stato si tolga dai piedi, ma che col suo potere supplisca alla debolezza del cittadino. Lo stato ha un obiettivo politico definito nelle elezioni; poi, in relazione alla situazione storica, questo obiettivo può richiedere la sua maggiore o minore presenza. La pretesa di molti pensatori cattolici, che vedono comunque un male quando lo stato è presente, è folle quanto la statolatria, perché in entrambi i casi si prescinde dalla questione essenziale di valutare cosa fa lo stato con la sua presenza, e di sottoporre a giudizio questa presenza nelle libere elezioni. Piuttosto si tratta qui di una subordinazione di principio dello stato alla società.

Il terreno della lotta politica è la società; questa produce lo stato (e Marx è sacrosanto quando rimprovera ad Hegel di aver fatto dello stato un'entità mistica a cui ha sacrificato la società), e nella società si svolge anche la lotta per dare allo stato un senso anziché un altro. Questa lotta è il processo di trasformazione della società in senso personalista e comunitario. Lo si chiami come si vuole, non mi formalizzo sui nomi, ma l'importante è che si tratta di un processo: non è uno stadio che alla fine si raggiunge, ma è qualcosa che si produce qui ed ora, di contro ad altre tendenze e spinte che agiscono nella società. Queste spinte nascono da un diritto di dissenso che nessuno può sopprimere; hanno il diritto di esistere e di combattere dentro un quadro istituzionale precedentemente concordato. Siamo fuori dai miti della dialettica e dentro la storia: non c'è, né può esserci una vittoria finale e definitiva.

Una società personalista non è l'unica pensabile. Ma per il solo fatto che comincia col riconoscere il diritto di dissenso, è l'unica che sia anche praticabile. Non avendo alcun obiettivo finale, e disinteressandosi di far dipendere la politica dalla sottoscrizione di un manifesto di metafisica e gnoseologia, mira «solo» a concordare qui ed ora, per via democratica, un quadro generale compatibile con il rispetto della persona, e a lottare nella società per imporre questo rispetto, dalla parte di tutti coloro che si trovano espropriati del potere di determinare la forma della loro vita. Il che si fa senza tregua.

# ORIGINE RAZIONALISTA DEL NICHILISMO[1]

Il termine *nichilismo* corrisponde a una descrizione abituale della realtà odierna che sembra caratterizzata dal trionfo della pura e incontrollata spontaneità. Il nichilista rifiuta ogni norma e valore, non conosce freni, non accetta principi oggettivi, nega ogni discriminazione tra le sue tendenze e le sue voglie, si pone come giudice e come legge di se stesso, come misura e come legislatore. Quest'immagine include molte forme del cosiddetto edonismo contemporaneo e descrive efficacemente quel vivere in superficie che sembra caratterizzare il nostro tempo; però non esaurisce il fenomeno che si è chiamato nichilismo. Osservato nella sua globalità, questo presenta anche un altro aspetto, diverso e persino contraddittorio all'apparenza, che lo caratterizza fin dalle origini.

Già nelle prime manifestazioni storiche del nichilismo riconosciuto come tale (si pensi alla setta di Necaev) il rifiuto completo della morale non sfocia immediatamente nello spontaneismo incontrollato, nel puro abbandono edonistico. Al contrario, l'ipotesi che la morale non esista si accompagna a principi di efficienza, di efficacia operativa, di rigida gerarchia, in cui l'assenza di divieti *morali* comporta la presenza di pesanti divieti stabiliti dall'organizzazione. Proprio la negazione della morale conduce alla razionalizzazione estrema dell'organizzazione, delle sue strategie, dei suoi metodi, del comportamento degli affiliati, insomma del loro stile, con l'implicita concezione meccanicista e strumentale degli uomini e delle loro esigenze.

Il caso della setta di Necaev non è peraltro unico, e non è solo in certe forme di anarchismo che troviamo la stessa coesistenza di negazione e impegno, la tecnicizzazione dell'esistenza. Anzi, soffermandosi sull'aspetto organizzativo, si scopre che il fenomeno del nichilismo occupa un'area ben più vasta di quella dell'ateismo organizzato e coinvolge buona parte del mondo occidentale odierno, finendo col presentarsi anche in ambiti apparentemente eterogenei, come la concezione manageriale della vita e della società, o certi movimenti pseudoreligiosi. Questo aspetto di razionalità estrema del nichilismo permette anche di valutare adeguatamente i suoi rapporti con un certo culto dell'ordine, che furono già evidenziati da Jünger: «Nichilismo e anarchia. La distinzione è difficile come quella tra anguille e serpi, tuttavia indispensabile alla conoscenza della loro vera natura. Di capitale importanza è la rispettiva posizione di fronte all'ordine, che manca agli anarchici, mentre contraddistingue i nichilisti»[2]. Naturalmente si tratta sempre di un ordine razionale, dove l'uomo è privato di ogni significato tranne quello di oggetto da collocare nel suo posto predefinito: «Oggi l'uomo è diventato per gli altri uomini una particolare materia prima, un materiale qualsiasi da cui si traggono lavoro, notizie e altro. È questa una situazione che si potrebbe definire un cannibalismo accentuato»[3].

L'interesse dell'analisi di Jünger risiede anche nel collegamento del nichilismo a radici remote: la meccanizzazione della nostra immagine del mondo, simbolicamente legata all'*eppur si muove* di Galileo. A questo elemento possiamo aggiungerne un altro, connesso alla razionalizzazione

---

[1] Da: Aa. Vv. *Oltre il nichilismo*, "I Quaderni di Avallon", n. 11, 1986, 115-126.
[2] E. Jünger, *Diari,* Milano 1975, 380.
[3] *ibid.,* 389.

stenza e alla sua strumentalizzazione: non è solo la morale a scomparire, ma anche ogni traccia di vita emotiva e sentimentale. Né poteva accadere diversamente. Un valore morale è una realtà *vissuta,* e non soltanto un concetto pensato, e la sua stessa esistenza implica la persona umana concreta con tutta la sua complessità di vita e il suo confrontarsi con se stessa e col mondo. Il valore morale è realtà, cioè appunto *valore,* proprio perché è inseparabile dal sentire e dal sentirsi. La contraddittoria complessità delle motivazioni, che coinvolgono tutti i livelli dell'essere umano - somatico, psichico, intellettuale - rappresenta il dato affrontato dalla cultura morale. Ma questo implica che previamente la morale sia *sentita* come esigenza insopprimibile dentro la persona.

L'intimità dell'uomo viene drasticamente negata dal nichilismo, che proprio grazie a questo rifiuto riduce l'uomo a oggetto fisico, tra gli altri oggetti fisici, alle prese con la ragione, senza intermediari tra lui e la ragione, senza nessuna zona, nessun ambito che possa di fatto limitare e indirizzare la ragione.

Questa negazione permette di distinguere tra forme moderne e forme antiche di nichilismo. È infatti evidente che il razionalismo non nasce dal caso, ma possiede una sua ragione storica, rintracciabile in certe posizioni filosofiche sostenute già dai primi pensatori. Ma, ad esempio, il razionalismo di Socrate non nega l'intimità della persona. E quando Platone raggiunge il suo massimo livello di razionalismo, nella *Repubblica,* continua pur sempre a caratterizzare il suo stato ideale e razionale mediante la connessione tra il ruolo assegnato al cittadino nella vita pubblica organizzata e la sua personale indole (oggi diremmo: vocazione). Nella concezione cartesiana dell'uomo come anima-corpo (ovvero macchina ragionante) questo limite di fatto viene meno e la ragione autonoma dilaga. Sottraendo l'uomo ai suoi affetti e alla sua intimità, il nichilismo abolisce ogni ostacolo alla sua razionalizzazione completa.

Ciò che abbiamo cercato di descrivere sotto il nome di nichilismo è un aspetto della realtà odierna, e niente di più. Si tratta di alcuni elementi organizzati in una visione o interpretazione coerente, ma che non è la definitiva né l'unica possibile. Esistono altri aspetti. Alla luce dell'aspetto chiamato nichilismo e degli altri aspetti articolati, si può elaborare un'immagine diversa della realtà odierna. Tuttavia, in quanto aspetto, il nichilismo è perfettamente reale ed esiste nel nostro tempo. Benché non rappresenti la struttura vigente e portante del nostro mondo, potrebbe pur sempre esistere come organico programma di vita. Più precisamente, credo che, come programma di vita *personale,* sia perfettamente operante nel nostro mondo. Chiarisco ulteriormente con una domanda: quando si dice che viviamo in un mondo nichilista, che siamo nell'era del nichilismo, normalmente si guarda a questo ordine di fenomeni che ho sommariamente descritto; orbene, è vero che questi fenomeni costituiscono un *mondo*? E ammesso che sia così, è vero che lo esauriscono, cioè che non esista altro nel nostro mondo, che non sia possibile trovare un aspetto positivo in questo mondo nichilista? E non sarà possibile giungere a una nozione più organica del nichilismo stesso, nella quale i fenomeni ora richiamati verrebbero ad essere una componente più o meno marginale o un prodotto di scarto?

Proviamo a prendere questo nichilismo come un tema singolo di cui vogliamo cercare le radici culturali.

È abituale parlare di un dualismo cartesiano, consistente nella separazione del reale in due categorie, *res cogitans* e *res extensa,* l'ente che pensa e l'ente che non pensa, categorie che si ritroverebbero a livello antropologico nella separazione tra anima e corpo. In realtà è problematico sostenere in forma rigida questo dualismo. Già Ortega ebbe a notare che in entrambe le categorie si ritrova il

termine comune *res,* che in tal modo risulta equivoco. La presenza di questo termine è stata ricollegata alla presenza in Cartesio della vecchia concezione greca dell'essere, cioè della sostanza o strato indifferenziato di ogni realtà. Ma inoltre, accanto a questo elemento, *res cogitans* e *res sa* ne hanno un altro che le accomuna, ed è la ragione. La ragione è sia la struttura portante di una teoria metafisica, sia la struttura dell'universo reale.

In effetti, la *res extensa* è razionale nella sua stessa costituzione. Cartesio ha una fede certa sul valore assoluto della ragione. Con la ragione conosciamo la *res extensa,* e il ragionare è ciò che caratterizza specificamente colui che conosce: la *res cogitans.* Certamente esistono passi nell'opera di Cartesio da cui si potrebbe presumere che il *cogitare* non è solo razionalità, ma include tutta la sfera psichica. Ma questa nozione ampia è una pia illusione, perché tutto ciò che non è ragione logica viene reso inoperante. Il sentimento non può essere presente nel *cogito,* che è un principio logico, che include solo il logico e dimostra solo ciò che è logico. In effetti dimostra il *sum,* la pura esistenza astratta e non il vivere concreto: dimostra che *sono,* ma non *chi* sono; nel momento in cui vuole sapere chi sono, il *cogito* diventa labirintico: mi dice che sono un'entità pensante. La sequenza *cogito-sum-sum res cogitans* non è affatto un ragionamento, ma un'affermazione unica in tre sinonimi con un punto di partenza *(cogito*) che è una rozza semplificazione. *Cogito* è anzitutto un fatto, una cosa che sto facendo adesso, e non un principio.

Ricordiamo i fatti nel modo aneddotico in cui sono noti. Cartesio *sente l'esigenza* di fondare il discorso filosofico su un principio assolutamente certo: questa è la circostanza del suo filosofare, sente l'esigenza, ovvero la cosa gli è talmente necessaria da sembrargli il compito primo della filosofia; si sente filosofo e vive nelle viscere il problema: *non può evitarlo o aggirarlo o rimandarlo.* Ma in questo modo, Cartesio è già filosofo. Nella sua ricerca si risolve a compiere un atto radicale: mettere in gioco tutto, cioè lo stesso vivere, in un dubbio sistematico, per vedere che cosa si mostra in modo indubitabile. In questo mettere in gioco, il vivere si è già mostrato: si è mostrato all'atto stesso di sentire il problema o la necessità della certezza. Ma a Cartesio non serve che il vivere si mostri: questo lo considera ovvio. Vuole qualcosa che dimostri certezza. Allora scopre che pur dubitando di tutto non può dubitare del fatto che sta pensando. Questo dubitare, come pensare, lo chiama *cogito.* Il che è poco più di un gioco di parole. Dopo aver vissuto per un certo numero di anni, Cartesio può affermarsi certamente esistente *solo perché* non riesce a dubitare della sua esistenza, dato che *dubita, quindi se dubita ecc. ecc.* Cartesio ha scoperto che il vivere è indubitabile, il che sembra innocente. Ma il fatto che che il vivere si dimostra indubitabile a seguito di un'operazione mentale. Dunque il carattere di certezza del vivere *dipende* dall'operazione mentale del dubbio metodico.

Ora, il dubbio metodico è una mera simulazione. In quanto simulazione, il ragionamento esclude tutto ciò che non è razionale. Dunque, ciò che dipende dal dubbio metodico non è la certezza del vivere, ma la certezza del ragionare, il quale è un'operazione del vivente. Ma il dubbio metodico non fornisce nessuna certezza circa le altre operazioni compiute dal vivente, che dunque non possono essere prese in considerazione dal pensiero filosofico se non in quanto dedotte dal principio radicale e indubitabile. Perciò dice che *sum res cogitans:* non può dire altro. Come potrebbe dire che è, ad esempio, una realtà senziente?

Ma la certezza del ragionare, ottenuta a seguito del ragionamento, è affidabile solo se il namento è esatto. E non lo è. Usiamo una formula semplice: *se dubito di tutto, c'è una cosa di cui*

*non posso dubitare, ed è che sto dubitando.* Questo significa che la premessa del ragionamento è impossibile, cioè che non si può dubitare di tutto. La dimostrazione dimostra solo che è falsa la premessa che suona: «Se dubito di tutto». Vale a dire, dimostra che c'è sempre qualcosa che rimane fuori dal dubbio. Ma non mi dice cosa. Il dubitare metodico è autocontraddittorio: quando tento di farlo, di metterlo in atto come operazione concreta della mia vita personale, scopro che non posso farlo. Dunque, la certezza non è che «sto dubitando» e quindi sono, ma è che non posso dubitare a seguito del fatto che *previamente* sono: è tutta intera l'esistenza concreta a fuoriuscire dal ragionamento, perché il ragionamento stesso è un atto vitale e non ha senso come puro formalismo che prescinda dall'esistenza di fatto di colui che ragiona. Detto in altri termini: *il ragionare in sé, come atto vitale, come attività, è previo alla ragione ed è persino irrazionale.* Un ragionamento coglie la coerenza logica tra la premessa e la conclusione, ma non coglie affatto l'attività biologica esplicata per svolgere il logos dalla premessa alla conclusione. Il ragionare, in quanto non può autonegarsi, rivela che c'è un'operazione in atto consistente appunto nel ragionare. Ma l'operazione è biologica, e della struttura biologica del soggetto raziocinante non ci viene svelato nulla. Di conseguenza, la conclusione «*sum res cogitans*» è del tutto arbitraria: è possibile che io non sia una *res cogitans.* Dalla constatazione che penso, non si può inferire chi o che cosa sono. Si sa solo che *tra l'altro* si esplica un'attività biologica chiamata pensare. Ma di questo altro non so nulla.

Quando Cartesio conclude che sono una *res cogitans* sottomette alla ragione tanto il reale (la *res extensa* ) quanto la persona cui il valore del ragionamento appare *evidente.* Di conseguenza, la ragione trascende e vincola entrambe le categorie della *res,* rinnegando tutto ciò che non è razionale, e dunque non è certo, e dunque va spinto fin oltre la soglia del peccaminoso.

D'altra parte, messo dentro questa prospettiva, non posso evitare di notare due fatti sintomatici. In primo luogo, gli uomini che vedo nella mia circostanza sono per me, a tutta prima, corpi, quindi *res extensa,* dato che ne vedo l'estensione ma non il pensiero (paradossalmente, se posso includere l'altro nella categoria della *res cogitans* non è per la sua razionalità di comportamento, che lo renderebbe non dissimile da un robot o un apparato meccanico, ma per la sua irrazionalità che lo rende irriducibile alla struttura meccanica della *res extensa*). In secondo luogo, non c'è termine intermedio tra il *cogito* e il corpo: sono un corpo pensante, e questo corpo è una *res* che pensa: intanto posso parlare di una *res* che pensa, in quanto il pensiero mi rivela che io penso, e non mi rivela con certezza nient'altro. Dunque, se non posso fare affidamento su ciò che non è pensiero, perché non è certo, neppure posso fare affidamento sul mio sentirmi; allora, di fronte al puro pensiero il mio corpo è semplicemente un oggetto - quantomeno un oggetto di conoscenza - un problema, un qualcosa *(res*), di cui posso affermare che esiste solo a seguito del fatto che penso. Insomma, per la mente che pensa, nulla differenzia il corpo da una *res extensa.* Razionale è il mondo, razionale ciascun io, razionali gli altri, la vita, la convivenza.

Basta fare un passo in più, e dire che esiste solo una ragione universale, un io assoluto; basta un passo in più per intendere la convivenza a misura del concetto di individuo pensante e organizzare la società in modo esclusivamente razionale, distruggendo l'irrazionale come se fosse il demonio o poco meno. Il razionalismo diventa totalitario, non perché sia utilitaristico, cioè perché persegue con mezzi razionalmente efficaci il fine cercato, ma perché la razionalità è la struttura stessa della realtà: l'uomo si concepisce come macchina pensante. Orbene, di fronte alla ragione, cui tutti sono soggetti in quanto la loro intrinseca razionalità li costringe a un comportamento razionale, la persona diventa

semplicemente *un mezzo.* Se ciò che è meglio per l'uomo è una ragione oggettiva, e non un gusto o un sentire soggettivo, questa ragione va applicata in modo inesorabile.

Ora, appare evidente che, per conoscere ciò che è meglio per l'uomo, bisogna pur scoprirlo, cioè bisogna pur conoscere questa ragione migliore, per poterla applicare. Il che può avvenire in un solo modo: *questa ragione oggettiva non è diversa da quella che «io» ho concepito razionalmente nella mia attività mentale, e dunque «io» devo compierne l'attuazione.* Questo è il nichilismo: una conseguenza necessaria del razionalismo.

In tal senso il nichilismo è l'esito estremo, e largamente imprevisto, di una metafisica insufficiente. In positivo, questo vuol dire che non è l'intrinseca struttura del nostro mondo, ma è una *costruzione mentale.* Gli manca un solo sviluppo, attraverso il quale si mostrano nella loro unità sia il nichilismo organizzato sia quello spontaneista.

Il fatto è che, nel bel mondo razionale, a un certo punto arrivano personaggi come De Sade. Ora, a parte tutto ciò che in Sade è mera letteratura, c'è un aspetto che simboleggia molto bene un capovolgimento di prospettiva, ed è che Sade *ragiona.* Cambia i presupposti, arriva a conclusioni diverse, ma ragiona per legittimare tutto quello che fa compiere ai protagonisti dei suoi libri. Detto in altri termini: se la ragione oggettiva dell'universo, la Ragione con maiuscola, è in ultima analisi quella che *ragiono io,* ovvero viene conosciuta nel mio ragionamento, allora la *mia* ragione è la ragione universale, e chi non è d'accordo coi miei ragionamenti è nientemeno che fuori dalla ragione universale. Allora, questa ragione mia si impone agli altri. Vale a dire che nei due aspetti del nichilismo c'è sempre un io che sa tutto e possiede la ragione e può operare come un piccolo orologiaio incaricato di far funzionare l'universo, o semplicemente si gode la sensazione di essere un piccolo dio, arbitro delle sue scelte.

Il nichilismo compiuto è dunque l'*assunzione* attiva di una prospettiva teoreticamente argomentata, ma per nulla inevitabile, come se superare il nichilismo fosse un compito teoretico da realizzare sviluppando ulteriormente il pensiero dialettico fino al punto che, dalle premesse date, si riscoprono quei valori che erano stati negati grazie alle premesse stesse. Teoreticamente, il nichilismo è un punto di arrivo a partire da premesse sbagliate. La sua consistenza storica non è quella di un destino metafisico dell'umanità, ma quella di una scelta umana sostanzialmente libera. Perciò, riguardo al gran tema del «superamento del nichilismo» occorre dire semplicemente che non c'è niente da superare.

# LA LOTTA POLITICA[1]

*«Yahwèh concede a Caino di far ammenda, ma fissa un prezzo. Gli nega i "frutti della terra" e lo costringe a vagare "ramingo e fuggiasco" nel paese di Nod; "Nod" significa "regione selvaggia" o "deserto": là prima di lui aveva vagato Abele»* (Bruce Chatwin, *Le vie dei canti).*

Si può fare un'ipotesi che forse non sarebbe dispiaciuta a Chatwin. Abele è un pastore che vive in movimento e Caino un agricoltore stanziale. Ma Caino fonda la città, la prima città, dopo la condanna divina a vagare nel deserto. Fondatore è l'omicida o il redento che, nel deserto, ha espiato e ritrovato se stesso?

«Città» non indica forse una nuova forma di vita, non segnala una discontinuità rispetto alla condizione, e alla mentalità, dell'agricoltore stanziale? Caino, che ha conosciuto gli abissi dell'anima umana più completamente di Abele - Caino che ha infranto l'armonia tra l'uomo e la natura, scoprendo ciò che il felice Abele forse non sospettava: che l'uomo non è natura-, Caino che ha conosciuto gli spazi dell'agricoltore e quelli dell'allevatore, non avrà forse inventato lo spazio che non c'è, lo spazio umano, lo spazio della città? Dai nomadi ha preso il movimento corale di gruppi e persone, la capacità di vivere in una comunità solidale, e dall'agricoltura l'idea del territorio delimitato e protetto in cui vivere in modo umano, *insieme* a pastori e agricoltori. La città, dunque, come luogo di redenzione dove chi ha conosciuto il peggio dell'essere umano, cerca di immaginare la migliore forma di comunità.

Aristotele pensa che l'uomo sia un animale politico, e si spinge fino a dire che se un uomo non vive in una società, in un consorzio politico, o è un semidio o è una bestia, un abbrutito: la politica è la dimensione normale della vita. Naturalmente, questo non implica l'inesistenza di una sfera privata, non politica, della vita. Sembrerebbe piuttosto che la sfera privata sia ritagliata *all'interno* della dimensione politica, come una zona franca dentro cui l'autorità pubblica si astiene dall'intervenire. Se così è, l'estensione di questa franchigia, la sua configurazione, la sua conservazione, sarebbero un problema politico; forse *il* problema politico per eccellenza. «Idiota» è parola che in Grecia indicava colui che non si occupa della cosa pubblica: benché non sia del tutto onesto come riferimento, il cambio di significato del termine contiene spunti utili per la riflessione.

Riterremo allora intercambiabili le nozioni di «animale politico» e «animale sociale», «vita politica» e «vita sociale»? E la zona franca della vita personale privata è soltanto un vuoto, un'assenza di politica, dipendente tuttavia dalla politica stessa? Messa in questi termini, l'idea non sembra accettabile, per quanto possa trattarsi di un pensiero di Aristotele: ci preoccupa un po' questa dipendenza, che può permettersi di uccidere Socrate con l'accusa ufficiale, e persino democratica, di vilipendio agli dèi: in via di principio, la subordinazione della libertà privata alla volontà della politica non sembra molto diversa dalla nevrosi difesa dagli integralismi, religiosi o laici che siano.

D'altro canto, Platone sembra pensarla in modo molto diverso. Quando fa derivare l'ordinamento *dello stato* da un patto tra gruppi umani preesistenti e articolati al loro interno, rovescia i termini: è

---

[1] "Mediterránea", n. 6, 2008, 5-22. (1991)

lo stato a derivare e a dipendere dalla convivenza. Certamente, anche nella società, nel gruppo umano, ci sono autorità e potere: nella famiglia patriarcale, uno comanda e gli altri obbediscono. Però non si tratta di un potere *pubblico*. Il potere pubblico, come tale, risulta nelle *Leggi* un ambito terno della vita sociale che si è prodotta nella convivenza. In tal caso, la «franchigia dalla politica» non sarebbe una concessione fatta dallo stato, bensì il dato di partenza e la fonte dell'autorità delegata e limitata dello stato. Ma Platone coincide con Aristotele sul fatto che chi non si occupa di politica è un idiota.

Il problema posto dalle due interpretazioni, schematicamente attribuite a Platone e Aristotele, è che entrambe partono dalla constatazione degli stessi fatti, nel senso che non contengono grossolani errori di osservazione che possano smentirle. In fondo, il dato di partenza è unico, ed è l'esistenza di fatto di sfera pubblica e sfera privata in tensione tra loro. L'agire politico, in senso stretto, è quello che articola queste due sfere in vari modi, e storicamente si è visto ora il predominio del pubblico sul privato, ora l'inverso. È questa mutevolezza delle situazioni a porre problemi teorici, perché di fronte a una realtà cambiante abbiamo bisogno di sapere a quali idee attenerci. La situazione di fatto, qualunque essa sia, potrebbe essere un errore di fatto, e questo pone la domanda: che cosa è la politica?

Questa domanda è inevitabilmente inclusa nell'agire politico, la cui forma dipende dalla risposta che ne diamo. Ma in sé, la risposta, anche se vera e indubitabile, non garantisce il successo politico: tanto Platone quanto Aristotele, in fondo, dalla politica attiva rimediano solo sganassoni.

La domanda sulla politica, poi, ne include altre: è possibile elaborare un criterio per discriminare l'agire politico dalla sua corruzione? È possibile negare che tutto sia politica? o affermare che certe azioni sono contro il vivere politico dell'uomo? E queste domande non sono di esclusivo dominio della morale. Porre il problema del rapporto tra politica e morale non significa aver già accettato la soluzione di subordinare la politica alla morale: questa subordinazione è una risposta, ma non l'unica, alla questione. Si potrebbe anche rispondere che la politica è estranea alla morale, oppure che la politica, pur nella sua autonomia, abbia una «sua» moralità, una sua norma o legittimità che non possiamo dedurre dall'antropologia o dalla morale formale, e che anzi non conosceremo mai, finché non avremo risposto in modo chiaro alla domanda: che cosa è la politica?

Partiamo da una definizione provvisoria, ma sufficientemente ampia: nella vita sociale, nella convivenza che si verifica qui ed ora, con le persone che ho intorno, politica è l'interessarsi ai problemi e alla forma che tale convivenza assume di fatto. Oppure alla forma che sarebbe auspicabile. In sostanza, retrocediamo da *qualunque* posizione ideologica alla situazione da cui essa si è prodotta: ogni posizione ideologica è nata dalla domanda sulla politica, da un interesse umano per la forma della convivenza. Prima di diventare una precisa ideologia, la politica è questo interesse; o in altri termini, una visione ideologica è una risposta al problema politico della convivenza. Questa retrocessione equivale a identificare il fatto sociale con il fatto politico, in due sensi: anzitutto, il fatto sociale è già un'organizzazione della convivenza, e quindi è un fatto politico; inoltre, l'assetto sociale vigente è l'oggetto della riflessione su come organizzare la vita in comune, e quindi è l'oggetto della politica.

Questa identificazione non è una conclusione, ma l'aspetto che a prima vista ci viene presentato dal problema della politica, una volta effettuata la nostra retrocessione. Bisogna vedere se si tratta di un aspetto o di un dato radicale. Cioè occorre vedere se i fatti sociali sono fatti politici o se non siano una realtà più complessa che ha l'aspetto politico come suo ingrediente.

Per brevità, lasciamo perdere l'analisi di fino e andiamo su esempi drastici e casi limite, cercando appunto di far emergere il limite della portata delle nostre affermazioni. La lingua che parliamo è un fatto sociale, è un uso, come lo è il modo in cui ci salutiamo per strada. È un uso vigente, che abbiamo trovato quando siamo nati, e ci si è imposto al di là della nostra volontà, perché per farci capire, dobbiamo chiamare «mamma» la mamma e «birra» la birra. Nessuno mi ha interpellato per sapere se queste denominazioni mi vanno bene: semplicemente, mi dànno la birra solo se la chiamo birra.

Questo non esclude la mia capacità di agire sulla lingua e modificarla. Si tratta però di un'azione che incide su un punto dell'immenso corpo linguistico, con una modificazione di dettaglio che, sul breve termine, è quasi impercettibile. Su tempi lunghi, e con un numero enorme di piccole modificazioni, cambia l'intero corpo della lingua, e per questo diciamo che si tratta di un uso, non di una legge di natura.

Un esempio di modificazione di dettaglio è una simpatica espressione che ho sentito di recente: di una ragazza si diceva: «ha un bell'hardware». È un esempio di genialità creativa, nata da una singola persona e ascoltata da altre; se incontrasse il favore degli ascoltatori, sarebbe ripetuta, entrerebbe nell'uso e diventerebbe un elemento stabile e vigente del repertorio linguistico. È quanto è avvenuto a espressioni come: «a un tiro di schioppo».

Ma la lingua non si trasforma nel tempo solo grazie a questo tipo di modificazioni coscienti. Esistono fenomeni linguistici in cui questa creatività consapevole non è rintracciabile. Per es., la dittongazione della -o- in -uo- in sillaba tonica, per cui da «morìre» diciamo «muòre», invece di «mòre», e «morìte» invece di «muorìte». Oltre che inconsapevole e automatico, questo fenomeno è anche costante, al punto che lo si considera una legge o regola (lasciamo da parte se in questo caso il termine «legge» ha lo stesso significato di quando si parla di legge fisica; è ininfluente nell'argomentazione).

Un fenomeno linguistico come la dittongazione è certamente un fatto sociale; ma possiamo star tranquilli che non è un fatto politico, e nessun governo se ne è mai interessato. Ai nostri fini, uno è sufficiente per negare l'identificazione tra fatti politici e fatti sociali, che ci si era presentata di fronte, con la nostra retrocessione. Identificazione assoluta, non c'è.

Convinti? Ma convinti proprio? Io non ne sono convinto affatto, e sarà forse per il condizionamento di ciò che è oggi la politica. Voglio dire che il ragionamento, per carità, mi convince perfettamente (altrimenti non l'avrei scritto), e non mi viene in mente come si possa dare valore politico alla dittongazione, neanche per amor di tesi. Mi convince, ma non mi soddisfa. E se proprio debbo essere sincero, questo ragionamento mi ha fatto venire in mente una battuta, con la quale – dicono - non si fa filosofia, ma forse si esprime bene il nostro vissuto della politica. Cioè, la dittongazione non è un fatto politico, ma se fosse tassabile, lo diventerebbe immediatamente, ovvio. E questa battuta dice molto di più di quello che sembra dire, perché mi ha fatto venire in mente anche un argomento serio: un altro esempio linguistico.

A qualcuno sarà capitato di trovare in vecchi testi la parola italiana «pallacorda». Il mio vecchio Palazzi, sul quale sono seduto perché non arrivo alla tastiera, ne dà una definizione fantastica: «giuoco della palla, su un terreno con limiti segnati e attraversato nel mezzo da una rete, che la palla, lanciata con la racchetta, deve sempre superare; quello che gli inglesi chiamano *lawn-tennis».* Qui, dopo aver speso un attimo di commossa meditazione sul destino di questa palla che «deve *sempre»* superare la rete, quasi una metafora esistenzialista della vita umana, ci ricordiamo che il termine ebbe un po' di fortuna in anni in cui - e qui viene il bello, signori miei - negli anni in cui *era*

*proibito* dire «tennis». Oh bella! e perché era proibito? Perché l'interesse generale dello stato, secondo il governo di allora, esigeva che nella lingua italiana non si introducessero le parole straniere, ed anzi fossero espunte quelle già accolte. Dunque, il nostro amico di *hardware,* in via di principio, sarebbe passibile di sanzione, senza contare che un conto è approcciare una ragazza dicendo *hardware,* e un conto è dire: «ma come sei carrozzata bene!». Il *feeling* non si crea, e lo stoppaggio non funziona.

Ebbene, l'accoglimento di parole straniere è un fatto normale, un fenomeno linguistico e persino una legge, né più né meno della dittongazione: è inutile dilungarsi a dimostrarlo. Il caso di «pallacorda» mostra che un fenomeno linguistico può diventare un fatto politico, perciò è ovvio che lo sarebbe anche la dittongazione, se fosse tassabile. Ma questo ci mostra che era sbagliato chiedersi se i fatti sociali e i fatti politici sono identici: l'identificazione è qualcosa che si produce, e se questo avviene, vuol dire che *può* prodursi. Allora, dobbiamo operare un'ulteriore retrocessione e dire che i fatti sociali *sono suscettibili di diventare* fatti politici, entro certe condizioni. Il problema non è se un fatto umano qualunque sia, o non sia, in se stesso politico; ma è solo se ha, o non ha, o può avere, una *valenza* politica. Rispetto ai fatti sociali, la politica è allora molto più autonoma del previsto. Contemporaneamente, è molto più difficile da isolare e definire. Il modo di salutare per strada ce lo conferma: quando si diceva «pallacorda», si doveva salutare col braccio teso, anziché fare ciao ciao con la manina.

Si noti un particolare rilevante: è ovvio che parlare sia un fatto politico, perché nel parlare si dicono cose che hanno un significato. Così il cristiano, ad esempio, deve dire se accetta o non accetta il culto all'imperatore romano, cioè deve prendere una posizione politica. Ma la cosa che meno interessa è come lo dice, quali parole sceglie: sarà o non sarà decapitato a seconda di ciò che dice, indipendentemente dal numero di grecismi presenti nella sua espressione. Invece, nel caso di pallacorda non conta affatto il significato del dire: il valore politico è tutto nel modo di dire, nel puro fatto linguistico che differenzia «giochiamo a tennis» da «giochiamo a pallacorda» prescindendo dal fatto che in entrambi i casi si tratta di passare un'ora come imbecilli tirando la palla ad un altro che evidentemente non la vuole tenere, e servendosi di uno scomodo attrezzo, palesemente inadeguato alla bisogna.

Parlando formalmente, la nostra analisi ha conseguito una prima conquista o acquisizione: che un fatto sia politico, in fondo non dipende dal fatto stesso, ma dal modo in cui *io* valuto il fatto; e lo valuto alla luce di ciò che, autonomamente e prioritariamente, ritengo importante per la convivenza. S'intende: per il modo in cui concepisco io la convivenza. I fatti assumono una valenza politica per il mio situarli in un certo modo di fronte a me. Da qui la domanda: in questa prospettiva, che fine fa la vita personale che, in ogni caso, era stata vista come una zona franca dalla politica? Vediamolo, ma cercando di evitare le pie intenzioni. *È evidente* che ci sono fatti personali nella vita di ogni essere umano, cioè fatti in cui non si gradisce, e non ha senso, l'intromissione del potere pubblico. Ma si tratta di «fatti» o – ahimé - di una «pretesa»?

Qualche tempo fa, in un certo stato degli USA, si proibirono per legge certe pratiche sessuali ritenute illecite anche nel caso in cui i protagonisti fossero marito e moglie consenzienti. La turpe perversione potrebbe essere difficilmente indicata con il linguaggio formale della gente perbene, se non fosse che, trattandosi di pratiche molto antiche, risulta facile la metafora letteraria, nella fattispecie biblica, parlando di quel peccato che meritò il castigo divino a Sodoma. Insomma, il coito

anale fu vietato dallo Stato con maiuscola, con tutti i suoi sigilli e, si presume, a seguito di un accurato e approfondito dibattito parlamentare. Ignoro se, per la necessaria documentazione da fornire ai cervelli impegnati nel dibattito, onde potessero conoscere le oscure pratiche di cui si deliberava, sia stato loro mostrato in concreto un esempio del turpe procedimento. O forse si presuppose che detti cervelli dovevano informarsi autonomamente. Fatto sta che dobbiamo astenerci dall'ironia, anche perché quando è troppo facile non c'è gusto (né sembra che la cosa si addica ai testi di filosofia). (D'altro canto, figuriamoci quante potrei dirne oggi, gennaio 1998, a proposito del famoso studio presidenziale della casa bianca, ormai noto come *oral office*). Diciamo che si tratta di un esempio eccelso di intervento dello stato in una zona della vita privata, che più privata non potrebbe essere. Piuttosto, se qualcuno ritiene il coito anale una pratica più sociale che personale, visto che per farlo occorre essere almeno in due, usiamo questo esempio storico per crearcene un altro su misura: diciamo che è perfettamente plausibile che le stesse menti pensanti, artefici di cotanto progresso giuridico, potrebbero essere trascinate dall'entusiasmo e proporre la proibizione per legge della masturbazione. Che la proposta passi o no, è cosa che ci piace tenere in sospeso, anche perché non interessa ai fini dell'argomentazione. Se si conviene con me che esisterà al mondo un furbo capace di uscirsene con questa proposta, che sarebbe una proposta politica immediatamente appoggiata dai partiti detti cattolici, si dovrà anche convenire che la masturbazione - fatto privatissimo e solitario - è un possibile tema di discussione politica e dunque possiede una valenza politica. Dunque, qualunque fatto della vita personale può entrare nel novero delle questioni politiche.

Insomma, non è vero che tutto è politico, come si diceva un tempo. Però *tutto* può avere una valenza politica e *diventare* politico; non perché lo sia in sé, ma perché possiamo pretendere che abbia questo valore, e quindi possiamo *darglielo.* Non di tratta di un *politique d'abord,* perché abbiamo tolto il *d'abord.* Però, non abbiamo più neanche una zona da cui togliere il *politique* e continua a sfuggirci che diamine sia la politica. Ora è evidente che da un certo punto di vista la definizione (greca) della politica come «interesse per la forma della vita sociale», è una scatola vuota. *Prioritariamente,* la politica non può essere questo. Lo sarà magari a seguito di un'altra cosa, ma non come elemento primario e radicale di partenza. Perché se tutto può essere politica, evidentemente tutto *può anche non esserlo,* compreso l'interesse per la forma della convivenza sociale o l'attività legislativa. In questo saggio, ad esempio, mi interesso della forma della convivenza, ma non sto facendo politica, addirittura non mi sto veramente interessando di politica, ma sto cercando di capire filosoficamente che cosa significa questa parola.

Si può tuttavia obiettare che un minimo di politica esisterà sempre, visto che bisognerà sempre prendere delle decisioni che riguardano la comunità. Ma la mia tesi non è che sia possibile vivere senza prendere decisioni riguardanti la comunità, bensì che è possibile che queste decisioni non abbiano alcuna valenza politica, perché chi le prende non attribuisce loro nessun carattere politico. Nei panni di un governante, *decido io* di *non dare valore politico* a queste decisioni, considerandole, ad es., decisioni tecniche, del tutto sottratte all'interesse per la forma della convivenza. Anzi, magari imposte all'interesse politico in nome di una ragione superiore che impedisce la possibilità della discussione politica.

L'idea *limite* che tutto sia politica (perché può esserlo) ha come contraltare l'idea *limite* che nulla sia politica (perché può non esserlo), ed entrambe si concretizzano in due progetti o programmi realmente proposti: il totalitarismo e la tecnocrazia. Totalitarismo equivale a dire attribuzione allo stato del diritto di intervento senza limiti prefissati; tecnocrazia è intesa come attribuzione alla ragione tecnica del compito di risolvere qualunque problema, indipendentemente da qualunque considera-

zione non tecnica. Per esempio: il prezzo della benzina ha un enorme valore politico nella prassi corrente di tutti gli stati industrializzati. Orbene, durante la guerra del Golfo, con il più grosso esercito mai messo insieme dispiegato nell'area in cui si trova la maggior quantità di petrolio del mondo, il prezzo della benzina variava per ragioni esclusivamente tecniche, cioè seguendo come di consueto la media settimanale del prezzo di vendita sui mercati.

Un altro esempio di spoliticizzazione è la proposta - fattibile dal punto di vista tecnico - di affidare il rinnovo dei contratti nazionali collettivi non alla trattativa sindacale, ma a parametri oggettivi che determinerebbero in modo automatico gli eventuali aumenti della retribuzione; bisogna ritenere che, in via di ipotesi, determinerebbero in modo automatico anche la possibilità di discutere di un aumento della retribuzione. Evidentemente, il contratto nazionale continuerebbe a riguardare l'assetto della società, ma non avrebbe più alcuna valenza politica.

D'altro canto, la politica consiste spesso nel movimento esattamente contrario di imporsi alla ragione tecnica: il che è evidente nel cosiddetto «prezzo politico». Non sta scritto da nessuna parte che, per andare in treno da Roma a Napoli, io debba pagare un prezzo del biglietto non inferiore al costo reale del servizio, come se le ferrovie dello stato fossero una normale azienda privata: questo lo vorrebbe la ragione tecnica, ma la ragione politica può dirmi che il servizio deve essere sociale, e che è giusto consentire al maggior numero possibile di cittadini l'uso del treno; di conseguenza, che le ferrovie vadano in deficit è cosa che allo stato non importa, perché considera quel deficit come una spesa sociale e lo copre con i proventi delle tasse.

Guardando lo stesso esempio da un'altra angolatura, è chiaro che sul problema del costo del biglietto ferroviario si delineano due posizioni corrispondenti a due scuole di pensiero opposte. E ciò che le contrappone non è tanto una differente valutazione del servizio pubblico, quanto una diversa concezione della politica: più concretamente, l'una scuola crede che l'agire politico abbia un senso, l'altra scuola mira semplicemente a eliminarlo.

Ciò che impedisce di vedere nella tecnocrazia un enorme tentativo di spoliticizzare la vita sociale è il ragionamento sofistico secondo cui il rifiuto della politica sarebbe a sua volta una posizione politica, così come l'ateismo sarebbe una posizione di metafisica. Di queste posizioni sofistiche è piena la storia della filosofia, e basta ricordare la più divertente: chi dice che tutto è relativo e che non esiste una verità assoluta, non può dare carattere assoluto alla sua affermazione e non può sostenere quindi che tutto sia relativo. Naturalmente si tratta di un ragionamento da bar dello sport, perché la confutazione della frase «tutto è relativo» è possibile solo partendo dalla premessa logica che «tutto è appunto relativo», e dunque la confutazione non confuta, anzi conferma la frase e dimostra che, nel tutto, è relativo anche il valore del ragionamento logico.

Noi cataloghiamo la realtà alla luce delle nostre categorie o concetti previ. Previamente abbiamo fatto la bella pensata secondo cui la politica è la gestione della vita pubblica, e di conseguenza ci risulta che anche la tecnocrazia ha un valore politico. Ma il tecnocrate è partito da un'altra premessa, da altri concetti previ, che possono riassumersi nel seguente programma: io voglio tentare una gestione della vita pubblica che non sia politica, cioè voglio realizzare la vita pubblica senza politica, cioè voglio imporre alla ragione politica (a qualunque ragione politica) una ragione diversa, che non è semplicemente la mia ragione individuale. Il tecnocrate non è affatto uno che ha deciso di seguire il suo arbitrio contro quello dei politicanti, ma uno che dà valore ad un'altra legge astratta che si contrappone alle regole della discussione politica. Non è che a lui piaccia far pagare il servizio pubblico al valore economico reale; piuttosto, non concepisce che si possa discutere questo punto, che si possa farne oggetto di una valutazione politica.

Vorrei riportare un esempio personale che ho trovato particolarmente illuminante. Mi è capitato una volta di sentire un industriale che criticava le leggi vigenti in materia di collocamento obbligatorio, e giustificava la sua inadempienza circa l'assunzione di invalidi e altre categorie protette, imposta dalla legge, col fatto *tecnico* che la sua azienda non poteva permettersela. E non poteva permettersela perché questa assunzione era antieconomica, era in contrasto con le «leggi» dell'economia, cioè con gli atti che bisogna obbligatoriamente fare per non mandare l'azienda in rovina. Ora, posso garantire che questa non era un'argomentazione di comodo: era tecnicamente ineccepibile, e proveniva da una persona sinceramente dispiaciuta e sensibile alla gravità del problema, disposta persino a sacrificarsi per contribuire a gestirlo. Questo industriale credeva in quello che diceva, riteneva il collocamento obbligatorio una soluzione pessima a un problema reale, ed era addirittura disposto a pagare di tasca sua, come contributo o diciamo come beneficenza, un costo pari a quello dell'assunzione di un invalido, purché la sua azienda fosse scaricata dal problema, purché insomma non fosse un costo aziendale. Vale a dire che non ne faceva una questione di soldi, ma una questione di tecnica economica. Detto in altri termini: riteneva che l'organizzazione dell'azienda e del lavoro non fossero un problema politico.

In generale, quasi tutte le posizioni della classe padronale (e mi si passi questa vecchia espressione, per pura comodità) hanno questo carattere, e sono inizialmente tecniche: mirano a sottrarre l'attività economica alla politica. A mio parere personale è stato un errore della sinistra pensare che le posizioni padronali fossero primariamente politiche e ideologicamente motivate. Mi sembra piuttosto che il «padrone» *arriva* ad una posizione politica, perché deve imporre il suo ragionamento contro una visione politica del rapporto di lavoro, che gli sembra tecnicamente folle. Di per sé, i ragionamenti delle associazioni datoriali sono inizialmente pura tecnica: data una realtà (l'azienda) e un problema (farla funzionare con profitto), la soluzione è sempre tecnica; siccome questa soluzione incontra un'opposizione politica, allora scende anch'essa nel piano politico e diventa una sorta di costitutiva *politica-contro.* Ecco dunque i due punti estremi: volontà che qualcosa sia politico e volontà che non lo sia.

Personalmente ritengo che tanto il «tutto politica» quanto il «niente politica» siano utopie. Ma le utopie influiscono sulla vita concreta, anche se oggi è venuto di moda rinunciare all'utopia. L'utopia, quando si sa che è utopica, che è uno schema ideale, serve come criterio di misura, come il metro. La mia utopia politica è una sorta di paradiso terrestre che non si realizzerà mai. Ma in questo paradiso non c'è lo schiavismo e gli uomini sono tutti uguali: questo mi chiarisce che, in una situazione concreta come il razzismo della società attuale, ho già una posizione. Che in generale e utopicamente io voglia o non voglia la politica, determina la mia posizione concreta in ogni tema della vita sociale, cioè determina quale delle possibili reazioni o comportamenti adotterò, scartando gli altri o combattendoli. Sempre si vive a partire da un'utopia, anche senza volerlo; il nostro stesso progetto vitale, l'idea di chi vogliamo essere o diventare, è formalmente utopico. Così, lo scontro tra il tutto politica e il niente politica, posizioni estreme e utopiche, è reale e illumina il nostro problema. Anche se si tratta di una luce abbastanza sinistra.

Prima si diceva che la politica non può essere definita «prioritariamente» come interesse per il modo di organizzare la convivenza, perché questa definizione è una scatola vuota. Ora comprendiamo perché è vuota e qual è il punto chiave: il tutto e il niente. Ovvero, il primo fatto politico, il fatto che in fondo crea la politica, è la decisione di come riempire la scatola. Tutto è o non è politica a seconda di ciò che stabiliamo di considerare politico. In parole più chiare: la politica è «prioritariamente» la decisione sui limiti della politica, la fissazione dei limiti e delle forme entro cui deve

mantenersi l'esercizio del potere. E proprio perché esistono questi limiti accettati, tale potere è un potere pubblico. Tizio e Caio intravedono che comportandosi in un certo modo, di comune accordo, possono ottenere entrambi una serie di benefici. La cosa richiede che ciascuno faccia delle rinunce, ma ne vale la pena: è l'invenzione dello spazio urbano nella vita, la trasformazione della mera convivenza in una convivenza sociale. Questa invenzione è in realtà il processo nel quale si concorda un regolamento: questo *concordare* è la politica. L'errore consiste nel pensare la politica come un oggetto, e quindi come una cosa definibile, misurabile, mentre invece si tratta di un agire. E c'è un altro errore, nel pensare che si possa concordare tutto e che lo si concordi una volta per sempre.

La politica è una decisione, non una definizione, un'azione e non un ambito previo. Questa azione produce anzi un ambito, al cui interno si svolge un'ulteriore attività, che è politica, in senso secondario e derivato: fare una legge o chiederla non è la stessa cosa che fare una costituzione. Una richiesta di referendum è legittima o illegittima a seconda di ciò che la costituzione dice: in Italia il referendum propositivo non si può fare. Una richiesta di referendum inammissibile sul piano della legittimità costituzionale riceve la sua carica politica dalla volontà dei proponenti. Invece una richiesta ammissibile gode di un valore politico e di una legittimità già sanciti dalla costituzione. In questo secondo caso l'atto non è mai pensabile come politico in sé. È politico perché lo si vuole, lo si vede come atto politico. Ma tutto potrebbe essere politico se non fosse stato stabilito il limite della politica; e tutto potrebbe essere inammissibile, per ragioni tecniche, se non fossero stati prefissati i diritti previ ad ogni ragionamento contingente. Fissare il limite e sancire i diritti sono lo stesso, unico atto, o processo storico, con cui si stabilisce «cosa è» la politica. La politica è oggi fuori da certi ambiti della vita personale, perché ieri ne è stata cacciata, o non è riuscita a entrare, mentre si occupa di certi affari sociali, perché ieri si è convenuto di assegnare valenza politica a questi affari. Ma questo sistema di sbarramento e di vie libere non è definitivo né immobile: la politica potrà entrare domani in quei luoghi da cui oggi è tenuta fuori, e viceversa, può essere cacciata da dove oggi si trova insediata. Il problema della delimitazione della politica è il problema politico quotidiano: cambiare una costituzione, alla fin fine, è solo questione di rapporti di forza.

Ogni delimitazione della politica è un punto intermedio tra il tutto politico e il niente politico. Inizialmente è un'idea, un progetto, insomma una concezione personale che non deve essere necessariamente seguita; ognuno, anzi, è libero di scegliersene un'altra che gli piace di più. Tizio ritiene che la determinazione del salario non debba essere un fatto politico e che non debba essere oggetto di trattativa; Caio, che fa l'operaio, non ha alcuna intenzione di lasciargli ogni potere decisionale su un fatto così importante della sua vita: si fa l'azienda solo se Tizio e Caio si accordano.

Accordarsi è parola che va intesa in un senso del tutto neutro. Non significa necessariamente che si fa una bella discussione, e via con quattro chiacchiere e un bicchiere di quello buono: può darsi che Caio stia morendo di fame e accetti uno stipendio che appena appena gli dà da mangiare; può darsi che Tizio abbia una fretta boia e gli conceda tutto, perché tanto ci guadagna comunque di più, e può darsi chissà che altra cosa: si fa l'azienda, ovvero esistono regole vigenti. Accordo è il puro fatto che si stabilisce la regola e che la regola è attualmente vigente, sia che accontenti, o che scontenti, o che al limite non sia un accordo onesto. Nella normalità storica, l'accordo è stabile, cioè non è turbato da continui disordini, quando si tratta di un onesto compromesso, e le parti sono arrivate alla conclusione che, relativamente alle circostanze, le regole sono soddisfacenti. Un esempio è il nostro Statuto dei lavoratori, che non ha dato cattiva prova di sé. Poi la realtà cambia, e invece i testi no: questo è un altro aspetto della faccenda.

Nell'accordarsi, è probabile che ognuno sia disposto a sacrificare qualcosa alla ragione politica, cioè a questa ragione comune che si tratta di inventare. Diciamo che è disposto a concedere un certo spazio che gli sembra giusto dare, riservando per sé come non politico, e quindi privato e tutelato proprio dalle istituzioni politiche, un altro spazio, nel quale vuol fare ciò che gli pare. È chiaro che questa visione si traduce in una *pressione* sulla società o sulla convivenza: quanto meno, premo per convincere gli altri della bontà della mia visione. Contemporaneamente, resisto ad altre visioni, negandomi a concedere pezzi dell'ideale territorio che vorrei fosse sottratto allo stato o ad altre istanze diverse. Ognuno, insomma, chiede un potere pubblico che intervenga in certe circostanze, e si oppone a che intervenga in altre. Siccome ognuno preme sul corpo sociale, si verifica che non tutte le pressioni vanno verso la stessa direzione; piuttosto, le pressioni che, tra le tante, vanno verso la stessa direzione, tendono a formare una pressione unica. Nel corpo sociale agiscono sempre alcune pressioni divergenti, ciascuna delle quali è la somma di pressioni individuali. Dunque, una pressione sociale è una realtà composta; i componenti sono singole persone che vogliono più o meno la stessa cosa, e hanno ciascuno una propria forza, che si somma alle altre convergenti. Ne derivano due risultati:

1) Ciò che chiamiamo «lo stato» (le istituzioni) è il punto di equilibrio raggiunto, qualunque ne sia il motivo, in un certo frangente storico, tra tutte le forze sociali, ovvero le pressioni esercitate sul corpo sociale, sull'insieme della convivenza. Se questo equilibrio si raggiunge, allora si formano le istituzioni, se no, non c'è assetto istituzionale, come era fino a poco fa in Libano, e come è accaduto in Jugoslavia con la distruzione dello stato unitario. Oppure, si impedisce semplicemente lo svolgersi della trattativa, come accade nei regimi dittatoriali. In altri termini, lo stato come istituzioni presuppone lo «stato della società»: in questo caso, la parola «stato» è semplicemente il participio passato del verbo «stare», il modo in cui nella società «stanno» in equilibrio le varie pressioni.

2) Questo stato della situazione è un equilibrio, ma anche un compromesso. Come si diceva, può darsi che il potere politico occupi un'area da cui ritengo giusto tirarlo fuori, e può darsi che sia assente da un altro luogo in cui vorrei farlo entrare. Può darsi che esistano grosse discrepanze tra lo stato della situazione e la mia idea ottimale, e può darsi che la divergenza sia minima. In ogni caso, agisco e di fatto premo per modificare la situazione in modo che si avvicini all'idea che ho della sua configurazione ottimale. Questa pressione può concretizzarsi in azioni legali o illegali. Ogni stato che sia davvero di diritto include le norme che consentono di modificarne l'assetto e la prassi da seguire legittimamente. Ciò significa che la pressione sulla società implica sempre una valutazione morale, anche se ora accantoniamo questo aspetto. Si noti che può esistere anche una pressione mirante a non cambiare lo stato attuale, laddove si ritiene che esso vada bene. Ma si noti anche che per conservare lo stato attuale, ritenuto positivo, è comunque necessario agire, o almeno «vigilare», come si diceva una volta, usando una parola buffa ma espressiva. Infatti, se io apprezzo la situazione vigente, ma non agisco e non vigilo, automaticamente sto lasciando mano libera a tutte le pressioni che non accettano lo stato attuale e agiscono per cambiarlo: astenersi dall'agire, o dal vigilare (cioè esser pronti ad agire non appena sia il caso) equivale allora a rimuovere gli ostacoli che l'avversario dovrebbe affrontare. In termini formali, la scelta di non agire non comporta affatto che la situazione rimanga come è; perciò, in via di principio, il raggiungimento dello «stato» non significa la fine dell'agire politico. È chiaro che anche nell'azione conservativa del sistema si presenta il problema di scegliere tra mezzi leciti e illeciti, cioè la questione morale. Come dicevo, non la tratto ora, ma una sola cosa mi preme far notare. Quando l'azione, diciamo così, sovversiva ricorre all'illegalità, la struttura dello stato non cambia. Invece, quando all'illegalità ricorrono coloro che vogliono conser-

vare lo stato così come è, è possibile che questo stesso ricorso all'illegalità cambi la natura dello stato, cioè che conduca ad un esito completamente diverso da quello atteso. Uno stato di diritto che si difenda illegalmente, cessa di essere uno stato di diritto.

Insomma, l'assetto istituzionale vigente non è mai, per la sua stessa realtà, uno stato inerte e definitivo: è invece un equilibrio costitutivamente precario e modificabile. Se si vuole usare la metafora del contratto sociale, come momento fondativo dello stato, bisogna assolutamente precisare che questo contratto viene sottoposto a revisione ogni giorno, e che include di fatto la possibilità di rescissione. A ben vedere, è dunque un contratto singolare, nel senso che lo stato non si fonda su un contratto già fatto *in illo tempore,* e una volta per tutte, ma si fonda sulla contrattazione continua e quotidiana, sul contrattare. Non solo la politica è prioritariamente delimitazione della politica, ma in più si tratta di una delimitazione intimamente precaria.

In sintesi, la politica è essenzialmente *lotta politica,* e ciò che raggruppa gli uomini in «parti» nella lotta è un ideario che potremmo definire così: la mia concezione dell'articolazione tra bene privato e bene pubblico. Si tratta di due termini che sono eterogenei solo in parte, perché il bene privato è una realtà concreta e, all'apparenza, naturale, mentre il bene pubblico è una pura creazione umana, l'invenzione di qualcosa che in un certo senso non esiste in natura, la concezione di uno spazio di vita nuovo. Vedremo che questa contrapposizione è apparente. Intanto, i due termini uniti insieme significano: la mia concezione della vita sociale, la concezione che ognuno ha della vita sociale. È questa a determinare le posizioni e le alleanze: determina ciò che ritengo politico e il criterio in base al quale do o non do valenza politica alle cose.

La convivenza non è necessariamente uno scontro armato, e se lo è, non lo è per sempre. Formalmente, è la fase in cui si producono usi, forme stabili nella relazione interpersonale, cioè si produce società. Il verbo produrre, in questo contesto, indica un'azione umana che, in senso proprio e rigoroso, *è la politica.* L'azione politica non è un generico «interesse» per la forma della convivenza: detto con formula meno neutra, è *formazione* della convivenza. Questa formazione avviene sempre di contro ad altre forze che vogliono un assetto diverso, e in concomitanza con quanti hanno concordato alcuni punti da sostenere in comune: la società non è mai qualcosa che si produce spontaneamente, benché possa prodursi pacificamente e tramite l'assenso e il consenso a comportamenti, usi, schemi di vita ritenuti positivi e validi. E ovviamente, l'azione formativa non cessa né può cessare una volta ottenuto un certo assetto -una società- più o meno conforme alle aspettative: ogni assetto sociale è costitutivamente precario.

Alla base della società, oggi come sempre, c'è un conflitto di interessi, insieme a una convergenza di interessi. Dove il termine «interesse» non allude soltanto a una realtà economica, ma a qualunque cosa i membri della comunità ritengano interessante per loro. Non c'è solo conflitto, perché in questo caso non si avrebbe società; ma non c'è assenza di conflitto, perché in questo caso non ci sarebbe vita. C'è un intreccio di conflitto e di convergenza, in proporzioni variabili nel tempo. La formazione della società è l'agire con cui cerco di realizzare un assetto sociale conforme a uno schema ideale, a un progetto, o semplicemente a una aspettativa, a un auspicio; il che include due aspetti: da una parte, ci sarà sempre uno sfalsamento tra la realtà di fatto e la teoria o modello; dall'altra, la realtà di fatto, anche se rappresenta un assetto accettabile, non resta inerte nella storia, ma può cambiare, sotto l'azione di altri che magari vogliono un altro assetto. Perciò, l'azione formativa della società, in via di principio, non ha mai fine, non ha un termine formale, ma piuttosto è formalmente uno star formando la società, ininterrottamente.

In quanto conforme a un piano o progetto o aspettativa, l'agire politico nasce da una fantasia assoluta, cioè dall'*invenzione* di un possibile tipo di convivenza, nella quale la presenza dell'altro non è per me un pericolo o una fonte di timore, ma risulta invece vantaggiosa. Ciò che dà a questa invenzione il carattere di società, e non di puro dominio sull'altro (dominio che egoisticamente sarebbe ancor più «vantaggioso») è la reciprocità: la condizione per cui l'altro può essermi di vantaggio è che anche io sia di vantaggio a lui. Da qui la trattativa e l'accordo che, appunto, non è l'eliminazione del conflitto, ma è un parziale compromesso, sempre precario, reso possibile dal fatto che il confliggere è stato mantenuto dentro l'alveo di uno scontro civile, legale, rispettoso del «regolamento» o delle «regole del gioco». La società non può abolire il conflitto o la trattativa, ma lo colloca dentro una regola: ed è in primo luogo definizione della regola, del modo civile e legale di condurre la conflittualità. La società non è una comunità di santi; non lo è *purtroppo* e nonostante ogni nostro pio desiderio. Per questo non può che iniziare dalla definizione delle regole del gioco. Il che significa più o meno: io e te ci riconosciamo reciprocamente il diritto ad avere interessi diversi e a perseguirli esercitando pressioni divergenti, contrastanti, «purché» il modo di esercitare tali pressioni sia quello stabilito: anziché farti tagliare la gola nel sonno, ricorro alle vie legali, ecc. Su questa base sono possibili anche felici momenti in cui la conflittualità si riduce al minimo, e quasi passa inavvertita: è il buon governo. Ma è anche possibile che un bel giorno ci si trovi con i rapporti di forza mutati, e che venga imposto un cambiamento nelle regole del gioco...

Se ora tiriamo le somme da quanto si è detto, abbiamo una conclusione un po' sorprendente. Non c'è identificazione tra fatto politico e fatto sociale, non perché la politica sia (come sembrava all'inizio) un ambito ritagliato all'interno della società, ma piuttosto perché la società è un ambito costruito dalla politica: la società è quello spazio di vita personale nella convivenza, che è stato creato, reso possibile, e conservato dall'agire politico reale. L'agire politico non crea solo l'ambito del pubblico: definendo il limite della politica e l'articolazione tra pubblico e privato, *definisce anche* il privato civile; cioè crea le regole della vita sociale, che sono contemporaneamente le regole della zona franca di vita personale. È quanto avviene di fatto.

Da qui deriva un corollario che sembra paradossale, ma non lo è: in una situazione di convivenza non regolata da leggi civili vigenti, ovvero fuori dal consorzio sociale, *non esiste vita privata*. E sembra paradossale, perché l'assenza di società parrebbe la situazione per eccellenza in cui l'uomo vive da solo. Ma paradossale non è.

Vivere da soli è scomodo. Anche la semplice convivenza lo è: la mancanza di regole vigenti rende insicura la mia esistenza personale. Invece la certezza (relativa) delle regole mi dà un ambito di vita personale dentro la società, e un ambito di vita sociale dentro la mia esistenza. Il fatto sociale non è politico, perché presuppone la politica come attività che gli permette di manifestarsi. Perciò «può» avere valore politico. Neppure la vita privata è politica, ma non esisterebbe senza la politica. Può avere un'estensione più o meno ampia, ma questo dipende dai risultati dell'agire politico. «Dipende»: appunto.

Vediamo meglio in che senso dalla politica hanno origine la dimensione sociale e quella privata della nostra vita. Forse è difficile capirlo ricorrendo alla nostra esperienza quotidiana: viviamo dentro un assetto sociale definito e ritenuto sufficientemente stabile, e le categorie «vita sociale» e «vita privata» dovrebbero essere nozioni chiare e ben differenziate. La politica, per noi, è soprattutto la conservazione o la modificazione di questi due ambiti, già esistenti. Accantoniamo le considerazioni

sul fatto che questo è un modo sbagliato di rapportarsi alla politica: è il modo più comune. Si pongono, e magari si risolvono, questioni singole all'interno dell'assetto sociale, e questo assetto sembra una realtà immemoriale, qualcosa che sta lì, che è naturale stia lì, e non viene messo in discussione: qualcosa che quasi cessa di avere rilevanza politica... Tuttavia, anche dentro la nostra situazione dovrebbe essere evidente che un cambiamento nell'estensione della sfera pubblica si ripercuote immediatamente nell'estensione della sfera privata, e viceversa. Con un'analogia, potremmo pensare ad un cerchio diviso in due semicerchi da una linea: spostando la linea, una parte del cerchio aumenta di superficie e l'altra diminuisce. Forse l'analogia si precisa dicendo che una parte del cerchio aumenta a spese dell'altra. È però evidente che radicalmente la politica consiste nel tracciare il cerchio con la sua interna linea divisoria. È questo appunto che crea due spazi dentro il cerchio.

Ora, supponendo certe conoscenze storiche, e senza far mostra inutile di poderose bibliografie, cerchiamo di costruire un modello immaginativo di come si traccia questo cerchio, con la sua linea divisoria, in uno spazio bianco e vuoto. Guardiamo, cioè, le epoche in cui non c'è un assetto sociale vigente e stabile.

In una situazione priva di leggi vigenti, ci sono certamente delle persone, ma non c'è una vera e propria vita personale. Anzi, c'è piuttosto l'impossibilità di una vita personale vera e propria, la presenza di ostacoli forse insormontabili al suo sviluppo. Si guardi il caos tra la fine del mondo romano e la stabilizzazione sociale medievale. E si guardi il puro fatto della vigenza e della stabilità, senza entrare minimamente nella valutazione etica delle leggi in questione. La società si è disgregata, e un contadino, poniamo, di Pontevalleceppi, nella campagna umbra, non gode più dei vantaggi connessi al precedente status di cittadino romano. Roma, ciò che Roma rappresenta giuridicamente, non esiste più; l'autorità di nome non ha alcun potere di fatto. Se questo contadino ha un diritto da far valere, non può, come San Paolo, dirsi orgogliosamente cittadino romano, e per questo solo fatto evocare il rispetto del diritto. Il brigante che gli ruba le pecore si mette a ridere.

Ora, è evidente che questo contadino ha una sua vita personale: decide se sposarsi, se andare a vivere in un altro posto, se mangiarsi il maiale prima che glielo rubino... se credere o non credere in Dio, ecc. Ma paragoniamo questa situazione con quella di chi viva veramente sotto il regime vigente della legislazione romana, nei suoi momenti migliori, e vediamo che la vita personale del contadino umbro si è molto impoverita, per l'enorme numero di cose che *non può* realmente fare. Mi pare che emergano due differenze importanti:

1) Le cose che può ora fare nella sua vita personale sono molto ridotte; non può realmente andare al mercato a vendere i pomodori, perché il viaggio è lungo e pericoloso (assenza di ordine *pubblico* ), o magari perché non c'è più il mercato! Di conseguenza non ha i soldi per spassarsela con un'allegra donnina che non vuole essere pagata in natura (assenza di rapporti commerciali).

2) Le cose che può fare ora, certamente, poteva farle anche prima; però è cambiato il contesto in cui opera: non alleva pecore perché questo mestiere ha una tutela giuridica, protetta dall'apparato di magistratura e polizia di uno stato; piuttosto le alleva a suo rischio e pericolo, sperando di riuscire a difendere i suoi beni dalle razzie, cioè sperando in Dio, o poco meno. Il che significa che la sua vita personale, di fatto, è un'ipotesi, una pretesa, inevitabile ma non garantita.

Supponiamo che io sia un commerciante che si reca ad aprire il suo negozio: è chiaro che corro certi rischi (rapine, insolvenze, ecc.), ma è anche chiaro che l'assetto sociale attuale mi rende accettabili questi rischi: assicurazioni, *factoring*, magistratura, ecc. Vediamo ora come il rischio aumenta

se, senza che cambi io, cambia il contorno. Non ci sono più leggi vigenti, apparato di sicurezza, certezza del diritto, stabilità... Se entra un ladro, non c'è polizia. Se mi ammalo, non c'è previdenza sociale. Ciò che accumulo è terra di conquista, e debbo difenderla da solo... In queste condizioni, arrivare alla fine della giornata è pericoloso, e in fondo non c'è mai una fine della giornata, senza banche dove depositare gli incassi... Vivo in un continuo allerta, il che mi impedisce di vivere in altri modi. Questi altri modi in cui non posso vivere sono ciò che mi manca di «vita personale» in una situazione in cui non c'è assetto sociale vigente. Perciò la vita personale è ridotta al minimo, e mancano le condizioni per programmare il futuro. Più ancora, estremizzando l'esempio, fuori dal contesto sociale il nostro uomo deve provvedere da solo a *tutte* le sue necessità: coltivarsi l'orto, allevare animali, farsi da sarto, da muratore, da poliziotto... Tutti questi «fare» gli sono imposti dalle circostanze e consumano il suo tempo. Non sono cose che fa per libera scelta: anzi, magari ne farebbe a meno e vorrebbe avere tempo per dedicarsi alla lettura di Orazio. Sono atti imposti, e dunque, formalmente, non sono atti della sua vita personale, non sono autentici. Semplicemente: ha poche possibilità di scelta e non ha tempo. Se vita personale è la possibilità di scegliere gli atti in cui concretizzare la vita, i comportamenti con cui consumare il proprio tempo, allora quando non c'è possibilità di scelta avremo un *uomo singolo* e non una vera vita personale.

Dunque, fuori dalla vita sociale ci sono persone concrete, ma non c'è uno spazio stabile e sufficiente di vita personale libera; esistono solo frammenti strappati alle necessità urgenti della vita quotidiana. La condizione umana è tanto più inautentica, quanto più il tempo di vita è assorbito dalla lotta contro la precarietà. E proprio per ovviare a questa inautenticità si giunge ad immaginare lo spazio politico, lo spazio ideale non esistente in natura, lo spazio della «città». In una situazione di convivenza «regolata» (non importa ora quali siano le regole) tutto cambia. La regola «mi libera» un certo spazio di vita personale, un tempo concreto in cui decido liberamente, perché è sottratto alle urgenze quotidiane. Mi libera il tempo che perdevo per produrre ciò che ora compro, grazie al fatto che non ho difficoltà a vendere i pomodori del mio campo. Con i soldi che ricavo, compro un vestito, anziché farlo io, e questo mi libera tempo. Per occupare questo tempo, a sua volta, la vita sociale vigente mi offre molte alternative che prima non erano possibili.

A me non piace molto l'immagine del contratto sociale. Non è il pensiero di Hobbes che voglio criticare, ma l'idea stessa di contratto sociale. È una metafora fuorviante. In assenza di uno stabile consorzio sociale è pericoloso recarsi da Assisi a Viterbo. Bene: non è che ci mettiamo d'accordo in quattro e stabiliamo delle regole, e delle deleghe di potere, che ci permettano di andare; che noi si faccia questo è del tutto risibile, se poi non abbiamo il potere per imporre la reale sicurezza del viaggio contro i banditi, ai quali l'insicurezza va perfettamente bene. Come dicevo, il mettersi d'accordo è semmai l'atto finale, che avviene quando già si va a Viterbo e bisogna regolare il traffico. Ma si va a Viterbo prima del contratto sociale, perché prendo una dozzina di rudi figuri e faccio un repulisti: apro la strada, costi quel che costi; e poi la tengo aperta. La liberà di movimento in un'area geografica è decisa da una pressione esercitata sulla convivenza caotica, e più forte delle pressioni contrarie. Ci tengo in modo particolare a chiarire che -al di là di ogni esempio contingente- il termine «pressione» non allude necessariamente a un'azione violenta. Tuttavia, fa riferimento a una forza.

Un accordo tra impotenti non ha senso né effetti, a parte la produzione di un proclama o la firma di una petizione. L'accordo presuppone soggetti che possano fare alcune cose, ma non possono farne altre. Se potessi fare tutto, perché accordarmi? Ma non posso; anzi, mi servono cose che possiamo fare solo insieme; e ciò che ci serve è: vivere una vita personale. Per questo, per vivere una vita personale, cerchiamo di accordarci. Non è necessaria la guerra. Forse non è mai stato un vero problema

andare da Assisi a Viterbo, e allora per questo solo fatto, perché si andava, si sono prodotte relazioni, quindi usi e costumi, e alla fine leggi e istituzioni, senza l'intervento dei bravi. Ma anche in questo caso si è trattato di una pressione esercitata su una convivenza. Una formazione della convivenza. La convivenza è lo stadio da cui e in cui si producono le regole: resta indeterminato il come. Ecco perché non esiste realmente un contratto sociale. L'idea di contratto è statica, mentre la società è dinamica. L'idea di contratto indica un fatto concluso, mentre la società continua a contrattare oggi e continuerà domani, con le generazioni future.

La regola sociale deriva dall'agire delle persone, e quindi dal loro sentire: un sentire, anche morale, estetico, o di qualunque altro tipo, che non è escluso nel processo di formazione della società ma anzi contribuisce a darle forma e cultura. Invece, nel contratto tutto è intellettualmente discutibile, e il sentire stesso viene posto sul tappeto: in via di principio si contratterebbero le libertà religiose, che dovrebbero essere concesse in cambio di altre concessioni; ma questo non è mai accaduto da nessuna parte. La dignità della persona, la sua libertà, si possono negare, e di fatto il mondo antico le ha negate, ma non si possono fare oggetto di contrattazione. Il mondo non è stato sempre dominato da una mentalità borghese. Ciò che realmente dà forma alla società non è una contrattazione, ma il venire alla luce, nel comportamento, di ciò che l'uomo sente: di ciò su cui si consente. E quando c'è un consenso vigente per tutte le parti, allora queste possono contrattare i dettagli. Non è solo la ragione economica che spinge ad aprire, rendere percorribile e sicura, la via da Assisi a Viterbo.

L'assenza di leggi viene trasformata in società dall'interesse personale, cioè dal profondo bisogno di vivere la propria vita personale. Senza regole, questo non sarebbe possibile per la precarietà dell'esistenza: chi ha paura di girare di notte per le vie della città è impedito di svolgere liberamente una parte della sua vita personale ed esige sicurezza; di conseguenza preme per instaurarla. L'ostacolo al dispiegarsi della vita personale non è *una* persona, ma sono *gli altri,* gli infidi. Superarlo, significa che gli altri, almeno nella loro grande maggioranza, entrano nell'orbita di una regola. Ma per ciascuno degli altri, l'elemento infido sono io. Non da solo, ovviamente: io sono uno degli elementi infidi che trovano nel loro cammino. Dunque è chiaro che io ho tutto l'interesse a una regola che assoggetti gli altri, ma ciascun *altro* ha interesse a una regola che assoggetti anche me: la regola si regge sulla reciprocità, e può diventare vigente solo quando consente di armonizzare o articolare molti interessi personali. Cioè molte persone la trovano soddisfacente: è scomparso un certo ostacolo al dispiegamento della mia vita personale, o almeno si è ridotto a un livello accettabile, un livello, come si dice, fisiologico. Ciò vuol dire che una stessa regola dà spazio a molte vite personali diverse, e le cose che abbiamo regolato sono riconosciute vantaggiose per tutti: si è concretizzato un certo bene comune. La cosa più importante ma delicata di questo bene comune è che esso consente il bene privato: in fondo, vado da Assisi a Viterbo per affari miei.

Politica è dunque la definizione e il perseguimento di un oggetto che ha due facce, il bene comune e i beni privati. La definizione del bene comune disegna l'ambito in cui ognuno può fare legittimamente quello che vuole. Analogamente, nel tracciare un angolo retto, con le stesse linee ho tracciato un angolo di 270. Se diciamo che alla definizione del bene privato si arriva a seguito della definizione del bene comune, dobbiamo anche dire che il bene comune si chiarisce e diventa vigente solo quando lo si ritiene accettabile per perseguire il bene privato. C'è un equilibrio tra i costi e i benefici della regola imposta alla convivenza. Questo equilibrio è una provvisoria stasi nel caos, e la stasi consente che si producano le istituzioni: lo stato e il Diritto. In quanto si fonda sullo stabilito,

lo stato è un soggetto pubblico e non un apparato al servizio di una volontà privata. Ma non è detto che di fatto esso rispetti tale funzione.

Convivenza, società, stato, non sono la stessa cosa, ma ciascuna di queste realtà si genera dalla precedente, conservandone alcuni elementi. Il carattere pericoloso e incerto della convivenza non viene eliminato del tutto dalla regola sociale, e questo conduce allo stato come apparato di sicurezza. Ma lo stato esige stabilità e comportamenti regolati, standardizzati; la società è invece un essenziale dinamismo, nel quale, tra l'altro, cambia la concezione vigente del bene comune. Questo dinamismo si traduce in pressione dei singoli sullo stato, cioè pressioni per cambiare il compromesso raggiunto, la stasi da cui lo stato trae il suo fondamento. Quindi c'è sempre un potenziale conflitto tra lo stato e la società.

Lo stato poggia su *una* definizione di bene comune, ma la società è il luogo in cui questa definizione si critica, si definisce o si cambia: questa critica è inevitabilmente una resistenza contro lo stato. O dall'altro versante c'è una resistenza dello stato contro la vitalità sociale: cambiare, per il burocrate o l'uomo di governo, significa mettere a repentaglio le fette di potere che gestisce. Dunque, in questo cambiamento, insito nella vita stessa della società, bisogna mettere in bilancio che gli uomini del potere (lo stato) sono un soggetto politico *ulteriore* e non dei puri amministratori al di sopra delle parti; sono una parte politica come tale, con una propria definizione del bene comune da perseguire.

Se lo stato è la soluzione del problema politico in un certo momento storico, tuttavia esso rappresenta un altro problema politico: la tutela della società dallo stato, per evitare che esso contrasti la vita sociale, e sia di ostacolo alla vita personale. C'è il problema del controllo dello stato, del suo mantenimento in un ruolo pubblico: lo stato ha i mezzi per tentare il controllo dell'intera società. E questo è il paradosso fondamentale della politica: lo stato come male necessario.

La vita sociale da un lato è costitutivamente lotta, ma dall'altro non può mai cessare di essere lotta *politica,* cioè un conflitto all'interno del Diritto, anche quando ha come esito la modificazione del diritto vigente, secondo le prassi previamente definite. Un'azione che si pone fuori dalle regole del gioco, cessa immediatamente di essere politica e diventa un attacco all'intera vita sociale, all'intero sistema delle libertà. È un pericolo che incombe sempre nella vita di una società. Ordinare la convivenza, controllare lo stato, cautelarsi dalle istanze che vogliono sopprimere la vita politica: sono i tre problemi principali di ogni comunità. Lo stato è ineliminabile dalla politica: questa può solo limitarlo; ma la politica è ineliminabile dallo stato. Il problema dello stato e degli strumenti per conservare la politica, la libertà dell'agire politico, inseriscono nell'azione politica stessa un momento *ideologico,* cioè un'idea che va comunque oltre la concezione dello stato come puro apparato di servizio, e della regola sociale come puro accordo momentaneo. In questo momento ideologico, che è un momento *teoretico,* il rapporto tra bene comune e bene privato si svincola dalle contingenze momentanee, dal mio interesse immediato, e cerca di assumere una forma valida in sé, coerente, accettabile da molti perché è ritenuta giusta, aldilà degli interessi contingenti di ciascuno. Da questo sforzo di pensare in termini di giustizia il rapporto tra i due beni, privato e pubblico, nasce l'ideologia politica, il partito, il progetto di articolazione globale della società nei suoi momenti costitutivi. Ideologia, qui, non ha il senso di uno schema teorico imposto al reale perché ritenuto perfetto in sé, ma ha il senso originario di una idea ben argomentata, non assoluta come il Vangelo, ma coerente, e proposta al consenso o al dissenso altrui. Questo momento ideologico ci appare in chiaro ora, ma era già presente *ab initio* nell'agire politico come tale. Propriamente parlando, è l'elemento che im-

pedisce alla trattativa sulla regola sociale di degenerare in un puro e semplice *do ut des,* o in una legittimazione dello *status quo* in base alla legge del più forte.

Ciò che differenzia l'accordo politico dalla pura legge del più forte, è che l'accordo regola anche i modi in cui la società può cambiare, cioè regola i modi in cui possono cambiare i termini dell'accordo: questo è propriamente il momento ideologico che trasforma in vita libera quella che altrimenti sarebbe una semplice spartizione delle risorse. Per questo l'agire che si pone contro le regole del gioco non è politico, ma contro la politica: è un agire costitutivamente infido, perché prescinde dalla libertà. La politica, invece, con tutta la sua conflittualità, è scontro incessante, anche duro, ma nella libertà, cioè nel Diritto. In questo senso, una sana vita politica rivela un conflitto tra interessi o tra ideologie che sono intanto pervenute a un accordo sulle modalità del dissenso.