

Giuliano Pasqualetto

**Alle soglie della foresta
e altri vagabondaggi**

2006-2010

Sommario

- 3 *Premessa*
- 4 *Alle soglie della foresta*
- 19 *Una rosa per nessuno*
- 29 *Fantasmî dell'origine*
- 42 *La scoperta del vuoto*
- 49 *Appendice. Venti traduzioni di Dao-de Jin 1,XI*
- 61 *Prima o dopo il destino?*
- 76 *Nel luogo dell'anima*
- 86 *Il diploma di libertà*
- 97 *La ferita originaria*
- 107 *Vino e virtù*
- 117 *Magia senza mistero*

Pubblico qui la rielaborazione di un ciclo di conversazioni tenuto nel 2006/2007.

Si trattava di far emergere, per un pubblico non specialista, alcuni problemi rilevanti per la filosofia, senza pretesa di sistematicità, con l'unico obiettivo di suscitare interesse. Di qui la natura rapsodica di queste pagine, che si scorge sia nella struttura generale che nei singoli saggi, di qui anche molte scelte stilistiche. La rielaborazione che ne ho fatto è andata nel senso di chiarire molti passaggi, di fondarli con gli opportuni riferimenti, di dare insomma una maggiore autonomia ai testi, togliendoli dall'occasionalità e anche dalle risorse che dà la comunicazione orale cui erano, in origine, destinati. La forma scelta allora, e che ho mantenuto, è quella del *commento* a testi disparati, alcuni esplicitamente filosofici, altri "saggistici", altri ancora poetici, nell'idea di instaurare con uomini che ora non sono più fra noi quel dialogo che può permettere di avanzare di qualche passo sulla strada della verità o almeno della consapevolezza.

Sono, per loro natura, percorsi limitati, che conducono in luoghi affascinanti, dove però il lettore è lasciato solo: non ho soluzioni definitive da proporre, nemmeno io so la strada. Quello che chiedo al benevolo lettore è di fare con me un tratto di sentiero, da cui, presto o tardi, ci si separerà per esplorare altre vie.

Alle soglie della foresta

A tutti capita di entrare in un bosco. Stavamo lungo la strada asfaltata, con le sue belle segnaletiche (righe in mezzo, altre righe a delimitare le banchine, a tratti spazi per il parcheggio, quella terrazza ad esempio, segnalata pure sulla cartina, da dove si coglie il maestoso panorama riprodotto su tutte le cartoline, che si spinge sino alla città industriale di pianura, impennacchiata di ciminiere fumanti e larghi capannoni dal tetto piatto, rilucente nella distanza). Su uno di questi parcheggi ci siamo fermati; un esiguo sentiero si inerpica verso il monte: l'abbiamo preso, con una certa fatica, anche con preoccupazione (ritroveremo la strada? ci saranno pericoli? passaggi dirupati dai quali cadere? vipere mordaci?) ed ecco, qualche centinaio di passi e il mondo è cambiato. I tronchi e il sottobosco impediscono di vedere, ormai, la strada e la piana sottostante, c'è un falsopiano in mezzo, percorso da un torrente che gorgoglia tra i massi. Siamo soli, lontani dalla civiltà, lontani persino dall'auto che abbiamo abbandonato dieci minuti fa.

Ora ci possiamo fermare a pensare. È vero, che non ci orientiamo più bene. Non perché ci siamo persi e disperiamo in un ritorno che, invece, ci pare assai plausibile: in fondo, basta scendere; il sentiero, anche se non è battuto, si intuisce, e poi, giù giù, a un certo punto la strada lo incrocia. No, non ci orientiamo perché non siamo attrezzati a questo luogo dove non ci sono gli uomini. Come comunicare, se non c'è nessuno cui comunicare? Cosa ce ne facciamo delle nostre parole, di quella lingua di cui siamo tanto orgogliosi da dire che è la caratteristica vera che distingue gli uomini da tutti gli altri esseri. Siamo, qui, preda della Natura. Circondati dalla Natura. Chiunque noi siamo, la nostra cultura di uomini va a farsi benedire. Siamo nudi di fronte all'immensità di questo essere, che ci lascia perplessi.

Ne ha parlato uno dei più caratteristici pensatori americani, Ralph Waldo Emerson¹:

At the gates of the forest, the surprised man of the world is forced to leave his city estimates of great and small, wise and foolish. The knapsack of custom falls off his back with the first step he makes into these precincts. Here is sanctity which shames our religions, and reality which discredits our heroes. Here we find nature to be the circumstance which dwarfs every other circumstance, and judges like a god all men that come to her. We have crept out of our close and crowded houses into the night and morning, and we see what majestic beauties daily wrap us in their bosom. How willingly we would escape the barriers which render them comparatively impotent, escape the sophistication and second thought, and suffer nature to entrance us. The tempered light of the woods is like a perpetual morning, and is stimulating and heroic. The anciently reported spells of these places creep on us. The stems of pines, hemlocks, and oaks, almost gleam like iron on the excited eye. The incommunicable trees begin to persuade us to live with them, and quit our life of solemn trifles. Here no history, or church, or state, is interpolated on the divine sky and the immortal year. How easily we might walk onward into the opening landscape, absorbed by new pictures, and by thoughts fast succeeding each other, until by degrees the recollection of home was crowded out of the mind, all memory obliterated by the tyranny of the present, and we were led in triumph by nature². (da *Essays. Nature*)

¹ Fra le figure eminenti della cultura statunitense, ne è uno dei padri fondatori. Nato a Boston nel 1803, figlio di un pastore unitario, pastore a sua volta, entrò presto in contrasto con quella Chiesa. Influenzato dal pensiero romantico e post romantico europeo, fonda il *Transcendental Club*, che propone una “filosofia” idealista opposta al materialismo e alle teorie calviniste, in nome di un radicale individualismo: dell’individuo afferma la sostanziale infinità. E difende anche un certo uso del “buon senso”, che lo porta da affermare la natura solamente umana di Gesù Cristo. Resterà ai margini, accusato di materialismo, ma dopo la morte le sue dottrine saranno fatte proprie dalla chiesa unitaria. Morì a Concord nel 1882.

² “Alle soglie della foresta, l’uomo di mondo è costretto a rinunciare, sorpreso, alle sue nozioni cittadine di grande e piccolo, di saggio e di folle. Il bagaglio delle sue abitudini gli scivola di dosso al primo passo che egli fa in questi luoghi sacri. C’è qui una santità che fa arrossire le nostre religioni ed è una realtà che scredita i nostri eroi. Qui troviamo che la natura è il fatto che rimpicciolisce ogni altro fatto e come un dio giudica ogni uomo che viene a lei. Dalle nostre case chiuse e affollate noi siamo strisciati fuori nella notte e nel mattino, e vediamo quali maestose bellezze ci avvolgono nel loro seno. Come vorremmo volentieri sfuggire alle barriere che rendono relativamente impotenti, come vorremmo sfuggire alla vita sofisticata e piena di trabocchetti, e lasciare

La prosa di Emerson, sempre fiammeggiante e immaginifica, richiede di essere indagata: egli aveva la capacità di infiammare facilmente attraverso le sue parole, ma non sempre di farle brillare per chiarezza. Andiamo per ordine:

- *At the gates of the forest* suggerisce il concetto di *soglia*, il passaggio a un mondo sovvertito, dove valgono altre regole, a partire dalla misura, che richiede scale diverse; questa soglia è il passaggio che può aprire sull'assoluto, sulla dismisura, sull'eterno ovvero, se mi riferisco a me stesso, a un mondo in cui vale una misura altra da quella che mi è familiare, per cui io stesso mi ritrovo come relativo. Se esiste più di una porta del bosco (se esistono più boschi: per me che vi entro, ogni porta apre su un bosco diverso), allora in ognuna delle foreste ci sarà un sistema di grande e piccolo, di folle o saggio diverso; non c'è dunque un "altro mondo", altro rispetto al mondo in cui viviamo, bensì una potenzialità di mondi altri. Si può tentare un esempio: le religioni pensano spesso a un mondo altro, alternativo a questo presente; la foresta appare analoga in questo senso *alla* religione, ma la pluralità di porte della foresta rinvia alla molteplicità con cui il fenomeno religioso si presenta nella storia: molte foreste, *molte* religioni.

- *Knapsack* ("zaino") è il bagaglio di pregiudizi che ci rende comprensibile il mondo: è quello che chiamiamo "sistema di riferimento" da un punto di vista fisico, o, da

che la natura penetri in noi! La luce temperata dei boschi è come un perpetuo mattino, ed è stimolante ed eroica. Gli antichi incantesimi tramandatici da questi posti scivolano dentro di noi. Gli steli della cicuta, i rami dei pini e delle querce splendono quasi come ferro lucido, davanti all'occhio eccitato. Gli alberi muti cominciano a persuaderci a vivere con loro e ad abbandonare la nostra vita di solenni sciocchezze. Qui, nessuna storia, né chiesa, né stato si insinua nel cielo divino e nell'anno immortale. Con quanta facilità possiamo andare avanti nel paesaggio che si schiude, assorbiti da nuove figure e da pensieri che rapidamente si incalzano l'un l'altro fino a quando il ricordo della casa viene a poco a poco espulso dalla nostra mente, ogni memoria cancellata dalla tirannia del presente, e noi siamo portati in trionfo dalla natura".

un punto di vista etico, “sistema di valori”; si tratta di strutture di pensiero che ci permettono di vivere e anche di “capire”, di “mettere ordine” nella nostra esperienza; ma, contemporaneamente, ci allontanano dalla verità di essa, dalla sua fondazione più profonda³. Il problema resta aperto: la “porta del posto” è sempre e solo, noi viventi, una porta virtuale, un esperimento mentale; non possiamo considerare che al limite i fenomeni come nuovi e autentici; in realtà, i pre-giudizi sono *sempre* necessari a ogni riflessione sul mondo, così come in pragmatica non esiste comunicazione senza un campo referenziale condiviso.

- Sulla natura dell'*entrata* nella porta del bosco è da osservare che non è propriamente un *atto*, quanto un *processo* (dalla città al fitto della foresta ci sono gradi infiniti, ma ogni passo può essere suddiviso potenzialmente senza limite); dunque, già l'avvio dell'itinerario è in qualche misura compimento: nel momento in cui *comincio* a nuotare (a muovermi in un elemento *altro*) in verità io nuoto; dunque, già appena considero la cosa sotto altra luce, sto approdando all'*altro* – cosa poi questo altro sia, è un problema aperto, anzi è, per molti aspetti, *il* problema, e come tale destinato a restare per sempre aperto; volendo esprimere la medesima considerazione da un altro punto di vista, sarà sufficiente osservare che se, nel momento in cui mi muovo verso l'altro, sono già entro una certa misura nell'altro, è anche vero che questa misura non sarà mai completa, dal momento che mi

³ Su queste tematiche ha puntato la sua attenzione Edmund Husserl, proponendo una rilettura del concetto scettico di *epoché*, parola composta da *epi-* ("su") e *échein* ("tenere"); ovvero "tenere sopra", "trattenere"; il termine designa l'astensione del giudizio sulle cose e sui fatti del mondo. *L'epoché* scettica è distruttiva, (nega qualsiasi certezza), per Husserl è invece uno strumento della fenomenologia e mira a sospendere il giudizio sui fenomeni, in modo che giungano alla coscienza senza essere modificati o falsificati da visioni preconette. Si tratta di relazionarsi ad essi *come se si presentassero per la prima volta*. Lo stesso spirito di “novità” che troviamo entrando nel bosco.

occorrono, abbiamo visto, infiniti passi; dunque raggiungere l'altro sarà un limite, che mi prefiggo di raggiungere ma che non raggiungerò.

- *Santità e realtà* sono altro da ciò che crediamo; il luogo che noi abitiamo non è un luogo di verità, solo abbandonandolo possiamo cogliere qualcosa che fonda la verità; in questo "oltre" vi è dunque la *santità* e la *realtà*: il richiamo è alla teoria platonica delle idee, per cui la realtà è appunto l'ideale, santo per il solo fatto di essere ideale.

- Su quest'oltre la porta del bosco, tuttavia, è lecito fare delle ipotesi. Quella avanzata da Emerson è che il contesto che ci garantisce non è più la cultura, ma la natura; non ciò che l'uomo ha prodotto, e che dunque è transeunte come ogni evenienza storica, ma ciò che c'è indipendentemente da lui, e che dunque è immutabile, essere per così dire allo stato puro. Qui, però, succede un fenomeno apparentemente curioso, poiché l'uomo è natura: egli precede in notevole misura se stesso, è prima di crearsi come uomo che ha intenzionalmente e volontariamente evoluto il proprio stato. Ora, la natura, nella visione di Emerson che è in questo debitore di Spinoza, è coincidente con Dio. Così, se l'uomo è natura, allora egli è dio⁴. Dio è semplicemente la sua immagine, o il suo limite.

⁴ In the woods, we return to reason and faith. There I feel that nothing can befall me in life - no disgrace, no calamity (leaving me my eyes), which nature cannot repair. Standing on the bare ground - my head bathed by the blithe air and uplifted into infinite space - all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing! I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or parcel of God. Emerson, *Nature* [Nei boschi, noi torniamo alla ragione e alla fede. Qui sento che nulla può accadermi nella vita - né disgrazia, né calamità (togliermi gli occhi) che la natura non possa riparare. Stare sulla nuda terra - la testa bagnata dall'aria allegra e sollevata nello spazio infinito - tutto il grezzo egotismo svanisce. Divento un globo oculare trasparente; non sono nulla! vedo tutto; le correnti dell'Essere Universale circolano attraverso di me; sono parte o una particella di Dio.]

- Il percorso verso la verità (ma l'unica verità possibile è appunto questo percorso) è un cammino solitario, non si può compiere nella casa vasta e affollata; è un percorso che va dalla notte all'amore: solo nel buio troviamo il coraggio di entrare in quell'altro buio del bosco (nella notte ogni buio è il medesimo) e da questo buio può sorgere una nuova luce, quella luce di bellezza⁵ che ci avvolge e ci fa rinascere⁶.

- Non siamo noi a penetrare nella natura, ma siamo noi a permettere che essa ci penetri; l'esperienza dunque ci inganna, quando pensiamo di oltrepassare la porta del bosco, perché in realtà è il bosco a essersi esteso fino a incorporarci. La natura è, fuori della metafora erotica, la vera potenza fecondatrice della nostra volontà – diventeremo potenti dopo che essa ci ha occupati, dopo che ci saremo *arresi* a lei; potremmo dire ancora che la volontà che ci muove all'andare oltre la soglia non è nostra, al contrario, è volontà della natura.

- *Second thought* (ho tradotto “piena di trabocchetti”, ma vale “pensiero secondo, riflessione”). La natura può prenderci solo se noi evitiamo di “sofisticare”, di “speculare”, e ci limitiamo a “intuire” (è un linguaggio quasi dantesco⁷: la natura si fa “tu” rispetto a noi – ci sta di fronte e ci pervade). “Sofisticato” qui è nel senso dei Ci-

⁵ Vi è qui un'altra reminiscenza platonica: l'idea che la bellezza sia adeguatezza dell'essere sensibile all'Idea; la luce di bellezza che pervade l'uomo in cammino verso la verità è il riconoscimento che egli ha intrapreso quella strada che lo fa essere autenticamente uomo. In altre parole, l'Idea dell'uomo sarebbe quella di un essere che è in cammino verso la verità, o in cerca della verità.

⁶ Come è noto, la nozione di *rebirthing* è piuttosto di moda, e comporta variegate teorie, talune sconclusionate, talune tragiche; non è qui il caso di soffermarvisi, se non per notare che per ogni andare oltre, per ogni oltranza, c'è comunque e sempre bisogno di questo trascorrere che pone chi lo affronti in qualche pericolo.

⁷ “Perchè non soddisface a'miei disii? / Già non attendere' io tua dimanda, / S'io m'intuassi come tu t'immii.” Dante, *Divina commedia*, Paradiso, IX, 79-81.

ravegna⁸, “speculare” è nel senso della falsità dell’immagine riflessa, gatto che crede a un rivale dietro lo specchio, bambino di Lacan, o Narciso che sia.

- Il *perpetual morning* è l’affermazione della vita (una metafora analoga e più corrente è l’*eterna primavera*; questa condizione implica una costante presenza della riproduttività degli esseri (l’albero su cui vi sono sempre fiori, frutti acerbi e frutti maturi), di quella grazia che ha fecondato e feconda, ha figliato e figlia; in altre parole, la luce soffusa del sottobosco sta a rappresentare un mondo in cui l’amore è presente con continuità, non nei soli momenti alti dell’esistenza.

- Segue la rappresentazione di tre piante, che hanno evidenti valori simbolici: il pino, albero sempreverde, è promessa di immortalità, dunque di felicità (si pensi anche alla sua utilizzazione banale nell’albero di Natale); la cicuta è un veleno, dunque la natura presenta delle insidie, occorre forza e intelligenza per dominarle – lo sapeva Socrate, che arrivò ad affermare la verità e la giustizia proprio in relazione alla cicuta, la quale provoca indolenza e appesantimento delle membra, e perciò insensibilità al mondo corrente; la quercia è l’immagine della vita ciclica, dunque della forza che sta nella natura quando torna su se stessa e si ripete, in un cerchio che è del tutto corrispondente all’immobilità dell’eterno.

- Gli alberi sono detti *incomunicable* (muti): certo, essi non possono parlare direttamente, né possiamo stabilire

⁸ I Ciravegna, Giovanni padre e Daniele figlio, furono responsabili, nel 1986, di un grave episodio di adulterazione alimentare, che provocò l’avvelenamento e l’intossicazione di parecchie decine di persone, con danni personali gravissimi (cecità, danni neurologici) ed in 23 casi la morte. Le vittime avevano bevuto vino proveniente e prodotto dalle cantine della ditta *Ciravegna* di Narzole in provincia di Cuneo http://it.wikipedia.org/wiki/Scandalo_del_vino_al_metanolo - cite_note-1, cui gli imbroglioni avevano aggiunto dosi elevatissime di metanolo per alzare la gradazione alcolica, ignorandone la tossicità per l’organismo.

con essi una qualche forma di comunicazione, poiché nemmeno sono in grado di ascoltare; ciò non dipende tuttavia da una qualche volontà che essi esprimono per distanziarsi da noi, piuttosto della radicale non condivisibilità della loro vita, dal momento che essi letteralmente abitano in un altro mondo, come abbiamo visto essere il “bosco”, e difatti essi non comunicano perché non c'è con loro *mediazione* – né chiesa, né storia, né stato. Questo significa che tutto, immediatamente, si *manifesta*, e manifestarsi è il contrario di “comunicare” (in senso attivo) perché in questo manifestarsi c'è unicamente partecipazione: quello che degli alberi cogliamo è la loro testimonianza muta di se stessi, nel momento in cui sovrapponiamo parole (attribuiamo loro parole) essi cessano di dire, e la comunicazione che si instaura è insensata, o, al massimo, è comunicazione fra uomini, non con gli alberi e in generale con la natura.

- Il periodo finale è la descrizione di un cammino mistico, che, attraverso una sequenza di gradi che portano sempre più lontano dal *qui e ora*, permettono di pervenire davvero alla foresta, di attraversare il limite che ci impedisce di confonderci con la natura.

Possiamo ora cercare di tirare le fila di questi ragionamenti, e interrogarci sul senso generale del discorso.

Si possono evidenziare tre nuclei, connessi ma abbastanza indipendenti:

- uno “teologico”, vale a dire la convinzione che vi è continuità e anzi identità fra Dio, natura e uomo; di conseguenza si afferma la possibilità della redenzione attraverso un “battesimo”, un’iniziazione che non solo condu-

ca ad accettare questo postulato, ma, anzi, ne derivi una modalità di conoscenza in cui divino, fisico, individuale siano di fatto *la stessa cosa*;

- uno gnoseologico: la comprensione del mondo è garantita dall'intuizione, non dalla deduzione o da altre pratiche logico-razionali. Ciò significa affermare che la natura che è in me mi fornisce, semplicemente, gli strumenti per comprenderla, senza alcuna ulteriore mediazione; questa affermazione deriva, come si vede, da quella precedente: l'intuizione che è la modalità della conoscenza proviene appunto dalla continuità fra uomo e natura;

- uno etico: se questa è la strada, non dovrò fare altro che lasciarmi andare, concedermi al bosco, oltrepassare la soglia, affidandomi appunto all'intuizione anche per quanto riguarda il modo in cui io sono al mondo e il mio stare nel mondo come attore. In altre parole, c'è in me, garantito dalla natura, il senso di cosa sia bene e di cosa sia male.

Interessa qui vedere a quali conseguenze possa portare un'impostazione del genere, non solo, ma considerarne l'incidenza sul mondo contemporaneo: ed è curioso notare che queste posizioni siano, almeno in parte, alla base di molte fra le moderne posizioni ambientaliste più estreme, che spesso si legano, attraverso altri autori (in modo particolare Henry David Thoreau) appunto a tematiche trascendentaliste, provenienti perciò dallo stesso *milieu* di Emerson. Il "ritorno alla natura" è vissuto in certune di queste prospettive proprio come un'ipotesi religiosa, che può essere vista in una prospettiva duplice:

a: Dio è creatore della Natura e dunque essa va rispettata in quanto opera di Dio;

b: la Natura è essa stessa Dio e in quanto Dio va rispettata.

Ambedue queste posizioni, che cozzano contro quella tradizionale cristiana⁹ che pure ogni tanto riemerge, secondo la quale il mondo sarebbe ordinato provvidenzialmente per le necessità dell'uomo (finalismo extranaturale) hanno una caratteristica comune, che in E-

⁹⁹ Per essere più precisi, la posizione definita con a. appare in modo carsico in posizioni cristiane e anche cattoliche, per esempio nella dottrina di San Francesco d'Assisi e nei suoi continuatori (si consideri per esempio l'*Itinerarium mentis in Deum* di San Bonaventura). È però un fatto che pensatori al fuori di queste posizioni sono stati sempre considerati dalla Chiesa come piuttosto eterodossi, e fatti santi magari dopo infinite traversie. Analoghe osservazioni si potrebbero fare per le più importanti posizioni protestanti, dove peraltro gli approcci sono assolutamente molteplici. Per esemplificare la posizione cattolica prevalente, riporto questo passo indicativo del gesuita tomista Viktor Katherin: "Il bruto [*l'animale*] non possiede diritti di sorta (...) L'uomo non solo non ha verso i bruti dei doveri giuridici ma nemmeno doveri di altro genere (...) Come dovremmo avere dei doveri verso creature che possiamo a nostro capriccio fare a pezzi, arrostitire e mangiare? Il motivo intrinseco è che l'animale non è persona ossia non è creatura ragionevole, sussistente per sé, ma semplice mezzo per il nostro fine" (*La morale cattolica esposta nelle sue premesse e nelle sue linee fondamentali*, 1907, citazione riportata nell'opera di Gino Ditadi, *I filosofi e gli animali*, Este, Isonomia, 1994). C'è per queste posizioni un ovvio riferimento scritturale, *Genesi* I, 26-30: "26 Et ait Deus: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et praesint piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omniue reptili, quod movetur in terra". 27 Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum; masculum et feminam creavit eos. 28 Benedixitque illis Deus et ait illis Deus: "Crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus, quae moventur super terram". 29 Dixitque Deus: "Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram et universa ligna, quae habent in semetipsis fructum ligni portantem sementem, ut sint vobis in escam 30 et cunctis animantibus terrae omniue volucris caeli et universis, quae moventur in terra et in quibus est anima vivens, omnem herbam virentem ad vescendum". ("26 Poi Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza, ed abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sul bestiame e su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». 27 E Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina. 28 E Dio li benedisse; e Dio disse loro: «Crescete e moltiplicate e riempite la terra, e rendetevela soggetta, e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra». 29 E Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che fa seme sulla superficie di tutta la terra, ed ogni albero fruttifero che fa seme; questo vi servirà di nutrimento. 30 E ad ogni animale della terra e ad ogni uccello dei cieli e a tutto ciò che si muove sulla terra ed ha in sé un soffio di vita, io do ogni erba verde per nutrimento».)")

merson appare evitata: in esse si sostiene implicitamente che l'uomo non è parte della natura, e anzi in qualche modo le si oppone. Per il pensatore americano, invece, è possibile pensare a un uomo appartenente alla natura; solamente, ciò non è il punto di partenza e l'appartenenza alla natura è una specie di scelta, un'ascesi che si configura come ricerca della conoscenza, la quale non può che essere ottenuta sulla base dell'intuizione, come osservato sopra.

A questo punto, nella prospettiva dell'ambientalismo "religioso" e "mistico" si pone con chiarezza il problema gnoseologico: come fare a conoscere la Natura? Non si tratta qui della semplice conoscenza che appartiene alla normale vita pratica, quella del contadino, che ha capito come seminare e potare: c'è invece la convinzione che, costruendo questo tipo di conoscenza che conduce l'uomo in intimità con la Natura, l'uomo, che di essa è parte, che sceglie di esserne parte, o meglio di essere da essa penetrato, costruendo la propria conoscenza della Natura, costruisce insieme se stesso, *conosce se stesso*. Se non ci fosse questa costruzione, questa conoscenza, l'uomo sarebbe senza senso: dunque, la conoscenza della Natura diventa la costruzione del senso dell'uomo nel mondo. Insieme, un quadro teologico, gnoseologico ed etico.

Il pensiero occidentale ha costituito su questo una tradizione che si è dotata di uno strumento "forte" per conoscere la natura: il metodo scientifico. Esso è entrato in crisi, peraltro, non perché superato da una prospettiva che lo renda inutile o perché se ne sia riconosciuta l'erroneità (come era accaduto ai tempi di Galileo) quanto per motivi interni: oltre un certo limite, la misura, nel senso di *métron*, su cui esso si fonda (si dice che la sua sia una "logica" quantitativa) non funziona più, perché lo strumento di misura modifica il fenomeno misurato¹⁰.

¹⁰ Si veda il principio di indeterminazione formulato nel 1925 da Heisenberg e

Questa crisi ha portato a delle reazioni intuizioniste, apparentate alla posizione di Emerson, già un secolo e oltre or sono: per limitarci a un paio di riferimenti, ma se ne potrebbero dare molti altri, basti qui ricordare le prospettive aperte da Bergson e dal già ricordato Husserl. In linea di massima, tali posizioni si riconoscono perché sostengono che non si può arrivare a conoscere nulla se non in termini immediati, per conoscenza diretta, immedesimazione, e simili. Molte di queste idee hanno ora una diffusione di massa e sono state recepite in diverse formulazioni ecologiste¹¹. Certo vi è una corrente ambientalista “scientifica” (per quanto si senta ad esempio dire che questa conoscenza deve rinunciare all’esperimento perché la termodinamica su scala globale non lo permette) ma curiosamente il milieu intellettuale di questo mondo approda in genere a idee/pratiche di altro tipo – spesso di genere ascetico. E, cosa altrettanto impensabile fino a qualche decennio fa, trova riferimento in linee di pensiero lontane dalla tradizione occidentale.

Una delle modalità più adottate è quella che viene mutuata da certe pratiche orientali, zen o yoga ecc. Il metodo associato a queste posizioni è, in sintesi, “applica scrupolosamente alcuni principi, esercitati indefessamente su ciò che ti dice il maestro, quando meno te lo aspetti, saprai”, implicando non tanto una maturazione e nemmeno delle soglie che comunque ci sono nell’acquisizione del sapere (è impossibile studiare seriamente fisica se non si possiedono strumenti matematici all’altezza) – ma una sorta di iniziazione – quell’entrare nel bosco di Emerson. Si può fare un esempio, traendolo da un libro di divulgazione del pensiero ascetico giapponese¹²: nell’arte del tiro con l’arco come è praticata nella

le sue conseguenze.

¹¹ Si veda ad esempio l’opera di James Lovelock.

¹² Eugen Herrigel, *Lo zen e il tiro con l’arco*, ed. or. 1948, (ed. italiana Milano, Adelphi, 1975).

formazione dell'adepto delle dottrine zen, non fai centro se non quando tu sei contemporaneamente arciere, arco, freccia e bersaglio e tiri con gli occhi chiusi. Intuizione, più di così non si può. Se ne trovano esempi analoghi nell'ambientalismo come è praticato nella cultura popolare: si faccia caso alla mistica dell'orticoltura, del giardino: sarai giardiniere quando entrerai nel mondo delle piante e lo capirai, sarai pianta anche tu.

Non interessa molto qui approfondire la validità teoretica di questo approccio (del resto, pare, piuttosto lontana dalle preoccupazioni dei pensatori orientali). Sembra più interessante una domanda pratica: è, questa, una modalità per confrontarsi col mondo? dipende da cosa vuol dire confrontarsi! Mi spiego con due esempi:

1. Io e Giovanni ci confrontiamo in altezza (chi è più alto, chi più basso) o velocità sui 100 metri (nel quale confronto di certo io perdo): stabiliamo una categoria che ci è comune, la definiamo sulla base di una misura e verifichiamo la nostra congruenza/convergenza con tale categoria;

2. Io e Giovanni litighiamo perché io vorrei giocare a tressette, lui mettere su un duo di cabaret. Ci confrontiamo? certo, ma con grande difficoltà, perché su piani diversi, peggio ancora se io e Cin-Cion litighiamo rispettivamente in vernacolo chioggiotto e cinese di Canton.

Ora, il confronto io/mondo, io/natura, a causa della incommensurabilità fra i due enti implicati, appartiene al secondo modello. Sia la scienza e il suo metodo, sia il "metodo" dell'intuizione, cercano di abolire quest'alterità, o, quantomeno, di avvicinare uomo e natura. Con prospettive metodologiche opposte: il metodo della scienza che, fra l'altro, alla fine si dichiara inabile a risolvere il problema, tematizza le differenze, oggettiva la natura, risolve l'uomo in processo, in metodo, astraendo sia

l'uomo stesso che la natura, intervenendo su un linguaggio che, fra l'altro, si suppone parli della natura, ma che, via via, si allontana dall'uomo. Il sistema dell'intuizione smonta tutto questo e si limita a dare il problema per risolto, a dire che, semplicemente, non esiste. Chissà. In ogni caso, resta aperta una questione etica: come mi comporto nei confronti della natura?

Anche qui, i casi sono sostanzialmente due:

1. L'uomo è "fuori dal mondo". Se gli uomini sono fuori del mondo, gettati sul mondo, non sanno bene che fare: etica vuol dire regole, legge, vuol dire che so quali sono i miei limiti (i limiti del mio dire o fare). Posso, faticosamente, pensare io al meglio per me/per gli uomini; posso, con gli altri, faticosamente, negoziare cosa il bene, il meglio, sia; posso supporre, meno faticosamente, pensare che qualcuno me lo dica (rivelazione). Ma, sempre, ci sarà qualche elemento per cui il mio modello sarà revocato in dubbio, per cui si dirà che non vale.

2. Tutt'al contrario, per quello che intuisce: perché è lui la Natura, che certo sa cos'è il bene e il male. Ecco, abbandonarsi al bosco della natura ha questo significato. Ed è questa, pare, la posizione suggerita da Emerson.

Questa ipotesi contiene però un limite invalicabile: la paradossalità della struttura che chiamiamo uomo; meglio, della struttura che chiamo Io. Perché, nel momento stesso in cui dico con Emerson che se entro nel bosco mi annullo nella Natura, mi resta un residuo: questo abbandonarsi nella natura, questo appartenere alla natura, è comunque uno stato secondo di quell'essere qualificato che, cartesianamente, avevo chiamato Io; inoltre, è comprensibile solo se lo contrappongo allo stato in cui c'è distinzione fra Io e Natura; infine, nel momento in cui io attingessi quello stato, non avrei modo di raccontarlo.

All'incirca, come stanno le cose con l'eternità e l'impossibilità di raccontarcela.

Allora, questo bosco dove sta? si presume nel regno del mito, in quelle storie che gli uomini usano, qua nel mondo, per dare un senso, una proiezione alla vita fuori di questo mondo. Entusiasmante, a ben vedere: a condizione che, chissà, questo mondo oltre il mondo effettivamente esista. Per entrarci, occorre di sicuro oltrepassare una soglia. Certe religioni positive hanno affermato che questa soglia si chiama morte e che il bosco è mistero. Emerson, e con lui una grande fetta del pensiero contemporaneo, si è convinto che morire non serve e che la soglia si possa passare da vivi. Curioso però che non si trovi gente che da quel bosco sia tornata a raccontarcela – nemmeno un Dante qualsiasi che abbia viaggiato a nostra consolazione. Eppure, pareva così facile: come si vedeva bene la piana, quando il bosco si alzava ripido sul pendio!

Una rosa per nessuno

Si discuteva, nell'Atene di Platone¹, sulla poesia. E se ne riconosceva il pericolo: già, cos'è questo fare² che chiamiamo poesia? non contiene in sé l'illusione della creazione? e invece è un povero riprodurre, e nemmeno copie, copie di copie. Cosa fa il poeta, per capirci? racconta di quello che vede, o di quello che immagina di aver visto. Copia. Omero, dite? ha raccontato di una guerra, di un viaggio. Era il più bravo, perché non vedeva niente: cieco! Tutto nell'immaginazione, certo. Sì, ma qualcuno gliel'aveva raccontato di Troia e di Ulisse! e costoro avevano visto, se avevano, città, uomini, guerre, peripezie. E cosa sono questi esseri se non imitazioni, copie delle eterne Idee? Ché da qualche parte ci saranno pure, l'idea di Città, l'idea di Uomo, l'idea di Guerra, l'idea di Peripezia. E quelle che vediamo ne sono copie, e chi ne scrive fa copie di copie. Racconta il falso, insomma. Si eviti, dunque, la poesia: conduce a una forma di conoscenza imperfetta, imprecisa, e dunque falsa e dunque dannosa. E del falso e del danno non abbiamo certo bisogno; meglio proscriverli, in quanto insignificanti, da ogni discorso razionale.

Fosse così semplice! Come mai a quello stesso Platone si richiama tutta una pletora di poeti, e fra essi molti di quelli che, per voce comune, vengono detti idealisti e simbolisti? Non solo, capita che qualche filosofo-poeta (c'è anche questa genìa) metta nientemeno che in versi le stesse teorie del vecchio sapiente. In un noto passo di Tommaso Campanella, per farne un esempio fra i più tipici, vi è un riferimento evidente alla dottrina platonica della caverna³. Proprio questa storia della caverna sem-

¹ Cfr. *Repubblica*, X libro, *passim*.

² *Ποιησις* è appunto "fare", distinto per la creatività dal fare detto *τέχνη*, che è fare in modo più imitativo.

³ *Stavamo tutti al buio. Altri sopiti / d'ignoranza nel sonno; e i sonatori /*

bra illuminante: Platone, come è noto, dice che la conoscenza dell'uomo è conoscenza di immagini della realtà, non di realtà: come se, da dentro una caverna, si conoscessero le ombre delle cose esterne, gettate da una luce incerta di fuochi sulla parete. Conoscenza imprecisa, eppure la sola che ci sia dato di avere⁴. Questa scelta di Platone, di farci riconoscere un problema filosofico utilizzando immagini mitiche e dunque metaforiche e poetiche (eh sì, anche questo odiatore della poesia alla fin fine si comporta da poeta) ci deve far riflettere: mostra come l'idea del bandire la poesia non possa essere considerata con troppa superficialità e data per vera.

In altri termini, potremmo intanto cercare di capire a quali attività umane possa essere apparentata la poesia: sembra abbastanza pacifico che essa si possa dire parente delle arti, anzi, per meglio dire, che *ποιήσις* comprenda l'insieme di ciò che chiamiamo arte. Non è qui il caso di riprendere la questione, ma ormai pare difficile distinguere arti di una singola modalità espressiva. Ciò assodato, è possibile attribuire alle arti la natura di una forma di conoscenza? che abbiano almeno un'ambizione simile a quella della filosofia, se pensiamo che essa sia ricerca della conoscenza? Certo, la filosofia è procedere metodico e analitico, e dunque diverge radicalmente nel metodo da quello dell'artista, che invece è sintetico, immediato, intuitivo; inoltre, il sapere del filosofo pretende di essere puro, avulso da ogni tecnica – mentre l'arte, ogni arte, richiede mediazione, materia; persino l'arte più astratta, la musica, chiede (anzi, soprattutto lei) me-

pagati raddolcìro il sonno infame. / Altri veggianti rapivan gli onori, / la robba, il sangue, o si facean mariti / d'ogni sesso, e schernian le genti grame. // Io accesi un lume; ecco, qual d'api esciame / scoverti, la faultrice tolta notte, / sopra me a vendicar ladri e gelosi, / e que' le piaghe, e i brutti sonnacciosi / del bestial sonno le gioie interrotte: / le pecore co' lupi fur d'accordo / contra i can valorosi; / poi restar preda di lor ventre ingordo. (in Tommaso Campanella, *Tutte le opere. Volume primo, scritti letterari*, a cura di Luigi Firpo, Verona, Mondadori, 1954, p. 147).

⁴ Platone, *Repubblica*, VII, 514 b – 520 a.

todo e tecnica. Però anche la filosofia, in fondo, usa una materia, la parola, senza la quale non si danno concetti, o almeno non quel particolare tipo di concetti che sono rilevanti per il filosofo – e sarebbe facile mostrare che parole diverse, *langues* diverse, producono filosofari diversi. Eppoi: forse che davvero la filosofia parte in assoluto dall'astratto? dall'Assoluto? davvero prende il via nel momento in cui ogni altro essere che non sia il pensiero scompare? davvero le occorre il vuoto pneumatico?

Non è vero, piuttosto, che l'uomo si fonda sulla sua concreta esistenza, che è uno dei problemi che essa gli pone, e che ne cerca soluzione in qualche costruzione teorica? che da questa “base di realtà” nasce ogni conoscenza, ogni pensiero? anche il pensiero geometrico, quello che, si dice, sia nato perché c'era da misurare terre per poi, ahimé, imporre tasse; di qui si fonda quel tipo di pensiero che, la realtà, la mette in discussione in nome di qualche sovra-realtà, sur-realtà, o ir-realtà, a piacere.

Spesso i poeti, voglio dire i poeti lirici, quelli che trasformano in grido e poi in verso il male di vivere, quelli antichi come quelli moderni, hanno posto questi problemi, i medesimi sui quali poi i filosofi si sono esercitati con mezzi razionali e analitici. Spesso, i poeti hanno anche suggerito per via intuitiva dei percorsi di pensiero, mostrando la strada a chi preferiva percorrere i sentieri più noiosi ma più rassicuranti del pensiero sistematico. Vediamo cosa succede a farci condurre da un poeta⁵.

* * *

⁵ Usando un linguaggio più vicino a quello della filosofia, osserviamo che i procedimenti razionali del filosofo non sono attribuibili a un pensiero diverso da quello che elabora i procedimenti intuitivi del poeta: sono ambedue fondati sulla stessa natura umana (se vogliamo una versione più materialista, sullo stesso cervello). Né è da fidarsi troppo dei procedimenti più tipicamente filosofici: anche essi possono richiedere di essere decostruiti, può darsi che si tratti di un sistema di potere, non di pensiero, che la loro “razionalità” si riveli essere un tentativo di “razionalizzazione”, cioè di riscrittura indebita della realtà.

Avendo dunque accettato l'opinione che l'arte, e perciò quel suo sottoinsieme che chiamiamo poesia lirica, può essere portatore di conoscenza, consideriamo questo testo di Paul Celan:

PSALM

*Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.*

*Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühen.
Dir
Entgegen.*

*Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandrose.*

*Mit
dem Griffel seelenhell,
dem Staubfaden himmelswüst,
der Krone rot
vom Purpurwort, das wir sangen
über, o über
dem Dorn.⁶*

Ritenuto uno fra i massimi poeti in tedesco del '900, Paul Celan nacque nel 1920 in Bucovina, da famiglia ebraica, studiò in Francia, poi nel suo paese. La sua famiglia fu deportata in un campo di concentramento; i genitori vi morirono, Paul sopravvisse e assunse il tede-

⁶ **Salmo** / Nessuno c'impasta di nuovo, da terra e fango, / nessuno insuffla la vita alla nostra polvere. / Nessuno. // Che tu sia lodato, Nessuno. / E' per amor tuo / che vogliamo fiorire. / Incontro a / te. // Noi un Nulla / fummo, siamo, reste- / remo, fiorendo: / la rosa del Nulla, / la rosa di Nessuno. // Con / lo stamma anima-chiara, / lo stame ciel-deserto, / la corona rossa / per la parola di porpora / che noi cantammo al di sopra, / ben al di sopra / della spina. (Traduzione di Giuseppe Bevilacqua).

sco come propria lingua letteraria; emigrò a Parigi, dove si suicidò nel 1970. Il suo mondo poetico e in genere intellettuale è profondamente segnato dalla storia del male del tempo in cui fu scritto – il XX secolo dei lager; tuttavia, si muove in un orizzonte che abbraccia tutta la tradizione del pensiero europeo, poiché agita figure (l'Essere, il Nulla, Qualcuno, Nessuno) che stanno nel fondo del nostro vivere e pensare di uomini. In questo contesto astratto, una figura vivente, la Rosa⁷. Essa incarna su di sé tutti i viventi; possiamo pertanto identificarla con la vita umana, la *mia* vita.

Siamo, con Celan, nell'orizzonte dell'ebraismo: quello di Qualcuno – Dio – a cui si deve tutto l'Essere; questo Qualcuno è tutto l'Essere – ma questo Qualcuno è ormai Nessuno, e l'essere si è fatto orfano. L'essere di cui si parla però non è generico, è un essere al tutto individuo: un essere *umano*. Quell'essere che un tempo partecipava a Dio, per via della creta, per via dell'alito: sia per la materia che per lo spirito, insomma. Cambiati sono i tempi, il divino è, se è, assenza e rimpianto; abbiamo inteso, sulla nostra pelle (Celan più di noi, lui che in un lager ci finì) il dramma di un essere *immotivato*.

Proprio questa assenza di motivo per l'essere è un tratto tipico della modernità. Il mondo è prodotto dal caso, dice la scienza, anche il big bang può avere un'origine del tutto extratelicale, fuori di ogni scopo, *Nessuno* l'ha creato; forse il cosmo è solo una modulazione del nulla che si è – ma sono concetti estremi, difficili da concepire e da maneggiare – articolato in materia e antimateria, mantenendo a zero la somma finale. Se non vi è una volontà creatrice, allora manca uno scopo, e noi siamo per nessuno, gettati nel mondo, rose di nulla. Eppure, la vita c'è

⁷ Non è qui necessario ricordare la complessa simbologia della rosa che attraversa la cultura e l'arte europee, con infiniti rimandi e giochi di specchi; un substrato che collega un po' tutti questi usi è però l'appartenenza alla vita e, spesso, il riflesso della riproduzione e dunque l'amore.

comunque: la carne che permette la riproduzione, l'eternizzazione della specie (qui è rappresentata in maniera metonimica da stame e pistillo) così come la capacità di dire, di creare *logos* (qui, la corolla purpurea della rosa). Sicuro è il dolore, la spina: quel male che possiamo fare e subire.

Cos'è *Nessuno*? qui è un oggetto, paradossalmente di fede, un essere/non essere. Che pone un problema: come si può lodare ciò che non è? come si può essere figli dell'assenza? Se vogliamo, questa che qui si propone è una variazione su un tema molto antico, e deriva dalla difficoltà di concepire la stessa creazione del nulla da parte di un essere. È una tematica classica del pensiero cristiano, e non sembra strano che sia stata ripresa proprio ai tempi della rinascita carolingia, per esempio da Fredegiso di Tours⁸. Le aporie sono essenzialmente due:

1. non abbiamo alcuna conoscenza di procedimenti reali in cui il Nulla si trasforma in qualche cosa; abbiamo peraltro esperienza continua di materia che assume forme diverse; si arriva perciò per questa via a concepire una materia compresente (al limite coincidente) col Dio creatore, che viene ri-formata. Questa ri-formazione, simile all'attività dell'artista è ciò che chiamiamo creazione⁹. L'obiezione che si può formulare a questa posizione è che o non si capisce a questo punto la funzione di Dio, perché può darsi benissimo che la materia stessa possa avere la

⁸ Col titolo *Il nulla e le tenebre* la sua opera è stata recentemente riedita e commentata da Franca d'Agostini (Genova, Il melangolo, 1998).

⁹ Non sia irriverente qui citare come portatore di questa opinione un poeta, Giuseppe Gioachino Belli, che riproduce nella sua opera il sentire ingenuo del popolo romano: nel sonetto che segue vi è, in effetti, proprio l'idea che la creazione *ex nihilo* sia un'impossibilità logica: *LA CREAZIONE DER MONNO* // *L'anno che Ggesucristo impastò er monno, / Chè ppe impastallo ggìa cc'era la pasta, / Verde lo vorze fa, ggrosso e rritonno, / All'uso d'un cocomero de tasta. // Fece un zole, una luna, e un mappamondo, / Ma de le stelle poi di una catasta: / Su uscelli, bbestie ammezzo, e ppestci in fonno: / Piantò le piante, e ddoppo disse: "Abbasta". // Me scordavo de di cche ccreò ll'omo, / E ccoll'omo la donna, Adamo e Eva; / E jje proibì de nun toccajje un pomo. // Ma appena che a mmaggnà ll'ebbe veduti, / Strillò per dio con cuanta vosce aveva: / "Ommìni da vienì, ssète fututi".* (Sonetti, 165)

potenzialità dell'auto-formazione; inoltre, non si capisce neanche bene come si possa essere formata la materia – se è un principio coeterno con Dio; se così fosse, poi, avrebbe la stessa dignità per così dire causale di Lui;

2. ancora più insidiosa è l'osservazione che, dato Dio, il Nulla non si ha. Se il nulla è l'assenza di essere, o meglio il suo contrario, nel momento in cui qualche essere c'è, il nulla viene meno. A maggior ragione se, ad essere, è l'Essere. L'unica soluzione per questa aporia sembra l'ipotesi che, dal Nulla, l'Essere si auto-crei. Ma allora sarebbe il Nulla a produrre il Tutto, il Nulla padre anche di Dio, e Dio sarebbe questo Nulla, almeno come origine. A una posizione del genere approda Nicolò da Cusa: partendo dalla considerazione che l'uomo non è proporzionato con Dio e che dunque non potrà mai compiutamente capirlo, arriva a formulare l'idea che in Dio gli opposti coincidono, in modo particolare coincidono l'essere e il nulla. Conseguenza ne è che il Dio che crea e l'assenza, il nulla dai quali egli crea, sono la stessa cosa. Ma è una prospettiva rivolta a un'esperienza mistica.

Si tratta di un'unificazione di opposti tutt'altro che isolata,. Si può indicare un esempio relativo al tempo: Dio è contemporaneamente al di fuori del tempo, poiché è eterno, epperò è presente nel tempo, poiché si manifesta in fenomeni che nel tempo hanno il loro senso. Nella sua intemporale presenza, è insieme sé e altro, è altro da sé e per sé: e questo si spiega, dal momento che altro da Dio è Nulla. Egli si rispecchia in se stesso essendo nulla e vuoto, come è nulla e vuoto il Suo riflesso. Solo così in qualche modo è.

* * *

Lo stesso tema, a confermare la deriva mistica cui conduce la considerazione stessa della possibilità di una divinità trascendente presa come ente in cui sono riassunte origine e causa, era stato affrontato da Angelus Silesius:

Ohne warum

*Die Ros' ist ohn Warum, sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie sieht..¹⁰*

La vicinanza è tale da far pensare che Celan abbia preso ispirazione dal mistico tedesco del XVIII secolo e proprio da questo testo del *Pellegrino cherubico*. Certo, qui si fa questione di “perché”, lì di “proprietà”, ma è una proprietà che contiene il perché: quell’ente che può creare, è “proprietario” di ciò che crea, è un ente sovrano. E se ha creato qualcosa, ha creato per un’intenzione, con un motivo: non si può attribuire a un Dio una creazione immotivata. È una causa intenzionata, sufficiente all’esistenza e alla motivazione dell’effetto.

Silesius approccia la questione appunto da un punto di vista mistico: per fare questo, si immedesima con la rosa, che, per noi lettori, assume una valenza ancora più universale: quella rosa è tutti gli esseri, gli uomini in particolare. C’è nel distico un’apparente contraddizione, che potrebbe anche rafforzarne la natura mistica: se la rosa è senza “perché”, allora come mai fiorisce “perché” fiorisce? È vero che nel testo si gioca sulla contrapposizione fra *warum* e *weil*¹¹, che non si percepisce in italiano: *warum* sembra dire più la causa motrice dell’azione, *weil* la giustificazione, ossia il motivo dell’azione considerato *a posteriori*; ciò identifica una sfumatura fra oggettivo e soggettivo; *warum* “sulla base di quale principio”, *weil* “obbedendo a questo impulso”; ma, a ben vedere, anche *weil* contiene qualcosa di oggettivo: “non sono venuto perché mi sono dimenticato”, dove il motivo è anche almeno una componente di una catena causale; però

¹⁰ “**Senza perché** // La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce, / a se stessa non bada, che tu la guardi non chiede.” (*Cherubinischer Wandersmann*, I, 289).

¹¹ *Weil* è subordinante causale – introduce la risposta a una domanda a sua volta introdotta dall’interrogativa *warum* (questo doppio uso in italiano non c’è, c’è in francese, ad es. “*Pourquoi il fait chaud?*” “*Parce que nous sommes en juillet.*”).

la distinzione oggettivo/soggettivo può bene essere fatta in Silesius: la rosa fiorisce senza causa e senza motivazione propria – senza contare che, senza causa, completamente “è”, *ist.* Se fiorisce, può ben esservi qualche causa esterna, ma quale sia, la rosa non lo sa.

* * *

Esaurite brevemente queste discussioni, resta un aspetto più interessante in questa assenza di cause e fini, che rinnega e rovescia radicalmente la dottrina aristotelica delle quattro cause. Nel momento in cui non c'è più causa, né efficiente né finale, cosa resta? può essere questo il problema di quella dottrina che viene detta nichilismo? Forse: anche se, a essere compiutamente nichilisti si dovrebbe ammettere che “nulla” si può dire di “nulla”, e dunque converrebbe il silenzio.

Altrimenti, possiamo solo riprendere Cusano: e con lui convenire che gli opposti si toccano: fra essi, la totale insignificanza e la significanza più piena; il vuoto di significato è *il* significato. La rosa è per nessuno e nondimeno è. *Il nulla è tutto*: altro non c'è.

E allora, ma sì, siamo, fummo, saremo nulla: questo perché nulla è la nostra vita, la nostra patria, il vuoto al quale ci aggrappiamo. Amiamo, dunque, questo destino, perché altro non ci è possibile amare.

* * *

A margine

Celan dice *wir waren, sind, werden nichts*. Che cos'è questo “noi”, e quale estensione porta al concetto di nulla?

Si possono fare ipotesi:

- “noi” come puro e semplice *plural humilitatis*, cronaca da giornalisti: ma non c’era, forse, necessità.

- “noi”, come generico riferimento agli esseri tutti del mondo – può essere; però si direbbe che davvero è nulla chi sente di essere nulla; vi è, in altri termini, differenza fra essere nulla e non essere per sé: l’essere nulla presuppone la coscienza (fra l’altro, è un nulla potenziale: perché la coscienza che si pone come nulla è ben qualcosa).

- “noi” come insieme dei portatori della coscienza di essere nulla: gli uomini (Schopenhauer). Sondiamo questa ipotesi. Certo, il singolo uomo è nulla, è abitato dal nulla – così come nasce, perisce, e la sua vita non mette conto di essere considerata, dalla prospettiva dell’eterno. Però: nella prospettiva del genere? se io spingo il mio sguardo oltre tutte le esperienze possibili, certo approdo al nulla; ma, in mezzo, ci sta il mio limite individuale: quel limite oltre a quale c’è, oggettivamente, l’infinito.

Il genere umano, in questa prospettiva, vive l’infinito. Ancora una volta ha ragione Cusano: il nulla dell’individuo è l’infinito del genere; e dunque la prospettiva che esce dal nichilismo qui individuato da Celan è esattamente l’amore del prossimo. Senza residui.

Fantasma dell'origine

Monte Reale Valcellina sta giusto alla base delle Dolomiti friulane, lungo il Cellina, fiume dal corso torrentizio, a volte imperversante, a volte misero al punto da lasciare quasi completamente secco il vasto letto sul quale scorre. Tanto più che adesso è stato imbrigliato da enormi impianti idroelettrici, che hanno dato origine a graziosi laghetti. In altri punti, però, il letto del fiume è imbrigliato in strette gole, la più famosa delle quali è nota come “forra del Cellina”. Le montagne vicine sono ricche di grotte e anfratti. La cittadina è il luogo di passaggio fra questa natura selvaggia e la pianura più “civilizzata”. Doveva esserlo ancora di più un tempo, quando addentrarsi nella montagna significava abbandonare le garanzie della vita sociale per un mondo inospitale in cui si poteva contare solo su se stessi. Era questo il prezzo di una diversa libertà: lassù, dove si poteva scomparire facilmente dietro una rupe, o nel folto di un bosco, o in una grotta annunciata da una fessura quasi indistinguibile fra le rocce, non valevano le leggi correnti, e gli uomini facevano i conti con se stessi, creandosi talvolta un mondo personale di valori, di idee, di miti.

Forse, nel XVI secolo, andò su quelle montagne anche Domenico Scandella, detto Menocchio. Abbiamo molte notizie di costui, perché nel 1584 ad Udine fu aperto un processo dell'inquisizione contro di lui. Di mestiere era mugnaio, ma questo è irrilevante, se non per capire che si trattava comunque di un uomo con qualche autonomia, non un contadino o un pastore. Fu accusato di eresia e di propaganda di eresia. Si trattò di una storia lunga e complessa, che si concluse, con la calma dimostrata spesso in queste cose dagli uomini di Chiesa, probabilmente nel 1601, col supplizio, si suppone per rogo, dell'eretico. La storia è stata ricostruita, fra gli altri, da

Carlo Ginzburg, in un libro smilzo ma di grande spessore culturale, e anche di piacevole lettura¹.

Gli interrogatori di Menocchio diedero agli inquisitori molto filo da torcere, e anche materiale utile dal loro punto di vista, per la conoscenza di quali idee il Nemico mettesse sulla bocca di questi personaggi, pericolosi proprio perché si mimetizzano con la gente e raccontano storie spesso affascinanti, così simili eppure così diverse da quelle che va predicando il prete, la domenica, lassù sull'ambone. Il fatto è che questi eretici le loro storie le raccontano allo stesso livello degli altri, all'osteria, nella lingua di tutti i giorni: deve essere per questo che li ascoltano. Ascoltavano anche i discorsi di Menocchio. Interessarono, dicevamo, anche agli inquisitori, tanto che ce li hanno tramandati. Meritano di essere considerati anche da noi. Non è forse vero che da uomini semplici sono uscite idee che poi hanno cambiato il mondo? e che anche la cultura popolare adombra questioni di grande importanza, che hanno travagliato umili e sapienti nel corso di tutta la storia dell'umanità? che, quantomeno, prestare orecchio a questi discorsi permette di gettare luce riflessa su argomenti analoghi?

Dunque, il mugnaio, in uno dei suoi interrogatori, spiegava così:

Io ho detto che, quanto al mio pensier et creder, tutto era un caos, cioè terra, aere, acqua et foco insieme; et quel volume andando così fece una massa, aponto come si fa il formazo nel latte, et in quel deventorno vermi, et quelli forno li angeli; et la santissima maestà volse che quel fosse Dio et li angeli; et tra quel numero de angeli ve era ancho Dio creato anchora lui da quella massa in quel medesimo tempo, et fu fatto signor con quattro capitani, Lucivello, Michael, Gabriel et Rafael. Qual Lucibello volse farsi signor alla comparation del re, che era la maestà de Dio, et per la sua superbia Iddio comandò che fusse scacciato dal cielo con tutto il suo ordine et la sua compagnia; et questo Dio fece poi Adamo et Eva, et il populo in gran multitudine per impir quelle sedie delli angeli scacciati. La qual multitudine, non facendo li comman-

¹ *Il formaggio ed i vermi*, Torino, Einaudi, 1976.

damenti de Dio, mandò il suo figliol, il quale li Giudei lo presero, et fu crucifisso ». E soggiunse: «Io non ho detto mai che si facesse picar come una bestia» (*era una delle accuse che gli erano state rivolte: in seguito ammise che sì, forse poteva aver detto qualcosa del genere*). «Ho ben detto che si lassò crucificar, et questo che fu crucifisso era uno delli figlioli de Dio, perché tutti semo fioli de Dio, et di quella istessa natura che fu quel che fu crucifisso; et era homo come nui altri, ma di maggior dignità, come sarebbe dir adesso il papa, il quale è homo come nui, ma di più dignità de nui perché può far; et questo che fu crucifisso nacque de s. Iseppo et de Maria vergine².

Menocchio dà alla vicenda della creazione la forma di una storia, o, meglio, di un *mito*: quel tipo di storia che “risolve” un problema intrigante per gli uomini, al quale non si riesce a dare soluzione razionale. Più o meno, tutte le teorie sull’origine del mondo hanno questa natura. La storia narrata da Menocchio è, in fondo, la stessa che troviamo nella *Genesi*, ma con delle varianti significative:

1. Non c’è la creazione *ex nihilo*: il caos preesiste alla creazione, che dunque appare sostanzialmente come un riordino della materia³; l’inquisitore, dal suo punto di vista, aveva ragione a dubitare di questa tesi, perché la tradizione prevalente in ambito giudaico-cristiano è quella che Dio abbia creato il cosmo dal nulla; il che non manca di offrire dei problemi (se c’è Dio prima del mon-

² Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi* cit. p. 8

³ Alla sensibilità corrente ripugna che il mondo possa essere stato creato “dal nulla”, e sarebbe facile trovarne molti esempi; anche a un attento trascrittore della sensibilità popolare come Giuseppe Gioachino Belli, quando in un sonetto mette in bocca a un popolano trasteverino *La creazzione der Monno*, viene immediato pensare a un riordino di una materia disordinata e innominata: cfr. p. 24 n. Quando i filosofi si affacciano al tema del nulla e della creazione *ex nihilo*, si trovano subito in grandi difficoltà; all’aurora del pensiero medievale, Fredegiso di Tours, collaboratore di Alcuino alla scuola palatina, nel suo testo *De nihilo et tenebris* è costretto a postulare che il nulla esista e che dunque Dio operi la creazione a partire da un nulla che è qualcosa. Si tratta di una confusione evidente su due modi di essere: il nulla è in quanto concetto, ma non in quanto esistenza, e pensarlo come esistente è una contraddizione in termini. Dunque, si dovrebbe concludere che sono migliori filosofi i mitografi e con loro Menocchio!

do, allora non c'è il nulla, caratterizzato appunto dall'assenza, da un non-essere assoluto; si dovrebbe semmai dire che un principio, ben esistente epperò spirituale, ha dato origine alla materia e alle forme corrispondenti; questa posizione, consistente sul piano logico, dovrebbe essere anche compatibile con la distinzione spirito-materia⁴ che, per quanto criticabile, è dominante nella tradizione teologica del cristianesimo).

2. Dio stesso è uno dei prodotti della creazione – salvo che c'è una “santissima maestà” della cui natura poco si conosce; curioso che sia la medesima teoria esposta da Platone, in cui quello che qui è detto “Dio” è detto Demiurgo (più tardi, in un altro interrogatorio, Menocchio sostenne che Dio era “compreso” nel caos, come gli altri esseri di cui verrà in seguito parlando – e questo essere divino è soggetto dunque a uno sviluppo, un'evoluzione che lo porta a “vivere e intendere” il mondo: e qui richiama la dottrina di Hegel sulla storia dello Spirito); la differenza con la tradizione giudaico-cristiana è cospicua: non sembra esistere per Menocchio una figura estranea al mondo della creazione, e dunque una figura davvero eterna; tutto è risolto nel tempo, ovvero in un caos che dura dall'eternità. Vedremo che si tratta di un'intuizione, al di là dei mezzi “primitivi” con i quali è espressa, tutt'altro che peregrina e che somiglia stranamente a idee piuttosto moderne.

3. La dottrina dell'umanità e della divinità di Cristo viene ricondotta a una soluzione assai semplice e persino convincente: tutti gli esseri e in modo particolare gli esseri umani possono essere detti figli di Dio, in quanto derivano dalla medesima volontà ordinatrice, ed emanano dunque da quella volontà, ne sono parte consustanziale; Gesù è un uomo, e dunque in lui c'è quella volontà e sostanza, e in questo si capisce che sia uomo e Dio; ciò che gli si può attribuire in più è una maggior “dignità”,

⁴ Cfr. a p. 74 *Nel luogo dell'anima*.

intendendo con questo dire che in lui prevale la dimensione divina, poiché la sua finalità è diretta ad affermare la presenza divina fra gli uomini; niente vieta però che chiunque, con la medesima volontà e tensione che è comunque a tutti gli uomini, avrebbe potuto essere l'agnello sacrificale. Non è neanche il caso di ricordare come, specie agli inizi delle Chiese cristiane, la disputa sulla reale natura di Gesù siano state aspre, oscillando fra posizioni monofisite contrapposte (Gesù è solo uomo, Gesù è solo Dio) a posizioni dualiste (di cui quella corrente è solo una versione) in cui le due nature sono in qualche modo compresenti, il che rende assai più plausibile la posizione di Menocchio.

4. La grande evidenza metaforica e allegorica: è difficile rappresentare l'inizio attraverso un discorso proprio, molto più semplice mediante un sistema figurale. Anche la *Genesi* "narra" la creazione mediante un mito, che strutturalmente non differisce dagli altri del medesimo genere: un soggetto organizzante dà forma a una materia che di forma difettava, attraverso un mezzo che, qui, è la parola⁵. Una fondazione mitica, dunque, in cui l'ingenuità del racconto è tale da poter permettere una

⁵ Riporto l'inizio della *Genesi* dove è già evidente l'impianto che proseguirà nei passi successivi: «¹ In principio creavit Deus cælum et terram. ² Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi: et spiritus Dei ferebatur super aquas. ³ Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. ⁴ Et vidit Deus lucem quod esset bona: et divisit lucem a tenebris. ⁵ Appellavitque lucem Diem, et tenebras Noctem: factumque est vespere et mane, dies unus. ⁶ Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum: et dividat aquas ab aquis. ⁷ Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quæ erant sub firmamento, ab his, quæ erant super firmamentum. Et factum est ita. ⁸ Vocavitque Deus firmamentum, Cælum: et factum est vespere et mane, dies secundus. ⁹ Dixit vero Deus: Congregentur aquæ, quæ sub cælo sunt, in locum unum: et appareat arida. Et factum est ita. ¹⁰ Et vocavit Deus aridam Terram, congregationesque aquarum appellavit Maria. Et vidit Deus quod esset bonum.» Come si vede, l'elemento davvero diverso che appare in questo testo rispetto all'impostazione di Menocchio è la possibile lettura del v. 1 nella forma della creazione *ex nihilo*: peraltro, tutt'altro che pacifica, soggetta a variazioni e comunque diffusa solamente in epoca cristiana.

grande varietà di adesioni individuali alla fede. Va però notato che il cristianesimo tardocinquecentesco, specie nella sua versione cattolica, aveva preso un'altra strada: nonostante le proteste di molti, che avrebbero preferito restare a questa fondazione "poetica" della fede, l'ortodossia era diventata del tutto diversa: riassumendo gli esiti di un lavoro più che millenario, si era cercato di dare alla religione una dimensione razionale, di trasformarla in scienza, abolendo di fatto la fede. È questo il significato, fra l'altro, dell'insistenza che troviamo in tanti padri della Chiesa, e, classicamente, in Tommaso d'Aquino, sulla "dimostrazione" dell'esistenza di Dio. Talmente scienza, fra l'altro, da far confondere i due piani e da trasformare la Bibbia in un libro di cosmologia, con gli esiti che conosciamo, per esempio per un collega martire di Menocchio come Giordano Bruno: ma questa è un'altra storia. Resta comunque il fatto che il pensiero di Menocchio sembra tornare senza alcuna remora a una visione strettamente mitologica della creazione, lasciando autonomia a possibili interpretazioni di altro tipo: e questo, per gli uomini dell'Inquisizione, appariva insopportabile.

Cerchiamo comunque di indagare meglio la teologia di Menocchio. Il suo è un Dio molto materiale, incapace di operare da solo: la sua onnipotenza è, dirà più tardi il mugnaio, una onnipotenza di progetto, non di esecuzione: come il falegname non può fare sedie senza legno, così Dio nulla può senza materia; come un architetto ha bisogno di muratori, altrimenti niente case, così Dio ha bisogno di altri esseri coadiuvanti: di forza motrice insomma oltre che di progetto. È una mente, una potenzialità formatrice: ma di qui ad attribuirgli la forza motrice della creazione ne corre. Ne potrebbe derivare persino una filosofia della storia: che si potrebbe interpretare come l'affermazione sul mondo del progetto divino, il quale non sarebbe legato a un momento della creazione, a un tempo puntuale dell'inizio, ma vivrebbe esso stesso

nel tempo, rinunciando alla polarità tempo/eternità, ma questa affermazione, avvenendo con forze che non sono quelle di Dio, sarebbe condizionata da tutti gli esseri, uomini compresi, che hanno in qualche modo aiutato a metterla in atto. Un Dio tutto storico e non onnipotente: un po' somigliante in questo agli dèi del paganesimo antico, avrebbe qualche vantaggio sulla versione cristiana, poiché si potrebbe meglio capire la funzione dell'uomo nella storia e fondare in qualche misura il libero arbitrio. Eviterebbe in altre parole alcune delle contraddizioni della teologia: a prezzo evidentemente di altre, che da quella sembravano superate.

Proprio per questo apparire anacronistica, questa ingenua mitologia dell'origine di Menocchio può far sorridere, eppure, non è così diversa dalle infinite altre che sono state via via inventate nel corso dei millenni. Se si fa una rapida ricerca ponendo a confronto le cosmogonie più note, si vedrà che, pur nelle molte varianti, non siamo molto lontani da Menocchio, nello spirito generale della narrazione; ben pochi sono i casi in cui si è pensato a una creazione dal nulla.

Si direbbe però che non siano solo le società primitive ad avere la necessità di dare una giustificazione all'esistenza del mondo e a formarsene teorie: tant'è vero che un'intera scienza moderna, la cosmologia, studia l'inizio dell'universo e la sua struttura generale.

Allo stato attuale delle conoscenze, pare che l'origine dell'universo si debba datare a circa 15 miliardi di anni fa. In effetti, le varie formazioni celesti (galassie e altro) si stanno allontanando a una velocità misurabile: se il modello vale anche per il passato, si deve arrivare a un momento in cui l'universo era puntiforme e ha cominciato a espandersi (big bang). Ma forse l'universo si espande man mano più lentamente, fino a che arriverà a un limite e si fermerà. Se questo è vero (universo chiuso) si dovrà pensare a un'azione inversa al big bang, il big

crunch (*to crunch*: schiacciare rumorosamente) per cui l'universo si stringerà in un punto – e di qui all'universo pulsante, che per una certa fase si allarga e per un'altra si restringe, non c'è che un passo.

È peraltro possibile anche pensare a un universo aperto, in infinita espansione e altrettanto infinita rarefazione: i dati fin qui raccolti non permettono di scegliere. Si possono anche ipotizzare universi paralleli al nostro, altri sistemi spazio-temporali, di cui non sappiamo nulla.

* * *

Nella dottrina del big bang, è possibile formulare teorie che descrivono lo stato dell'universo fino a istanti infinitesimi (10^{-43} secondi) *dopo* l'inizio; non è possibile dire nulla *dell'*inizio. Né granché è possibile dire per gli istanti successivi (10^{-43} – 10^{-23} secondi), anche perché in quel tempo non si capisce bene quali leggi fisiche si possano applicare. Fra 10^{-23} e 10^{-4} secondi, con temperature sull'ordine di 1000 miliardi di gradi, cominciano a separarsi alcune particelle subatomiche e certi tipi di fotoni. Da 10^{-4} a 10 secondi, c'è ormai un mare di particelle e di antiparticelle: l'energia si trasforma in massa. Da 10 secondi a 3 ore si passò a 100 milioni di gradi, e si formarono i primi nuclei atomici.

Nel giro di circa 700.000 anni si sviluppano atomi diversi da idrogeno ed elio... e via via, mentre la massa cosmica si espande e si raffredda, nascono tutti gli altri atomi – e poi le galassie, le stelle, i buchi neri, gli altri oggetti dell'universo.

* * *

Lasciamo perdere i complessi problemi che questa concezione pone, e limitiamoci alla considerazione che, comunque, se le osservazioni e le speculazioni scientifiche ci permettono di giungere con una teorizzazione matematica fino a vicinissimo all'origine (10^{-43} secondi è un tempo talmente breve che non riusciamo nemmeno a

immaginarlo) l'origine stessa ha le caratteristiche di ciò che in matematica si chiama un limite: è probabile che la nostra teoria possa ridurre ulteriormente quel lasso di tempo già infinitesimo, tuttavia a t_0 non si arriverà altrettanto probabilmente mai.

Dunque, la riflessione filosofica, paradossalmente, riprende esattamente quell'apertura sulle possibilità o sul mistero che ne ha caratterizzato la storia: non vi è in questo ambito un vero e proprio progresso, e le posizioni "razionali" che tutt'ora si fronteggiano sono le stesse che occupano il campo dall'antichità classica. In molti casi, si tratta di "grandi narrazioni" sul modello di alcune cosmologie tradizionali e/o religiose); in altri, opzioni che alla fin fine non danno una vera e propria informazione, non descrivono in altre parole il processo, ma si limitano a fornire una generica ipotesi che non puntualizza il fenomeno ma si limita ad una generica cornice in cui esso può essersi svolto; comunque, quelle che sembra ancora possibile sostenere sono, in linea di massima, le seguenti:

- il mondo è sempre stato e sempre sarà (era, fra altre possibili fonti, un'opinione buddista); il problema viene risolto radicalmente, eliminando come incomprensibile e inutile il concetto stesso di creazione: Menocchio in qualche modo ne accetta una parte, così come un po' tutte quelle teorie che pensano al caos come preesistente alla creazione e ad essa come opera di ordinamento di un Dio immanente che si forma insieme col mondo che forma, senza peraltro dare ad esso materia; da un punto di vista scientifico, questa posizione è simile a quella detta dell'«universo pulsante», in cui si pensa che il cosmo, attualmente in espansione, arriverà a un punto in cui il fenomeno cambierà di segno, per ritornare a una concentrazione simile a quella del "big bang", riprendendo quindi l'espansione e così all'infinito;

- un creatore trascendente crea e continua a creare l'universo (che è l'idea islamica); se si suppone un Dio davvero onnipotente non ci si può limitare a farlo agire soltanto al momento dell'inizio: continua a lavorare e può modificare il mondo quanto gli pare; anche qui, è una posizione che ha lasciato qualche traccia sul nostro eretico: il suo Dio, che abbiamo meglio qualificato come demiurgo, è un essere che continua a creare; la differenza con la posizione islamica è che si tratta di una presenza immanente e che dunque appartiene alla storia e si evolve con la storia. Si direbbe che è più razionale la posizione di Menocchio: che si evita, quantomeno, tutti i complessi problemi derivanti dalla compresenza in Dio del tempo storico, in cui avviene il processo della creazione, e dell'eternità, problematica questa connessa anche alla pur meno rigorosa teologia cristiana, che vede Dio dare il via al processo, determinando tutto in un colpo l'evoluzione storica di tutti gli esseri e poi lasciare l'universo per così dire a se stesso;

- il mondo nasce dal nulla, per virtù del nulla, e al nulla ritorna, perché al solo nulla va attribuita la caratteristica della permanenza (e siamo al taoismo); questa idea ha recentemente affascinato più di un cosmologo, perché è compatibile con le attuali dottrine scientifiche: dopo che si è identificata l'antimateria, la quale ha la proprietà di essere simmetrica con la materia e tale per cui l'incontro della medesima quantità di materia e antimateria porta all'annichilimento del tutto, si suppone che al momento del "big bang" si siano formate appunto materia e antimateria, che alla fine ritorneranno al nulla; ipotesi affascinante ma difficile da provare, anche per la scarsa conoscenza che abbiamo sulla presenza reale di antimateria nell'universo;

- tutta la questione è irrilevante (opinione buddista); posizione teoreticamente diversa da quella che vede il cosmo come eterno, per quanto congruente con essa relativamente agli effetti sul piano etico; in quest'ultima vi-

sione, si ritiene che il problema è irrisolvibile, dunque non ha senso arrovellarci sopra; non ci si rifiuta dunque tanto di scegliere una fra le teorie possibili, quanto di negare l'esistenza stessa del problema: il mondo c'è, io sono nel mondo, tutto qui. Il resto sono fantasie. Questa linea ha il vantaggio di evidenziare che solo ciò che ha davvero a che fare con la mia vita, nel senso di poterla cambiare, mi pone problemi che hanno urgenza di essere risolti. Casi diversi sono appunto inutili, pura chiacchiera, intrattenimento, oppure usabili per scopi non sempre confessabili, al limite pericolosi, perché possono esporre a pericoli immotivati: come, del resto, capitò al povero Menocchio.

Non esistono strumenti razionali (raziocinanti) per scegliere o rifiutare l'una o l'altra di queste strade; si può forse ritenere che la posizione secondo la quale la questione non ha senso, perché non è risolvibile, può essere ritenuta più coerente con i limiti della condizione umana e più significativa dal punto di vista pratico/etico. Se la considero valida, infatti, non mi si apre alcuna prospettiva che vada oltre la mia comprensione né oltre il mio tempo di vita, comprendendo in esso quello che mi è dato per memoria, individuale e collettiva, e quello che posso in qualche misura prevedere; e dentro il mio spazio interiore, qualunque cosa esso sia, si iscrivono tutti i miei giudizi sul mondo, per cui non ho bisogno né di una sua fondazione né di una sua motivazione: mi basta averne, semplicemente, l'esperienza. Rinunciando esplicitamente a tutti i misteri, conquisto la libertà, e affermo il libero arbitrio che è condizione per ogni possibile etica. Potrei anche dire che, se non c'è questione di creazione, io sono per davvero il creatore di me stesso: se non all'origine – ché origine non c'è – certo in itinere. In itinere: per strada. Un'antica metafora dice che l'uomo è un viaggiatore, un pellegrino. Certo: a patto di comprendere che è quel viaggiatore che si costruisce da solo la strada sulla quale sta camminando. La sfida diventa al-

lora per me quella di creare la mia vita in modo che sia degna di essere vissuta. Una vita di uomo, certo: essere che, sembra, comprende in sé delle regole attraverso cui si relaziona al mondo, e, fra le altre, quelle che gli permettono di discernere il bene dal male.

Immaginiamo un viandante nel deserto: non c'è una strada tracciata, e ogni passo che egli fa, subito è cancellato dal vento che sovrasta le sue orme di sabbia. Non è partito da nessun posto, è partito e basta; né da qualche parte arriverà: nel deserto non ci sono "parti", tutto è indistinguibile e per di più in movimento. Tutta-via, quel viaggiatore avrà fatto un certo percorso: lo sapranno i suoi piedi, i suoi occhi, la sua memoria.

Ecco, un universo senza origine può ospitare un tale tipo di viaggiatore. Esaltante o deprimente questo destino? Questione controversa: certo, chi lo considera deprimente spesso si mette in testa strani progetti, mitologie di grandezza, fughe in avanti.

E poi, non si deve neanche pensare a questa radicalità: il mondo non è questo deserto di libertà, caso mai è un bosco con alberi, torrenti, dirupi, caverne: di fronte ai quali di volta in volta prendiamo posizione, cerchiamo di ovviarvi, lottiamo o accettiamo. Uno di questi panorami accidentati, il più importante per noi, è dato da ciò che chiamiamo "società" e "civiltà"⁶.

* * *

Mezzo millennio o quasi or sono, quel povero cristo di Menocchio Scandella non pensava certo a simili arditezze metafisiche: cercava solo di giocare con una narrazione corrente, per costruirsi delle variazioni, coi mezzi metaforici che aveva a disposizione. Sembra sia una necessità profondamente umana: i cosmologi del big bang o i saggi del Tao non fanno granché di diverso. Lui, spirito più elementare, stava dentro a una visione irrazionale e

⁶ Cfr. a p. 95 *La ferita originaria*.

mitica, come tante ce ne sono state e tante ci saranno. Ventura volle che trovasse sulla propria strada gente potente che, in questa materia, la vedeva come lui, credendo di vederla in modo diverso, perché così gli faceva comodo: questa loro privata mitologia era lo scettro che permetteva loro di comandare sul mondo. La sfortuna di Menocchio fu tutta qui.

La scoperta del vuoto

In natura esistono molti oggetti approssimativamente sferici o cilindrici, o comunque con almeno un diametro circolare: ce ne sono di familiari e salvifici, come il sole e la luna; di orridi o spaventosi, come la bocca della lampreda, o quella del vulcano, o come la valanga che rotola giù dal ghiacciaio. Forse quest'ultima, o un masso che precipitava dal monte, tutto atterrando nella sua furia, è stata l'origine: osservandola anichilito l'antico artefice scoprì, intuitivamente, quel principio che millenni dopo venne detto dell'attrito volvente, contrapposto a quello dell'attrito radente; in soldoni, a rotolare si fa meno fatica che a strisciare. Il masso che cade dalla montagna girando agilmente su se stesso va via ben più veloce di quello che scava un canale sulla terra del pendio o si intricca con ogni sassolino della roccia. E acquista una maggiore energia cinetica, direbbe un fisico post-galileiano. Però il principio dell'attrito volvente non bastava, perché la scoperta fosse davvero utile: al massimo ci si potevano trasportare forme di parmigiano stagionato, o rocchi di colonne per farne templi destinati agli archeologi a venire, ma erano applicazioni ancora molto parziali.

Il progresso vero fu prodotto da un autentico scarto metafisico: la scoperta del vuoto. La cosa va più o meno così: se alla forma di parmigiano ci faccio un buco nel centro, mi sarà facile usarla come ruota, e, con un paio di stanghe e un perno, farmene una carriola. E portarci sopra mucchi interi di mozzarelle che, per quanto tondeggianti, non rotolano così facilmente, senza contare che con un nulla si sporcano e la cosa farebbe un po' schifo. Da questa carriola primordiale derivano tutte le applicazioni successive che ne usano il principio: carri per il

letame, carri armati, carrozze col cavallo, carrozze senza cavalli, treni e tutto quello che ci può venire in mente.

Si è detto che il vuoto è un grande tema metafisico: stretto parente del tema del nulla¹. Esso è posto con chiarezza da uno dei libri fondamentali della cultura cinese, il *Dao-de Kin*², scritto più o meno ai tempi in cui da noi vivevano Eraclito e Democrito. *Dao-de*: la strada e la forza attiva, quella che fa; *kin*, il libro – il libro della via per concludere, si potrebbe tradurre; oppure il libro della via e della virtù; c'è sempre, da qualunque punto di vista, una strada e una virtù; quali siano i loro rapporti, se di parallelismo, indipendenza, dipendenza, unità, è altra questione.

Ecco il passo (1, XI):

L'UTILITÀ DEL NON-ESSERE

Trenta razze s'uniscono in un sol 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 si ha l'utilità del vaso,
s'aprono porte e finestre per fare una casa
e nel suo non-essere si ha l'utilità della casa.
Perciò l'essere costituisce l'oggetto
e il non-essere costituisce l'utilità³.

¹ Si veda *Una rosa per nessuno*, p. 19.

² È un libro inaugurale di tutta una civiltà e, come spesso capita, resta avvolto nel mistero. Tradizionalmente è attribuito a un certo Lao-tzu, di cui però non si sa nemmeno se sia esistito: si pensa che la stesura originaria risalga al IV sec. a.C., di certo, però, l'opera è stata rimaneggiata almeno fino al III sec. a.C., epoca nella quale appare comunque attestato. Di Lao-tzu si racconta che, stanco delle continue guerre che caratterizzavano il suo tempo, decidesse di andarsene dalla corte, con un suo bufalo; fu fermato da un doganiere che gli chiese, come pedaggio, un segno della sua saggezza. Lao-tzu scrisse il *Dao* poi se ne andò e di lui non si ebbe più notizia. Come si vede, si tratta di una storia tipicamente mitica.

³ In *Tao. I grandi testi antichi*, trad. di Fausto Tomassini. Torino, Utet, 2003. In appendice riporto altre traduzioni. In appendice, riporto altre versioni e commenti, che permetteranno di farsi un'idea della complessità del testo cinese e delle difficoltà di renderlo nelle lingue occidentali.

La struttura del passo è molto compatta: tre esempi di un fenomeno unico – il vuoto; e poi una conclusione perentoria, la quale, vedremo, pone qualche problema, almeno stando alle svariate traduzioni che se ne danno.

Primo esempio: la ruota. Si parla di una ruota da carro, con le razze che convergono verso un centro – un vuoto. C'è un cerchione, il mondo indistinto nel quale noi viviamo; le razze, come strade diverse, si stringono intorno a un obiettivo, fino a coincidervi, a legarsi insieme; ma, proprio quando sono arrivate, tutto finisce, e resta uno spazio vuoto, il nulla del pensiero al quale ogni pensiero tende. Le razze si dispongono intorno a questo vuoto che permette alle ruote di girare e al carro di correre. Allo stesso modo, i pensieri, i concetti, le conoscenze si unificano intorno al vuoto, gli girano intorno: è questo nulla che permette al pensiero di pensare.

Secondo esempio: la costruzione del vuoto, o meglio la strutturazione di uno spazio in pieno e vuoto. L'argilla, un blocco d'argilla – pieno, completamente pieno. Ne faccio un foglio sottile – pieno ancora, ma se lo piego, se ci costruisco una struttura tridimensionale, allora ottengo un vuoto, una regione separata e autonoma dello spazio che a sua volta può essere riempito. L'argilla piena non aveva alcuna utilità, quella modellata a contenere un vuoto diventa utile, non per sé, ma per il vuoto che contiene. Qui si tratta di *creare* il vuoto, il nulla: sembra un paradosso, eppure c'è un forte elemento di storia, in questo praticare il vuoto, costruire il vuoto.

Il terzo esempio risulta più ambiguo, almeno stando alle diverse traduzioni, che non collimano e mostrano interpretazioni variate. Il tema generale è la natura della casa, che separa, proprio come un vaso, un vuoto determinato da un esterno indeterminato. Non è chiaro come nasca questa casa, se venga costruita oppure scavata, se sia di legno o di mattoni. Comunque sia, la discussione non ci porterebbe oltre all'esempio già visto del vaso. La

novità è invece nell'apertura, e su questo le traduzioni sono concordi: quello che fa sì che la casa sia una casa sono le porte e le finestre, ciò che mette in comunicazione l'interno e l'esterno. Da un punto di vista pratico, ciò significa che, perché sia praticabile, un vuoto deve essere posto in relazione agli altri vuoti, altrimenti muore come vuoto utile; e ciò che interessa all'autore del *Dao* è assai più l'aspetto pratico. Ma sul piano teoretico la questione è anche interessante: perché significa che il vuoto è uno, mentre il pieno è molteplice (ogni cosa un pieno); che il vuoto è tutto, avvolge tutto e penetra in tutto, che dunque la sostanza dell'universo, ciò che lo fa essere, è il vuoto.

È curioso notare che la fisica e l'astrofisica moderne hanno elaborato idee in sostanza analoghe: a livello micro, le particelle di elettricità e di massa che formano gli atomi e dunque la materia, sono appunto dei movimenti di qualcosa nel vuoto: non c'è alcuna continuità nella materia, se la osserviamo (ma ovviamente la natura di questo "osservare" ha ben poco a spartire col "vedere") alla giusta scala. A livello macro, l'universo appare abitato da ammassi di corpi celesti, intorno ai quali la materia si rarefa, fino a lasciare lo spazio ad enormi lacune "fatte" appunto di vuoto⁴.

La conclusione è pure piuttosto difficile da interpretare, e le traduzioni sono diverse. Si può notare un motivo comune: noi operiamo con gli esseri, ma non potremmo fare nulla se gli esseri stessi non fossero inseriti nel vuoto. Questo ha anche una componente intuitiva: pensiamo al classico gioco del quindici, in cui si tratta di spostare un quadratino numerato dentro una griglia a sedici posti per ricostruirne l'ordine: se non ci fosse, sempre, un

⁴ Ciò contraddice in modo lampante un pregiudizio che aveva attraversato per un lungo tratto la storia della scienza occidentale, secondo il quale in natura il vuoto non c'è: al punto che si era inventata una sostanza, l'etere, che riempiva gli spazi che, altrimenti, sarebbero stati, con ogni evidenza, vuoti.

quadratinò vuoto, non sarebbe possibile fare niente⁵. Se tutto fosse pieno, non ci sarebbe piú movimento.

* * *

Nel pensiero occidentale, il problema forse piú caratteristico è quello ontologico: cosa è l'essere? quali sono le sue modalità? in che rapporto stanno fra loro gli esseri? e via ponendo questioni. Proprio alle origini, troviamo concezioni come quella di Parmenide, che riconduce ogni possibile considerazione a un'unica proposizione: l'essere è. Nient'altro si può dire. Tutta la logica, per esempio, si basa su qualcosa del genere. Più avanti, si concepì l'idea che "natura non facit saltum", che essa avrebbe "horror vacui", che il nulla fosse qualcosa di inconcepibile. Tutte le tematiche della creazione, in occidente, hanno sempre avuto a che fare con questa negazione originaria del nulla: anche la tradizione giudaico-cristiana, nella versione piú radicale, che vede Dio creare il mondo appunto "dal nulla", a ben vedere non postula affatto il nulla: se c'è Dio, il nulla non c'è.

Eppure, fin dai primi pensieri, l'idea che il nulla fosse piú vicino alla verità dell'essere fu posta: per esempio, in Gorgia da Lentini. Il quale, e non è il solo, sostiene che "Nulla c'è. Se ci fosse, non lo conosceremmo. Se lo conoscemmo, non potremmo parlarne". Però è tesi difficile da sostenere in questo modo: perché non posso predicare il nulla di essere. Se qualcosa è, allora il nulla non è; d'altro canto, non è nemmeno così pacifico predicare qualcosa d'essere, perché allora ha ragione Gorgia: l'essere, per essere, ha bisogno di essere eterno o di essere generato. Se è eterno, non ha inizio; questo essere "originario" non può avere predicazioni particolari, deve anzi contenerle tutte; da esso infatti si dovranno gene-

⁵ Mi rendo conto che sto usando i termini "vuoto" e "pieno" in modo assoluto, mentre invece è questione di grado, e dovrei dire "piú pieno" e "piú vuoto" – ciò che si sposta è il piú pieno nel piú vuoto, come io entro in una stanza piena d'aria.

rare gli esseri di cui abbiamo esperienza; questo essere eterno dunque è infinito o almeno, per dire così, tutto-*l'essere-che-è*; stando così le cose, si torna alle idee di Parmenide e non è possibile la pluralità degli esseri, che invece conosciamo, o almeno essa è soltanto accidentale. Se *l'essere* è generato, o è generato dall'*essere* oppure è generato dal nulla; nel primo caso, torniamo da capo: perché si dovrebbe parlare dell'*essere* generante ecc. Nel secondo caso, è manifesta l'assurdità: non si può predicare il nulla di alcunché (per sincerarsene, basti pensare a un nulla rosso piuttosto che a un nulla verde, oppure a un nulla buono, contrapposto a un nulla malvagio). Dunque, per questa via, *l'essere* non è possibile.

Dentro questi termini, il discorso sull'*essere* e sul nulla è pertanto irrisolvibile: improponibile.

Ciò deriva da una prospettiva poco produttiva: quella di cercare a tutti i costi un assoluto, sia esso *l'essere* o il nulla. Più utile è pensare invece la coppia "*essere/nulla*" sempre come tale, non separando mai i due poli. Come in una calamita: essa possiede una polarità, da una parte è Nord, dall'altra è Sud; ma, se la taglio a metà, non è che ottengo un magnete Nord e un magnete Sud; ottengo due calamite polarizzate, e ciò "*all'infinito*" (almeno a quello sensibile).

Essere e *nulla* vanno sempre insieme, nascono insieme; né riusciamo a concepire un "*prima*" di questa polarizzazione.

Sembra questa essere una modalità costante, per noi, sul piano psicologico: noi comprendiamo (intendiamo, intuiamo) sempre in una logica figura/sfondo: pensiamo alla percezione, e, per semplificare, alla percezione visiva. Cosa è figura e cosa è sfondo? nella visione ottica, siamo abbastanza portati a ritenere "sfondo" l'oggetto "largo" della visione e "figura" quella "piccola". Nel caso dell'*essere* e del *nulla*, la cosa non è così semplice: in verità, non c'è qualcosa di più grande e qualcosa di più pic-

colo, un campo e un oggetto, – anche se il *Dao-de Jin* fa pensare forse che lo sfondo largo debba essere inteso come il nulla. In verità, non vi è grande differenza fra cogliere il nulla sullo sfondo dell'essere e cogliere l'essere sullo sfondo del nulla.

Dovremmo concludere che ciò che è fondamentale, il principio, è la polarizzazione. Non ci fosse (non la percepissimo come principio fondante della nostra percezione del mondo) tutto sarebbe incomprendibile, ma proprio in modo radicale – non ci sarebbe né intelletto né concetto. Siamo qui di fronte a un limite: che è lo stesso del tempo dell'origine.

Il *Dao-de Jin* ha il pregio e il merito di riportarci su una strada più propriamente umana. Se voglio che la ruota porti il carro, ci deve essere il foro per il mozzo, se voglio riempire la caraffa di vino devo pure farle dentro il vuoto, se voglio poter decidere di stare dentro o fuori, ho pur bisogno di aprire porte nelle pareti della casa. Se voglio essere qualcosa al mondo, devo trovare il vuoto che ora è quel qualcosa che farò. La dialettica fra essere e nulla, che sembra essere la nostra dannazione, è insieme la nostra unica ricchezza. Non avessimo in noi il nulla, non saremmo pienamente e meno ancora sapremmo di essere.

Appendice

Venti traduzioni di *Dao-de Jin* 1,XI

(con qualche commento)

Il testo cinese del *Dao* presenta, presumibilmente, svariate ambiguità, che le diverse traduzioni illuminano in modo differente; può essere utile confrontare un certo numero di queste ultime, tenendo presente come base la traduzione italiana data sopra: la costellazione di significati qui rappresentata porterà, forse, a una migliore comprensione del testo o, forse, a una maggiore confusione, in che sarebbe in fondo anche un risultato positivo. Faccio seguire a ogni versione un breve commento per sottolineare i punti maggiormente problematici. La versione “0” è quella usata nel testo che precede.

0. Trenta razze s'uniscono in un sol 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 si ha l'utilità del vaso,
s'aprono porte e finestre per fare una casa
e nel suo non-essere si ha l'utilità della casa.
Perciò l'essere costituisce l'oggetto
e il non-essere costituisce l'utilità.

(trad. Fausto Tomassini, in *Tao. I grandi testi antichi*, Torino, Utet, 2003)

1. Treinta radios se unen en el centro;
Gracias al agujero podemos usar la rueda.
El barro se modela en forma de vasija;
Gracias al hueco puede usarse la copa.
Se levantan muros en toda la tierra;
Gracias a la puertas se puede usar la casa.
Así pues, la riqueza proviene de lo que existe,
Pero lo valioso proviene de lo que no existe.

(trad. anonima in <http://www.ramonalvarezdelara.com/printable/varios/taoteking/index.html>, 12 agosto 2011)

I raggi si uniscono nel centro, e la ruota (non il carro) si può usare grazie al buco; il vuoto del vaso viene definito correttamente “concavo”; la costruzione della casa è parte della sua messa in opera, non si tratta solo di intagliare porte e finestre; la ricchezza proviene da ciò che esiste, ma il valore da ciò che non esiste. Rispetto alla traduzione italiana utilizzata, si nota innanzitutto la rinuncia a un vocabolario tecnico tipico della filosofia occidentale (essere-non essere) e dunque una maggiore concretezza; e una distinzione fra valore in senso debo-

le, transitorio (quello degli oggetti) e valore in senso forte (quello del vuoto). La costruzione del vuoto che costituisce la casa è presentata in modo analogo a quello con cui si fabbrica il vaso, e viene perciò sottolineata la modalità con cui questo vuoto può essere usato, tramite i varchi che lo uniscono a ogni altro vuoto.

2. Thirty spokes join together in the hub.

It is because of what is not there that the cart is useful.

Clay is formed into a vessel.

It is because of its emptiness that the vessel is useful.

Cut doors and windows to make a room.

It is because of its emptiness that the room is useful.

Therefore, what is present is used for profit.

But it is in absence that there is usefulness.

(trad. C. Muller, in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=muller>, 12 agosto 2011)

Simile alla versione italiana, però è segnalato che il non-esserci del mozzo e il vuoto del vaso e della stanza (non casa) sono relativi al vaso e alla casa, sono dei “vuoti” associati a un “pieno”. Il distico finale è notevolmente diverso, e pone l’accento sull’utilità, che viene assegnata all’«assenza», e sul profitto, contrapposto all’utilità, che pertiene invece all’esserci. Questo “esserci” è usato per ottenere un profitto – il quale richiede dunque un intervento umano per ottenerlo; l’utilità invece appartiene direttamente al vuoto, all’assenza.

3. Though thirty spokes may form the wheel,

it is the hole within the hub

which gives the wheel utility.

It is not the clay the potter throws,

which gives the pot its usefulness,

but the space within the shape,

from which the pot is made.

Without a door, the room cannot be entered,

and without windows it is dark.

Such is the utility of non-existence.

(trad. S. Beck, <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=beck>, 12 agosto 2011)

L’esempio del mozzo è riportato in modo molto concreto, non c’è vuoto ma “buco”; più astratta la resa del vaso, in cui si spiega che è la forma di esso a determinare la presenza del vuoto; la stanza (non casa) viene interpretata in modo particolare: il vuoto di cui si parla è costituito dalle aperture che vengono create nei suoi muri, e che mettono in contatto esterno ed interno. Trascurata la dicotomia finale tra esserci e non-esserci, per sottolineare semplicemente l’utilità della non-esistenza.

4. Thirty spokes will converge
In the hub of a wheel;
But the use of the cart
Will depend on the part
Of the hub that is void.

 With a wall all around
A clay bowl is molded;
But the use of the bowl
Will depend on the part
Of the bowl that is void.

 Cut out windows and doors
In the house as you build;
But the use of the house
Will depend on the space
In the walls that is void.

 So advantage is had
From whatever is there;
But usefulness rises
From whatever is not.

(The Mystic Wisdom of Ancient China, translated by Raymond B. Blakney, 1955)

Il mozzo è parte della ruota o, quanto meno, della sua parte dove convergono i raggi; viene sottolineata la modalità con cui viene fabbricato il vaso, dunque emerge una specie di «creazione del vuoto»; per quanto riguarda la casa, si rende chiaro che la produzione di porte e finestre è contemporanea alla creazione della casa stessa; non appare molto chiaro se il vuoto sia quello interno della casa o quello di porte e finestre, le quali vengono però dichiarate essenziali per utilizzare la casa. La contrapposizione finale viene identificata nella coppia vantaggio/utilità, simile alla versione 2.

5. Thirty spokes share the wheel's hub;
It is the center hole that makes it useful.
Shape clay into a vessel;
It is the space within that makes it useful.
Cut doors and windows for a room;
It is the holes which make it useful.
Therefore benefit comes from what is there;
Usefulness from what is not there.

(trad. Feng, in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=feng>, 12 agosto 2011)

È segnalato che i raggi della ruota “condividono” il mozzo (nel vuoto convergono gli esseri del mondo e ne traggono energia). Viene maggiormente messa in luce la funzione attiva dell'artefice per quanto ri-

guarda il vaso; l'opera che porta alla fruizione della casa è il taglio di porte e finestre; viene anche qui distinto il profitto e l'utilità.

6. Thirty spokes unite at the hub of a wheel
but the ultimate use of the wheel
depends on the part where nothing exists.

Clay is molded into a vessel
but the ultimate use of the vessel
depends on the part where nothing exists.

Doors and windows are cut from the walls of a house
but the ultimate use of the house
depends on the part where nothing exists.

So there is advantage in using
what can be seen, what does exist.

There is also advantage in using
the invisible, the non-existent.

(trad. C. Ganson, in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=ganson>, 12 agosto 2011)

Traduzione-commento, "spiega" in modo didattico il passo. Di ciò, l'osservazione che il vuoto del mozzo tiene insieme la ruota, e che, in ultima analisi, l'uso di essa è il prodotto di qualcosa che non esiste (anzi, di una parte, che dunque qualche esistenza autonoma deve averla, dove non c'è nulla che esista: il che varrebbe a dire che si tratta di un nulla relativo, confinato nella dimensione del mozzo, che è una parte dell'essere, diciamo così per sottrazione; il nulla efficace pertanto non ha niente a che vedere con il Nulla, o almeno così par di capire). L'osservazione si ripete per il vaso, e per la casa; anche qui, l'azione di produrre la casa è l'intaglio dei fori. Il distico finale non viene spiegato con una opposizione vantaggio/utilità, bensì si opina che il vantaggio possa essere sia nelle cose esistenti che in quelle inesistenti, ovvero invisibili. Si ha qui l'impressione che il testo sia sottoposto a un tentativo abbastanza sterile di razionalizzazione ("guarda che non è utile soltanto ciò che si vede") che porta a una pesante banalizzazione, per cui propenderei per ritenere questa traduzione inutile; senza contare l'ingenuità del versicolo finale, dove l'inesistente viene identificato con l'invisibile: sarebbe comodo per dimostrare l'inesistenza di Dio, ma contemporaneamente mostrerebbe anche l'inesistenza dell'aria o dei virus, con conseguenze disastrose.

7. Thirty spokes together make one hub.
Where the nothing is, lies the cart's use.
Throwing clay to deem: make a utensil;
Where the nothing is, lies the utensil's use.
Sculpting windows and doors to deem: make a room;
Where the nothing is, lies the room's use.

So where we deem having it as beneficial.

We deem use to consist in lacking it.

(trad. C. Hansen, in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=hansen>, 12 agosto 2011)

Sono i raggi, unendosi in modo da lasciare uno spazio vuoto, che formano il mozzo; ed è il nulla del mozzo che permette al carro di correre, che è come dire che il nulla è un prodotto dell'essere; il risultato di questa posizione è che la causa del movimento del carro sono i raggi della ruota. Il vuoto del vaso (qui una stoviglia in generale) è generato dal lavoro di formazione del vasaio (il "tornire"); la casa (una stanza) si fa intagliando ("scolpendo") porte e finestre. Dicotomia fra vantaggio e utilità, la quale viene prodotta dalla "mancanza", cosa diversa dal vuoto e anche poco motivata dalla traduzione precedente (l'unica opera di sottrazione che viene messa in luce è quella che porta alla stanza, dove si deve "tirare via" muro per ottenere da una situazione di vantaggio una vera utilità). Si potrebbe anche capire che l'utilità deriva da un'assenza, nel senso in cui, se ho qualcosa, non ho nemmeno utilità ad averla di nuovo; o, se c'è un certo servizio, non serve riaverlo:

8. The thirty spokes unite in the one nave; but it is on the empty space (for the axle), that the use of the wheel depends. Clay is fashioned into vessels; but it is on their empty hollowness, that their use depends. The door and windows are cut out (from the walls) to form an apartment; but it is on the empty space (within), that its use depends. Therefore, what has a (positive) existence serves for profitable adaptation, and what has not that for (actual) usefulness.

(trad. di J. Legge, in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=legge>, 12 agosto 2011)

Qualche tentativo di commento, come l'idea che il mozzo serva per ospitare l'asse della ruota, o la considerazione che sia la "vuota vuotità" il modo di funzionamento del vaso, o ancora che finestre e porte si debbano intagliare nei muri per formare un "appartamento". A proposito della casa, viene affermato esplicitamente che il vuoto efficiente di essa è lo spazio interno fra i muri, non il vuoto di porte e finestre, come nella maggior parte dei casi. Viene anche spiegato che ci sono cose che hanno una esistenza positiva, la qual cosa non è molto comprensibile (avere un'esistenza negativa cosa vuol dire? esistere in sottrazione come nei numeri algebrici (ho -2 caramelle)? o non avere quell'esistenza lì, come potrebbe essere per un logico (l'oggetto x ha l'attributo della non esistenza, rispetto all'oggetto y ad esso congruente tranne che per il predicato dell'esistenza, $x=(\neg \text{esistenza})y$). L'esistenza è la condizione perché ci sia qualcosa di utile (qualcosa di arrangiato in modo da poter essere utile, ma l'utilità reale non proviene dall'esistenza positiva. Viene trascurato di dire quello che in ge-

nere è ritenuto il perno del passo, e cioè che è il vuoto ad essere il luogo dell'utilità.

9. Thirty spokes connect to the wheel's hub;
yet, it is the center hole
that makes it useful.
Clay is shaped into a vessel;
yet, it is the emptiness within
that makes it useful.
Doors and windows are cut for a room;
yet it is the space where there is nothing
that makes it useful.

Therefore, though advantage comes from what is;
usefulness comes from what is not.

(trad. T. McCarroll (1982), in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=mccarroll>, 12 agosto 2011)

I trenta raggi non sarebbero ruota se al centro non ci fosse il mozzo, ed è l'insieme di questo con quelli che è utile; sempre il vuoto (anzi la vuotità) rende utile il vaso; la stanza è il prodotto di porte e finestre; non è qui chiaro se lo spazio (sottinteso vuoto) utile sia quello interno oppure quello delle porte e finestre. La conclusione è che c'è un'opposizione fra profitto (che proviene dall'esserci) e utilità (dal non esserci).

10. Thirty spokes meet at a nave;
Because of the hole we may use the wheel.
Clay is moulded into a vessel;
Because of the hollow we may use the cup.
Walls are built around a hearth
Because of the doors we may use the house.
Thus wealth comes from what is,
But worth from what is not.

(trad. Peter A. Merel, in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?chapter=11&translation=merel>, 12 agosto 2011)

La creazione del vuoto è lo scopo della riunione dei raggi della ruota, solo creando il vuoto sarà possibile usarla, così come la creazione del vuoto è lo scopo della fabbricazione del vaso. La casa è costruita intorno al focolare, delimitando uno spazio vuoto (quindi qui lo spazio di cui si parla è senza dubbio quello segnalato dai muri), e la porta (non vi è accenno alle finestre) mette in contatto con il vuoto esterno; se non ci fosse questa delimitazione non potremmo usare la casa, la quale va vista dunque come una qualche determinazione del vuoto (la stessa cosa si può dire per mozzo e vaso, in cui raggi e creta determinano appunto un vuoto che così si può usare). La materia può dunque produrre profitto (qui ricchezza) ma in realtà si limita a dare significato al vuoto, specializzandone per così dire una sezione, ma la mate-

ria non ha di per sé valore (quello che altri chiamano utilità), appartiene appunto al vuoto. Esso può essere visto insomma come potenzialità, la cui attualizzazione si può ottenere soltanto attraverso la specializzazione apportata dalla sua relazione dialettica col pieno.

11. We join spokes together in a wheel,
but it is the center hole
that makes the wagon move.

We shape clay into a pot,
but it is the emptiness inside
that holds whatever we want.

We hammer wood for a house,
but it is the inner space
that makes it livable.

We work with being,
but non-being is what we use.

(trad. S. Mitchell, 1995, in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?chapter=11&translation=mitchell>, 12 agosto 2011)

Molto orientata alla funzione attiva dell'uomo: ciò che viene fatto per determinare un vuoto viene attribuito sempre a "noi", da intendere sempre come "noi uomini": è questo soggetto plurale a unire i raggi della ruota lasciando libero il mozzo, a modificare la forma della creta per crearvi una "vuotità", la quale può contenere qualunque cosa "noi" vogliamo; sempre "noi" è il soggetto delegato a martellare il legno per costruire una casa (del tutto scomparse porte e finestre); tuttavia si direbbe che questa azione umana volontaria abbia un unico scopo, dare forma al vuoto, specializzandolo per una funzione. Infatti, conclude il distico finale che non accenna alla dicotomia profitto/utilità, noi lavoriamo sull'essere, ma ciò che poi usiamo è il non essere. Se dovessimo accordare questa idea con quella espressa dalla maggior parte delle altre versioni, ne ricaveremmo che noi non sappiamo lavorare il vuoto, il quale tuttavia è ciò che davvero è utile a qualcosa; poiché, però, l'essere del vuoto è sempre associato a un pieno che gli dà forma, e noi sappiamo lavorare col pieno, indirettamente diamo forma al vuoto. Il lavoro che facciamo sul pieno è certo un valore, è ciò che porta per così dire profitto; ma ciò che davvero cerchiamo è la capacità utilitaria del vuoto.

12. Thirty spokes are joined together in a wheel,
but it is the center hole
that allows the wheel to function.

We mold clay into a pot,
but it is the emptiness inside
that makes the vessel useful.

We fashion wood for a house,
but it is the emptiness inside

that makes it livable.

We work with the substantial,
but the emptiness is what we use.

(trad. J. McDonald, in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=mcdonald>, 12 agosto 2011)

Forte presenza volontaristica anche qui: a parte la ruota, che sembra avere la sua natura senza che nessuno l'abbia fatta, sia per produrre il vaso che la casa interviene un soggetto "noi". Facciamo una casa lavorando il legno, ma è il vuoto interno che la rende vivibile. Simile dunque a 11, ma il distico finale differisce, per quanto sembra adombrare la medesima teoria: rispetto alle cose del mondo, si distingue infatti la modalità della loro creazione (che facciamo utilizzando la "sostanza": quella che un filosofo scolastico direbbe "sostanza estesa", materia insomma) da quella del loro uso, perché quello che davvero usiamo è il vuoto. Si può forse ipotizzare che il traduttore immagini ogni oggetto composto di materia e vuoto, la prima estesa e inutile, se non come formatrice del vuoto, il secondo plasmabile e ritagliabile e attivo.

13. Though thirty spokes may form the wheel,
it is the hole within the hub
which gives the wheel utility.

It is not the clay the potter throws,
which gives the pot its usefulness,
but the space within the shape,
from which the pot is made.

Without a door, the room cannot be entered,
and without windows it is dark.

Such is the utility of non-existence.

(trad. S. Rosenthal (1984), in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=rosenthal>, 12 agosto 2011)

Standard la questione della ruota, dove non vi è alcun soggetto a far convergere i raggi sul mozzo; il vasaio è una funzione tecnica, che dà forma al vaso creando lo spazio interno. I fori della casa, la cui creazione viene trascurata, sono caratterizzati dalla loro funzione: la porta per entrare, la finestra per illuminare; non vi è comunque nessuna menzione del vuoto. La conclusione giunge improvvisa, priva della dialettica profitto/utilità e tutto sommato immotivata: si dice che l'utilità della non esistenza è simile, ma non si capisce bene a cosa, data la disparatezza dei tre esempi precedenti, i quali, nelle altre versioni, erano unificati dalla nozione di "spazio vuoto" che qui viene abbastanza attentamente evitata. Viene anche tratta una conclusione generale: la non-esistenza è utile; ma la non-esistenza dei tre esempi è tale solo in dialettica con la materia, qui è presentata come assoluta, non-esistenza è quella radicale del nulla, non quella dialettica del

vuoto. Se si ragionasse così, tutto quanto l'argomento, temo, perderebbe di consistenza.

14. We put thirty spokes together and call it a wheel;
But it is on the space where there is nothing that the usefulness of the wheel depends.

We turn clay to make a vessel;

But it is on the space where there is nothing that the usefulness of the vessel depends.

We pierce doors and windows to make a house;

And it is on these spaces where there is nothing that the usefulness of the house depends.

Therefore just as we take advantage of what is, we should recognize the usefulness of what is not.

(trad. T. Byrn (1997), in <http://www.geekfarm.org/cgi-bin/tao.pl?translation=byrn>, 12 agosto 2011)

Variante sul tema volontarista: "noi" fabbrichiamo ruote, vasi, case; c'è però una interessante soluzione per descrivere il vuoto, che diventa "lo spazio dove non c'è niente". Ciò separa e relativizza la nozione di niente, rendendola chiaramente secondaria rispetto a quella di spazio. Per quanto riguarda la casa, sembra che si propenda per la tesi secondo cui il "vuoto" è quello dei fori: sono questi gli spazi dai quali deriva l'utilità della casa. Viene proposta la consueta dicotomia profitto/utilità, associati all'essere fisico e al non essere dello spazio associato.

15. Thirty spokes share one hub.

Adapt the nothing therein to the purpose in hand, and you will have the use of the cart.

Knead clay in order to make a vessel.

Adapt the nothing therein to the purpose in hand, and you will have the use of the vessel.

Cut out doors and windows in order to make a room.

Adapt the nothing therein to the purpose in hand, and you will have the use of the room.

Thus what we gain is Something, yet it is by virtue of Nothing that this can be put to use.

(trad. Lau, in <http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Daode-jing&c=11&s=1&m=NOzh>, 12 agosto 2011)

Anche qui volontarismo, stavolta in termini imperativi: se vuoi fare il carro, devi usare il nulla che sta in mezzo ai raggi, così per il vaso, così per la stanza (dove non è chiaro, al solito, se «nulla» debba intendersi come lo spazio interno oppure come lo spazio delle aperture. Il profitto ("ciò che guadagniamo") è sempre qualcosa, ma è la virtù del Nulla che ci permette di usarlo. Questo permette di sciogliere in

modo abbastanza semplice la contrapposizione profitto/utilità che abbiamo riscontrato nella maggior parte delle versioni.

16. Trente rais se réunissent autour d'un moyeu.
C'est de son vide que dépend l'usage du char.
On pétrit de la terre glaise pour faire des vases.
C'est de son vide que dépend l'usage des vases.
On perce des portes et des fenêtres pour faire une maison.
C'est de leur vide que dépend l'usage de la maison.
C'est pourquoi l'utilité vient de l'être, l'usage naît du non-être.
(trad. Julien, in http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Dao_dejing&c=11&s=1&m=NOzh, 12 agosto 2011)

Abbastanza neutro; interessante l'uso associato del vuoto all'essere (il suo mozzo, il suo vuoto); il vuoto della casa è esplicitamente legato a porte e finestre. Più evanescente e opposto ad altre interpretazioni il finale: l'utilità è legata all'essere, l'uso (ma forse è qualcosa come l'usabilità) è invece non-essere. Ma qui la lettura che viene data di "utilità" è più vicina a "profitto", e l'uso è quello che altri chiama "utilità".

17.
Dreißig Speichen umgeben eine Nabe:
In ihrem Nichts besteht des Wagens Werk.
Man höhlet Ton und bildet ihn zu Töpfen:
In ihrem Nichts besteht des Töpfe Werk.
Man gräbt Türen und Fenster, damit die Kammer werde:
In ihrem Nichts besteht der Kammer Werk.
Darum: Was ist, dient zum Besitz.
Was nicht ist, dient zum Werk.
(trad. Wilhelm, in http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Dao_dejing&c=11&s=1&m=NOzh, 12 agosto 2011)

È sottolineato che il lavoro è operato in tutti e tre i casi dal nulla; in due casi su tre appare che l'attività di dare forma al nulla è fatta da un agente esterno – impersonale, ma si direbbe ovviamente umano; per quanto riguarda la stanza, lo spazio vuoto agente è quello della stanza, non di porte e finestre. Ciò che esiste produce il possesso, qualcosa perciò come la ricchezza o simili; il vuoto, anzi il Nulla, produce il lavoro: la polarità da molti introdotta (profitto/utilità) sembra salvaguardata. Resta aperta la natura del nulla che opera positivamente un lavoro: che non può essere assoluto, dal momento che è comunque circondato o quasi di materia.

18 We put thirty spokes together and call it a wheel;
But it is on the space where there is nothing that the usefulness
of the wheel depends.
We turn clay to make a vessel;

But it is on the space where there is nothing that the usefulness of the vessel depends.

We pierce doors and windows to make a house;

And it is on these spaces where there is nothing that the usefulness of the house depends.

Therefore just as we take advantage of what is, we should recognize the usefulness of what is not.

(trad. Arthur Waley, in <http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Daodejing&c=11&s=1&m=NOzh>, 12 agosto 2011; è una delle traduzioni di riferimento in inglese)

Nel caso della ruota, non c'è traccia del mozzo – anche se possiamo immaginarlo; invece, si parla più genericamente di ciò che non c'è; potremmo capire che opera una sorta di dialettica generica di figura/sfondo, in cui l'essere appare sullo sfondo del nulla. La stessa cosa si può dire per quel che riguarda il vaso, con una precisazione, perché qui lo “spazio dove c'è il niente” è assai più evidentemente quello funzionale ad essere riempito. La casa – per fare una casa bisogna intagliare finestre e porte – pure funziona su questa dialettica; però la cosa è ancora più qualificata, perché qui esplicitamente si sono scavati i muri per ottenere il vuoto, ed è questo vuoto, sono le porte e le finestre, a rendere la casa funzionale. Dunque, noi traiamo vantaggio da ciò che c'è – lavorandoci e costruendo – ma sempre in vista di organizzare il vuoto, che è quello che ci dà l'utilità.

* * *

Le molte varianti, apparentemente di dettaglio, pongono più di un problema, e ne accennano soluzioni abbastanza variegata. Segnalo alcune di queste difficoltà:

a. l'agente delle trasformazioni della materia: in molti casi appare essere l'uomo, in altre no. Non è la stessa cosa, e sarebbe interessante capire se le utilità naturali funzionino in base al medesimo principio;

b. la natura del vuoto nella casa: il vuoto agente è quello dell'interno delle stanze o quello che lo mette in relazione col vuoto esterno? Si apre qui una questione rilevante: quando parlo del “vuoto utile” è sempre lo stesso vuoto o ci sono dei vuoti diverti, discontinui?

c. che relazioni ci stanno fra il vuoto e il nulla? pur lasciando perdere obiezioni sul genere di quella, immediata, “ma nel mozzo, nel vaso, nella camera e nella porta non c'è il vuoto, c'è l'aria!”, resta che, se questo vuoto è relativo, determinato da ciò che gli sta intorno, allora è qualcosa di diverso dal nulla; d'altro canto, si potrebbe ben dire che io conosco del vuoto limitato, e che il nulla è il limite al crescere di questo vuoto;

d. in che relazioni stanno il vuoto e la materia che lo circonda/determina? perché, se come alcune traduzioni fanno intendere, il vuoto è un essere associato a una qualche presenza materiale, è un non-essere conseguente a un essere, allora tutto l'edificio scricchiola,

dal momento che, per esempio, è vero che l'utile del vaso sta nel vuoto che il vaso stesso contiene, ma, poiché questo vuoto è prodotto dall'argilla modellata, la proprietà dell'utilità passa a quest'ultima, ed è essa a contenere. Il vuoto, in questa prospettiva, è poco più che una finzione logica;

e. si insiste, in molte traduzioni, sull'idea, che a essere funzionale, è una sorta di "vuoto formato"; si opina anche che la natura del vuoto sia il non-essere, il non-esserci, il Nulla: ma come fa, ci si può chiedere, un non-essere, un non-esserci, un Nulla (se si può dire "un Nulla") ad avere una forma?

Tematiche complesse, che meriterebbero un'indagine che, però, travalica i limiti di questo lavoro.

Prima o dopo il destino?

“Perché questo e non altro?” Ci possiamo fare questa domanda in ogni momento, come bambini: perché oggi c’è il sole e non pio-ve? perché scrivendo ho battuto “scrivero” e ho dovuto correg-gere? perché questo rumore di fuori? perché il mio vicino ha l’antenna logaritmica? perché il piccione ci si è posato sopra pro-prio ora? e la lista è ovviamente infinita, comprendendo anche “perché mi sono imbarcato a fare questa lista?”. Ci sono risposte a questa richiesta di cause? Sì e no: noi riusciamo abbastanza facilmente a ricostruire delle cause prossime: c’è il sole perché il sistema dei venti ha portato via le nuvole e in questa stagione predominano le alte pressioni; ma risalire da questo alle cause remote, lo possiamo fare solo in parte (lo fanno le scienze¹) attraverso costruzioni di teorie generali, che esemplificano casi sostanzialmente teorici; quello che realmente

¹ In realtà le scienze moderne, almeno dopo Galileo, non si sognano di indagare proprio le “cause”: si limitano a individuare le correlazioni fra gli eventi, e le leggi sono (caratteristicamente, per la fisica, nella forma di equazioni matematiche) l’individuazione precisa dei rapporti fra serie di eventi correlati, in situazione di assenza di disturbo. L’assenza del disturbo perché la legge funzioni è fondamentale: infatti le leggi assai raramente mettono in campo sistemi a molte variabili, ma si limitano a considerare *due* variabili correlate in presenza di costanti. Consideriamo un esempio banale, il secondo principio della dinamica: $F=ma$. C’è, nel sistema da essa descritto, una costante, la massa m del mobile, e due variabili, la forza F e l’accelerazione a che essa produce sul mobile. A ogni F corrisponde una a e viceversa: rilevo l’accelerazione e posso calcolare la forza corrispondente. Posso forse anche dire che la forza è causa dell’accelerazione, ma non è detto che lo possa sempre fare, e comunque altri sistemi fisici sono assai più simmetrici: consideriamo la legge di Ohm per i circuiti elettrici, che è del tutto isomorfa al secondo principio della dinamica: $v= Ri$, dove v è la differenza di potenziale elettrico ai capi della resistenza R percorsa dalla corrente i : posso leggere questa equazione sia dicendo che una differenza di potenziale v ai capi di R produce una corrente i , sia che una corrente i nella resistenza R causa una differenza di potenziale v ai capi di R ; come si vede, causa ed effetto in questo caso sono quasi completamente interscambiabili e dipendono dal punto di vista.

succede viene governato solo in parte, oppure solo staticamente, dalle leggi enunciate dalle teorie: e infatti, quando le scienze danno luogo alle tecniche, il compito dell'ingegnere è proprio quello di limitare al possibile l'influsso di fattori di disturbo, permettendo ai suoi dispositivi di funzionare in modo il più vicino possibile all'ideale. Fuori di questi domini, fondamentali ma comunque ristretti, sul sistema causale non siamo in grado di essere precisi; e, in certi casi, la catena causale non comincia nemmeno: già, perché ho battuto "scrivento"? io, almeno, non riesco facilmente a individuare la causa di questo errore dattilografico, se non che sono portato a farne un po' troppi, di errori.

A un certo punto della catena causale, dunque, mi debbo fermare, non potendo dare una risposta precisa. Posso però cercare di costruirmi una teoria generale sulla causa: vedere se si possa dare al problema un inquadramento generale. Dal momento che non ne so nulla, comincio a sgombrare il campo da discorsi inutili, cercando di andare al cuore del problema. Vedo abbastanza facilmente che, nel momento in cui la mia catena causale si interrompe, posso immaginare che l'ultima causa individuata può avere a sua volta una causa necessaria che mi sfugge (è la posizione che esprimerei per quanto riguarda per esempio il fatto che oggi c'è il sole) oppure che questa necessità sembra sfuggire a ogni logica, che non c'è legge in quello che succede (come nel caso dell'errore di dattilografia), per quanto non posso escludere una catena di cause; se spingo, idealmente, la mia analisi oltre al livello dell'osservazione immediata, mi rendo conto che questi procedimenti, a livello di possibilità, sono ammessi in qualunque anello della catena causale, e che non è facilmente possibile decidere a favore di uno di essi.

In altre parole, devo concludere che, per giustificare un fenomeno qualsiasi, ci possono essere due ipotesi: il caso o la necessità. A favore della necessità depone il fatto

che, in genere, noi osserviamo una certa regolarità nel presentarsi dei fenomeni. Se – poniamo – tutte le volte che metto nel giardino il residuo di un pasto di pesce arrivano dei gatti a mangiarselo, sono portato a concludere che questo arrivo sia necessario, almeno se ci sono gatti nei paraggi. La statistica sembra in effetti deporre a favore della necessità: dato un contesto che funziona da causa, ottengo determinati effetti, che sono dunque necessari. Questo appare almeno statisticamente vero: se lascio fuori i resti del pesce, nove volte su dieci arrivano i gatti. Chiunque sarebbe portato a scommettere almeno su questa dimensione attenuata del principio di necessità. Il caso, si direbbe, nella sua totale e forse paradossale libertà, sembra una specie di insulto alla statistica: nulla avviene a caso, tutto è in qualche misura condizionato, per quanto – i motivi ci sfuggono, ma forse dipendono soltanto da una nostra incapacità di conoscere davvero le cose come stanno, in tutte le loro articolazioni – ci sembrano essere delle oscillazioni, e il comportamento atteso lo possiamo definire come una specie di “media” dei comportamenti: se metto fuori tutte le sere la stessa quantità di residui di pesce, quasi sempre arriveranno sei gatti, talvolta otto o nove, qualche altra in più sette o quattro, altre ancora uno o due; una volta capita in effetti che non ne sia venuto nessuno: ma c’era uno dei temporali più imponenti degli ultimi anni. In media, dunque, vengono gatti, e sono all’incirca sei².

² La definizione matematica di questi comportamenti è stata data da Gauss, il quale ha generalizzato la distribuzione dei valori che può assumere una variabile in relazione al numero di occorrenze: per stare al nostro esempio, su duecento volte, in cento casi arrivano sei gatti, in trentasei cinque o sette, in dieci quattro o otto, in due tre o nove, in altri quattro casi in numero inferiore o superiore. Disposti i dati su un grafico, otteniamo una specie di campana, che è appunto la curva di Gauss. Per una trattazione matematica introduttiva, cfr. http://www.cli.di.unipi.it/~minichil/biostat1_0607/documenti/Esercitazioni/biostat1_3.pdf (letto in settembre 2011); per un’introduzione in parte più discorsiva, http://www.atuttascuola.it/matematica/darpino/distribuzione_normale.pdf (letto in settembre 2011).

La cosa può però essere osservata da un altro punto di vista: la necessità può essere considerata semplicemente un prodotto del caso. I nostri gatti vanno e vengono senza che ci sia una vera e propria legge, ci sembra che lo sia, ma è semplicemente un'illusione. Ogni venuta o non venuta dei gatti è storia a sé, non inquadrabile in sistema³. Proviamo a fare un altro esempio: osserviamo tutte le imbarcazioni che vanno da Venezia a Corfù. Ognuna di esse terrà una rotta diversa – ce ne sono semplicemente infinite di possibili, se non poniamo dei limiti inferiori all'unità di misura che ci indichi lo scostamento puntuale a una rotta "ideale" che serva come punto di riferimento – e dunque si può con buona sicurezza sostenere che le rotte (finite) fino a qui tenute dalle imbarcazioni su quell'importante tratta siano state tutte diverse. Poniamo un limite discreto all'unità di misura per lo scostamento puntuale? Diciamo un metro? È probabile che il risultato non sia molto diverso, tuttavia ci sarà qualche caso di perfetta sovrapposibilità: l'antico navigatore Alvisè Brandolinetto Tegani può aver seguito, *entro la tolleranza di un metro*, la stessa rotta dello skipper Eolo Velasi, ma è un caso, come si vede, probabilisticamente minimo. Le cose cambiano se la nostra unità di misura è il chilometro; se poi sono i dieci chilometri meglio ancora: scopriremmo che la grande maggioranza dei natanti fa esattamente la stessa rotta per andare da Venezia a Corfù, e ne dedurremo la necessità (se il nocchiero è persona ragionevole, beninteso). Ma questa necessità è illusione: è resa possibile solo perché le mie misurazioni non sono sufficientemente accurate; inoltre, è basata sulla ripetizione: qualcuno

³ «La faute, dans ce raisonnement tant de fois refait, c'est qu'on ne pense point que chaque desordre supposé, pris avec ses caractères propres, est aussi improbable que cet ordre où je vis et où j'admire que je vis.» (*"L'errore, in questo ragionamento [quello di chi rifiuta il caso come causa] rifatto tante volte, è che non si pensa che ogni disordine immaginato, preso con le sue proprie caratteristiche, è altrettanto improbabile che l'ordine in cui vivo e dove mi stupisco di vivere"*.) (Alain, *Propos*, Paris, Gallimard, 1970, IIv., p. 483.)

che va fuori rotta ci sarà sempre. La nostra rotta è dominata dal caso, ma certe opzioni appaiono più probabili di altre, dunque si suppone che siano queste ad accadere. Questa, nella scienza della probabilità, si chiama *legge dei grandi numeri*: se io getto una moneta, viene o testa o croce, e questo è un avvenimento casuale; posso legittimamente sostenere che, se getto la moneta mille volte, vengano all'incirca cinquecento volte testa e cinquecento volte croce. Ma non potrò mai con sicurezza predire cosa verrà nel prossimo tiro: anche se è uscito testa per mille volte di fila, non è detto che la milleunesima dia per forza croce. Ogni volta che tiro la moneta è il caso a decidere se esce testa o croce.

Vediamo ora qualche altra conseguenza relativa all'azione del caso:

Sono nel centro di un itinerario fra Venezia e Padova. Getto una moneta. Esce testa e faccio cento metri verso Venezia; esce croce e faccio cento metri verso Padova (posso, se non ho voglia di camminare, limitarmi a fare dei segni su un foglio di carta: sono circa ventidue chilometri di qua e ventidue di là, per fare un esperimento verisimile). Ripeto fino a che mi stufo, diciamo cinquecento volte, che sono cinquanta chilometri, una bella scarpinata: a meno che non sia un maratoneta, sarà meglio la simulazione. Alla fine del gioco, sarà più probabile che io sia:

1. press'a poco al punto di partenza;
2. più vicino a Venezia, o addirittura in Piazza San Marco a bermi uno spritz al Florian?
3. più vicino a Padova o addirittura al Pedrocchi, sorseggiando un caffè?

L'evidenza sperimentale mostra che sono più probabili, anzi quasi le sole realizzate, le ipotesi 2 e 3, con probabilità uguale; quasi impossibile la prima. I matematici

hanno dato anche delle dimostrazioni razionali di questo fenomeno, che qui diamo per scontate.

A questo punto, si potrebbe concludere che, a livello di grandi numeri, tutto funzioni a questo modo, e che uno scostamento iniziale prodottosi “per caso” può dare origine a conseguenze imprevedibili.

Sentiamo cosa dice al proposito il filosofo del secolo scorso che abbiamo appena citato:

Ce qui est propre au jugement impartial, c'est de considérer l'existence réelle en sa plénitude, et chacune des rencontres avec ses différences propres. Il faut toujours qu'un avion réel soit quelque part, et deux avions sont toujours ensemble d'une certaine manière. Par exemple, s'ils se croisent à une distance de cent deux mètres et cinquante centimètres, cela est aussi rare que s'ils se brisent l'un contre l'autre; et chacune de leurs positions relatives dans le ciel est aussi improbable que le choc, si l'on compare chacune d'elles à la masse des possibles vains. Chaque mouvement d'un avion contre telle masse d'air, chaud ou froid, sec ou humide, est un événement unique, qu'on ne reverra jamais; et, si l'on va par là, n'importe quoi est l'effet d'un merveilleux hasard, remarque qui dissout le merveilleux.

Mais les différences étant ainsi sauvées, et toutes importantes, les causes reviennent en l'esprit, non plus les causes abstraites, mais les causes telles ou telles; et ce grand ciel n'est plus un champ abstrait de possibles. On sait que si les vaisseaux laissaient une ornière comme les voitures, la mer ne serait pas également marquée partout; au contraire les grandes routes de navigation se dessineraient comme nos chemins. Les avions de même s'orientent et reviennent toujours au plus droit. Maintenant il faut concevoir en ces plaines de l'air, des courants, des défilés, des pentes, enfin comme des canaux ou passages qui aspirent l'avion et le détournent, de la même manière que certains filets d'un ruisseau rassemblent les pailles flottantes. Que ce régime change continuellement, cela ne fait pas qu'il ne soit commun à deux avions voisins. Cédant donc en même temps aux mêmes forces, et y résistant aussi selon la même orientation, ils sont donc portés vers les mêmes sentiers de l'air; et peut-être en cette tempête qui avait ses masses solides et ses passages, le chemin des deux avions n'était pas beaucoup plus large que ces sentiers de monta-

gne, où le chamois fuyant rencontre le chasseur et d'ou souvent il le précipite⁴.

Riassumendo, gli eventi si svolgono a caso, ma tendono ad agglutinarsi su delle strutture medie, che è quanto abbiamo già cercato di evidenziare. Si costruisce così una teoria che inquadra in direzione probabilistica, il problema della necessità oppure della casualità degli avvenimenti, problema che ha sempre affascinato gli uomini, soprattutto in relazione a quel “mega-evento” che è la nascita del mondo e del suo immediato derivato, la nascita della vita e dell'uomo; Alain dà una versione sofisticata di una soluzione che vede assegnato al caso un ruolo importante, ma la sua soluzione avrebbe potuto creare scandalo e forse ne suscita ancora, a giudicare

⁴ «Ciò che è proprio al giudizio imparziale, è di considerare l'esistenza reale nella sua pienezza, e ciascuno dei casi in cui avviene con la sua propria differenza. Bisogna sempre che un aereo reale stia in un luogo preciso, e due aerei stanno sempre insieme in un certo modo. Per esempio, è altrettanto raro che si incrocino alla distanza di centodeci metri e cinquanta centimetri oppure che si infrangano l'uno contro l'altro; e ciascuna delle loro posizioni relative è altrettanto improbabile dello scontro, se si confronta ognuna di esse con la massa degli spazi possibili. Ogni movimento di un aereo contro tale massa d'aria, calda o fredda, secca oppure umida, è un avvenimento unico, che non si rivedrà più, e, seguendo questa strada, non importa cosa sia effetto di un caso meraviglioso, osservazione che dissolve il meraviglioso. / Ma pur essendo così salvate le differenze, tutte importanti, le cause ritorneranno allo spirito, non più le cause astratte, ma questa causa qui e quella là; e quel grande cielo non è più un campo astratto dei possibili. Si sa che se le navi lasciassero una traccia come i veicoli terrestri, il mare non ne sarebbe contrassegnato dovunque allo stesso modo: al contrario, le grandi rotte di navigazione si disegnerebbero come le nostre strade. Allo stesso modo, gli aerei si orientano e ritornano sempre sulla strada più diretta. Ora, occorre concepire in questa prateria dell'aria, delle correnti, dei rettili, delle pendenze, insomma una specie di canali o passaggi che aspirano l'aereo e lo sposano, allo stesso modo che certi fili di corrente in un ruscello riuniscono le pagliuzze galleggianti. Che questo regime cambi in continuazione, non impedisce che sia comune a due aerei vicini. Cedendo dunque nello stesso tempo alle stesse forze, e resistendo loro secondo lo stesso orientamento, essi sono dunque portati verso gli stessi sentieri dell'aria; e forse in quella tempesta che aveva la sua massa solida e i suoi passaggi, la strada degli aerei non sarebbe di molto più larga che quei sentieri di montagna, dove il camoscio incontra il cacciatore e dove spesso lo fa precipitare.» Alain, *Propos*, Paris, Gallimard, 1970, Ilv., p. 483.

delle fisime che sembrano turbare i creazionisti o i fautori dell'*intelligent design*.

Nel Medioevo, per esempio, idee simili a quelle di Alain scandalizzavano padre Dante, che parla in questi termini di un grande saggio dell'antichità:

Democrito che 'l mondo a caso pone⁵.

Posizione scandalosa, perché, dal punto di vista di Dante, sembra che Democrito neghi la Provvidenza divina, la quale non dovrebbe lasciare nulla al caso. Il poeta non si pone il problema che forse Democrito della provvidenza non aveva proprio idea. *Transeat!* Il poeta, in effetti, non aveva accesso diretto a nessun testo di Democrito, solo fonti indirette, latine, patristiche, medievali⁶. Questi testi suggeriscono che l'idea di provvidenza si trovasse addirittura in Aristotele, che rifiuta il caso in nome della necessità del processo causale (una volta avviata, la macchina del mondo funziona secondo una legge che rende prevedibili tutti i suoi successivi stati). Su questa linea si muoveva quel filosofo che per Dante era la fonte privilegiata, Tommaso d'Aquino⁷: per lui Democrito aveva sicuramente torto, la sua posizione è insostenibile e anticristiana. Tuttavia, il poeta sistema l'Abderita nel Limbo, poiché il grande saggio antico era un attuatore del *contemptus mundi*⁸ che lo portava,

⁵ *Inf.*, IV, 136

⁶ Alcune di esse potevano essere state queste: Cicerone, *De natura deorum*, I, XXIV, 66; Lattanzio, *Div.inst.* I, II, 2; Lattanzio, *Div.inst.*, VII, III, 23; Agostino, *Ep. cl.* II, 118 56 *ad Dioscorum*, III, 28;

Girolamo, *Com.Eccl.* IX; Calcidio, *Com. in Tim.* 215; Tommaso, *Exp.super Job*, prolog.

⁷ Tommaso, *Commento alla Fisica di Aristotele*, II, IV, VII, 6: "*Democritus posuit prima rerum principia corpora indivisibilia per se et semper mobilia, ex quorum aggregatione dicabat mundum casualiter factum*" ("Democrito pose come primi principi delle cose corpi indivisibili per sé e sempre in movimento, e sosteneva che il mondo è prodotto casualmente dall'aggregazione di essi"); *Sum. Theol.* I, 22-2c; 116 1c; *Contr.Gent.* III, 84; *Com.II De Coelo*, VII, 2; *Comm. Metaph.* I, lect. VII; *Com.Phys.* II, lect. VII).

⁸ Ricordiamo che circa un secolo prima della fioritura di Dante questo concetto fu il tema di un trattato famoso, *De contemptus mundi* appunto, scritto da un mona-

secondo una tradizione consolidata, a ridere di tutto, come si può vedere in un testo volgare di fine Duecento, *Fiori e vita di filosafi*⁹.

Sempre testimonianze o variazioni alquanto marginali: Dante, s'è già detto, di Democrito non sapeva granché, per lui è, come tanti altri abitatori del suo aldilà, una specie di presenza mitologica, più o meno giustificata da quei lacerti di biografia e di pensiero rintracciabili nelle poche reminiscenze medievali di cui si è dato cenno. Si dovrà aspettare il Rinascimento e oltre, per avere le testimonianze e i frammenti di questo filosofo, forse il più documentato dei presocratici¹⁰ (anche se in realtà era contemporaneo del maestro ateniese). Stando alle testimonianze che abbiamo di lui e ai frammenti di sue opere

co, Lotario di Segni, che poi fu un importante papa, Innocenzo III.

⁹ *Fiori e vita di filosafi*, "Democrito": "Democrito fue molto grande filosafo e fue gentilissimo de sangue e ricchissimo d'aver. Il quale lasciò tutto il suo patrimonio ai suoi cittadini ed andonne ad Attena, là ove era la filosofia¹; e continuando lo studio si s'abacinò delli occhi² per avere più sottile ingegno e più forti pensieri. E di ciò si ne fue contenzione tra altri savi³: ché l'uno disse ch'elli avea soferato de perdere li occhi⁴, perché non volea vedere bene essere a la malvagia gente⁵; l'altro disse che perciò s'era cieco⁶, perché non potea guardare le femine senza carnale desiderio di peccare; l'altro disse che, perciò ch'avea trovata l'arte maggior ch'el senno de li occhi, si se ne diede questa penitenza che s'accecò⁷. Questo filosafo, anzi ch'elli fosse cieco, essendo stato longamente in istudio, si rivenne in suo paese e vide le possessioni sue tutte diserte⁸; e guardolle ridendo e disse: «Io non sarei salvo si voi non foste perite».

A uno che li disse ch'el figliuolo era morto, rispuose: «Nunziata m'hai cosa ch'io l'aspettava; sapeva, da che di me era nato, ch'elli era mortale». [1. *l'ingenuo autore vede Atene come centro unico della filosofia antica*. 2. *rimase cieco*. 3. *ne discusse tra i filosofi*. 4. *sosteneva fosse bene perdere gli occhi*. 5. *non voleva vedere che la fortuna fosse favorevole ai malvagi*. 6. *si era accecato*. 7. *si accecò perché aveva trovato il modo di vedere meglio di quanto si possa fare con gli occhi*. 8. *distrutte*.

¹⁰ Curiosa, questa classificazione di "presocratici", che mostra di essere anche un'interpretazione e assai tendenziosa. La cronologia (Democrito: 460-360 a.C.; Socrate: 470-399 a.C.; Platone: 428-347 a.C.) mostra che i tre furono in sostanza contemporanei; è vero che Democrito fu molto longevo, ma neanche Platone scherzava. La dizione "presocratici" andrebbe in realtà intesa come "preplatonici", e ha il senso di definire le opinioni di questi filosofi come insufficienti rispetto a quelle socratico-platoniche, che vanno intese come "progresso". Il che può ovviamente essere contraddetto.

che ci sono pervenuti, la questione del caso e della necessità sembra interessare abbastanza poco Democrito. Questo poteva essere determinato dal suo contesto culturale: che il mondo sia a caso è una questione riguardante l'origine, e viene risolta dal greco antico in termini mistici e allontanata dalle riflessioni razionali. Il fatto è che, al massimo, in quel genere di riflessioni, a un uomo di quel tempo potrebbero interessare nella prospettiva del destino individuale, ma qui Democrito sta parlando di fisica.

In una osservazione abbastanza oscura, Cicerone dice che “*omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit*”¹¹, facendo diventare così anti-necessitario lo stesso Stagirita. A meno che non si voglia ammettere che il destino sia semplicemente caso, e che dunque esso permetta delle declinazioni diverse, comunque sottratte alla volontà, per cui sarebbe il caso stesso necessitante nelle vicende della vita: si tratterebbe comunque di un'interpretazione alquanto capziosa.

È Simplicio, nella *Fisica*, che fornisce l'attribuzione diretta a Democrito sulla dottrina del caso come mito fondante: “Anche Democrito, quando dice «da tutto si è staccato un vortice di forme atomiche di tutti i tipi» (*ma in che maniera sia accaduto e per effetto di quali cause, non lo dice*), sembra farlo generare dal caso e dalla sorte”¹². Agli inizi, dunque, qualcosa c'era: Un tutto, dal quale si distaccano delle particelle in movimento, quelle che Simplicio chiama le “forme atomiche”, e questo distacco avviene “per caso”: non c'è una vera e propria necessità. Poiché poi saranno queste forme che daranno

¹¹ “Tutto succede a causa del fato, a tal punto che esso conferisce agli eventi la forza della necessità. Di quest'opinione furono Democrito, Eraclito, Empedocle e Aristotele.” Cicerone, *De fato*, 17,39; in Diels-Kranz, *I presocratici*, Milano, Bompiani, 2006, test. 66.

¹² Simplicio, *Fisica*, 327,24, *ibid.*, test. 67, equiv. al framm. 167.

origine a tutti gli esseri, il tutto nasce dal caso, se ne dovrebbe concludere.

Aristotele aveva però distinto: “Democrito... infatti, ancorché nella generazione del cosmo paresse avvalersi della sorte, nei casi specifici asserisce che essa non è causa di nulla e riporta tutto ad altre cause”¹³ facendo venire in luce dunque una concezione articolata nel filosofo abderita: l’origine del mondo per quanto ne sappiamo è stata un caso; lo sviluppo è invece caratterizzato dalla necessità delle leggi fisiche. Il che ci riporta alle formulazioni moderne di Alain. Questa posizione equivale a dire che noi possiamo parlare di tutto, ma non dell’origine, poiché si può articolare un discorso solo sulla base di una costruzione logica di pensiero, cioè attraverso una struttura determinata da una legge interna, e dunque necessaria. Nel momento dell’origine, tale logica è sospesa, o meglio sta nascendo anch’essa, e qualunque cosa io possa dire al proposito si rivela insignificante.

Nella scienza moderna, le posizioni sono press’a poco simili: in matematica, ad esempio, Gödel ha reso chiaro, con il suo famoso teorema¹⁴, che nessuna teoria mate-

¹³ Aristotele, *Fisica*, B4, 195b 36, *ibid.*

¹⁴ In realtà, si tratta di due distinti teoremi, peraltro collegati. In sintesi, il primo dimostra che *in ogni teoria matematica sufficientemente espressiva da contenere l’aritmetica, esiste una formula della quale non può essere dimostrato né che sia vera né che sia falsa* (non utilizzo qui il formalismo matematico, che sarebbe inutile ai nostri scopi); il secondo teorema asserisce che *in ogni formalizzazione coerente della matematica che sia sufficientemente potente da poter assiomaticizzare la teoria elementare dei numeri naturali — vale a dire, sufficientemente potente da definire la struttura dei numeri naturali dotati delle operazioni di somma e prodotto — è possibile costruire una proposizione sintatticamente corretta che non può essere né dimostrata né confutata all’interno dello stesso sistema*. L’insieme delle due conclusioni porta a evidenziare che la matematica, che sembrava il più promettente campo di conoscenza che potesse essere completo, cioè completamente dimostrato *al suo interno*, deve essere invece un sistema aperto. Per una prima informazione, si vedano Riccardo Bruni, *Riflessioni sull’incompletezza. I teoremi di Gödel tra logica e filosofia*, in http://www.philos.unifi.it/upload/sub/Materiali/Documenti/REGGIO_EMILIA.PDF e Gabriele Lolli *I teoremi di Gödel*, in <http://www2.dm.unito.it/paginepersonali/lolli/master/G%F6>

matica può essere completamente dimostrata, dovendo per forza restare aperto un anello assiomatico. In altre parole, e con un esempio banale, non potrò dimostrare mai che $1+1=2$ se non facendo ricorso a una qualche altra definizione che non potrà essere dimostrata. Anche qui, l'origine resta fuori della nostra portata.

Qualcosa di simile accade nella fisica quantistica con il principio di indeterminazione di Heisenberg¹⁵, il quale sostiene che:

non è possibile conoscere simultaneamente posizione e quantità di moto¹⁶ di un dato oggetto con precisione arbitraria,

il che ci porta definitivamente a rendere inutile ogni sforzo di una conoscenza definitiva. All'interno della diffusa (ma non universalmente accettata) interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica, il principio di indeterminazione è inteso come il fatto che a un livello elementare, l'universo fisico non esiste in forma deterministica, ma piuttosto come una collezione di probabilità, o potenziali, del tutto in accordo con quanto abbiamo sostenuto con Alain. Ad esempio, il modello (probabilità di distribuzione) prodotto da milioni di fotoni che passano attraverso una fessura di diffrazione, può essere calcolato usando la meccanica quantistica, ma il percorso esatto di ogni fotone non può essere predetto da nessun metodo conosciuto. L'interpretazione di Copenaghen sostiene che non può essere predetto da *nessun* metodo.

Cosa succede quando applichiamo queste considerazioni a noi stessi? alla presenza della vita sulla terra, o altrove, per esempio? alla presenza di esseri come l'uomo? alla nostra vita individuale e alle sue conseguenze?

[del Master.pdf](#) (19 agosto 2011).

¹⁵ Per una introduzione elementare, Fabrizio Tone, *Il Principio di indeterminazione*, in <http://www.liceovinci.rc.it/2004/pubblicazioni/tone/tone.pdf> (19 agosto 2011).

¹⁶ O altri parametri meccanici: momento, traiettoria...

Lasciamo da parte quest'ultimo problema che richiederebbe una trattazione a parte, e veniamo alle prime due, fra l'altro di molta attualità. La prima può essere formulata in altro modo, sul tipo di proposizioni come "è possibile pensare che in altri mondi vi siano forme di vita paragonabili a quello che c'è sulla terra"?

In un universo completamente deterministico, in cui fosse possibile calcolare la posizione di ogni singola particella in un qualunque momento t_x la cosa sarebbe talmente probabile da essere sicura: poiché in molti, anzi moltissimi, luoghi dell'universo, si sono svolti eventi analoghi a quelli che ci sono stati sulla terra, allora se ne dovrebbe dedurre che la vita c'è anche altrove; però questa certezza non c'è, e lo svolgimento degli eventi è determinato da una sorta di "caos probabilistico" in cui noi possiamo prevedere solo dentro grandi numeri; allora ne consegue che la presenza della vita è un evento probabile, altamente probabile, ma non necessario.

Per quanto riguarda il secondo problema, e cioè la presenza di forme di vita intelligenti, essa può essere ricondotta al tema dell'evoluzione e della coerenza delle sue leggi.

Nella formulazione classica di Darwin, l'evoluzione avviene poiché, in una specie, sopravvivono soltanto gli individui più adatti all'ambiente; questi daranno origine a stirpi per così dire "perfezionate" fino a che si arriva a un momento in cui queste modificazioni diventano un vero e proprio "salto", e i nuovi nati saranno una nuova specie.

È difficile poter individuare in questo processo qualcosa di deterministico; però, allo stesso modo di quanto si è visto per l'origine della vita, dentro la grande corrente probabilistica che ha determinato l'evoluzione, è possibile ipotizzare che vi siano probabilità elevate, che sia ragionevole pensare a una "razionalità" per la

nascita e lo sviluppo dell'intelligenza. In fondo, come abbiamo visto con l'esperimento della scelta dell'itinerario lasciata all'arbitrio della moneta, un processo probabilistico può concludersi in due modi opposti; ripetendolo, non si concluderà sempre allo stesso modo; però, se ripetiamo il processo un numero elevato di volte, le possibilità della sua conclusione si verificheranno in modo più o meno equipotente. Così come se ci mettiamo a gettare un dado per un congruo numero di volte, alla fine verranno fuori più o meno tanti "due" come tanti "cinque". Se ne può ipotizzare che è probabile che nell'universo ci siano altre forme di vita intelligente. Fatte come, con quali modalità di funzionamento, non è dato al momento sapere: un conto è il calcolo delle probabilità, un conto è l'osservazione.

Se lo svolgimento dei fenomeni fisici, chimici, biologici assume questa struttura così prevedibile all'ingrosso, così poco pronosticabile nel dettaglio, resta spazio per molte cose: per la vecchia idea hegeliana secondo cui sapremo come funziona solo alla fine del processo, oppure alle teorie creazionistiche (possono essere così tradotte: noi non conosciamo i dettagli, ma Qualcuno sì, e li ha progettati fin dall'origine); oppure per le più raffinate teorie del "disegno intelligente", secondo cui certo, il mondo funziona sulla base di questa strana casualità probabilistica, ma che i processi sono stati stabiliti da Qualcuno in modo che si arrivi a questi sviluppi e non ad altri. Così come possiamo tranquillamente ipotizzare che un qualche popolo straordinariamente più intelligente di noi verrà sulla terra giusto in tempo per salvarci da quelle catastrofi che ci stiamo creando da soli.

In fondo, che male c'è a fantasticare?

Forse, però, una volta stabilito per l'appunto che voler dirne di più è mera fantasia, è più semplice e utile, per quanto meno gratificante, attenersi alla vita concreta,

all'esperienza, agli sviluppi della scienza; avanzare cauti sulla strada della vita, esercitare su ogni questione il benefico bisturi del dubbio, evitare ogni certezza preconcepita e vuota di pensiero. Sarà meno creativo, ma certo anche meno deleterio.

Nel luogo dell'anima

Nella tradizione millenaria del pensiero occidentale non c'è forse una distinzione più corrente e accettata di quella fra “corpo” e “anima”, che non si trova soltanto nel pensiero filosofico o comunque teoretico, ma abita pure il linguaggio quotidiano, al punto che, spesso, quando usiamo queste due espressioni non ci rendiamo conto del profondo e stratificato substrato teoretico che le regge e dà loro significato. È, in altri termini, dato per scontato che nell'uomo vi sia questa dicotomia, qualunque cosa essa sia; inoltre, essa si porta dietro come uno sciame di conseguenze (anche queste per lo più inconscie) poiché alla dicotomia anima/corpo è assegnata nella tradizione una valenza assiologica, che afferma il primato dell'anima e la conseguente svalutazione del corpo. Occorre dunque sottoporre a esame critico queste espressioni tanto usate anche nei discorsi di ogni giorno, per precisarne il senso e l'usabilità e per disinnescarne il potenziale ideologico, che ha conseguenze non secondarie sul piano etico¹. Partiamo da un'osservazione di Maurice Merleau-Ponty²:

¹ Non studieremo qui la storia di come si sia costituito l'impero di questa dicotomia. Basterà ricordare che essa è in buona parte dovuta a Platone (su suggestioni pitagoriche e probabilmente egizie) e che si è incontrata con la predicazione cristiana di Paolo di Tarso. Di lì, si è saldamente installata nel pensiero cristiano un po' in tutte le sue versioni e, data la diffusione del cristianesimo in Europa, è diventata luogo comune. Ma una ricerca in questa direzione richiederebbe uno spazio notevole.

² Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) insegnò a Chartres e a Parigi. Lavorò a lungo con Jean-Paul Sartre (fra l'altro nella rivista *Temps modernes*) dal quale lo divide un'interpretazione meno interventista e più “umanistica”. Sulla scorta di Husserl e della psicologia della Gestalt, costruì un'interessante filosofia della conoscenza su base fenomenologica.

La distinzione tanto frequente di psichico e somatico trova luogo in patologia, ma non può servire alla conoscenza dell'uomo normale, cioè dell'uomo integrato, perché per esso i processi somatici non si svolgono isolatamente e sono inseriti in un ciclo di azione più largo. Non si tratta di due ordini di fatti reciprocamente esterni, ma di due tipi di rapporti il secondo dei quali integra il primo. Tra ciò che è chiamato la vita psichica e quello che è detto «fenomeni corporei», il contrasto è evidente quando ci si riferisce al corpo preso singolarmente in ciascuna sua parte e momento per momento. Ma, come abbiamo visto, la biologia si riferisce già al corpo fenomenico, cioè ad un centro di azioni vitali, che si estendono su un segmento temporale, rispondono a determinati complessi concreti di stimoli e inducono l'intero organismo a collaborarvi. Questi modi di comportamento non sussistono tali e quali neppure nell'uomo. Riorganizzati a loro volta in nuove organizzazioni complessive, i comportamenti vitali spariscono come tali. [...] Non si può dunque parlare del corpo e della vita in generale ma soltanto del corpo animale e della vita animale, del corpo umano e della vita umana, e il corpo nel soggetto normale, a condizione che non venga separato dai cicli spazio-temporali di comportamento di cui è il portatore, non è distinto dallo psichico. Osservazioni dello stesso genere sarebbero possibili in riferimento alla nozione di spirito. Non vogliamo difendere una forma di spiritualismo che distingua lo spirito e la vita o lo spirito e lo psichico come due «potenze d'essere». Si tratta di una «opposizione funzionale» che non può essere trasformata in «opposizione sostanziale». Lo spirito non è una differenza specifica che debba aggiungersi all'essere vitale o psichico per farne un uomo. [...]. «Se l'uomo avesse i sensi di un animale non avrebbe la ragione³.» L'uomo non può mai essere un animale: la sua vita è sempre più o meno integrata di quella di un animale, ma se i pretesi istinti dell'uomo non esistono *separatamente* rispetto alla dialettica spirituale, correlativamente questa dialettica è [p. 293] inconcepibile al di fuori delle situazioni concrete in cui si incarna. Non si agisce con il solo spirito. Lo spirito o non è nulla, o è una trasformazione reale e non ideale dell'uomo. Poiché essa non costituisce una nuova specie di essere, ma una nuova forma di unità, non può riposare in se stesso. [...] Non potevamo quindi accettare, per rappresentare le relazioni tra l'anima e il corpo, nessuno tra i modelli materialisti — ma neppure i modelli spiritualisti, per es. la metafora cartesiana dell'artigiano e del suo strumento.⁴

³ Herder, cit. da Goldstein, *ibid.*, p. 305. (nota di Merleau-Ponty).

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*. Milano, Bompiani, 1963 (trad. di Guido Neri da *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1943), p. 291-93 e 334.

Il testo propone alcune questioni che sembrerebbero essere del tutto chiare o trascurabili, e che invece si articolano intorno a nodi problematici fondamentali, solo apparentemente riducibili a questioni di terminologia.

1. Innanzi tutto è opportuna una delucidazione terminologica su cosa sia anima e cosa spirito; le due espressioni sono spesso considerate sinonime e, per i nostri scopi, aderiremo a questa convenzione. La teoria dualistica attraversa il pensiero occidentale e non solo (ma il *chi* ad es. del taoismo è altra cosa, in quanto “spirito del mondo”, e non individuale⁵). Le due parole hanno un’etimologia analoga, pur derivando da lingue diverse: in greco *ανεμος* significa “vento”, in latino il verbo *spiro* significa “soffiare”. Anima/spirito è qualcosa che soffia come il vento (anche il *chi* taoista viene descritto come un soffio). Nel pensiero occidentale, come si è già accennato, sono due le mitologie che fondano questa idea di un “soffio”, di una sostanza impalpabile che dà alla materia quel “di più” che la fa vivere (dunque anima=vita, da cui l’idea “essere animato” o “animale”): la tradizione pitagorico-platonica; la tradizione giudaico-cristiana, che si sono intrecciate soprattutto a partire dall’opera di Paolo di Tarso. Nella prima, le anime sono sostanzialmente eterne, e si reincarnano successivamente in più corpi; nella seconda, le anime sono create da un Dio trascendente e personale, sorta di Ur-anima o di Mega-anima. In ambedue i casi, anima e spirito condividono la stessa natura: sono qualcosa che penetra come l’aria; se si legge il mito giudaico della creazione, se ne trova una rappresentazione plastica e potente: Dio che “soffia” l’anima dentro la bocca di Adamo⁶.

⁵ Per interpretazioni diverse legate a questa tematica si vedano, in questo sito, i testi *Alle soglie della foresta* e *Magia senza mistero* dedicati a Emerson e alla *Tabula smaragdina*: in ambo i casi si arriva a concezioni che preludono quanto meno al superamento della dicotomia corpo/anima.

⁶ *Genesi*, II,4: “Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspira-

2. il corpo è, semplicemente, la materia che l'anima mette in movimento; di per sé dunque incapace di movimento. Quello che conta è dunque l'anima. Essa è invisibile, non sensibile – può essere colta solamente attraverso qualcosa che le simile, l'intelletto. Viene da qui la postulazione di due strutture parallele – quella sensibile e quella intelleggibile, la cui unione costituisce l'uomo, ma in cui la parte intelleggibile, lo spirito, risulta non essere soggetto a mutazioni tali da pregiudicarne l'esistenza e dunque si configura come il vero essere dell'uomo in quanto individuo. La versione classica di questa teoria si trova in Cartesio. I due sistemi danno origine a costellazioni contrapposte, a volte così duramente da diventare aperto conflitto:

il sistema dell'anima:

spirito spiritualista psichico

il sistema del corpo:

corpo materialista somatico

Non si tratta, però, dice Merleau-Ponty, di due ordini diversi, esterni reciprocamente: ognuno vive nell'altro, nel rapporto che li lega indissolubilmente. In altre parole, non c'è corpo se non c'è anima, ma nemmeno anima se non c'è corpo. Inoltre, i due sistemi sono interconnessi in modo tale che l'uno influisce sull'altro e lo condiziona. Questo secondo aspetto è abbastanza scontato e si trova nella convinzione implicita in concezioni che ritengono i

vit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem." ("E dunque il Signore Iddio formò l'uomo dal fango della terra, e gli spirò in viso il respiro della vita, e l'uomo fu fatto vivente per l'anima"). Il testo della *Vulgata* appare abbastanza ambiguo, specialmente nell'espressione "*in animam viventem*": dove si direbbe che a vivere sia solamente l'anima, mentre si potrebbe pure interpretare che, a causa dell'anima, sia l'uomo a vivere. Per tutto questo aspetto è istruttivo confrontare la grande varietà che adottano i traduttori sia dalla *Vulgata* che dal testo ebraico originale.

due ordini effettivamente distinti e anzi gerarchizzati, ad esempio certe idee religiose cristiane: nelle quali talune manifestazioni corporali diventano ipso facto peccato, ciò che è un'affezione dell'anima e non del corpo: per un esempio banale, si consideri il peccato di gola.

Ma, se le cose stanno così, si pone di nuovo il problema: quali sono i rapporti di cui Merleau-Ponty sta parlando? cos'è, in soldoni, il rapporto fra anima e corpo? se, come pare, essi non possono essere separati? se il peccato del corpo è il peccato dell'anima, ciò significa che non esiste una vita autonoma dell'anima rispetto al corpo: e dunque, come può sopravvivere l'anima al corpo? o come potrebbe avvenire che l'anima abbia ancora significato una volta separata dal "suo" corpo?

Merleau-Ponty, superando d'un balzo tutta la tradizione platonizzante con la sua complessa gerarchia delle anime⁷, istituisce una curiosa distinzione:

corpo=animale

spirito=uomo

e questo in termini molto forti, dal momento che il corpo animale, caratterizzato dagli istinti, non è la stessa cosa del corpo umano, caratterizzato dallo spirito – pensiero che viene documentato già in Herder. L'anima o spirito, in altre parole, sarebbe il proprio dell'uomo.

* * *

⁷ Per Platone l'anima ha quattro funzioni differenti: quella vegetativa (ce l'hanno anche le piante); quella sensitiva, con cui si comincia a differenziare la vita animale; quella motiva, che appartiene pure agli animali, i quali si muovono, e infine quella razionale propria dell'uomo. Nella *Repubblica* questa teoria confluisce in quella secondo la quale l'anima ha tre diversi livelli, che sono gerarchizzati: sul piano più basso c'è l'anima "concupiscibile", quella che aspira a godere degli oggetti sensibili; su quello intermedio quella "irascibile" che determina al movimento e all'azione; sul gradino più elevato l'anima razionale, che si oppone alla concupiscenza e tende alla conoscenza e alla ragione.

Ma in quale contesto si inserisce questo “problema dell’anima”? da dove viene? Osservando me stesso, scorgo una discontinuità fisica: banalmente, trent’anni fa avevo un sacco di capelli. Eppure, quello con tanti capelli di trent’anni fa, intuisco, era/ero pur sempre io. Di qui, corre un attimo postulare che ci sia una, per altri aspetti incomprensibile, permanenza. Qualcosa che resta, uguale a se stesso, mentre il tempo passa e mi modifica.

Per questa via, l’anima può essere facilmente identificata con la coscienza, con il risultato del cogito cartesiano; e si comprende anche che in essa vi sia la sola possibilità della vita etica.

In effetti, ed è la concezione ripresa da Merleau-Ponty, l’animale non ha bisogno dell’anima, della coscienza: funziona in modo “meccanicistico”, secondo certe leggi che vengono dette istinti⁸; l’uomo, invece, della coscienza ha bisogno perché è portatore del libero arbitrio, qualunque cosa ciò voglia dire: la coscienza si configura dunque innanzitutto come scelta ed ha una necessità di natura etica⁹.

È possibile che l’idea di anima abbia avuto questa lontana origine; la dottrina platonica tradizionale si sviluppa, se questo è vero, dalla considerazione che gli esseri del mondo sono favorevoli o sfavorevoli all’uomo, dunque debbono avere anche loro una qualche volontà di fargli bene o male; se non loro, qualcosa ad essi correlato, di cui per esempio la lussureggiante mitologia di ninfe ed altri esseri che troviamo in un’antichità classica che in questo è sopravvissuta a lungo a se stessa, per non dire nella moderna fantascienza. Di qui tutte le elucubrazio-

⁸ Quando Merleau-Ponty scriveva non erano ancora patrimonio corrente della psicologia comparata le ricerche degli ultimi cinquant’anni, che sembrano mostrare anche per gli animali, o almeno per alcuni di essi, la presenza di qualcosa che richiama certe caratteristiche ritenute tipicamente umane, come la coscienza, il giudizio, il libero arbitrio, ecc.

⁹ Cioè ha natura di postulato, non è ricavabile dall’esperienza.

ni ulteriori, quelle che vedono uno o più “spiriti” inflare gli esseri del mondo.

* * *

Detto tutto questo, l’anima o spirito dove sta? come è fatta/o?

Le risposte sono molteplici, ma sembra che abbiano preso partito più o meno tutte dalla medesima metafora: *anima=vento*, così come anche *spirito* (da “spirare”), come si è già visto; *chi* nel cinese del taoismo è lo stesso, qualcosa che come “l’aria che pervade gli esseri”; *psiche* (la parola greca traducibile come anima) viene dal verbo *psychein*, soffiare, rinfrescare. E questa idea di un’anima-soffio è ovviamente sottesa nella più nota mitologia in materia, quella della *Genesi*. L’anima pertanto sarebbe un soffio, un vento, che penetra la materia e la rende viva. In termini più generali, l’anima è un’affezione della materia, di cui il “soffio” non è tanto una descrizione quanto un’analogia. La materia “vela” è, per sé, inanimata: se la lascio imbrogliata oppure se c’è bonaccia, è pura materia, incapace di azione o movimento; certo, vi è in questa materia *potenzialità* di azione o movimento: ma, per così dire, la risveglierà solamente il vento. Per l’anima, nella concezione tradizionale, è qualcosa del genere: un agente esterno “soffierà” nel corpo inerte la vita.

Dove sta l’anima?

C’è chi dice che è coestesa al corpo, chi la afferma confinata in un organo specifico (Cartesio nell’ipofisi, gli psicologi nel sistema nervoso centrale...) chi nel cuore, chi negli occhi...Si tratta di teorie tutte piuttosto insoddisfacenti, tanto è vero che non si è arrivati nemmeno a un’unificazione.

Da dove viene l’anima?

Le teorie sono diverse, e in genere sconfinano nella mito-

logia. Platone sostiene che le anime vengano da un deposito, donde vengono tratte e inserite negli uomini da un creatore detto demiurgo; si tratta peraltro di una dottrina più antica di Platone medesimo, che si trova, pare, anche in Pitagora, e che, visto che porta all'idea della metempsicosi, trova analogie dirette nella concezione induista. La tradizione giudaico-cristiana pensa altrimenti: ogni anima individuale è eterna soltanto dal momento della sua creazione, poiché viene espressamente creata da Dio... quando con precisione non si sa: qualcuno (pochi) sostiene che Dio ha creato tutte le anime dall'eternità, altri che le formi al concepimento, altri ancora quaranta giorni o tre mesi dopo il concepimento, altri ancora che l'anima si sviluppa parallelamente al corpo. Ma sono questioni che lasceremo volentieri ai teologi. Averroè, che era musulmano ma aveva letto Aristotele, immagina che le anime in realtà siano una sola, e che quelle che noi riteniamo individuali siano pure e semplici emanazioni di questa mega-anima, alla quale torneranno dopo la morte del corpo. Non manca chi pensa all'anima solamente come metafora: essa sarebbe semplicemente la forma che assume la materia che è il corpo, e che la segna con alcune caratteristiche che permangono: Giovanni ha gli occhi azzurri, gli piace la birra, ecc. C'è infine chi – fra gli altri Giacomo Leopardi – sulla scorta di materialisti come d'Holbach e La Mettrie, che si limitano a sostenere che l'anima non esiste, opina che d'anima non vi sia alcuna necessità, e che si stenti a giustificarne l'esistenza: tant'è vero che coloro che la postulano cercano, disonestamente, di rovesciare l'onere della prova, sfidando lo scettico a dimostrarne l'inesistenza: ma che razza di gioco è?

* * *

Torniamo a Merleau-Ponty.

L'orizzonte che ci indica, crediamo di capire, è lontano da tutte queste sofisticherie: perché vanno tutte al di là

del giustificabile, e si spingono a creare mitologie, non conoscenza razionale e scientifica. Noi non conosciamo anime in quanto esseri separati, e se proprio vogliamo, concepiamo una dialettica anima/corpo, che ci permette, più che di spiegare, di descrivere certi fenomeni, o meglio certe percezioni che ho... di che? postulo di fenomeni, ma non è a rigore necessario, perché il mondo fenomenico, o quello che credo essere il mondo fenomenico, lo posso toccare; ma la parola */toccare/*, non posso a sua volta toccarla, né esperirla in modo sensibile, con i mezzi del corpo; dirò che la comprendo con lo spirito, qualunque cosa esso sia.

Qui diventa chiaro cosa voglia dire che “lo spirito non utilizza il corpo”, poiché non si può dire “spirito” senza dire “corpo”, non è una specie di dialettica “servo/padrone”, piuttosto, nel corpo, costituito come corpo nel mondo (già con questo la dialettica è costituita) opera una dialettica esterno-interno: l’essere cosciente si rivolge fuori di sé e in questo è spirito. Quando dico “spirito”, in altri termini, mi limito a indicare una funzione, non un essere, non più di quanto dica un essere se osservo un oggetto in movimento e gli assegno la caratteristica della velocità. Nel caso dello spirito, osservo un essere – me stesso, fra gli altri – che è affetto da sentimenti, si forma idee, prende decisioni, e, per descrivere questi eventi, non osservabili sensibilmente e meno ancora misurabili, gli assegno la funzione dello spirito.

La concezione secondo la quale l’anima e lo spirito sono esseri separati è patologica: e infatti il malato psichico distingue i due piani, assegnando direttamente all’anima una capacità conoscitiva dei fenomeni: è il meccanismo attraverso il quale si costituiscono le allucinazioni. Questa posizione si potrebbe sviluppare, e porterebbe per esempio a sostenere che le esperienze mistiche sono in qualche misura patologiche.

Per capire meglio la posizione di Merleau-Ponty, po-

tremmo riferirci all'idea della percezione visiva della *Gestaltpsychologie*, la teoria psicologica che lo ha maggiormente influenzato e da cui parte in modo decisivo la *Struttura del comportamento*: si vede sempre qualcosa su uno sfondo, non esiste una visione *assoluta* di qualcosa; così, noi capiamo il corpo in base all'anima, l'anima in base al corpo; ma non mai corpo senza anima, né anima senza corpo.

Un punto problematico è quello degli animali: se anima in fondo è coscienza, quale anima attribuire a questi esseri? Merleau-Ponty, abbiamo visto, è radicale nel definire l'anima come la coscienza tipica dell'uomo; e ritiene appunto che la riflessione sul "senso" dei "sensi" sia propria solo della nostra specie. La sua posizione postula che non ci sia differenza fra animale e mondo, che i sensi dell'animale producano, senza residui, un'immagine del tutto isomorfa dell'esperito, e che, meccanicamente, da questo gli "istinti" producano l'azione. Mentre l'uomo ha per lo meno la rappresentazione e l'illusione di un "mondo interiore" non immediatamente immagine di quello fisico, di un libero arbitrio che permette un agire non immediatamente condizionato dalle leggi immanenti al mondo.

Non siamo certi che questa dicotomia uomo/animale sia così assoluta; anzi, gli studi più moderni (sono passati più di sessant'anni dal testo che abbiamo esaminato) propenderebbero a concludere che c'è una gradualità, per cui certi animali sono come quelli descritti da Merleau-Ponty, mentre altri hanno almeno un embrione di coscienza.

Il diploma di libertà

Come cani.

Le vecchie strade della Grecia sono accoglienti, anche durante l'inverno, basta scaldarsi al sole, come i cani, che sono saggi nell'approfittare di queste comodità naturali. E saggio era Diogene di Sinope: famoso per aver spiegato ad Alessandro Magno quali davvero siano le cose essenziali a questo mondo. Lui e i suoi amici cinici: saggi, certo, ma era pericoloso, incontrarli per le strade di Grecia. Perché erano pieni di sassi, quei viottoli; fastidiosi, e camminare una fatica. Punte più aspre, pietre malferme, e ti sbilanciavi, cadevi, rischiavi di farti male. *Skàndalon* era detta quella pietra malvagia su cui ti inciampavi, che una virtù però ce l'aveva. Diceva: guarda, tu che cammini, non sei sicuro come credi. Ti basta un niente, e barcolli. Un soffio ancora, e, steso per terra, la prospettiva è tutta un'altra, gli alberi caduti, la strada in piedi. D'inciampo come questi ciottoli maligni volevano essere i cinici, sassi acuti gettati sulla strada dei benpensanti e degli uomini troppo sicuri di se stessi.

Voleva, Diogene, far rallentare la corsa ad Alessandro, togliergli la certezza della gloria, del potere, della ricchezza, fargli scoprire che in ogni cosa c'è un problema: in quella pianta di acanto laggiù, per esempio, o in questa tazza di legno, in questo raggio di sole, lo vedi? spezzato da te, uomo, non importa se re od imperatore¹. Que-

1 "Quando i Greci si raccolsero nell'Istmo e decretarono di andare a combattere con Alessandro contro i Persiani, egli fu eletto comandante. Perciò molte personalità che avevano parte nel governo delle repubbliche e anche molti filosofi gli andarono incontro per congratularsi; egli allora pensò che Diogene da Sinope, abitante allora presso Corinto, avrebbe fatto come gli altri. Ma siccome questi non tenne in alcun conto Alessandro e se ne rimase tranquillo in un posto chiamato Craneo, si decise lui ad andarlo a visitare. Diogene se ne stava steso al sole e,

sta è, al massimo, la tua forza: impedire al sole – al bene – di esercitare il suo influsso. Medita, aspirante eterno, su quale davvero possa essere la tua potenza.

Diogene, Antistene, Cratete: come sarebbe stato incontrarli sulla piazza di Atene o di Sinope o chissà di dove! Gridavano, costoro, come ossessi. Ti davano del cretino “Ehi, quello lì, con la barba da caprone! ma dove credi di andare, se ti profumi come una puttana” salvo consigliare di andarci a vivere, con la puttana, che è, vero?, onesta più assai di tante belle signore che si vendono a uno solo per ottenere il prezzo più alto². Tanto, se vuoi, non ti serve: sii autarchico, te lo faccio vedere io come si fa³. E con la stessa mano poi bevi alla fontana, e non farti problemi: lo faranno i cani con te, e allora, credi di essere migliore?

Sull'agorà ne capitavano di tutti i colori, persino che liberassero gli schiavi. Perché mai, chiederà l'incauto. Ma vedi! Se diventa vecchio, che te ne fai? non lo puoi rot-

quando vide arrivare un numero così grande di persone, fissò gli occhi su Alessandro. Questi, dopo averlo cortesemente salutato, gli domandò se avesse bisogno di nulla, e Diogene gli rispose: – Sì, che tu ti faccia da parte per non nascondermi il sole.” (Plutarco, Vita di Alessandro, 14, in *Le vite parallele*, trad. di Almerico Ribera, Firenze, Sansoni, 1974, vol. II/1, p. 13-14; ma cfr. anche Diogene Laerzio, *Vitae*, VI,38 e Cicerone, *Tusculanae disputationes*, V,92).

2 “Secondo Eratostene, Ipparchia – di cui parleremo presto – gli [a Cratete] diede un figlio chiamato Pasicle; quando costui raggiunse l'età adulta, Cratete lo portò in un bordello: «È così, gli disse, che tuo padre si è sposato», poiché le unioni adulterine, a suo avviso [di Cratete], sono matrimoni di tragedia che hanno per ricompensa solo l'esilio o l'omicidio; mentre le unioni dei clienti dei casinò sono piuttosto comiche, a partire dalla libidine e dall'ebbrezza, e non possono avere per risultato la follia.” (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VI,88-89).

3 “Entrando in una scuola, [Diogene di Sinope] vi vedeva molte statue delle muse ma pochi studenti; disse allora al professore: «Con l'aiuto degli dei, tu ha molti studenti!» Aveva l'abitudine di fare tutto in pubblico, le opere di cui è patrona Demetra come quelle di Afrodite. Ragionava, in effetti, nel modo seguente: se non c'è niente di assurdo a mangiare, non è dunque fuori luogo farlo in pubblico; ora, mangiare non è assurdo, dunque non è fuori luogo farlo sulla piazza pubblica. Masturbandosi pure in pubblico, diceva: «Ah, se solo si potesse far passare la fame strofinandosi il ventre a questo modo!»” (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VI,69, ma vedi anche Cicerone, *De officiis*, I,35,128).

tamare in cambio di uno nuovo. “Scusi, avrei un vecchio trace, beh, due denti gli son rimasti, però va zoppo di un piede e si è fatto strabico. Garantito che non insidia donna alcuna: gli piacevano i ragazzi, una volta, e forse ancora, a guardarli ormai. Quanto me lo valuta, se compro una di quelle cariti lì, non importa che abbia già figliato, purché sia sana?” Ti pare che siano discorsi da fare a un onesto mercante di Delo? E allora lo fai liberto, e ti viene la nomea di generoso, di umano. Così si fa! risparmi e ci fai figura. E lo schiavo? di solito, a fare gli schiavi, sono gente poco sveglia, così trovi per le osterie gente appena liberata lì a far festa, e tutti intorno a congratularsi, oh che fortuna, o come sei bello, tu sì che vai bene, e intanto l’oste ti succhia dalla scarsella i pochi denari che il padrone ti ha dato purché te ne vada. “Tu sì che sei fortunato! ora che sei libero!”

Già, la libertà. Te l’ha detto il padrone, no? “Vai, che sei libero!” E tu sei andato, libero. Metti che ti diceva “Vai, che sei scrivano!”, “Vai, che sei geometra!” o “Vai, che sei musicista”, tu saresti andato, scrivano, geometra, musicista? sì o no? Ma davvero sai fare tutte queste cose? e libero, davvero hai imparato ad esserlo? attento, prima di rispondere! Ma cosa c’è da festeggiare, commentava Diogene in quei casi, ma guarda questo! come se diventare liberi, sia cosa da sentirselo dire!

Vedendo uno schiavo appena affrancato pavoneggiarsi in mezzo a un gruppo di persone che lo felicitavano, Diogene si stupiva della loro mancanza di spirito e giudizio. «È la stessa cosa, diceva, proprio come se si proclamasse che a partire da questo momento un qualche domestico fosse ormai scrivano, geometra⁴ o musicista, senza aver imparato mai neppure l’ombra di queste arti.» Perché il fatto di proclamarli non li rende certo sapienti, non più di quan-

4 Mi prenderò qualche libertà con questa parola, assegnandole un significato diverso da quello che posso intendere venga tradotto da Paquet (cfr. n. seg.), non potendo accedere al testo greco; l’interpretazione un po’ umoristica non modifica comunque il senso dell’insieme.

to li renda liberi (sarebbe troppo bello!): essa non fa che proclamare la loro condizione di schiavi.⁵

Insomma, Diogene sostiene che, nella dialettica fra servitù e libertà, si dovrebbe poter essere in grado di riconoscere se uno è libero o servo, se dargli, in qualche modo, il diploma di libero, il quale attesti in lui la capacità di praticare la libertà, così come si dà un diploma ad esempio di musicista, che certifica come costui sappia fare musica, ovvero che abbia imparato a farla.

Nella vecchia piazza mediterranea, immersa in quella luce di smalto che taglia nette le ombre dividendo il mondo fra bagliore e oscurità, cosa che ha fatto nascere il pensiero europeo, Diogene non sapeva che le sue riflessioni sarebbero arrivate fino a noi. Duemila e passa anni dopo, la questione è fresca, di pesante attualità: certo nel senso generale, perché appartiene a quel tipo di problemi che sono universalmente attuali, ma pure in senso più ristretto e pertinente. In questi nostri anni si sente spesso dire cose come “bisogna esportare la libertà, la democrazia” – non è possibile la seconda proposizione senza la prima⁶ – e dunque affermare la seconda implica affermare la prima. È opportuno riflettere sulla questione, per evitare di incorrere, come in una coazione a ripetere che sembra ahimé costringere nella sua morsa patologica la storia – in esperienze ed errori già fatti.

Nel testo di Filone di Larissa così come lo interpretiamo sono presupposti alcuni concetti chiave, che vanno meglio precisati:

5 Filone [di Larissa] in *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Choix, traductions, introduction et notes par L. Paquet, Paris 1992, p. 115.

6 Difatti, quando pensiamo che gli esperimenti “socialisti” e “comunisti” che, in molti paesi, nel XX secolo avevano dato origine a forme di stato che venivano dette “repubblica democratica”, la cosa non manca di farci sorridere, dal momento che correlativamente di parlava di “dittatura del proletariato”.

servitù/libertà; capacità di giudizio; capacità in genere (da intendere come capacità di fare); imparare; diploma, ossia riconoscimento.

Cerchiamo di definire in sintesi questi concetti.

La coppia *libertà/schiavitù* è oppositiva, nel senso che i due termini sono contraddittori: se c'è schiavitù, non c'è libertà, e viceversa⁷. Concentriamoci sulla libertà e definiamola, almeno provvisoriamente, come possibilità di agire (in questo senso pensare è una forma di azione) senza essere costretti da vincoli; con ciò abbiamo anche una definizione di schiavitù, la quale consisterebbe nell'essere costretti da vincoli. Così definita, la libertà è una nozione di senso comune che, sviluppata, si rivela paradossale: senza i vincoli della dinamica non potrei ad esempio camminare, dunque la schiavitù della gravità mi rende paradossalmente libero di camminare; ma, nel senso in cui qui la intende Diogene, la questione è molto più circoscritta: ha a che fare con il mondo morale ed è la possibilità che mi è data di scegliere fra comportamenti, non in termini assoluti bensì relativi, dentro un insieme finito di progetti di vita, che tengono conto perciò dei vincoli non eliminabili – la gravità, o la necessità di cibarmi – i quali non possono essere compiutamente ritenuti, in questo contesto, vincoli per così dire servofori.

Così definita, la libertà può essere vista in due modi distinti e complementari:

⁷ Questo pone un problema di definizione notevole: esistono stati intermedi? come per esempio fra bianco e nero esistono potenzialmente infiniti toni di grigio? Se rispondiamo, come appare ragionevole per analogia a tante altre definizioni, che, sì, esistono infiniti gradi fra servitù e libertà, dovremmo anche dotarci di un canone, di una misura per determinare a quale livello della scala possiamo parlare di libertà, a quale di servitù. È possibile che il problema sia astrattamente irrisolvibile, e che nella pratica sociale ammetta invece soluzioni di natura negoziale, valide di volta in volta, per cui gli interlocutori si accordano sul giudizio (in questo caso binario) di libertà o di servitù da assegnare a un certo stato individuale.

- *modo soggettivo*: mi riconosco libero (per esempio, se ho mangiato due salsicce e me ne propongono un'altra, non ho, in linea di massima, alcuna costrizione a dire di no; sono pertanto soggettivamente libero di mangiarla o meno, ciò dipende soltanto dalla mia decisione);

- *modo oggettivo*: mi riconoscono libero (sono libero, secondo la legge, di andare a caccia di mosche; non di lepri, per le quali ci vuole un'apposita concessione).

Cosa sia *capacità di giudizio* è strettamente legato alla libertà: è un fare che si applica al rapporto di un soggetto con un oggetto e lo delinea in rapporto a se stesso. In altre parole, uno è capace di giudizio se può e/o sa impostare questo rapporto. Un esempio tipico di capacità di giudizio è quella implicata nella valutazione di un comportamento (spesso, del proprio comportamento) dentro una logica bene/male. Non sono in grado di dire se qualcosa è bene o male, qualora il canone morale mi sia imposto: parlerei in questo caso in nome di chi mi impone un giudizio di questo genere⁸. Un caso particolare è quello della capacità di formulare un giudizio sulla libertà – del decidere se qualcosa è o non è libero. Come si è visto, i due modi sopra individuati fanno sì che vi siano due giudizi possibili sulla libertà, un giudizio soggettivo e uno oggettivo: qualcuno può dirsi libero oppure può essere detto libero – come era ovvio, ciò ricalca la definizione che abbiamo dato più sopra di libertà, ma qui si tratta di dire se la qualità della libertà possa o non possa essere predicata a un soggetto; potremmo parafrasare l'osservazione precedente dicendo che dell'essere libero c'è una nozione soggettiva e una nozione oggettiva.

⁸ È appena il caso qui di notare che, come già notava opportunamente Kant, non è possibile un'etica quando il comportamento sia condizionato da pre-giudizi di natura religiosa: proporsi di definire il bene e il male significa sempre presupporre la propria libertà; ma, d'altro canto, essa non è sufficiente: poiché può darsi benissimo che uno non possieda la capacità di formulare un giudizio morale, che non ne abbia in alcun modo la nozione.

Altra cosa è la *capacità di essere liberi*: non possiamo qui dire altro su questo, perché, per formulare un giudizio sulla capacità di praticare la libertà, occorrerebbe una nozione misurabile di essa, e questo non è possibile: dovremmo elencare tutti quei vincoli che pure appartengono alla vita e che non impediscono la libertà. Non è una elencazione che possiamo fare a priori, ed è probabile che si tratti di una elencazione sempre incompleta. Per quanto riguarda quanto segue, dobbiamo però dare la capacità di essere liberi come una caratteristica inerente alla natura umana, stabilendo dunque che l'uomo è quell'essere che ha la capacità di essere libero, qualunque cosa possa voler dire.

Questa nozione di capacità ci è utile per la definizione di "imparare": *imparare* significa passare da uno stato in cui non si ha una capacità a un altro in cui invece si ha, o meglio, da uno stato in cui la si possiede in potenza a uno in cui la si possiede in atto. Non sapevo, a sette anni, fare il nodo a fiocco per allacciarmi le scarpe, poi ho imparato (di passaggio: questo ha a che fare con la libertà, perché, se non so fare una cosa non sono libero di farlo: ma è un discorso che andrebbe sviluppato e porterebbe molto lontano⁹).

Il *diploma* a questo punto sarebbe il riconoscimento, attraverso un giudizio oggettivo di un'autorità a ciò preposta, che si è arrivati a una certa capacità.

Già, ma come è possibile un diploma di libertà? non è semplice come nel caso del diploma di geometra! in quest'ultimo si dice, semplicemente, "credo che tu sappia fare secondo regole e dietro commissione, determinate azioni", dunque "sei libero di progettare case, ma questa

9 Più precisamente, porterebbe a una concezione evolutiva della libertà, per cui la sua nozione non è un invariabile, ma è soggetta a mutamento, per esempio storico. La libertà di cui parla Diogene è diversa da quella di cui parlo io: ma allora è la stessa libertà? sì e no: è la stessa libertà in quanto a forma, è diversa in quanto a estensione. I discorsi che andiamo qui facendo hanno a che fare con la forma.

libertà è condizionata almeno a far sì che stiano in piedi e rispondano alle necessità del cliente, sennò che geometra sei?” Nel momento però in cui io “diplomo” lo schiavo in libertà, e qui Diogene ha ragione, non sono in grado di dirgli quali regole questo diploma garantisca che l’(ex)-schiavo sia in grado di applicare. Delle due l’una: o la libertà è incondizionata, e allora non ammette regole, oppure è condizionata, e allora che razza di libertà è? almeno se stiamo nel senso attribuito al termine da Diogene e ricostruito più sopra¹⁰.

Se riflettiamo sul contenuto del nostro diploma di libertà, otteniamo la proposizione “il portatore di questo diploma è autorizzato a praticare la libertà”; considerando che non si può praticare la libertà manifestando una volontà di sottomissione (almeno l’atto di rinuncia alla libertà deve essere fatto da una volontà libera), otteniamo che non solo il portatore di libertà è autorizzato alla libertà, ma che essa gli viene imposta; ridotto ai minimi termini, il diploma suonerebbe “sii libero”: proposizione immediatamente contraddittoria, dal momento che la li-

10 Una definizione condizionata di “libertà” ha i suoi estimatori. È per esempio corrente nella tradizione religiosa giudaico-cristiana: Dio ha creato Adamo libero, ma la libertà concessagli era solo quella di fare il bene; siccome ha fatto il male, allora ha abusato della sua libertà, in sostanza vi ha rinunciato. Proviamo a vedere come funziona ipotizzando una metafora, certo parziale ma plausibile: “Sei libero di mangiare quello che ti pare: banane, mirtilli, mele, zucche, pere, melanzane, lamponi, manghi. Se ti azzardi a mangiare una mela, ti ammazzo; no, guarda, voglio essere buono: non mangerai più niente a ufo e ti toccherà lavorare come una bestia per avere scorze di patate.” Anzi, la proposta era più semplice “Sei libero di mangiare quello che ti pare: banane, mirtilli, mele, zucche, pere, melanzane, lamponi, manghi”, sennonché c’era il retro pensiero non dichiarato: “Se ti azzardi a mangiare una mela, ti ammazzo, anzi no: ma non mangerai più niente a ufo e ti toccherà lavorare come una bestia per avere scorze di patate.” Si tratta di una concezione che ha il suo fascino, ma che è inconsistente, autocontraddittoria, a meno di non riformularla in termini un po’ orwelliani: “Libertà è fare quello che piace al Grande Fratello”, il quale a questo punto sarebbe effettivamente libero, a patto di rendere schiavi tutti gli altri. È la neo-lingua della libertà: non si creda, va ancora di moda.

bertà che postula è vincolata dal “sì” imperativo che impedisce, almeno in questo, la rinuncia ad essa.

E dunque qui a Diogene tocca dar ragione. La libertà non si può imporre, né si può, per rinviare all’attualità, imporre la democrazia, sempre che, come in genere si ritiene, la libertà sia una premessa necessaria perché vi sia democrazia.

* * *

Potrebbe però darsi che la nozione di libertà che abbiamo fin qui adottato abbia qualcosa di poco chiaro, di intrinsecamente contraddittorio, di illogico, infine. Forse la libertà può darsi solo come concetto relativo, dialettico: qualcosa che appartiene a una diade inestricabile libertà-servitù, in cui l’un polo getta luce sull’altro e nessuno dei due è in grado di sussistere da solo.

In fondo, notava il vecchio Hegel, nel rapporto servo/padrone, dove tutto sembra così chiaro, quando vado a vedere bene trovo che il padrone è in realtà servo del suo servo, dal momento che, se costui non gli fosse servo, di grazia, di chi sarebbe mai padrone, come potrebbe dirsi padrone? E non è qui lo stesso problema di Diogene? Se il signore dà allo schiavo la patente di libero, non è forse che egli intenda spogliarsi della patente di signore¹¹?

11 Si potrebbe obiettare: ma davvero il servo vuole la libertà? non può essere che a tal modo sia denegato proprio nella sua essenza di servo? che cosa ci ha guadagnato Adamo dalla sua libertà, certo paradossale, come abbiamo visto? una valle di lacrime? l’essere gettato, come un relitto di sofferenze, in un mondo ostile? Sul tema del rapporto servo-padrone il riferimento d’obbligo è ovviamente la Fenomenologia dello Spirito di Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, Goebhardt, 1807, p. 112-116; trad. ital. di Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1995, p. 283-291); ma si veda anche Georges Bataille, nell’articolo Hegel, l’uomo e la storia, raccolto in traduzione italiana in *L’aldilà del serio e altri saggi*, a cura di Felice Cirò Pappano, Napoli, Guida, 2000, p. 169-189.

Proviamo a vedere: se il problema fosse di grado? perché, il padrone davvero è (era) libero? sì, certo, in rapporto allo schiavo. No, sicuramente, nei riguardi dello stato, della moglie, della legge di gravità, del limite organico nel consumo di pistacchi... Semplicemente, egli ha, con la forza di un atto unilaterale, rinunciato ai privilegi che aveva nei confronti dello schiavo, a fargli fare quello che lui, padrone, voleva¹².

Allora il problema si precisa: libertà non è un concetto statico, ma dinamico: si definisce nell'equilibrio che di volta in volta si stabilisce fra gli attori di un determinato contesto. Nel quadro, fra l'altro, di una serie di vincoli niente affatto trascurabili. Libertà, in questo quadro dinamico, non può essere definita qualitativamente: c'è o non c'è; richiede piuttosto una determinazione quantitativa. Ci sono diversi gradi di libertà. Dunque può ben essere, e qui Diogene ha torto, che si sancisca semplicemente un più di libertà relativa a un soggetto. Certo, e forse a questo il vecchio della botte e del lumino si riferisce, c'è un limite soggettivo: davvero lo schiavo è capace di essere libero? così, d'un tratto, senza un processo di ammaestramento, di educazione? non può capitare che la nuova condizione di libero lo scombini, lo porti a gestire male la sua libertà, a contravvenire, novello Adamo, alle regole di cui essa si nutre?

Diogene ha buon gioco a sollevare questo problema, che però è irrisolvibile, perché vorrebbe giudicare in termini oggettivi (è costui capace...?) una questione soggettiva (nessuno è in grado di predire cosa farà qualcuno messo in libertà, perché altrimenti ci sarebbero in essa delle regole, e non sarebbe più libertà).

12 Bene o male, si consideri, il padrone aveva anche degli obblighi verso lo schiavo: gli dava da mangiare, da dormire: può ben darsi, se do una lettura completamente materialista della vita, che la liberà sia una fregatura. Basta leggere Gogol', per esempio, e le sue storie post riforma russa dei servi della gleba, oppure riandare a certe teorie su cosa abbia davvero significato la guerra di secessione americana.

In conclusione, il processo dalla schiavitù alla libertà è appunto un processo: ed esso non ha momenti topici, decisivi: all'inizio c'è schiavitù, alla fine libertà, ma la strada dobbiamo percorrerla tutta, perché non sappiamo mai se siamo davvero arrivati. Possiamo semmai dire che la libertà sta nel percorso che facciamo dalla schiavitù alla libertà; siamo liberi, in altri termini, se in quel momento siamo un po' più liberi del momento prima, un po' meno liberi del momento dopo. Stessa cosa vale per i popoli, per il passaggio dalla tirannide alla democrazia. Ma è ovviamente questione da trattare in altra prospettiva.

La ferita originaria

Non c'è bisogno di presentazione per Sigmund Freud. La sua concezione della psiche ha completamente cambiato l'approccio ad alcuni problemi classici della psicologia: nello stesso momento, essa supera le tradizionali concezioni spiritualistiche (l'anima come qualcosa di distaccato dal corpo, e insieme a esso sovraordinata¹) e anche quelle ottocentesche, semplicemente neurologiche, spesso caratterizzate da un materialismo alquanto ingenuo. L'approccio del medico di Vienna, in cui pure vi è il più convinto rifiuto del dualismo cartesiano, è più complesso: se, in effetti, nulla può far pensare che esista altro che un insieme di cellule, e dunque l'anima, la psiche è in ultima analisi qualcosa di materiale, che condivide con l'uomo il suo tempo e la sua vita, non si può però trascurare che questi processi sono troppo complessi per essere dominati – anzi, è possibile che il cervello non possa essere in grado di capire se stesso fino in fondo, che la sua complessità debba essere infinita² per contenere se stessa, in un progressivo gioco di specchi. C'è quindi, qui, lo spazio della psicologia, che certo profitta di altre “scienze” definite in termini più classici (in primo luogo la biologia) e che però ha uno specifico più ampio, non riducibile ai metodi della psicologia sperimentale. Letteralmente, *psicologia* significa “scienza dell'anima”: ossia di ciò che nell'uomo non è riducibile ai meccanismi biologici. Freud ipotizza che questo succede sem-

¹ Cfr. in questo stesso sito *Nel luogo dell'anima*.

² “Infinito” qui è detto in termini relativi: si ricordi la nota distinzione aristotelica fra infinito potenziale ed infinito attuale; il cervello è “infinito” a se stesso in quanto le sue possibilità cognitive non sono probabilmente tali da esaurire la conoscenza di tutti i suoi stessi stati combinatori. Allo stesso modo, una carta geografica è necessariamente un sottoinsieme di se stessa e la conoscenza totale è un'utopia.

plicemente perché non riusciamo (e forse non riusciremo mai) a dare conto completo dei processi cerebrali. La psicologia non è dunque riducibile alla neurologia, che pure ha fatto e sta facendo tutt'ora notevolissimi progressi.

C'è un altro aspetto importante nel pensiero di Freud, che non va dimenticato. Siamo in presenza di un medico: la sua prima preoccupazione è sempre la cura; nel caso specifico della sua ricerca, si tratta di curare una classe di malattie mentali, le nevrosi: l'ipotesi di lavoro è che esse, o molte di esse, siano causate da esperienze infantili traumatiche e rimosse, che, per guarire, devono essere rievocate e superate: la tecnica psicanalitica, con tutte le sue sovrastrutture teoriche più o meno motivate, verte appunto su questo tipo di realizzazione terapeutica.

Le nevrosi non nascono mai in un individuo isolato, per il motivo, banale, che l'uomo non è un essere isolato, ma è, come già sosteneva Aristotele, un "animale sociale". Ci possono essere e ci sono, pertanto, comportamenti sociali patologici e/o patogenetici. Freud ne è ben conscio e infatti in molti suoi lavori si indaga appunto su questi contesti, che possono essere a livello microsociale (si vedano opere come *Psicopatologia della vita quotidiana* o *Il motto di spirito*) o a livello macrosociale, storico, politico (*Il disagio della civiltà*, *L'uomo Mosè e la religione monoteista*) e su come i comportamenti psichici riflettano i comportamenti sociali e spesso ne dipendano. Alcuni di questi comportamenti sociali, che percepiamo a vario titolo come negativi, sono una sorta di "nevrosi collettiva", e come tali vanno ricondotti a un trauma originario non del singolo uomo ma del genere umano; vi può dunque – forse – essere una terapia in grado di guarirli.

A questo tipo di riflessione appartiene il saggio *L'avvenire di un'illusione*³, scritto come risposta alle posizioni

³ *Die Zukunft einer Illusion*, ed or. 1927, trad. italiana in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Boringhieri, 2003. Il passo riportato è a p. 146.

“religiose” di un certo pastore Pfister; leggiamone un passo:

La civiltà umana – intendo tutto ciò per cui la vita umana si è elevata al di sopra delle condizioni animale e per cui essa si distingue dalla vita delle bestie (e mi rifiuto di distinguere fra civiltà e civilizzazione⁴) – mostra notoriamente, a chi voglia osservarla, due differenti aspetti. Da un lato essa comprende tutto il sapere e il potere che gli uomini hanno acquisito al fine di padroneggiare le forze della natura e di strapparle i beni per il soddisfacimento dei propri bisogni, dall’altro tutti gli ordinamenti che sono necessari al fine di regolare le relazioni degli uomini tra loro e in particolare la distribuzione dei beni ottenibili. Queste due direzioni della civiltà non sono indipendenti l’una dall’altra, in primo luogo perché l’uomo singolo può egli stesso porsi nella relazione di un bene nei confronti di un altro uomo, nella misura in cui quest’ultimo ne utilizza la forza lavoro o lo assume come oggetto sessuale, in terzo luogo infine perché ciascun individuo è virtualmente un nemico della civiltà, cui pure gli uomini, nella loro universalità, dovrebbero essere sommamente interessati. È da notare che, per quanto riescano pochissimo a vivere isolati, gli uomini avvertono tuttavia come un peso opprimente il sacrificio che viene loro richiesto dalla civiltà al fine di rendere possibile una vita in comune⁵. La civiltà deve quindi esser difesa contro il singolo, e i suoi ordinamenti, istituzioni e imperativi si pongono al servizio di tale compito; questi ultimi mirano non solo ad attuare una certa distribuzione dei beni, ma anche a mantenerla, e devono in effetti proteggere contro i moti ostili degli uomini tutto ciò che serve alla conquista della natura e alla produzione dei beni. Le creazioni umane sono facili da distruggere e la scienza e la tecnica, che le hanno edificate, possono anche venir usate per il loro annientamento.

L’uomo si è sviluppato *come corpo sociale* da un lato (attraverso quello che abbiamo chiamato la scienza e la

⁴ “Civiltà” e “civilizzazione” traducono rispettivamente i termini tedeschi *Kultur* e *Zivilisation*, che tendono a distinguere i caratteri peculiari di un popolo da aspetti materiali che distinguono i singoli individui, nella loro vita privata e/o associata. “*Kultur*” in altre parole è tutto ciò che forma il patrimonio collettivo che è presente negli individui che ne fanno parte (e che viene acquisito dall’individuo attraverso un processo di formazione, detto in tedesco *Bildung*, ossia “adeguamento all’immagine”). *Zivilisation* è tutto quanto di materiale fa la vita civile: i prodotti della tecnica, le comodità, ecc.

⁵ Questo tema è trattato nel saggio *Il disagio della civiltà*.

tecnica) sottomettendo la natura alle sue necessità, dall'altro, sotto un profilo latamente etico, riguardo alle relazioni degli uomini fra di loro.

Queste due direzioni di sviluppo sono però collegate: i successi – i progressi – dell'uomo sono possibili soltanto se egli non si limita ad affrontare il mondo come individuo, ma organizza un processo collettivo che è alla base della civiltà. Senza la società (che non è, ricordiamo, solo umana: appartiene anche a diverse specie animali, anche inferiori; ciò che non appartiene nemmeno alle più sviluppate scimmie antropomorfe, come scimpanzè e bonobo, è il progresso tecnico-scientifico) l'uomo non potrebbe andare oltre una vita marginale di raccolta e piccola caccia; già l'agricoltore isolato è impensabile, per non pensare all'evoluzione urbana e alle sue conquiste. Per rendersene conto, è sufficiente pensare a come si trasmetta fra gli uomini il patrimonio di conoscenze, di tecniche, in una parola di strumenti di relazione col mondo, confrontandolo per esempio con quanto accade per altri animali sociali. Spesso suscita stupore l'organizzazione delle api, delle formiche, dei castori, e ci si domanda come sia possibile. È ragionevole pensare che si sia trattato di un adattamento evolutivo, per cui le conoscenze necessarie e i comportamenti relativi sono stati incorporati nel patrimonio genetico di quelle specie, costituendo quello cui si dà il nome di istinto. Nel caso dell'uomo, invece, quasi tutto questo patrimonio, a partire da buona parte della lingua, è estraneo alla natura umana, che invece possiede la disponibilità ad imparare. La cultura va dunque appresa, e le società si sono tutte organizzate per mettere in atto strumenti di trasmissione di essa, nei più diversi livelli. Certo, qualche elemento di formazione si riscontra anche nelle società animali superiori: ma si tratta di ben poca cosa rispetto alla dimensione umana, in cui la cultura acquista una dimensione autonoma, che si può vedere bene anche sul piano fisico, basta pensare a una biblioteca.

Però, al fondo, nell'uomo resta un istinto individualista – egli stenta a pensarsi come articolazione della società, semmai si immagina in contrapposizione ad essa, la cui fondazione deve perciò essere valutata alla stregua di un trauma originario, peraltro sentito come necessario perché nessun uomo saprebbe davvero vivere da solo. Questa contraddizione mette continuamente in crisi la società; le conquiste collettive, i prodotti della scienza e della tecnica – pensiamo alle armi – possono operare nel senso di distruggere la società stessa. Senza contare che l'individualismo, ineliminabile, porta con sé l'egoismo e il desiderio del potere, per cui i singoli soggetti possono intendere lo sviluppo dei rapporti sociali come progetti di sottomissione dell'altro: ogni discorso che lo metta in dubbio, rammentandogli i doveri, sarà preso dall'uomo-individuo come attacco alle proprie prerogative, alle proprie libertà innate. Pensiamo alla questione delle tasse: ognuno è disposto a concedere che lo stato abbia obblighi nei confronti dei suoi cittadini; pochi ne traggono l'ovvia conseguenza che lo stato deve pur finanziare le azioni conseguenti a questi obblighi, il che comporta l'"invenzione" delle tasse e il conseguente dovere di pagarle.

Sono queste le contraddizioni originarie che producono le "nevrosi sociali" di cui sopra si accennava.

Le nevrosi individuali traggono in genere origine da un atto di violenza, o che sia stato vissuto come tale da chi lo ha subito, situato in un passato di cui si sia persa la memoria cosciente. Per citarne uno di quelli tipici secondo Freud: il bambino sente come violenza l'allontanamento dal seno materno, lo svezzamento. Ne può conseguire – non è detto che sia sempre così, altrimenti saremmo tutti nevrotici nella stessa identica maniera, succede in presenza di altre cause di cui in genere non riusciamo a venire a capo – un attaccamento morboso dell'adulto alla madre, l'incapacità di crearsi una vita amorosa autonoma, dunque una nevrosi. Il dramma che

ha prodotto questi sviluppi, ahimè, gioca nel fondo della psiche – in un’area di questa che diciamo inconscio. È una memoria inaccessibile alla coscienza, quel profondo segreto che condiziona la nostra vita.

Una prima tesi di Freud è che però l’inconscio ogni tanto riemerge come un geysir, quando il “tappo” che lo blocca – quello che egli dice il Super-io – apre qualche fessura. Ciò accade per esempio in certi comportamenti e/o discorsi che, improvvisamente, ci sfuggono di mano, apprendo su cose che nemmeno sapevamo di pensare. Appaiono, per esempio, nei sogni – che possono essere “interpretati”, con un lavoro complesso che ne porterà alla luce delle motivazioni profonde. Le pratiche psicanalitiche – il divano, l’interpretazione dei sogni, l’associazione libera – sono tutte tecniche utili ad ampliare questi varchi, allo scopo di far emergere i traumi profondi che sono all’origine delle nevrosi, e sono state messe a punto per scopi terapeutici, perché se questi traumi riemergeranno – opina Freud – la nevrosi sparirà. Questo per quanto riguarda le nevrosi individuali.

Ma, e le nevrosi sociali? quale inconscio ospita i traumi che le hanno prodotte?

Intanto, anche a livello sociale vale il principio sopra accennato: traumi collettivi di cui si sia persa la memoria possono produrre una nevrosi sociale; la fondazione della società, abbiamo visto, pur necessaria allo sviluppo del genere umano, è vissuta dall’individuo come violenza: quello che i filosofi della politica chiamano il contratto sociale, vale a dire la rinuncia dell’individuo alla sovranità assoluta su se stesso e sul mondo, che viene conferita al corpo sociale, è vissuto come violenza ed è il “trauma originario” che produce le nevrosi sociali. La diagnosi così formulata permette di pensare anche a qualche possibile “cura”.

Una prima risposta potrebbe essere per l’appunto questa: far riaffiorare la memoria del trauma. Da questo

punto di vista, si potrebbe osservare che le società che hanno elaborato il concetto di contratto sociale sono, chi più chi meno, evolute verso una qualche forma di rifiuto della violenza come strumento decisivo di conflitti fra le comunità. Questo magari attraverso una fase convulsa di crisi che ha visto, al contrario di quanto ci si poteva aspettare, una recrudescenza dell'*homo homini lupus*. La filosofia politica, dunque, che ha, specie in Europa, riflettuto sulla fondazione della società portando alla luce le modalità con cui essa è avvenuta, potrebbe avere, opportunamente diffusa, il ruolo di farmaco contro le derive individualistiche. Poiché, almeno a livello di elaborazione intellettuale, questo è stato attuato, ne verrebbe l'idea ottimistica che ormai, almeno fra noi, si è diffuso l'antidoto alla nevrosi sociale, in modo abbastanza robusto perché proprio la circolazione di queste elaborazioni⁶ fa sì che non si tratti di cominciare una volta da capo, e che, al contrario, esse facciano parte del patrimonio culturale dell'uomo.

Queste idee vengono riaffermate in un altro scritto, che appartiene a uno scambio epistolare che Freud ebbe con Einstein a proposito della guerra, nel 1932⁷; Freud immagina che, poiché gli istinti – l'essere profondo dell'uomo – sono quello che sono, l'unica strada per diffondere davvero principi di pace è l'educazione, attraverso strumenti che facciano appunto comprendere la natura del trauma originario, e dunque scegliere una strada più utile all'umanità.

A questo proposito, è istruttivo confrontarsi con i comportamenti di esseri molto vicini agli uomini, che sembrano avere elaborato società complesse, non riducibili a

⁶ Uso questo termine che appartiene anche al vocabolario specialistico della psicanalisi: è il lavoro che il soggetto compie su se stesso per modificare gli aspetti nevrotici della sua personalità o comunque i fattori di infelicità. Un caso tipico ne è l'elaborazione del lutto.

⁷ Cfr. Sigmund Freud, Albert Einstein, *Perché la guerra?*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.

istinti o comunque a comportamenti “automatici”, determinati dal DNA, e fanno dunque vedere qualcosa di simile al libero arbitrio e alla pianificazione razionale del comportamento. Si tratta di due grandi scimmie antropomorfe, due specie strettamente imparentate, tanto che a lungo sono state confuse: lo scimpanzè e il bonobo. Nella scala dell’evoluzione, questi animali sono i più simili agli uomini, e presentano comportamenti che si potrebbero in qualche maniera dire “umani”.

Se prendiamo le due specie all’ingrosso, troviamo che i comportamenti non potrebbero essere più diversi (troviamo queste notizie in un libro di Frans de Waal, *La scimmia che siamo*⁸).

Gli scimpanzè hanno costruito una società estremamente competitiva e violenta, dominata da maschi che tendono a sviluppare intorno a sé una piramide che potremmo dire dittatoriale; le modalità attraverso le quali si stabiliscono gerarchie fra individui e rapporti fra gruppi è quella della consorteria, della violenza, della guerra. I bonobo, al contrario, costituiscono delle società cooperative, dominate da gruppi di femmine, nelle quali i conflitti vengono per quanto possibile stemperati con comportamenti che potremmo definire erotici, sia fra gli individui che fra i gruppi.

Ciò nonostante, i singoli individui delle due specie possono mostrare temperamenti e comportamenti antitetici a quelli generici della specie: ci sono scimpanzè capaci di bontà e di inserirsi in contesti amorosi e compassionevoli; ci sono bonobo che mettono in atto comportamenti violenti anche “efferati”. Qui si pone dunque un problema: se, come pare, le diverse nature delle due società di questi primati non hanno un’origine strettamente biologica, da dove possono essere venute? L’ipotesi che si può fare è che, a un certo punto, il contesto in cui si è sviluppato

⁸ Milano, Garzanti, 2006.

lo scimpanzè ha reso più economico il ricorso a una società violenta, mentre l'opposto è avvenuto per i bonobo. Peraltro, ed è questo che ci interessa, gli stessi scimpanzè sono in grado di rispondere in altro modo anche a livello sociale, costruendo società più "tranquille" e pacifiche; se queste società rispondessero al contesto per un numero sufficiente di generazioni (e ce ne sono prove osservate, per esempio in gruppi nei quali per molto tempo vi siano stati pochi maschi) è possibile pensare all'acquisizione di modalità sociali analoghe a quelle dei bonobo. Le grandi scimmie antropomorfe sono dunque dotate di plasticità sociale, della possibilità cioè che un processo di adattamento faccia evolvere i comportamenti in un modo che tende a consolidarsi.

Nell'uomo, questa evoluzione è ciò che chiamiamo "storia"; in essa, noi abbiamo la presunzione di ritrovare l'affermarsi di un mondo di valori, che riteniamo più o meno positivi. Essa, e qui torniamo a Freud, non è irreversibile: il contratto sociale non è stipulato una volta per tutte, anzi, viene continuamente rinegoziato. Ciò che lo psicanalista chiama cultura, scienza e tecnica, sono appunto contenuti e modi del contratto sociale stesso, che possono cambiare: già successe che – alla fine dell'ellenismo – una fase potenzialmente "bonobo" abbia lasciato il campo a una fase decisamente "scimpanzè"⁹, di cui si è intravisto il superamento verso una nuova fase "bonobo", peraltro pesantemente contraddittoria, grosso modo a partire dal Settecento.

La scelta, qui, sta a noi, a ognuno di noi: la civiltà, la scienza, la tecnica, nota ancora Freud in un suo scritto, *Il disagio della civiltà*¹⁰, hanno un costo: l'infelicità, cioè il fatto che l'individuo, per garantirsi i vantaggi, deve rinunciare a una parte della propria libertà – il che è,

⁹ Cfr. Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano, Feltrinelli, 1996.

¹⁰ Nel volume omonimo cit.

ancora una volta, il contratto sociale. D'altro canto, s'è visto, abbandonare la civiltà e tornare a uno stato di natura che forse non è mai esistito, porterebbe a danni ancora maggiori.

Che fare, dunque?

Chiaro che a questa domanda non si può dare né una risposta semplice, né esaustiva, non possedendo nessuno la formula per la felicità dell'uomo e per la pace perpetua. D'altro canto, una risposta si *deve* dare, se si è dell'avviso che la società umana debba essere salvaguardata. Dunque, a livello collettivo, la società che ha affermato i valori "bonobo" deve lucidamente mettere in atto tutte quelle misure che affermeranno positivamente questa scelta, eliminando il più possibile i motivi di conflitto ed educando di conseguenza le giovani generazioni; a livello individuale, i singoli coscienti, quelli che hanno in qualche misura realizzato quale sia la natura del "disagio della civiltà" e siano "guariti" dalle sue conseguenze nevrotiche, devono assumersi su di sé le responsabilità conseguenti. Vecchia idea platonica, che qui peraltro assume una luce del tutto nuovo, e assegna all'intellettuale una responsabilità inedita, della quale dovrebbe farsi carico, e che invece molti hanno tradito.

Vino e virtù

Come in un film americano ambientato negli *slum* di Chicago o New York, su una panchina un barbone, cappellaccio sformato e pastrano tarlato a ripararlo dall'umidità novembrina, un mucchio di cartoni che gli faranno stanotte da coperta e da casa, sperando che non piova; dalle tasche, sbucano colli di bottiglie, immaginiamo pessimo gin o whisky di scarto, quello con cui ci si procura a basso prezzo una fuga dalla realtà che dura quel che dura: e lui se l'è certo procurata, da come capiamo per la posizione sfatta delle membra, per lo sguardo liquido e assente, la bocca semiaperta, la catarionia dell'insieme. Oppure in una chiesa cattolica, dedicata, mettiamo, a San Lorenzo¹: dove si veda in un dipinto di grande scuola un giovane dalla possente muscolatura, incatenato a una pesante graticola di ferro, sotto alla quale è acceso un fuoco violento; vuol essere lasciato solo nella sua agonia, si capisce dal gesto, mentre un carnefice-cuoco lo spinge ad abbassarsi con una sorta di forchettone e un boia-fochista attizza i carboni ardenti o aggiunge combustibile; lo sguardo del giovane è rivolto altrove, sembra quasi non sentire il calore delle fiamme: guarda verso l'alto, ma forse è rintanato dentro se stesso, in fuga ormai rapida da ciò che lo circonda, da coloro che lo stanno trattando in modo così disumano.

Un ubriacone, un santo: stentiamo ad associare queste due immagini, a pensare che abbiano uno sfondo comune. Tuttavia, quell'espressione di assenza che troviamo in ambedue i nostri personaggi dovrebbe farci riflettere.

¹ C'è un bel quadro di Palma il Giovane con questo soggetto a San Giacomo dell'Orto (Venezia); ma si può vedere pure la statua di Gian Lorenzo Bernini agli Uffizi di Firenze.

Leggiamo:

Enivrez vous

Il faut être toujours ivre. Tout est là : c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve.

Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise, Mais enivrez-vous, Et si quelquefois, sur les marches d'un palais, sur l'herbe verte d'un fossé, dans la solitude morne de votre chambre, vous vous réveillez, l'ivresse déjà diminuée ou disparue, demandez au vent, à la vague, à l'étoile, à l'oiseau, à l'horloge, à tout ce qui fuit, à tout ce qui gémit, à tout ce qui roule, à tout ce qui chante, à tout ce qui parle, demandez quelle heure il est; et le vent, la vague, l'étoile, l'oiseau, l'horloge, vous répondront : "Il est l'heure de s'enivrer! Pour n'être pas les esclaves martyrisés du Temps, enivrez-vous; Enivrez-vous sans cesse ! De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise."²

È una pagina tratta dai *Petits poèmes en prose* di Charles Baudelaire. Il poeta, nato nel 1821 e morto nel 1867, non ha certo bisogno di essere presentato: vero fondatore della poesia moderna, si situa sul crinale che unisce la sensibilità romantica all'idea che le alterazioni della coscienza possano permettere di attingere alla verità. Idea, questa, non estranea a certo pensiero contemporaneo a lui e a noi: forse perché l'esperienza quotidiana, banale, non può esaurire/esaudire le richieste del mondo/mistero. È curioso che, per alcuni aspetti, Baudelaire si rifaccia a una concezione decisamente esoterica/regressiva, precisamente quella di Swedenborg; questo farebbe

² Inebriatevi. Sempre si dev'essere ebbri. Tutto qui: è il solo problema. Per non sentire il fardello orribile del Tempo che vi spezza le spalle e vi fa chinare verso terra, inebriarvi dovete, senza tregua. Ma di che? Di vino, di poesia o di virtù, come vi pare, ma inebriatevi. E se qualche volta, sui gradini di un palazzo, sull'erba verde di un fossato, nella solitudine triste della vostra camera, vi risveglierete, attenuata o scomparsa l'ebbrezza, chiedete al vento, all'onda, alla stella, all'uccello, all'orologio, a tutto ciò che fugge, a tutto ciò che geme, a tutto ciò che scorre, a tutto ciò che canta, a tutto ciò che parla, chiedete che ora sia; e il vento, l'onda, la stella, l'uccello, l'orologio vi risponderanno: "È l'ora di inebriarsi! Per non essere gli schiavi martirizzati dal Tempo, inebriatevi, inebriatevi, senza tregua! di vino, di poesia o di virtù, come vi pare."

supporre che la sua posizione getti lo sguardo all'indietro, a un'impostazione superata. Si consideri però come il mondo a noi contemporaneo sia pervaso dal simbolo – la matematica stessa e la sua applicazione all'informatica ne sono un esempio inequivocabile – e si vedrà come egli colpisca nel segno quando sostiene che il mondo è regolato/vissuto dalla corrispondenza di simboli, gettando un ponte fra la visione “medievale” di Swedenborg e il mondo moderno nel quale appunto tutto è simbolo, segno, bit.

È significativo anche notare come Baudelaire sia alle origini di quelle posizioni, definite “estetizzanti”, che ritengono che la vera opera dell'artista sia la sua stessa esistenza: la testimonianza di una sofferenza, voluttuosamente ricercata come benedizione, non nella prospettiva di una qualche vita eterna, ma semplicemente come volontà di autoaffermazione negativa in questa vita. La vita diventa perciò simbolo di qualcosa, per così dire “sta per altro”. Certo, il modello di queste scelte esistenziali è alto – una rilettura del sacrificio di Cristo, ad esempio; ma tutto è riportato su un piano terreno, sostanzialmente immanente: tutto rimanda a tutto, in un gioco di specchi infinito.

In primo luogo, viene qui suggerito il tema della coscienza: formazione ambigua, per quanto sentono gli uomini, poiché, nel momento in cui la coscienza si crea, essa si crea come separatezza che spasmodicamente cerca la riunione: come *coscienza infelice*, prodotta dall'inadeguatezza dell'Io all'assoluto che esso stesso si procura. Più concretamente, Baudelaire intuisce che il problema è costituito dal Tempo, elemento essenziale della coscienza. In questo si inserisce in una tradizione di lunga durata, che caratterizza il pensiero occidentale, e che trova la sua formulazione canonica in Agostino, per il quale lo spazio è esterno alla coscienza, esiste per sé, e noi lo esperiamo in quanto tale attraverso i sensi, mentre il Tempo abita la coscienza, che intuisce l'attimo pre-

sente, ma solo a patto di crearsi uno sfondo di memoria e attesa sul quale situarlo; perché il momento altrimenti sfugge, già non è più nel suo trascorrere.

La coscienza infelice per quanto concerne il tempo è la coscienza della fine, l'orizzonte di nulla nel quale si vive. Schopenhauer osserva che, di tutti gli animali, l'uomo è l'unico che sa di dover morire: in questo sta la sua grandezza, ma sta anche la sua miseria. "Inebriarsi" significa dunque la rinuncia alla coscienza: "l'unica questione", che sarebbe la prospettiva etica in vista della quale organizzare la propria vita, è quella di trovare una strategia per uscire da questa tragedia originaria dell'umanità. Poiché il fatto di essere uomini comporta la coscienza e questa l'infelicità, bisogna trovare il sistema di far tacere la coscienza. Si tratta di un tema etico rilevante, e si comprende fra l'altro come i moralisti denuncino queste pratiche: uccidendo la coscienza, i processi di inebriamento fanno sì che si chiudano anche i criteri etici di giudizio, che non si distingua più fra il bene e il male; e questo ha conseguenze sulla vita sociale e quotidiana di sicuro letali, per cui l'ebbrezza non si può certo consigliare all'uomo: diventa – ecco qui la vita come opera d'arte – il lusso, la responsabilità e anche il prezzo che pagano pochi privilegiati "profeti".

In cosa consiste però l'ebbrezza, che, non dimentichiamo, ci toglie dalla nostra vocazione terribile e ci spinge in un altrove che, per comodità, possiamo anche chiamare "cielo", ed è in ogni caso il risultato di un' "estasi" che ci conduce fuori di noi³?

³ La parola "estasi" (εκστασις, in greco: vale "stare fuori, essere messo in un altro posto") ha storia molto lunga: già la troviamo negli *Aforismi* di Ippocrate per definire l'epilessia; in Eschilo indica l'invasamento del dio, in Euripide la follia, la perdita del senno (così nelle *Baccanti*, dove il tema è legato a una dimensione religiosa e precisamente al culto di Dioniso: il quale insegnò agli uomini il vino, che sospende la coscienza e insieme dà una coscienza più alta, quella che permette, fra l'altro, di predire il futuro). Secondo lo pseudo-Longino del *Sublime* l'estasi è lo stato in cui si trova il fruitore dell'opera d'arte di fronte al meraviglioso; in Plo-

La ricetta data da Baudelaire non è univoca: per arrivare all'estasi, egli suggerisce tre strade: "vin, poésie, vertu", che hanno valenze e conseguenze diverse. Generalizzando, potremmo dire che analoga ebbrezza può essere provocata da droghe, da passioni estetiche, da passioni etico/religiose. In altri termini, c'è un giudizio implicito sull'arte e sulla tensione morale: sono ambedue nulla di diverso dalla droga – una fuga dal mondo. Poiché ciò che chiamiamo civiltà è, a ben vedere, null'altro che "poésie et vertu", la civiltà stessa è una droga.

Una lunga tradizione di pensiero – facciamola qui risalire per esempio a Th. Hobbes⁴ – sostiene che "homo homini lupus" e che questo stato, detto "stato di natura", fu superato con l'invenzione della società, che si basa su un processo di estasi: l'uscita appunto dallo stato di natura. Ciò comprende da un lato l'accettazione di limiti che l'uomo (il singolo uomo) impone alla propria individuale libertà, dall'altro la costruzione di elementi tipicamente "umani" come le regole morali, le regole giuridiche (più o meno correlate a quelle morali) e le creazioni estetiche, che allo stato di natura non appartengono, e che sono appunto gli strumenti caratteristici del vivere in società. Dunque, le passioni caratteristiche della civiltà, quelle che allontanano l'uomo dalla sua originaria natura, agiscono in modo uguale alle sostanze inebrianti, e la storia dell'uomo (meglio, la storia della società umana – della civiltà: perché non può esserci storia della natura umana, che è un dato costante) è la storia di questa ebbrezza continuamente rinnovantesi.

tino si ha l'estasi quando il veggente, diventato altro da quello che era e non più se stesso, coincide col visto, realizzando insieme l'intuizione e la felicità, stato simile a quello degli dèi. Questa idea trasmigrerà nella visione cristiana di Dionigi l'Areopagita: l'amore dell'anima per Dio non le permette di appartenere a se stessa, ma essa in qualche modo trasmigra in Dio stesso, e dunque va fuori di sé. Siamo, come si vede, su un piano mistico, e proprio questa dimensione mistica sarà condivisa da pensatori come Meister Eckart.

⁴ Ma l'espressione è già attestata in Plauto, *Asinaria*, 495, nella forma "lupus est homo homini".

Apparentemente, Baudelaire suggerisce di tirarsi fuori dalla logica della società: sembra proporre il più assoluto individualismo: la separazione dell'individuo dal continuum in cui è situato, sia esso spaziale (società) o temporale (storia), per ripararlo in una sorta di campana isolata: l'ebbrezza significherebbe in questo senso che non sono più in relazione con la realtà, che sono slegato da essa, fuori.

È davvero così?

Guardiamola in faccia, la realtà: quando ci poniamo da un punto di vista rigoroso, troviamo abbastanza agevolmente che essa è costruzione, non dato o postulato, non osservazione: del resto, sempre per riferirci ad Hobbes, è quella costruzione che prende origine dal cosiddetto "contratto sociale", un prodotto successivo alla presenza dell'uomo e, anzi, il prodotto dell'uomo per eccellenza. Dobbiamo metterci dunque in un momento anteriore, nel quale valgono sempre le proposizioni antiche di Gorgia da Lentini: "Nulla c'è. Se ci fosse qualcosa, non potrei conoscerlo; se potessi conoscerlo, non potrei parlarne⁵." Il che mette in parentesi, volendo, tutto il pensiero occidentale. Se la realtà è questa, essa è esattamente nulla – almeno in termini oggettivi o intersoggettivi; per me può anche essere "qualcosa", e forse su questo "qualcosa" posso ragionare. Questo "qualcosa", propriamente, cos'è? Una volta che io accetti, con Cartesio, che, poiché Io penso, debbo anche essere, dico che la realtà (ne sto dando una definizione, non sto descrivendola a posteriori: in qualche modo sono io che la istituisco) è ciò che non è me, qualunque cosa possa essere, qualunque tipo di conoscenza possa avere di essa (per quanto non la conoscerò in verità mai, conoscerò ciò che i miei sensi rappresenteranno di essa⁶).

⁵ Gorgia da Lentini, fr. B3 in Diels-Kranz (= Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII, 65 segg.).

⁶ Per questo aspetto, è ovvio il rinvio al Kant della *Critica della ragion pura* e in

Quando io mi attenga a questa rigorosa gabbia logica, non riuscirei a venirne a capo: poiché dovrei mettere in questione anche la realtà delle esperienze più immediate e concrete, dovrei mettere in dubbio che davvero il pane che mangio sia nutriente, che la donna che amo sia amabile in sé o addirittura che sia: dovrei ridurmi a nutrirmi di categorie astratte o a riconoscere che posso amare solo donne partorite dalla mia mente. Come i poeti petrarcheschi che non vedono l'ora che l'amata muoia, per potersene fare un'idea astratta, angelica, perfetta, paradisiaca, ma, in fondo, nulla e vuoto in quanto a concretezza amabile.

È qui che interviene davvero l'ebbrezza di cui parla Baudelaire. Noi, per vivere, ci dobbiamo distrarre da quest'abisso di nulla che si apre quando affrontiamo con sufficiente radicalità il pensiero dell'essere e del medesimo nulla.

Prendiamo il caso più semplice: quello del vino – potremmo dire quello delle droghe. È anche la versione più povera e banale, più inutile dell'ebbrezza. Ti sottrae all'angoscia della realtà con l'unico sistema di addormentarti, oppure di consegnarti a una realtà surrettizia altrettanto illusoria. Fra l'altro, con un limite grave: non è possibile che questo genere d'ebbrezza duri a lungo; ha necessità di un'alimentazione chimica, una specie di ricorso alla realtà esterna che ne implica un paradossale riconoscimento. Ben poco ci sarà utile, contro il Tempo che ci schiavizza e ci martirizza: qualche rara pausa, giusto utile a sottolineare le tragedie e l'orrore dell'abisso che si spalanca intorno a noi. Per questo è da rifiutare, è Baudelaire lo farà, dopo debita esperienza, nei *Paradis artificiels*.

Con l'amore va già meglio: perché può durare tutta una vita (ci sono amori, poi, sul tipo di quello per i francobol-

modo particolare dell'*Estetica trascendentale*.

li, i trenini elettrici, i profumi esotici, che vanno oltre la dimensione limitata della vita umana; più in generale, se amiamo un genere, una classe, alla maniera di Don Giovanni, non siamo limitati dal Tempo.) Se dura tutta una vita, non ci sono residui, il tempo che viviamo è tutto nostro, non ci martirizza più, lo abbiamo reso domestico. Certo, amore merita il nome di ebbrezza, perché non supera affatto i problemi che abbiamo rilevato sulla natura della realtà, certo, è illusione: e allora? purché ci sia utile...

Questo genere di ebbrezza è stato ben praticato, pare: biblioteche intere non fanno che parlare di esso. È una strada relativamente semplice, e, nelle sue diverse varianti, dà alla nostra vita un senso insospettato: ci fa diventare, nel caso in cui il nostro oggetto d'amore sia un altro essere umano, o un animale superiore, un soggetto percepito come tale da un altro soggetto. E questa cosa ci gratifica: ci ubriaca, certo: è illusione, però rende sopportabile il nulla, sembra dare un senso alla nostra vita.

Ma l'amore ha un limite: perché, appunto, non allarga il proprio orizzonte oltre la vita, al massimo alla vita dell'oggetto amato – i figli, tanto per intenderci.

C'è però un altro ordine di passioni che affrontano, con la medesima logica, anche il problema del Tempo. Pensiamo all'uomo che, decine o centinaia di migliaia di anni fa, ha inventato il fuoco. Da allora, questa invenzione non ha mai cessato di essere usata dagli uomini. Quell'uomo viene riacceso, la sua vita viene riaccesa, ogni volta che si accende anche solo uno zolfanello: ha superato il Tempo, è virtualmente immortale, almeno lo è quel brandello di lui che ha concepito questo dono.

Chiamiamo "virtù" le passioni legate a questa logica: al fare cioè qualcosa che possa essere ritenuto giusto e replicabile dagli uomini a venire. Possono essere della natura più diversa, codeste virtù – il virtuoso anacoreta non meno né più virtuoso del grande violinista, lo è

semplicemente in modo diverso. Tante come gli uomini sono le virtù – e ognuno di noi si inebria, spero quotidianamente, alla fonte di questa ebbrezza maggiore. Di questa ebbrezza è fatta la storia, la civiltà, l'arte, la poesia; di questa ebbrezza sono fatte la solidarietà sociale, la religione nelle sue accezioni positive, la giustizia, la scienza.

Se ci mettessimo a considerare le cose in modo “oggettivo”, “razionale”, “critico”, “radicale”, certo, anche la virtù sarebbe illusione, nulla, al pari dell'amore o del vino. Questo sarebbe il punto di vista di Dio, ammesso che qualcuno possa davvero situarsi da quel punto di vista.

Ma da un punto di vista umano? davvero ha senso immaginarsi Dio e porci dal suo punto di vista? se sappiamo che ciò porterà solo ribrezzo e orrore, sofferenza e disagio? Non è meglio, piuttosto, l'ebbrezza? fuggire in qualcosa che, almeno, mi esclude dal correre infinito e ansante del tempo, che mi costruisce un piccolo, semplice, banale, singolare spazio nel Tempo che dura, nell'Essere che è?

* * *

Le due figure con cui abbiamo aperto questa riflessione – l'ubriacone newyorkese e il martire Lorenzo – hanno dunque molto in comune: incarnano tentativi di dare un senso alla vita sostanzialmente analoghi, attraverso percorsi che utilizzano l'estasi, il mettersi fuori-di-sé. La percezione che ne abbiamo è un po' distorta dal pregiudizio, che ci fa vedere come più positivo il martire dell'ubriacone. Quello che manca però ad ambedue, e che invece ci ha suggerito Baudelaire, forse anche al di là delle sue intenzioni, è la virtù che si rivolga alla terra, alla vita. Quella virtù che ci porterà fuori di noi stessi, ma ben dentro la nostra dimensione sociale.

Magia senza mistero

Alla metà del Quattrocento, un coacervo di testi provenienti dall'Oriente suscitò fra i dotti un interesse profondo. Il *Corpus Hermeticum* – così detto perché se ne attribuiva la paternità a un Ermete Trismegisto, “tre volte grande” – si presentava come opera antichissima, di origine misteriosa (egiziana!), addirittura precedente a Mosè. Comunque sia, sembra che la redazione in cui leggiamo ora quest'opera disparata e ardua si debba far risalire all'XI secolo, probabilmente all'erudito bizantino Michele Psello.

Di cosa parlano questi testi oscuri e affascinanti? Difficile riassumerli o anche solo darne un rapido conto. In linea di massima, si tratta di un'esposizione in gran parte iniziatica e mistica, in cui si offre una definizione di Dio e della Natura. In quest'ultima agisce la *simpatia*, ossia un legame, misterioso e occulto, che lega le cose fra di loro, in modo particolare il mondo superiore (idee) al mondo inferiore (terra e suoi componenti). Evidente l'ispirazione platonica, che qui viene però estremizzata: il mondo – *Unus Mundus* – è un corpo vivo e vitale, attraversato e animato da spiriti, soffi, pneumi, che altro non sono se non le potenze divine che tutto creano e reggono. L'uomo è parte di questo *unicum*, l'astrologia evidenzia le corrispondenze fra macrocosmo e microcosmo, la *magia*, ed è qui il punto che ci interessa, utilizza questi legami sul piano operativo.

Il concetto di *magia* in questo contesto è interessante perché, proprio a partire dall'esigenza tecnica di modificare il mondo (da una sorta di volontà di potenza dell'essere umano) si sviluppano concetti, pratiche, campi del sapere del tutto moderni: una scienza che indaghi la natura nei suoi aspetti (legami) via via più profondi,

collegata operativamente a una tecnica tesa a modificare il mondo stesso. Per una via come si può vedere molto tortuosa, le concezioni magico-alchemiche del *Corpus Hermeticum* portano, pian piano, ai moderni trionfi e pericoli del sapere scientifico.

Un testo legato al *Corpus Hermeticum*, spurio rispetto al canone tradizionale, ma diffusosi più o meno nel medesimo tempo e nei medesimi ambienti, che accentua alcuni dei temi più propriamente magici, è la così detta *Tabula smaragdina (Tavola smeraldina)*¹:

¹Verum sine mendacio, certum et verissimum. ²Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius ad perpetranda miracola Rei Unius. ³Et sicut omnes res fuerunt Uno, meditatione Unius: sic omnes res natae fuerunt ab hac Una re, adaptatione. ⁴Pater eius est Sol, mater eius Luna. Portavit illud ventus in ventre suo. Nutrix eius terra est. ⁵Pater omnis telesmi totius mundi est hic. ⁶Vis eius integra est, si versa fuerit in terram. Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter cum magno ingenio. ⁷Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum. ⁸Sic habes gloriam totius mundi. Ideo fugiet a te omnis obscuritas. ⁹Hic est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem; omnemque solidam penetrabit: SIC MUNDUS CREATUS EST. ¹⁰Hinc erunt adaptationes mirabiles, quarum modus hic est. Itaque vocatus sum Hermes Trismegistus, habens tres partes philosophiae totius mundi. ¹¹Completum est quod dixi de operatione solis.²

¹ La relazione col *Corpus hermeticum* è suggerita dall'affermazione, leggibile al versetto 10, che l'autore è Ermete Trismegisto.

² "È vero senza menzogna, certo e verissimo. / Ciò che sta sotto è come ciò che sta sopra, e ciò che sta sopra è come ciò che sta sotto, per fare i miracoli della Cosa Una. E poiché tutte le cose furono l'Uno, sia la meditazione dell'Uno, così tutte le cose sono nate da questa Unica cosa mediante adattamento. Il Sole è suo padre, la Luna è sua madre, il vento l'ha portata nel suo ventre, la Terra è la sua nutrice. Il Padre di tutto ciò che si sa su tutto il mondo è qui. La sua forza è integra se essa è convertita in terra. Separerai la Terra dal Fuoco, il sottile dallo spesso, dolcemente e con grande sapienza. Sale dalla terra al cielo e nuovamente discende in terra e riceve la forza delle cose superiori e inferiori. Così avrai la gloria di tutto il mondo, e dunque l'oscurità fuggirà da te. È la forza forte di ogni forza: perché vincerà ogni cosa sottile e penetrerà ogni cosa solida. COSÌ È STATO CREATO IL MONDO. Da ciò verranno meravigliosi adattamenti, il cui metodo è qui. Per

Magia senza mistero 117

Vale la pena tentare un commento puntuale di questa pagina, a prima vista piuttosto oscura.

1. Il testo che segue si presenta come *rivelazione*. La conoscenza che propone, dandone come unica garanzia la propria autoaffermazione, è di natura iniziatica: la può conoscere soltanto chi la accetti dalla voce o dallo scritto dell'autore. E infatti i passi successivi si presentano allo stesso modo apodittico: non vi è alcuna *razionalità* in quanto viene affermato, e si chiede semplice fede. Attenzione: questa fede ha anche efficacia pratica, "tecnica"; è da essa che prende il via l'operazione magica. Ci si può chiedere che differenza vi sia con un'impostazione religiosa: non molta; il tratto principale è che, mentre la prospettiva religiosa pretende, in genere, di essere efficace sul piano escatologico, qui si propone una strada che dovrebbe "produrre" nel mondo terreno. Ma i due piani si mescolano: si considerino per esempio le pratiche divinatorie degli antichi romani: lì un'esigenza pratica, risolta con metodi magici, invocava a garanzia di se stessa la presenza delle divinità. Chiamerei *superstizione* questa commistione, rilevando che nella *Tavola* non vi è presenza di divinità³.

2. È la semplice enunciazione ermetica della corrispondenza di tutte le cose, e del rispecchiamento che ci sarebbe fra il "mondo alto" e il "mondo basso"; le letture possono essere infinite: per esempio, la corrispondenza fra i moti del cielo (il luogo "sopra", relativamente più alto⁴) e quelli della terra (luogo "sotto") è il fondamento

questo mi chiamano Ermete Trismegisto, poiché possiedo le tre parti della filosofia di tutto il mondo. Ciò che ho detto dell'operazione del Sole è compiuto e terminato."

³ A questo punto si innesterebbe un discorso molto complesso, consistente nel considerare questo tipo di magia legato alle dottrine gnostiche, ma tale studio trascende gli scopi che mi propongo in questa sede.

⁴ L'astronomia cui qui si fa riferimento è ovviamente quella aristotelico-tolomeica, in cui esistono un "alto" e un "basso" definiti in maniera assoluta; come è noto, a questa topografia è stata spesso correlata una dimensione simbolica,

delle convinzioni su cui si basa l'astrologia. Analoga a questa dottrina è quella della corrispondenza fra il cosmo ("macrocosmo") e il corpo umano ("microcosmo"), che vede l'universo come organismo⁵.

3. Il mondo trae origine da un'unità primordiale: tutti gli esseri distinti, in fondo, altro non sono se non emanazioni di questo "Uno". Sono "adattamenti" della sua natura misteriosa e profonda. Questa concezione si avvicina a quella del panteismo, o anche a quella averroistica dell'anima collettiva; vi è anche un'anticipazione dell'idea moderna secondo cui tutto è natura: persino io che sulla natura sto riflettendo e la sto, con le mie nozioni, modificando. Il mondo è nato da una "riflessione" dell'Uno su se stesso⁶. Potremmo spiegare: l'Uno medita sulle proprietà della propria sostanza, che sono, nel momento in cui le cose ancora non sono, mere potenzialità; ma questa meditazione produce immediatamente le cose. Esse, poi, si differenziano dall'Uno e, dentro l'Uno, dalle altre cose, attraverso un processo di "adattamento"; trovano cioè un loro luogo nel mondo. Si può notare come queste idee, che certo sono utilizzabili nel quadro di molte cosmologie, si possano anche adottare come sfondo per teorie affatto moderne, come quella del big bang (corrispondente alla derivazione dall'Uno di tutti gli esseri) e quella della selezione naturale delle specie (corrispondente all'individuazione degli esseri tramite adattamento). Questo aspetto non è mera curiosità o forzatura, qualora si consideri che la scienza moderna na-

etica, escatologica.

⁵ Quando alcuni pensatori, fra essi Giordano Bruno, cominceranno a pensare a un universo in cui non c'è un "alto" né un "basso" né un "centro", ma in cui tutto si equivale, è possibile che avessero in mente un punto di vista organicista come quello che qui emerge nella *Tavola*. Rispetto a se stesso, infatti, un corpo umano non ha punti privilegiati, lo stesso alto e basso riferito alla gravità è relativo alla posizione assunta.

⁶ Questo potrebbe essere anche congruente con la tradizione teologica cristiana: il mondo nasce come conseguenza del pensiero che Dio dedica a se stesso.

sce da una prospettiva piuttosto platonizzante, in cui ebbe un ruolo la “volontà di potenza” magica⁷.

4. Richiamo alla dottrina empedoclea dei quattro elementi: sole=fuoco, luna=acqua (luna è principio femminile, così come lo è l’acqua, in tutte le tradizioni simboliche), vento=aria, terra; tutto ciò che si trova in natura è costituito dai quattro elementi. Vi è però un punto importante: gli elementi sembrano preesistere all’Uno che emana le cose; la conseguenza ne sarebbe che gli elementi stessi (ossia la materia) determinano quell’Unità che li organizza, trasformandoli negli esseri. Oppure che l’Uno, nato dalla materia, si specializza, per così dire, diventando qualcosa di diverso, che potremmo definire lo Spirito. Anche qui, l’apertura è notevole, e per certi aspetti prelude a cose completamente diverse da quelle che ci si potrebbe aspettare. Su questa base, si può affermare che la materia produce la legge (fisica) che ne determina la specializzazione e l’adattamento: posizione non lontana dalle concezioni evoluzionistiche.

5. *Telesma*. Parola ambigua, oltre che oscura. Potrebbe derivare da *tselem* ebraico, che sarebbe “immagine”, nel senso in cui la *Vulgata* di Gerolamo usa questa parola in *Gen*, I, 23: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram” per tradurre appunto *tselem*. C’è in questo procedere qualcosa come nella derivazione degli essere mondani dalle Idee, di cui sono appunto immagini – pallidi riflessi. Oppure se ne può supporre un’origine greca (in alcune redazioni si trova *thelesmi*): verrebbe da una parola *τελεσμός*, che significa qualcosa come “cerimonia di consacrazione”, mentre al plurale più in generale “rito, cerimonia, dono”; sembra che la radice sia la medesima del latino *tela*, che vale *telaio*, *trama*, *tessuto*, da cui l’italiano *tela*. Altra derivazione ancora possibile,

⁷ Basterà qui citare il caso di Isaac Newton, interessato a questioni magico-alchemiche almeno quanto alle dottrine fisiche; fra l’altro, tradusse in inglese la *Tavola*.

dal greco *θελημα*, volere, desiderio; si potrebbe pure azzardare una parentela con *τελος* – *scopo, esito, conclusione* e molti altri sensi connessi, fra cui il plurale del latino *telum* che a che fare con il bersaglio e dunque lo scopo, e sta per esempio a significare armi da lancio quali il giavellotto. Questa pluralità di sensi è probabilmente voluta, così come l'ambiguità che ne deriva. Si potrebbe tentare una conciliazione, rilevando come all'uomo sia concessa, se ne ha l'ardente desiderio e se si impegna a raggiungere questo scopo, la possibilità di impadronirsi della conoscenza attraverso una strada iniziatica, fatta di riti e cerimonie, e di un'ipotesi interpretativa in tal senso reca traccia la traduzione; però si tratta appunto di un'ipotesi. Se si può in quest'ambito parlare di "autorità", si può osservare che un'interpretazione congruente a questa è data da quell'autore che ha trasmesso, commentandolo in direzione alchemica, il testo della *Tabula smaragdina*, e che è noto con il nome di Hortolanus⁸. Il fascino indubbio che hanno testi di questa natura sta spesso proprio nella loro interpretabilità infinita.

6-11. È la parte più propriamente alchemica della *Tabula*, dalla quale si suppone possibile dedurre le tecniche che portano al possesso della "pietra" oggetto di quelle ricerche. È probabile che, al di là del fascino verbale, questa parte abbia perso interesse, trattandosi di tecniche "sorpasate", che avevano un loro ruolo nell'universo teorico del basso medioevo e del rinascimento, ma che

⁸ "Philosophus vocat operationem patrem omnis telesmi, id est omnis secreti, vel omnis thesauri totius mundi, id est omni lapidis inventi in hoc mundo" ("Il filosofo – Ermete Trismegisto – chiama l'operazione – i procedimenti alchemici, ivi compreso quanto essi hanno di iniziatico – il padre di ogni telesma, ossi di tutto il tesoro di tutto il mondo, cioè di tutta la pietra che si può trovare in questo mondo"). (*Hortulani Philosofo/...*, *Commentariolus in Tabulam Smaragdinam Hermetis Trismegisti, in Alchemiae Gebri arabis philosophi solertissimi, cum reliquis, ut versa pagella indicabit*. Berna, Giovanni Petreo di Norimberga, 1545.) Il testo è sostanzialmente chiaro: la conoscenza (la "pietra") si ottiene attraverso l'operazione, ossia la dimensione rituale dell'alchimia; e la conoscenza è il *telesma* del mondo, la volontà di sapere e l'effettivo sapere.

ora restano nell'ambito delle curiosità. Come già detto, Hortolanus, "misterioso"⁹ commentatore del XV secolo, rintraccia in questi testi tutti i passaggi per la pietra filosofale.

Lasciamo perdere questi dettagli, che ci porterebbero in un mondo di fantasticherie immotivate; resta da capire cosa questa "pietra", che pare essere stata per secoli l'oggetto del desiderio di tanti dotti, in effetti sia (o meglio, cosa pensavano che fosse). Gli alchimisti gettano su di essa, e sul resto, ogni sorta di oscurità; in generale, però, l'espressione sembra afferire a due significati, strettamente collegati:

1. Uno strumento, per così dire, tecnico, con il quale ottenere tutte le trasmutazioni da un essere accidentale a un qualunque altro¹⁰;
2. Lo stato di sapienza assoluta che l'alchimista raggiunge dopo un'opera di purificazione spirituale che lo conduce per via ascetica alla perfezione morale e intellettuale.

Il legame fra i due aspetti è ovvio: solo il sapiente perfetto disporrà delle "tecniche" per realizzare la "grande opera", che è un altro nome, in fondo, della pietra. In altre parole, il lavoro dell'alchimista non è tanto un processo esteriore, la manipolazione di oggetti del mondo per ottenere determinati risultati; è, invece, un lavoro su sé stessi, una via ascetica di perfezionamento che porterà all'illuminazione e alla conoscenza. La conoscenza di cui si parla ha per oggetto il mondo esterno, nelle sue strutture portanti: dunque le forze che lo determinano e i procedimenti che lo modificano.

⁹ Secondo il più noto alchimista Fulcanelli, "Hortolanus" sarebbe pseudonimo di Johannes Grasseus, del quale peraltro non ci sono ulteriori notizie.

¹⁰ Di qui la concezione popolare che vede l'alchimista occupato a cercare di trasformare tutto (o i metalli vili) in oro e che trova irridente manifestazione anche in opere di cultura non proprio "popolare": si rilegga per farsene un'idea il *Candelai* di Giordano Bruno.

La seconda parte della *Tavola*, si è visto, ha una consistenza pratica, ci dice in qualche modo un *fare*; la prima parte ci precisa cosa sia questo mondo sul quale si può intervenire. Sofferamoci ancora su questo aspetto.

Hortolanus interpreta quello che la *Tavola* dice in (10) relativamente alla triplicità del sapere filosofico alla conoscenza dei tre regni della natura – minerale, vegetale, animale¹¹. Questo fa supporre nel vecchio alchimista una concezione della conoscenza affatto moderna: il campo d'azione del filosofo è la conoscenza della natura. Sono così spazzati via temi che in precedenza erano determinanti, le concezioni finalistiche di Aristotele, la teologia e quant'altro: certo, possono restare in qualche modo presenti, vivere in un loro angolo, ma non è quello lo scopo del filosofo, il quale invece, attraverso un cammino di studio e di elevazione personale, si propone di conoscere la natura per modificarla. Scienza e tecnica, insomma, o magia come si sarebbe detto allora. Si capisce bene che queste posizioni siano state respinte e anzi perseguitate dal mondo religioso: si tratta, come si vede, di un progetto che ben si può dire “demoniaco” (in piena età positivista, il giovane Carducci identificava appunto Satana con la natura e la sua indagine razionale¹²).

Su obiezioni simili a quelle degli uomini di Chiesa di fine medioevo si situano ricerche più moderne, che formano una specie di reazione di parte della filosofia, nel XX secolo e oltre¹³, e che pongono la tecnica come idolo polemi-

¹¹ La scienza starebbe nella classificazione (divisione) degli esseri in queste categorie e nella loro ricomposizione (Hortolanus, *Commentariulus* cit.).

¹² Cfr. Giosue Carducci, *Inno a Satana*.

¹³ Per fare qualche concreto riferimento, si può rifarsi a Martin Heidegger o, fra i contemporanei italiani, a Umberto Galimberti; ambedue questi autori, fatte le debite differenze anche per quanto riguarda la funzione che hanno nel quadro sociale e politico del loro tempo, leggono la storia dell'umanità a partire dalla rivoluzione scientifica in una prospettiva di caduta, di perdita di umanità, la quale perdita sarebbe appunto causata dalla diffusione della tecnica, che avrebbe la

Magia senza mistero

co e oggetto di preoccupato rifiuto, ritenendola qualcosa che cerca di trasformare l'uomo in qualcosa di diverso da quello che è.

Certo, si può consentire che la tecnica sia lo sforzo consapevole da parte dell'uomo di espellere Dio dal mondo, per diventare egli stesso una sorta di nuovo Dio, quello che occulta la sua origine di creatura per farsi creatore – elaborando così una nuova mitologia rovesciata rispetto a quella cristiana, che vede il creatore farsi creatura. La *Tabula* infatti propone al sapiente di farsi creatore, certo senza arrivare a formulare la teoria, che sarà di Francesco Bacone e Galilei, secondo cui la conoscenza del mondo, ottenuta con metodo – con *operazioni* – permetterà di *modificare* il mondo stesso, ma illudendosi su una sorta di *via breve* di natura iniziatica¹⁴.

In questa prospettiva si può inquadrare anche la questione dell'Uno, che potrebbe essere interpretata come l'affermazione di un Dio personale; ma è assai più pertinente sostenere che nella *Tabula* circoli l'idea assai più ardua che l'Essere dell'universo è, al fondo, unico e indifferenziato, che in qualche modo l'Essere sia immanente al mondo, non che esista un Essere da esso separato e trascendente; non sapremmo qui dire se lo l'anonimo

pretesa di trasformare l'uomo in un artefatto tecnico, privandolo quindi della sua originalità.

¹⁴ Consiste nell'idea che da qualche parte la sapienza c'è e basta andarsela a prendere. Anche prima di Hortolanus, un importante filosofo del Duecento, Ruggero Bacone, sostiene che non è difficile ottenere la conoscenza universale: basta raccogliere tutto quello che si è scritto, tutte le *auctoritates* del mondo classico, studiare questi testi in modo sistematico e mettere in relazione ogni singolo passo con tutti gli altri. L'idea è ripresa nel Cinquecento da Giulio Camillo Delminio, con la sua idea di un *teatro* della conoscenza. Cfr. Ruggero Bacone, *La scienza sperimentale*, a cura di F. Bottin, Milano, Rusconi, 1990; Giulio Camillo, *L'idea del teatro*, a cura di Lina Bolzoni, Palermo, Sellerio, 1991; Mario Turello, *Anima artificiale. Il Teatro magico di Giulio Camillo*, Tricesimo (UD), Aviani, 1993. Posizioni del genere emergono in certi teorici dell'informatica contemporanea, come ad esempio l'"inventore" dell'ipertesto Vannevar Bush. Cfr. George P. Landow, *L'ipertesto*, a cura di Paolo Ferri, Milano, Bruno Mondadori, 1998, p. 29.

della *Tabula* immagini che ci sia stata una storia della differenziazione, cioè che si sia passati da un Uno, per così dire, davvero unitario, alla situazione attuale con la molteplicità progressivamente emanata da quest'Uno – sarebbe all'incirca la moderna concezione del big bang – oppure se la molteplicità sia solo la controparte dell'Uno, vale a dire che esso sia pensabile, ma non mai realizzato, e che la dottrina della differenziazione sia non tanto una “storia” quanto una “fisica”, in cui il passaggio teorico dall'Uno al molteplice è solo il rovesciamento di un lavoro altrettanto teorico che porta dal molteplice all'Uno che lo riassume e lo “spiega”.

La concezione sostanzialmente materialista¹⁵ della *Tabula* è confermata da (4), dove si vede con chiarezza come la natura non abbia alcuna origine al di fuori da se stessa: gli elementi che la compongono, fuoco, aria, acqua e terra, ne sono in tutto causa e prodotto; la creazione è semplicemente la loro commistione/unione/strutturazione, che ne fa gli esseri del mondo. Null'altro, se non che in questo processo è possibile intervenire – gli alchimisti parlano a lungo di esperimenti che compiono e che falliscono; anzi, molte delle loro opere sono probabilmente dei semplici progetti di esperimenti – per ottenere delle modificazioni, attraverso appunto la pietra; in termini moderni potremmo dire che la pietra è una sorta di Teoria unificata del tutto – quella che i fisici stanno tutt'ora cercando.

La *tabula* contiene almeno un altro aspetto notevolmente moderno. Una volta che si esca dal linguaggio oracolare e oscuro in cui è scritta, si capisce chiaramente che viene rifiutata l'idea aristotelica, secondo la quale il mondo sublunare e i cieli sono fatti di sostanze differenti: quaggiù i quattro elementi, lassù un'ignota e improbabile quintessenza. L'alto e il basso sono interscambiabili, il cielo (alto), la terra (basso) secondo la concezione

¹⁵ O comunque non spiritualista: cfr. in questi saggi le pagine su Merleau-Ponty.

tolemaica, non hanno alcuna differenziazione, alto e basso sono la stessa cosa. Fu, qualche secolo più tardi, la concezione che costò la libertà a Galileo e la vita a Giordano Bruno¹⁶.

* * * * *

Resta da fare una riflessione generale sul pensiero esoterico e iniziatico. Che esistano ancora consorterie massoniche, raggruppamenti satanisti, cose di questo genere, sembra si possa essere certi. Da cosa si nascondono costoro? E il loro pensiero è un pensiero di liberazione, come quello degli alchimisti medievali e rinascimentali?

Pare di no. Il “moderno” pensiero esoterico si riferisce ad altre cose: un sapere “rivelato” e tradizionale, concesso a pochi per via iniziatica, che dovrebbe garantir loro uno status di privilegio sul resto dell’umanità; l’idea dello “spirito” che prevale sulla “materia”; la rigorosa gerarchia degli aderenti (i 33 gradi della massoneria!); nella peggiore delle ipotesi, proprio il contrario di un percorso di liberazione, anzi, la messa a disposizione di un sé a un altro sé, il plagio, la violenza, il suicidio/omicidio rituale: ma queste sono storie che vanno a finire sulle cronache.

Della grande tradizione alchemica umanistica, che ha gettato più o meno consapevolmente le basi della scienza moderna, restano numerose caricature: le rubriche astrologiche sui giornali, le trasmissioni televisive sui misteri egizi e/o di Stonehenge, i trucchi risaputi di me-

¹⁶ La cosa non ha rilievo teoretico, ma un suo interesse non solamente cronachistico: l’alchimia, che nasce come iniziatica e oscura, forse intendeva non far altro, con questa cripticità, che difendersi: se una cosa non la dico a nessuno, oppure se la dico in modo che nessuno capisca, oppure che si capisca una cosa per un’altra, forse metto solo in atto mezzi per nascondermi, per poter pensare e fare in libertà cose altrimenti proibite: anche col rischio di essere frainteso dai profani, di essere preso per matto visionario, anche col rischio, più grave, che i “guardiani” capiscano un’altra cosa, ma che anche questa gli stia altrettanto antipatica.

dium e spiritisti, i guaritori fai-da-te o i maghi di Arcella che sbagliano persino la predizione della data della propria morte. Sarebbe interessante ricostruire quando di è assistito a questa strana differenziazione/rovesciamento, e come mai questo sia avvenuto.

Ma questa è un'altra storia.