

VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

maggio 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal Bolero di Ravel appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.

2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.

3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.

4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.

5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



Luca Ascoli

La metafisica dello sciamano



hack the culture
crack the world

La metafisica dello sciamano

«Non c'è cosa fatta, non c'è via preparata, non c'è modo o lavoro finito pel quale tu possa giungere alla vita, non ci sono parole che ti possano dare la vita: perché la vita è proprio nel crear tutto da sé, nel non adattarsi a nessuna via: la lingua non c'è ma devi crearla, devi crear il modo, devi crear ogni cosa: per aver la tua vita».

(Carlo Michelstaedter, La persuasione e la retorica, Adelphi, Milano 1994, 103)

«L'ombra segue il corpo e l'eco nasce dal suono. Chi affatica il corpo inseguendo l'ombra non sa che è il corpo a produrre l'ombra; e chi cerca di soffocare un'eco alzando la voce non sa che la causa dell'eco è la voce. Chi cerca il nirvana stroncando i desideri e le passioni può essere paragonato a chi insegue un'ombra ritenendola distinta dal corpo che la proietta; e chi aspira a divenire un buddha credendo che lo stato di buddha sia indipendente dalla natura degli esseri senzienti può venire paragonato a chi cerca di cogliere un'eco soffocando il suono che la origina...»

(Lettera di Hsiang a Hui-k'e (486-593), in D. T. Suzuki, Saggi sul buddhismo zen, Roma, Mediterranee 1975, vol. I, pp. 182-183).

1. La tracotanza di Dioniso

La più perfetta definizione della vita non è vivente, non contiene la vita, non permette di immaginarla, di rappresentarla, di averne la pallida eco delle cose che rimane nell'astrazione. Tuttavia sappiamo cos'è la vita: ci esplose tra le mani quando restiamo senza lavoro, quando perdiamo una persona amata, o quando la bizzarria degli eventi, svelandoci impotenti, mette anche a nudo la nostra impossibilità di accettarci come impotenti. Conosciamo la pienezza della vita e il vuoto, sappiamo che ci sfugge proprio mentre la degustiamo bevendo una bottiglia in compagnia, nell'amore, nei giochi fanciulleschi che annullano il senso del tempo. A differenza di una definizione, la vita si consuma.

Conoscere la vita vivendo, è un sapere di razza, senza lo spettrale pallore di un castello di sillogismi, il sapere di chi penetra nel mondo, quasi come in una ierogamia con la madre Terra, ed esprime le sue scoperte con il mito e la sua condotta personale. «Sapiente è chi getta luce nell'oscurità, chi scioglie i nodi, chi manifesta l'ignoto, chi precisa l'incerto»¹. Chi trova il punto d'incontro tra l'umano e il divino, quel punto stesso in cui siamo già piantati. «Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza pur restando vita fremente: ecco l'arcano. In Grecia un dio nasce da un'occhiata esaltante sulla vita, su un pezzo di vita, che si vuole fermare. E questo è già conoscenza. Ma Dioniso nasce da un'occhiata su tutta la

¹ Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano 1985, 15.

vita: come si può guardare assieme tutta la vita? Questa è la tracotanza del conoscere: se si vive si è dentro una certa vita, ma voler essere dentro a tutta la vita assieme, ecco, questo suscita Dioniso, come dio onde sorge la sapienza»².

Come totalità unitaria della vita, Dioniso non può essere trasfuso nella parola umana, se non nella forma del paradosso, della presentazione simultanea di termini contraddittori, inconciliabili, eterogenei, che sembrano non spiegare. Non costruiscono teorie, ma segnali stradali: mostrano solo il punto in cui bisogna fissare l'attenzione, per avere l'esperienza del dio. Dice Evdokimov: «L'uomo non specula, bensì si trasforma»; dunque, il velo da togliere per vedere la verità, non copre le cose, ma noi stessi, è la nostra opacità. Ancora da un Aristotele si poté affermare che la causa dell'ignoranza non è nelle cose, ma in noi: ma non si cambia ragionando sulle cose con l'astrazione intellettuale, cui sfugge l'aspetto vivente del reale.

Dice Colli: «Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza, nell'interiorità di un cacciatore che si slancia spietato e di una preda che sanguina e muore, tutto ciò vissuto assieme, senza prima né dopo, e con pienezza sconvolgente in ogni estremo»³. Ma si potrebbe esprimere il tutto con una formula zen: «La vita, finché viene vissuta concretamente, è di là sia da concetti che da immagini. Per comprenderla bisogna immergersi, bisogna prendere direttamente contatto con essa; staccarne un pezzo per esaminarlo vuol dire ucciderla: mentre pensate di averne penetrata l'essenza, essa è svanita, ha cessato di essere vita, e divenuta qualcosa di immobile e disseccato»⁴.

2. Dissoluzione dell'«essere»

Al concetto di essere, formulato dalla filosofia, e al quale bisogna presumere che corrisponda qualcosa, si giunge al termine di un ragionamento: dunque si presuppone che il ragionamento sia un metodo valido per accedere alla realtà. Si presume che il «dunque» del ragionamento introduca una conclusione che palesi qualcosa di reale, che prima non era stato visto né toccato, e tuttavia esisteva. Questo qualcosa è l'essere, ciò che le cose sono. Ma una cosa si può mostrarla e toccarla; l'essere dei filosofi, no. D'altro canto, come potrebbe essere altrimenti, se l'«ente» non esiste?

Esattamente come «essere», «ente» è una parola che si può riferire a tutte le realtà dell'universo. In tal senso è l'antecedente del concetto di essere, che stupiva già i greci per la sua forma inconsueta: un participio presente neutro singolare.

Nel mondo abbiamo tante realtà, e di tutte predichiamo l'entità; distinguiamo concettualmente tra l'entità unica e le realtà molteplici. Quando parliamo dell'albero come di un ente, abbiamo già estratto dall'albero (che è concreto, produce mele o pere, e diventa legna per il caminetto) un elemento che non è l'albero, ma è: «albero a prescindere da tutte le sue caratteristiche tranne lo stare qui davanti a me». Possiamo anche parlare del bue come di un ente, cioè «il bue a prescindere da tutte le sue caratteristiche tranne lo stare qui davanti a me». Poi possiamo constatare che l'ente-albero e l'ente-bue sono identici, in quando prescindiamo da tutto ciò che li differenzia, e abbiamo il puro ente, il puro «esserci qui», che subdolamente ha già insinuato il concetto di essere. Naturalmente, nessuno può mostrare «l'esser-qui dell'albero». Si può solo mostrare l'albero che, con tutta la sua

² Id., *La sapienza greca*, Milano 1981-82, 3 voll., I, 15.

³ *ibidem*.

⁴ D. T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo Zen*, Roma 1975-78, 3 voll., I, 103.

complessa realtà, sta qui, oppure lì. Come si può perder tempo con un *esser-qui* non caratterizzabile, anzi separato da ogni concretezza? Che cosa è qui, allora?

Scordiamo la forma neutra di *to on*, l'ente. Teniamoci l'*on*, essente. Essente significa che dinanzi agli occhi di Parmenide seduto su una panca, c'è la capra, l'erba che la capra sta brucando, poco più in là c'è Zenone, vicino la brocca del vino, e da qualche parte un ruscello di cui si sente il rumore. Tutte queste cose sono qui, presenti e palesi, ma ciascuna è così come è: la capra è presente come capra, e andrà al ruscello a bere; Parmenide è presente come Parmenide, e Zenone come Zenone; e siccome sono realtà fatte in modo diverso, Parmenide parlerà con Zenone, e non con la capra, e parlando berranno vino, invece che brucare l'erba. Ognuna di queste realtà ha la sua consistenza. Si ipotizza che queste consistenze diverse siano modi di una consistenza unica, indifferenziata; cioè che, primariamente, le cose consistano nel consistere (Marías), e che la loro differenziazione in capra, Parmenide, ruscello, erba, sia separabile dal puro *esser-qui*. E se questa astrazione fosse un vaniloquio? Se l'essere fosse un semplice ingrediente del reale?

L'idea che l'essere sia, sembra nascere da uno strano modo di lavorare con la lingua. Le frasi: «questo è Parmenide», «questa è la capra», contengono il verbo «è» come elemento comune. Se estraiamo dal contesto questo elemento, con un'operazione normale e facile, otteniamo fittiziamente l'«essere» (verbo all'infinito), come elemento comune alle due asserzioni. E l'essere, nel suo significato abituale, come verbo, include la consistenza, esprime il consistere. Però la cosa non è così semplice. Infatti Parmenide non può partire da un infinito, ma da un participio presente: essente. Nell'uso effettivo della lingua, essente significa: presente qui, davanti a me, tangibilmente, percettibilmente, e si dice di un oggetto concreto. Usando il participio presente in riferimento alla capra, o a chicchessia, comunico varie informazioni: che davanti a me c'è questa cosa che chiamiamo capra, e non l'altra cosa che chiamiamo Parmenide; che essa si trova qui; che ci si trova ora. Sono informazioni sul soggetto, sul luogo, sul tempo. Se, invece, davanti a me non c'è una cosa concreta o un soggetto qualunque, non posso usare il verbo «essente», perché non esiste la possibilità linguistica di farlo. Non posso dire che è *essente qui* una cosa che non c'è; posso declinare il verbo *essere* solo in presenza della cosa. Poi posso elaborare una definizione per il dizionario, dove, sotto la voce all'infinito, si spiegherà che cosa significa il verbo *quando è effettivamente usato nel discorso, conformemente alla struttura del sistema linguistico*. Ora, se io trasformo l'infinito in un sostantivo, e parlo dell'essere delle cose, baro: uso una parola che è stata privata del suo significato vero, cioè la uso fuori da quel contesto concreto, da quel richiamo concreto a un soggetto, che il sistema linguistico impone all'uso corretto del verbo *essere*. L'essere dei filosofi è un uso scorretto, che però pretende di significare ancora ciò che la parola esprime nell'uso corretto. L'essere che compare nell'ontologia dei filosofi non è una parola comunicante.

Quando astraggo l'«è» dalle due frasi di prima (questo è Parmenide, questa è la capra) ho semplicemente indicato l'unica parola che nelle due frasi si scrive allo stesso modo ed ha lo stesso suono, anche se *non ha lo stesso significato*, dato che in ciascuna frase specifica un soggetto, un tempo, un luogo diversi. Fuori da queste determinazioni di soggetto, tempo e luogo, il verbo essere non significa più nulla.

Di fronte a realtà molteplici, irriducibili le une alle altre, transitorie, ontologicamente insufficienti, non è obbligatorio cercare l'essere. Si potrebbe andare in cerca della loro *origine*. La provenienza della *presenza-qui* delle cose potrebbe anche trovarsi in una *non-presenza-qui*. Questo rimanda a un'*arkhé*, a un principio non logico, ma cronologico.

3. Dissoluzione del concetto di concetto

Nel mondo non esistono *dati*, ma un *continuum* da cui la nostra interpretazione isola frammenti. Questa operazione strumentale è valida finché sappiamo che il frammento è una nostra creazione, quindi un'alterazione del reale. Poi però isoliamo il frammento e

pretendiamo che sussista di per sé, di contro a un contesto.

Se tocco col dito un punto che si è avvezzi a chiamare «albero», e poi un altro punto che chiamiamo «lago», ho due esperienze diverse: l'albero resiste alla pressione del dito, e il lago no. Queste esperienze non sono un'illusione, e il solo compierle mi procura dati *tratti* dalla realtà: se voglio sedermi, è meglio contare sull'appoggio dell'albero, piuttosto che sulla resistenza del lago. Continuando a toccare, guardare, ascoltare..., arrivo a una nozione ampia di «albero» e «lago», parole che ora indicano insieme di dati elencati in due schede, senza che le caratteristiche trascritte sulla scheda «albero» possano confondersi con quelle trascritte sulla scheda «lago». Posso persino chiuderle in due schedari diversi. E così via con le schede Aria, Terreno, Mucca, Parmenide, Capra, ecc.

Tutto questo non si può dire sbagliato, ma molto semplificato. Abbiamo desunto i dati semplificando da un complesso unitario e organico nel quale non esistevano separazioni come quelle tra le schede: nella realtà, non posso separare l'albero dal terreno, come potrei fare con due schede, perché l'albero morirebbe. Il fatto è che, di rigore, nella scheda «albero» io debbo includere anche l'aria della funzione clorofilliana, l'acqua, il terreno, il sole, il clima, sperando che nel frattempo il terreno non sia lottizzato e l'albero abbattuto per far spazio all'ennesimo ipermercato. Insomma, debbo includere tutto l'universo, e questa inclusione non va pensata come una giustapposizione di cose incastrate insieme. Viste le cose nella *loro* realtà, non vediamo i confini tra loro, ma una zona di osmosi. Non è che le differenze si annullino e tutto si faccia indistinto, ma è che non è possibile separare niente da niente: se mi separano dall'aria, muoio, e questo è qualcosa di più di un incastro tra entità separate. Questo non significa che non vi siano differenze tra me e l'ossigeno, e neppure ci si può accontentare di dire che ogni realtà è ontologicamente frammento e parte dell'universo: questo è un modo abbastanza preciso di esprimersi, ma non precisissimo. In effetti, una cosa è frammento solo in quanto noi la frammentiamo, staccandola immaginativamente dal tutto. Di per sé essa non ha questo distacco dal tutto, dato che esiste solo il tutto, e il suo carattere di frammentarietà appare solo alla riflessione razionale.

Supponiamo di avere in mano un seme e di essere seduti all'ombra di un albero. Lasciamo da parte le questioni futili, come quelle relative all'esistenza del mondo esterno, qualunque cosa significhi quest'espressione. Appare chiaro che il seme è una cosa e l'albero un'altra: voglio dire che potrei macinare il seme, senza che ciò modifichi l'albero; e per converso potrei abbattere l'albero senza che questo abbia ripercussioni sul seme.

Ora supponiamo che l'albero di cui sfruttiamo l'ombra sia stato piantato da noi anni addietro: in questo caso non è più evidente che tale albero sia una cosa e il seme, a suo tempo piantato, un'altra: se avessi macinato «quel» seme, ora non avrei «questo» albero. Mentre nel primo caso *seme* e *albero* erano parole indicanti *due cose*, ora sono termini che indicano *due momenti cronologici* nel divenire di *una sola cosa*. Possiamo dire di avere in mano qualcosa che è in atto seme e in potenza pianta. Teniamo anche presente, come costante riferimento sottinteso, che il passaggio dalla pianta in potenza alla pianta in atto richiede determinate condizioni oggettive legate alle caratteristiche del seme: una pianta tropicale non vive in ambiente alpino.

Queste nozioni classiche di atto e potenza hanno un certo grado di ambiguità. Già per Aristotele risultarono insufficienti a spiegare tutta la realtà, tant'è che egli le modificò parlando di «potenza in atto come tale», cioè una potenza il cui atto consiste nel restare potenza, e di «atto puro». È vero che queste nozioni si riferiscono a casi speciali: rispettivamente a un processo teleologico nel quale viene realizzato qualcosa, e a Dio. Ma è anche vero che il primo caso ha una portata molto vasta e può essere esteso a ogni forma di «generazione» o divenire, mentre nel secondo, la definizione di Dio come atto puro risulta oscura e vagamente metaforica, visto che non si sa esattamente cosa può essere un atto «puro». Poi le cose si complicarono già nell'antichità, perché il termine «atto» venne inteso sia come presenza attuale, sia come attività.

La debolezza di queste nozioni sta nel fatto che non sono in grado di definire le differenze

evidenti e radicali tra processi diversi. Noi possiamo parlare di seme in atto e pianta in potenza, oppure di bronzo in atto e statua in potenza, ma nei due casi il passaggio dalla potenza all'atto avviene in modo diverso, in condizioni eterogenee, e in fondo si tratta di due processi diversi e non assimilabili: il bronzo non è affatto una statua in potenza e non diventerà mai statua nel modo in cui un seme diventerà pianta.

Se estendiamo il discorso a un'altra coppia di nozioni classiche, troviamo ancora qualcosa di vago. Possiamo dire, infatti, che la statua ha una materia e una forma, ma allora risulta equivoco dire che la pianta ha una materia e una forma. Nel caso della pianta, la forma cambia. «Quel» seme che ho piantato anni addietro è diverso – nella materia e nella forma – da «questa» pianta che deriva da lui: pertanto, se c'è differenza di materia e di forma dovremmo parlare di due diverse entità, il che è francamente assurdo.

La materia inorganica non può cambiare la sua forma per virtù propria, pertanto di per sé non possiede alcuna potenza. (Naturalmente oggi sappiamo che questo non è esatto: la sua inerzia è il *risultato* della sua struttura molecolare, la quale è movimento e energia. Diremo allora che possiede solo la potenza di attuare la sua inerzia, ma questo equivale a una reinterpretazione radicale dei termini aristotelici). La realtà organica, invece, cambia sia la forma sia la materia, in un processo che, alla presenza di certe condizioni esterne, essa realizza per virtù propria. Non complichiamo le cose sui concetti di organico e inorganico: voglio solo dire che la pianta si sviluppa e un pezzo di ferro rimane fermo lì dove sta: nient'altro.

Altra coppia famosa: essenza e accidente. Dire che un pezzo di ferro arrugginisce per accidente, è cosa comprensibile. Anche dire che per Socrate sia accidentale essere medico è comprensibile. Ma nei due casi il termine «accidente» indica due cose diverse: non ha lo stesso significato, per cui non abbiamo una definizione rigorosa dell'accidente che possa valere sia per l'arrugginire sia per l'essere medico. Socrate fa il medico a seguito di una sua libera decisione, cui nessuno lo obbligava. Invece il ferro non decide niente, ma arrugginisce per necessità in presenza dell'umidità, quasi a dire: date certe condizioni, gli è essenziale quella condizione accidentale. Perciò la relazione tra il soggetto «ferro» e i suoi possibili accidenti è strutturalmente diversa dalla relazione tra il soggetto «uomo» e i suoi possibili accidenti; ovvero, l'essenza dell'uomo è diversa da quella del ferro, non nel senso ovvio che l'uomo non è di ferro, o che il termine *essere* si usa in molti sensi *analoghi*, ma nel senso meno ovvio che questi significati appaiono più semplicemente *contraddittori*. Per il ferro sono essenziali certe caratteristiche accidentali; per l'uomo – che *si ritrova* a essere colui che è, senza che nulla gli impedisse apparentemente di essere un'altra persona – risulta accidentale la sua stessa essenza. Gli capita non solo «di essere», come al ferro, ma «di essere se stesso e non un altro», un personaggio che nell'esser medico si realizza, ovvero diventa realtà.

Il pensiero contemporaneo ha trattato molto questo punto, e si è visto in abbondanza che la metafisica modellata sulle cose non riesce a spiegare la vita umana. Però, la metafisica modellata sulla persona non spiega le cose.

Forse il principale difetto dei termini *atto* e *potenza* è che ci conducono a trattare la cosa come se fosse doppia. Insensibilmente, e contro le migliori intenzioni, la distinzione concettuale tra seme in atto e pianta in potenza scivola verso la distinzione reale.

La nozione di pianta si riferisce all'aspetto che una cosa possiede in un certo momento cronologico del suo sviluppo: è la stessa realtà-seme, qualche anno dopo. «Seme» non designa una certa entità che *in più* può anche diventare pianta, ma indica la condizione, nel presente momento storico, di un'entità reale che si trasforma nel tempo. Nello stesso modo, il bambino non è un adulto in potenza, ma è il momento presente della persona: seme e pianta, bambino e adulto, sono solo nomi con cui indichiamo l'*aspetto* di qualcosa nel momento attuale, un aspetto in trasformazione, che sarà perciò diverso dopo un certo lasso di tempo. Dire bambino *in potenza* o pianta *in potenza* equivale solamente a dire: il bambino cambierà, la pianta cambierà, di aspetto. Non si tratta di spiegazioni del

cambiamento, del divenire, della trasformazione, ma solo di dare un nome al problema del cambiamento o di indicare con ragionevole previsione quale sarà l'aspetto futuro. Non si indica alcun sapere diverso da quello già noto al contadino che pianta il seme *perché* diventerà grano.

Quando studio il corso della trasformazione del seme in albero, vedo che esso non procede in modo casuale e perciò risulta prevedibile: la ghianda non produce cocomeri, la quercia non dà per frutto le capre e il bambino non diventa un cavallo. Il chicco di grano non è in potenza una pianta qualunque, ma una pianta di grano: la realtà presente nel momento finale del processo di trasformazione è determinata dalla realtà presente nel momento iniziale della trasformazione stessa. Bisogna anche riconoscere che momento finale e momento iniziale sono designazioni astratte: il fluire della realtà è continuo, e se abbiamo un seme, è perché una pianta lo ha prodotto. Per comodità, estraiamo dal fluire un pezzo che inizia da un seme e termina con la sua trasformazione in pianta, ignorando la questione se sia nato prima l'uovo o la gallina. Dentro questo pezzo del fluire della realtà, una cosa che abbia l'aspetto di pianta non può darsi che per trasformazione della stessa cosa nel suo aspetto di seme. Dunque si può parlare di una relazione funzionale tra il seme e la pianta: la pianta esiste in quanto il seme diventa pianta. Ma pianta e seme non sono due cose, bensì momenti cronologicamente diversi nell'esistenza di una cosa sola. La pianta è il futuro del seme, il seme è il passato della pianta.

Dato il seme, non si può dire che «la pianta non c'è ancora»; la pianta *c'è già, ed è il seme*. In questo ciclo che va dal momento A al momento B, A e B sono l'uno funzionale all'altro e *l'intero ciclo sta realizzando un processo definito, di cui noi conosciamo per esperienza i vari stadi*. Poiché il futuro del momento A è definito e non è casuale, almeno nelle sue grandi linee, si può dire che il seme è la realizzazione del progetto-pianta. Il che vuol dire che il nostro problema ontologico non consiste affatto nel sapere cosa sia la potenza, una volta dato l'atto. Il problema è sapere cos'è l'atto, nella sua attività.

Affermare che A diventa B significa fare una previsione sulla scorta dell'esperienza: il *progetto* è l'insieme delle caratteristiche che, prevediamo, saranno mostrate dalla realtà A tra un certo periodo di tempo. Lo prevediamo per averlo già visto. A noi è data una sola cosa, che è l'aspetto presente di una trasformazione in corso. Il progetto non è l'essenza della cosa, ma solo la nostra immaginazione del suo aspetto futuro.

La cosa è tutta data qui, nel suo momento presente: non c'è un'altra realtà nascosta, non c'è un non-essere; tutta la sua realtà è qui, virtualmente visibile, ma ha la caratteristica fondamentale della trasformazione secondo un progetto e a certe condizioni prefissate nel progetto stesso. Anche questo lo sappiamo per esperienza: se non si dà acqua al grano, non cresce. Dunque, anziché un essere che contiene una potenza, abbiamo *un potere che si sta esplicando, realizzando*. È inutile complicarsi la vita con la potenza in atto come tale o con l'atto inteso come attività ecc.: c'è un potere in esercizio, conformemente a un progetto. Potere e progetto sono solo parole per indicare il chicco di grano: potere in quanto si trasforma, e progetto in quanto non cambia a caso. Non c'è uno status ontologico del chicco di grano e un altro status ontologico del potere e poi del progetto; c'è solo il chicco di grano come realtà. Sotto questa realtà non c'è un *essere* capace di diventare qualunque cosa: Parmenide e la capra sono diversi, non hanno alcun essere in comune, sono forme diverse di poteri che si attuano conformemente ai loro progetti; ci sono trasformazioni che possono attuare e altre che *non possono* realizzare.

Noi non dobbiamo porci la domanda su cosa *sia* il progetto: il progetto è ciò che la realtà presente *sarà*. Non è una nozione metafisica ma una nozione descrittiva. Analogamente, il potere non è ciò che sta prima o al di là della realtà percepita: è solo una parola per esprimere il fatto che la realtà A si sta trasformando e non lo sta facendo a caso. Né si può derivare dal progetto una nozione metafisica, perché si tratta di una semplice astrazione: io non posso pensare che *metafisicamente* la cosa *consista* in ciò che definisco come B (albero, adulto...), perché la mia idea di B è solo una raffigurazione a posteriori, cui mancano concretezza e potere e interazione col resto dell'universo. Nulla autorizza a

pensare che l'interazione tra le entità dell'universo sia corrispondente all'interazione delle diverse nozioni B, modellata secondo schemi razionali. Né possiamo astrarre *un* potere, analogamente a come abbiamo astratto *un* essere, perché in tal caso perderemmo *i* progetti, la pluralità. Possiamo però osservare che le cose, le entità dell'universo sono *progettate*: sono ciò che sono, a seguito di un progetto che richiede siano tali; sono questo progetto mentre si realizza.

Il progetto è il limite delle cose, ovvero ciò che la cosa è, e l'impossibilità che sia altro. Come limite, non ha alcuna esistenza fuori, sopra, sotto, al di là della cosa, ma è positivamente *la cosa*. Il potere a cui la cosa si riduce è progettato e ha un limite: si attua, soggetto a una costrizione che lo colloca dentro un limite: il melo *non può* produrre ciliege, e tuttavia non può esimersi dal produrre, date certe condizioni. Pertanto c'è una forza che produce e un limite che vincola la produzione, e una realtà che è ciò che si è prodotto finora. Proprio il fatto che la cosa non possa attuare certe trasformazioni ci consente di farci un'idea del tutto empirica delle sue trasformazioni future (progetto). Ciò significa che B, in quanto potere operante, è costretto a esistere da un momento di radicale e completa alterità, che è la forza progettante. In altri termini, la realtà ultima delle cose non è il loro essere, ma il loro *esser così come sono*, e questa condizione ontologica poggia su un «vuoto», che è la costrizione a essere come sono. Questo vuoto si presenta come aldilà dei concetti di *essere* e *non essere*, come una forza progettante.

Il seme è la realtà ultima del seme, ma lo è sotto la costrizione di un potere che non è esso stesso seme: rispetto a tale potere, il seme è il *voluto*, è ciò che il potere obbliga a essere. Il seme è potere, ma non è tutto il potere; la realtà totale del mondo è potere, ma non è tutto il potere, perché non può essere diversa da come è. Dunque, il potere di «*esser così*» è tutto immanente al reale, ma questa immanenza ha una caratteristica: si rivela anche nella forma di un *non poter essere altrimenti*: il che implica limite, trascendenza, decretazione. La cosa è formalmente contraddittoria, ma pare che così si presenti di fatto. L'aldilà dell'essere è per noi un «vuoto» (non un'irrealtà), la cui azione limitante è immanente alla cosa come potere che essa sia: è la cosa stessa. Il potere che essa sia è lo stesso potere che chiamiamo «*la cosa che è*»; ma la cosa è un potere decretato e limitato: non compie semplicemente un generico atto di essere (penso al sento attivo dell'essere come operazione); compie piuttosto *questo suo particolare* atto di essere, non potendo effettuarne un altro. La cosa che è, lo è per un potere decretato e limitato, per un potere relativo, come accade a tutto ciò che esiste nell'universo. Perciò la ghianda è *potere*, ma specificando: *potere di diventare quercia e non altro*.

È inutile immaginare il potere operante nel seme. In primo luogo, noi potremmo vederne solo gli effetti; in secondo luogo, se il seme è realtà progettata, il potere in cui esso consiste è la sua stessa realtà diveniente, quale la possiamo osservare, e non è un'altra entità. Se invece risaliamo mentalmente al potere progettante, allora a questo livello non abbiamo il seme, non esiste il seme, né una qualunque forma di sostrato, sostanza o essenza. Noi possiamo solo vedere il seme come potere progettato, che si sta esplicando; ma ciò che lo costringe a esplicarsi come seme e non altro, ciò che è più potente di lui, non possiamo vederlo, perché è previo al seme. Non è che l'essere del seme possieda un potere; al contrario, c'è la materia che chiamiamo «seme» a seguito dell'attuazione di un progetto ovvero, in altri termini, come potere d'azione progettato. Il divenire fisico nel suo insieme attua il progetto della realtà consistente nel realizzare un cosmo in movimento. Ripeto: in quanto questo cosmo è coerente (dal melo non nascono i cocomeri), possiamo parlare di progetto; in quanto si muove, possiamo parlare di un potere di muoversi, ma in quanto non si può muovere in un certo modo, possiamo dire che il potere è limitato; poiché il limite è disegnato dal progetto, diciamo che è un potere progettato; perciò le cose consistono in una forza di realizzazione fondata su una radicale alterità, grazie alla quale sono forze di realizzazione che si stanno realizzando. La consistenza in quanto tale, la materialità in astratto, non rappresenta il dato fondamentale e primario della realtà, ma il risultato di un'esecuzione, di un'esplicazione della *forza di essere tale quale si è*.

Naturalmente, il seme che ho in mano è stato prodotto da un albero. Ovvero, il corso reale

del divenire non può limitarsi a un frammento; il divenire universale, nella sua globalità, non ha soluzione di continuità. Naturalmente, la pianta che ha prodotto il seme e la pianta che nascerà poi da questo seme, sono due piante diverse. Però questo non significa che non abbiano relazioni tra loro o che queste relazioni nascano in un secondo momento. Infatti, la condizione per l'esistenza della pianta numero 2 è l'esistenza previa della pianta numero 1: pertanto, nelle caratteristiche che definiscono formalmente la realtà della pianta 2 deve essere inclusa l'esistenza di condizioni quali: che sia esistita tempo prima un'altra pianta, un'altra entità, in un altro luogo geografico. È facile estendere gli esempi e dire che la condizione per l'esistenza qui e ora di una realtà qualunque, fatta così come è, è l'esistenza dell'universo intero. Ammesso che io non respirerò mai l'aria che si trova attualmente sopra l'Oceania, che dunque non può far parte del mio essere, è ovvio che il mio essere richiede che esista l'aria *sulla Terra*, oltre al fatto che richiede anche la Terra medesima. Ciò che chiamiamo cosa *singola*, nel suo esser così, ha certamente una sua fisionomia, è certamente diversa da un'altra cosa, ma non per una separazione incomunicante, bensì perché coesiste con le altre realtà dell'universo, ciascuna in una sua sfera di relativa autonomia. Grazie a questa autonomia, possiamo immaginarla come singola. Ma questa autonomia è limitata dentro il contesto globale dell'universo, contesto che a sua volta è la realtà totale realizzata dall'insieme delle cose nella loro autonomia relativa. Dunque, le cose sono parzialmente e limitatamente autonome dentro il tutto che esse stesse costituiscono, al punto tale che ciascuna di esse richiede l'esistenza del tutto come condizione per esistere essa stessa.

D'altronde, il tutto non è una mera somma statica, ma un'entità integrata dalle sue parti: ogni cosa è per essenza *parte* in un'entità totale che essa contribuisce a realizzare attuando il suo progetto vincolante nell'autonomia che è pertinente con tale progetto, in un movimento universale che, a sua volta, non procede a caso, per la semplice ragione che non è casuale la trasformazione delle parti costituenti. Allora il *progetto-universo*, non essendo la somma dei progetti di ciascuna cosa, è previo ad esse tutte: ciascuna lo richiede e contribuisce a realizzarlo, attuandosi in una sfera autonoma, ma connessa alle altre sfere delle altre cose: autonomia all'interno di una continuità.

Dato che l'universo si trasforma – il che permette di elaborare il concetto di tempo e di parlare di un prima e un dopo nella trasformazione-, è chiaro che la trasformazione globale dell'universo non fa venir meno la sua unità. Perciò il progetto-universo non solo non si riduce alla somma dei progetti-cose, ma neppure può essere racchiuso nei limiti di una descrizione delle condizioni attuali dell'universo stesso, allo stesso modo in cui il progetto-pianta non può essere ridotto alla descrizione della condizione attuale dell'aspetto di seme; solo che per il progetto-universo non abbiamo l'esperienza che ci permette di prevedere ragionevolmente come sarà in un certo momento futuro – a parte i possibili scenari che possono essere elaborati sul piano scientifico. Possiamo dire che l'universo, così come è, è la fase attuale della realizzazione del progetto-universo. Tuttavia, non possiamo negare questa sua condizione progettuale, la quale ha un'implicazione: che tutti i momenti passati sono funzionali alla realizzazione del progetto-universo, di cui il presente costituisce una fase. Orbene, questo processo di realizzazione universale ha a sua volta un limite: l'universo non può far sì che, di punto in bianco, la roccia su cui siedo diventi molle come l'acqua. Potrà persino, col tempo, arrivare a fondere la roccia: questo non c'interessa, abbiamo già materia fusa nel centro della terra, ma non si può dire ragionevolmente che potrà arrivare a possedere una roccia liquida e fredda da poter raccogliere col mestolo. Poiché l'universo è così come è, progettualmente, ci sono forme, aspetti e modi che *non può avere*. Allora il progetto-universo non va inteso nel senso che l'universo è il progetto, ma nel senso che è a sua volta progettato. In altri termini, l'universo realizza un progetto previo, e tutto il potere in cui esso consiste è all'opera qui e ora, potendo realizzarlo, ma *non potendo realizzarlo diversamente*. L'universo è decretato e limitato da un'alterità progettante, che lo fa essere come è, ma non altrimenti. La *realtà* ultima dell'universo è l'universo stesso, per la costrizione di un'alterità, di un «vuoto» senza il quale non c'è realtà.

Semplifichiamo, chiamando Dio il potere progettante. Le nozioni di potere e progetto sono due, perché le abbiamo elaborate noi a posteriori e per esperienza, ma la realtà che descrivono è una: questa stessa realtà, nel momento in cui ci conduce all'idea di un potere

condizionante, c'impone di pensare che tale potere condizioni secondo un progetto. Poiché abbiamo una sola realtà potente e progettata, ci è necessario parlare di un potere potente e progettante al tempo stesso, previo all'universo, in quanto condizione della sua presenza diveniente. Inoltre, l'azione progettante implica coscienza e il potere realizzante implica libertà: infatti, se la realtà è progettata, in quanto non può essere diversa da come è, il potere progettante che essa postula non può venir considerato solo come un potere che la realtà sia (sia *così*), ma anche come un potere che sia o non sia o sia diversamente. Ove così non fosse, avremmo ancora un potere limitato e quindi la postulazione di un potere ulteriore, incondizionato. Potere progettante implica coscienza e volontà libera; il tutto è espresso con una parola sola: Dio.

Dunque, Dio progetta il reale ed esercita la volontà e il potere che sia reale e a seguito di ciò esistono le cose, le attività che costituiscono il reale, l'universo. In ogni entità reale abbiamo:

- a) ciò che *risulta* essere;
- b) l'attività grazie a cui lo risulta;
- c) il potere grazie a cui questa attività può esplicarsi nel suo limite.

Questa esplicazione è l'esito di un atto divino conforme a un piano. Pertanto, la nostra esperienza del reale è anche, e contemporaneamente, esperienza di un'operazione divina, attraverso i suoi effetti. Come dire che l'attività dell'universo è uno dei modi in cui Dio mostra un suo aspetto all'uomo, non solo nel senso che la realtà è, nella sua dimensione ultima, un prodotto divino, ma nel senso che Dio si mostra come produttore. La sacralità è un attributo ontologico del reale, ma c'è di più. Nel suo aspetto fondamentale, il reale è un'operazione del divino: la realtà è riconducibile a un potere realizzante un progetto; pertanto diciamo che il progetto è elaborato *da* Dio, e aggiungiamo che il potere è *di* Dio, e ci spingiamo fino a dire che *in un certo senso* questo potere è *Dio stesso*. Nel caso dell'uomo, questo potere non solo lo vediamo dall'esterno, ma addirittura lo siamo.

Da un lato, la progettualità dell'universo permette di elaborare una nozione stabile di ogni singola cosa, di prenderla in considerazione nel suo progetto, e quindi di isolarla intellettualmente per vedere che è, all'interno della sua autonomia relativa ma costitutiva; possiamo parlare di tante entità diverse, ciascuna delle quali, isolatamente presa, è una cosa mondana, non è Dio. Dall'altro, l'intero universo, *la* realtà, in quanto è reale, è permeata da un potere avvolgente, divino, il quale c'è (altrimenti non ci sarebbe l'universo), ma del quale non si può dire che è, senza cosificarlo, mondanizzarlo, privarlo della sua caratteristica fondamentale: può avere solo un approccio apofatico, con la sola eccezione della formula tradizionale secondo cui Dio è amore. Come ha scritto Ortega nelle *Meditaciones del Quijote*: «Non c'è cosa al mondo per la quale non passi un nervo divino: la difficoltà risiede nel giungere fino ad esso e far sì che si contragga».

1989

In principio

Gv. 1,1: «In principio c'era la parola». Principio è *arkhé*, inteso in senso cronologico e non logico. È l'inizio storico, non il punto dal quale si sviluppa una teoria. Di fatto, si tratta dello stesso senso in cui *arkhé* viene usato nella filosofia arcaica dei greci. La traduzione interconfessionale «c'era», invece del consueto «era» («in principio era il Verbo»), è molto buona e rende giustizia di una differenza importante tra «esserci» ed «essere». «C'è» qualcosa, si trova presente dinanzi a me o a un ipotetico osservatore, grazie al fatto che questo qualcosa è reale: se non lo fosse, non sarebbe qui. Ma non si dice nulla circa il suo «essere». Io posso tentare di arrivare al suo essere, solo a seguito del fatto che «sta qui»; constato che c'è, e mi dirigo, più o meno a tentoni, verso l'essere di ciò che c'è: a partire dal modo in cui c'è e dal modo in cui appare alla mia percezione il suo esserci. C'è ciò che mi appare, nel modo in cui mi appare. Ho di fronte l'apparenza, non nel senso di illusione, ma nel senso di una cosa percepita in un certo modo: un modo che dipende, tra l'altro, dal funzionamento dei miei sensi, dalla mia collocazione in un punto di vista che determina una prospettiva. La forma della percezione, il «percepito» dipende sia dal modo in cui la cosa è fatta, sia dai miei strumenti percettivi, da come sono fatto io.

La frase «in principio c'era Dio», non informa sull'essere di Dio, ma solo sul fatto che c'era, sulla sua esistenza in principio. E mi dice che c'era solo lui. Da qui deriva che Dio «è» esistente, che è l'unico esistente nel principio, e che, avendo fatto le cose, è il principio. Non è solo il principio; ma intanto abbiamo una prima informazione: l'*arkhé* di tutte le cose è Dio. Però non sappiamo ancora nulla sull'intimo modo di essere di Dio, sulla sua struttura, consistenza o natura. Non sappiamo come è fatto.

Subito dopo viene una seconda informazione: questo Dio che c'è, è il *logos* (parola, verbo). Colli traduce *logos* con *espressione*. Non ha importanza se questo è filologicamente corretto: la versione è perfetta sul piano funzionale, cioè coglie perfettamente ciò che si voleva esprimere dicendo: *logos*. Tanto nel pensiero greco arcaico, quanto nel testo di Giovanni. *Espressione* significa che si manifesta qualcosa che era nascosto o coperto. Siccome si manifesta, possiamo dire che c'è. Però era nascosto o coperto: perciò sappiamo che è, ma non sappiamo cos'è.

Ora, *Genesi 1,1* dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra», cioè fissa come inizio il momento creativo. In principio c'era l'atto creatore di Dio, che è ancora una volta una parola: «Dio disse: vi sia la luce! E apparve la luce». Dunque, se in principio c'è solo Dio, e Dio ha fatto tutte le cose, e quindi Dio è il principio in quanto parola che crea, allora abbiamo una terza informazione: Dio è l'espressione (*logos*); ovvero l'essere intimo di Dio consiste in creatività.

Non consiste solo in questo, ma intanto si è mostrato un elemento che appartiene a Dio di per sé, e non appartiene alla sola apparenza. Dio è vita creatrice cosciente, non pura spontaneità, perché la luce di *Genesi 1* non si produce per un processo automatico e spontaneo, ma a seguito di un comando. C'è la luce perché Dio dice «sia la luce!». Se non lo dice, non c'è luce. Dunque nell'intima costituzione divina c'è anche potere e libertà. Di conseguenza c'è anche la preliminare progettazione di ciò che le cose *dovranno* essere, quando Dio lo comanderà. Comanda che vi sia la luce, e la luce fu, e fu esattamente come si aspettava che fosse. Comanda che la terra si copra di verde, e la terra si copre di verde assumendo il colore atteso, e dal pero nascono le pere e non i cocomeri. Gli *esseri* hanno

ciascuno un proprio modo determinato e diverso, che Dio sa già: sa come e cosa è (= sarà) il mare con tutti i suoi pesci, e quando dà il comando creatore, il mare non può essere altro. E Dio sa anche che la luce *non* è la terra, avendole progettate entrambe. In altri termini, Dio non si è neanche sognato di creare l'essere di Parmenide, né quello di Aristotele, con la sostanza separabile dagli attributi, ma ha creato gli esseri (plurale grammaticale che ha valore ontologico), e li ha creati integrati in *una* realtà, in un universo. Dio è espressione, ovvero potere creatore, intelligenza progettante e azione storica concreta che effettivamente crea, con una libertà di fare o non fare, attestante il dominio della persona di Dio sulla natura di Dio.

Coscienza, potere, libertà. Poter fare e poter non fare: quindi anche saggia decisione e valutazione. Dio valuta il suo agire, proprio perché non è cieca spontaneità: coscienza, potere, libertà e sapienza. D'altra parte, potere non è solo potere che sia o non sia, ma anche potere che viva ciò che ci sarà. Abbiamo dunque coscienza, potere/vita e libertà/sapienza. Non sono tre dèi, ma tre aspetti di un solo Dio, che è dunque una realtà personale.

Insistiamo ancora. In principio c'era «il potere di Dio che si esprime» (traduzione un po' barocca di *logos*). Ovvero il principio, l'*arkhé* di tutte le cose è il potere di Dio che si esprime. Qualunque sciamano arcaico potrebbe condividere questa frase e semplificarla con la formula: Dio è potere. Per lo sciamano questo significa che l'aspetto-potere del Dio ha come contraltare l'aspetto-coscienza (Dio che progetta ciò che creerà): vale a dire che la manifestazione è appunto manifestazione di qualcosa che permane occulto. La creazione o generazione delle cose dipende dall'*unione* dei due aspetti, espressa simbolicamente nella ierogamia primordiale tra il cielo e la terra o qualunque altra figura mitica maschile e femminile. Da questa viene generato, partorito il mondo.

Generare o partorire è l'attività divina osservata con uno sguardo che parte dall'effetto (mondo) e risale verso la causa. Questo sguardo non sa chi sia o in che consista colui che compie l'atto creatore: è appunto l'elemento occulto nella manifestazione. Tuttavia coglie un momento reale nella vita di Dio e può sfociare in un reale incontro con Dio, in una reale conoscenza.

Lo sguardo cristiano (presupponendo la rivelazione) è più ampio, almeno in via di principio. Infatti il testo di Giovanni prosegue dicendo che il *logos* era «con» Dio e che era Dio, chiarendo che la parola (verbo, potere) è *persona*. È la trinità di Dio, rivelazione di una caratteristica della realtà divina altrimenti inaccessibile. È un modo fondamentale della realtà di Dio, che rende superflua l'immagine mitica della ierogamia primordiale. Cristo, il Verbo, «è» l'espressione, la vita, l'opera creatrice che fa esistere il mondo. Come per Dioniso, di Cristo si potrebbe dire che si guarda allo specchio e lo specchio riflette l'intero universo. Non c'è panteismo né immanentismo, perché Cristo è Dio, ma il Padre è un'altra persona: la sua trascendenza resta salva, perché ha creato ogni cosa «per mezzo» di Cristo.

Con la nozione della triunità si penetra nell'intimità divina, mentre la ierogamia si fermava alla contemplazione esteriore degli effetti, scoprendo la congiunzione dei due aspetti del progetto e del potere. Certamente non sappiamo nulla di più della relazione interpersonale in cui Dio consiste, secondo la formula dogmatica (da cui almeno dovremmo espungere l'assurdo equivoco latino del *filioque*).

Cristo «è» vita, e la vita è luce per gli uomini (Gv., 1, 4): questo non significa che la vita creatrice sia l'essere di Dio, proprio perché il Cristo-Vita è un'altra persona. Potrei anche dire, persino con l'approvazione di Aristotele, che la *mia* vita è il mio essere, perché non posso concepire il mio corpo e il mio vivere come una seconda persona diversa da me. Dunque Dio vive, certamente, ma qui «vivere» non ha il significato di quando si parla in termini umani, secondo la nostra comune esperienza di vita. La vita creata, la nostra, ci riconduce al Cristo-Vita, perché è stata creata per mezzo di lui, pertanto a una vita che non è l'essere del Padre. Il Padre rimane inaccessibile.

È anche vero che il Figlio è l'espressione del Padre. Dio non è definibile come la natura

unica delle tre persone, ma è: le tre persone unite, come costituenti un solo Dio. Non si tratta dunque di una congiunzione momentanea, ma di una definitiva unità tra Padre (coscienza e libertà), Figlio (vita e potere) e Spirito (sapienza e operazione). Unità: il Padre è anche vita, potere, sapienza e operazione; il Figlio è anche coscienza, libertà, sapienza e operazione; lo Spirito è anche coscienza, libertà, vita e potere.

L'unità delle tre persone, espressa in questo «è anche», è qualcosa di cui non comprendiamo il modo, ma è anche un problema che ci riguarda poco. Perché la relazione interpersonale tra Padre, Figlio e Spirito, indipendentemente dalla natura unica, consiste in questo «essere anche», che possiamo predicare di ciascuna persona: una piena comunione nata dalla totale consegna che ogni persona fa di sé alle altre due. Si tratta di una relazione d'amore. Amore è l'essenza stessa del Dio cristiano, un amore che permea la natura unica di cui parla la formula dogmatica, rigorosa, ma un po' troppo legata alla terminologia aristotelica. Più chiaramente: qualunque sia la consistenza di questa natura unica, Dio «è» amore.

L'amore implica pluralità, e non un solo soggetto che ami se stesso. La natura è unica, ma il Figlio procede dal Padre. Dunque generazione e processione sono, per così dire, accompagnate dalla concessione, dal dono della condivisione della natura unica. In tal senso generazione e processione sono atti d'amore. Dio è amore effusivo, fonte inesauribile, e non uno statico essere.

Dello Spirito non ci occupiamo ora.

Parafasando il prologo di Giovanni si ha, dunque, che in principio c'era il Figlio, potere creatore e primo frutto *ab aeterno* di Dio Padre, amore effusivo, a lui uguale e distinto; per mezzo del Figlio, e nella piena comunione dell'atto creatore che è vita, il Padre ha creato ogni cosa. Questo completa, e dunque inverte, la formula sciamanica della ierogamia; ma dice anche molto di più. Precisamente, dice che l'uomo creato consiste ontologicamente in un atto d'amore divino; che questo atto d'amore non è solo la vita dell'uomo, ma anche la vita di Dio; che nella sua stessa essenza la vita divina consiste nella proiezione di sé come dono, una proiezione che produce un altro ente. Il dono derivante dall'amore divino è l'esistenza. Io, qualunque io, «ci sono» a causa di questo dono. Qualunque sia la struttura ontologica del mio esserci, si tratta di un essere creato e donato per amore, affinché io esistessi. L'essere come tale è dunque subordinato e finalizzato all'esistenza della persona, al suo esserci, inteso nel senso di un puro suo trovarsi qui. O lì: esattamente dove si trova. Affinché io esistessi, per ricambiare – si spera – l'atto d'amore che mi ha creato donandomi a me stesso. Cioè per rispondere in modo almeno analogo – se non vogliamo dire uguale – a quello in cui il Figlio e lo Spirito hanno risposto alla generazione e alla processione. Ovvero per attivare la comunione con Dio. Dio è vita e luce per gli uomini ma, dice Giovanni, il mondo non lo ha riconosciuto. «Riconoscerlo» è ciò che completa, come risposta, il movimento di Dio verso l'uomo. È l'uomo che prova a disporsi nella giusta relazione con Dio. Nella misura in cui ci riesce, non solo è pienamente se stesso, ma «è» già trasformato in una realtà deificata.

In conclusione, Giovanni dice: in principio c'era l'effusione dell'amore divino, che è Dio stesso; ovvero il principio (*arkhé*) di ogni cosa è il Dio-amore che si effonde, ovvero l'effusione dell'amore per amore. Allora risulta superata l'idea arcaica secondo cui esiste la manifestazione, che appare, e il suo principio non manifesto, che appunto non appare. L'*arkhé* non è occulta dietro la manifestazione, ma è il manifestarsi in quanto tale. Gli antichi cercavano l'*arkhé* del *logos*, supponendo che fosse la radice del *logos*: il che non illumina circa la domanda: «cos'è l'*arkhé*?», ma circa la più importante questione: «cos'è il *logos*?».

Tuttavia il manifestarsi in quanto tale consiste nella produzione di esseri vivi; dunque implica il tempo richiesto da ciò che sono tali esseri, esseri appunto temporali: come potrebbe la manifestazione non implicare l'essere di ciò che essa stessa produce o manifesta? Non è che la creazione avviene «nel» tempo (frase insensata); piuttosto la creazione è *temporea*. Onde, se il principio è manifestazione dell'attività creatrice di Dio, e

se questa attività creatrice implica tempo, oltre che vita, dobbiamo dire analogicamente che Dio è temporeo, nello stesso modo in cui diciamo che Dio è vivente ed è vita: nello stesso modo e con lo stesso grado di approssimazione. Il tempo, o meglio: la temporeità umana, potrebbe essere una sorta di precipitato del «tempo di Dio» o «temporeità della vita divina». Una temporeità evidentemente diversa dalla nostra, in quanto non implica distruzione o consumazione, e tuttavia una temporeità alla fin fine, che esclude dal divino quella indistinzione di presente, passato e futuro in cui cadono tutti i panteisti che scambiano le astrazioni concettuali e le parole per realtà.

La creazione è far esistere in un reale oggi qualcosa che non esisteva nel reale ieri. Finché un ente reale non esiste, non esiste nemmeno in Dio. Ciò che può esistere in Dio è al massimo il progetto di farlo esistere, l'intenzione di farlo esistere direttamente o indirettamente (indirettamente, nel senso che l'esistenza di *questo* albero nel mio giardino dipende dal modo in cui normalmente si riproducono gli alberi nell'universo, modo che a sua volta dipende dal progetto di Albero, pensato da Dio, e realizzato nei tempi e nelle forme compatibili con la realtà progettuale dell'intero universo). Prima che io fossi concepito, semplicemente non esisteva. Lo scarto tra il giorno prima e il giorno dopo il mio concepimento è il mio essere temporale, ma è anche la dimensione temporea della vita di Dio: l'evento cronologico del mio concepimento è anche un evento nuovo che avviene nella vita di Dio. È come se, direttamente o indirettamente, Dio abbia pronunciato un «Fiat!», il che significa appunto che lo pronuncia, che compie un atto, che dà un assenso. Con questo, io esisto, come realtà in più, oltre il progetto della mia esistenza, eventualmente pensato dalla mente divina. La cosa singolare è che questo *fiat* viene pronunciato, per così dire, su istanza dell'universo creato, al verificarsi delle modalità fisiche del concepimento umano, che dipendono da atti umani, dall'uomo e dalla donna che si congiungono, generandomi. Anche in Dio, tra presente e passato c'è continuità, non simultaneità, con buona pace di Spinoza.

Ora, se io sono un prodotto creazionale (diciamo così, cioè se sono il risultato di un processo fisico, che si svolge coerentemente con il carattere creaturale dell'universo), appare chiaro che non c'è alcun principio occulto nella manifestazione, ma c'è il manifestarsi in quanto tale. Il problema che mi impedisce di conoscere il reale non è la presenza di un aspetto occulto, ma la manifesta temporalità della manifestazione: il manifestarsi è temporeo, e io sono dentro questa temporalità, sono temporeo io stesso. Dunque mi è impossibile una conoscenza piena della manifestazione, semplicemente perché essa non si è manifestata tutta.

La manifestazione, intesa come effusione espressiva dell'amore divino, non è formalmente sinonimo di creazione, dato che Dio si effondeva, prima ancora di creare, nella processione trinitaria. La creazione è una forma dell'effusione divina, tra altre che la teologia ha tenuto formalmente distinte. Perciò si può dire che la manifestazione appartiene all'eternità, è temporea nella forma dell'eternità, non del tempo umano. Dal punto di vista di Dio, l'eternità ha anche l'aspetto del manifestarsi in quanto tale. Il manifestarsi, o *arkhé*, è l'amore inesauribile, effusivo e produttivo, eterno, del Dio persona, di cui dunque non è possibile avere una conoscenza piena ed esaustiva. Su questo punto la teologia latina, a differenza di quella ortodossa, sbaglia.

Tuttavia si può conoscere Dio nella pienezza del suo «manifestarsi in questo istante», e in ogni istante del tempo; cioè si conosce Dio attraverso le sue potenze e le sue operazioni produttive. E nel Regno lo si conoscerà nella speciale relazione che è la comunicazione del suo essere a noi, nella *theosis* o deificazione: il nostro essere deificati, *essere* Dio. La piena comunicazione della vita divina a noi è pensabile come un esperimentarsi intimamente la vita divina, sentirla scorrere in noi analogamente a come ci sentiamo respirare o sentiamo il movimento dei nostri muscoli. Ma questa conoscenza per esperienza diretta non può essere pensata come una conoscenza dell'essenza del Padre.

La deificazione, o vocazione ultima dell'uomo, è un processo che richiede tempi e forme adeguati al modo in cui l'uomo è, essendo stato progettato tale. Come processo graduale,

non si può dire che la deificazione inizi a realizzarsi in un certo momento storico all'interno del corso della vita umana. Piuttosto essa si realizza contemporaneamente all'esistere, in ogni istante, compreso il qui e l'ora. L'esistere dell'universo, con tutta la sua storia, la sua storicità, la sua temporeità, è il processo della deificazione.

Ciò non impedisce che tale processo abbia delle fasi: è Dio che deifica l'uomo (che non potrebbe compiere questa operazione con le sue forze), e dunque Dio compie atti successivi adeguati al carattere storico e temporeo dell'universo e dell'uomo: adeguati anche a quel fondamentale aspetto della storicità umana che è la costitutiva libertà e l'uso che ne viene fatto. In questo quadro l'Incarnazione non è pensabile come l'inizio della deificazione, ma come l'apertura di una nuova fase, come un salto di qualità. Si supera un punto senza ritorno, rispetto al quale tutto il periodo precedente appare propedeutico e preliminare. Non è formalmente così; non è che il periodo da Adamo alla venuta di Cristo sia fuori da ciò che Dio fa per deificarci. Tuttavia l'Incarnazione significa un cambio di livello. Non siamo lontani dal vero se diciamo che l'Incarnazione ha per effetto un cambiamento della struttura ontologica dell'uomo. È come se ora Dio si comunicasse in modo più intenso, consistente e concreto.

La fase dell'Incarnazione apre una fase nuova, con un diverso inserimento nella vicenda storica umana dello Spirito, cioè la persona divina che opera all'interno di ogni singolo essere umano, svolgendo un'opera deificante *ad personam*. La proclamazione della parola, l'annuncio del Vangelo, aprono altre possibilità: permettono un colloquio più intimo tra chi ha ascoltato la Parola e lo Spirito che è in lui, consentono un processo di riflessione, meditazione, maturazione personali che il cattolicesimo romano ha in larga misura sacrificato sull'altare del dogmatismo.

Il libero esame protestante, pur con tutti i suoi limiti, obbedisce a un'esigenza profonda di vivere il cristianesimo in prima persona, con un processo di comprensione individuale, con un adattamento del testo scritto alle situazioni personali: questo sarà pericoloso, se vogliamo, perché implica il pericolo di banalizzazioni del Vangelo e di un'interpretazione delle sue parabole da negozio di barbiere, ma è un pericolo che valeva la pena di correre, rispetto al vantaggio di non essere cristiani solo per sentito dire, solo come precipitato psicologico della predica domenicale. L'esame tollerante delle Scritture poteva essere un modo per rispondere alla chiamata divina, un gesto con cui la persona umana ricambia attivamente l'amore donato. In ogni caso, l'essenziale del processo deificante è già dato (non dipendendo, fortunatamente, dalle decisioni di un concilio di specialisti). È possibile che l'uomo non se ne renda conto, così come il bambino appena nato non può rendersi conto di essere già pienamente e totalmente persona: eppure lo è, in quel preciso momento iniziale della sua vita, nelle forme e nei modi richiesti dalla sua esistenza. Il bambino sta già essendo uomo. Così può avvenire quel che dice Giovanni: «Il mondo era stato fatto per mezzo di lui, ma il mondo non lo ha riconosciuto. È venuto nel mondo che è suo, ma i suoi non lo hanno accolto. Alcuni però hanno creduto in lui: a questi Dio ha fatto un dono: di diventare figli di Dio».

Da questo si potrebbe pensare ciò che tutti i fanatici hanno pensato (i fanatici scelgono sempre l'interpretazione più semplice e limitata): che solo chi ha riconosciuto Cristo è figlio di Dio, mentre gli altri sono stati rifiutati. La cosa non è così semplice, e i fanatici dovrebbero coordinare il prologo di Giovanni con la conclusione del suo testo: «Pietro si voltò e vide il discepolo prediletto di Gesù... Pietro, dunque, lo vide e disse a Gesù: "Signore, che cosa sarà di lui?". Gesù gli disse: "Se voglio che lui viva fino al mio ritorno, che t'importa? Tu seguimi!". Per questo, tra quelli che credevano, si diffuse la voce che quel discepolo non sarebbe morto. Però Gesù non aveva detto: "Non morirà". Aveva soltanto detto: "Se voglio che lui viva fino al mio ritorno, che t'importa?"».

È l'episodio finale in cui Gesù dice a Pietro di seguirlo, dopo aver chiesto se lo amava più degli altri. «Abbi cura dei miei agnelli»: è la missione affidata a Pietro, che ama Gesù. Che contemporaneamente gli dice: non curarti di Giovanni. Anche Giovanni amava Gesù, ed anzi si preoccupa di ricordare in questo passo che era il discepolo prediletto. Che deve fare

in principio

Giovanni? Non è cosa che riguardi Pietro, qualunque cosa sia. Pietro pensi a curare quelli che già sono gli agnelli di Gesù: non ha altro compito. Coloro che *non* sono agnelli di Gesù, o che hanno cessato di esserlo, non sono di competenza di Pietro.

Doxa

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

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

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

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

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

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

Allora supponiamo che Archimede stia cercando di sapere perché il legno galleggia e il

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

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

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

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

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

Evidentemente, la spiegazione del galleggiamento è razionale. Dunque, ragionando sapremo. Invece no. La ragione è insostituibile per demolire le opinioni, ma non accende la luce. Al massimo ci mette nelle condizioni in cui *forse* la luce si accenderà. È il suo merito e le va riconosciuto. Il resto sono ipotesi. L'idea greca che le cose si comportino razionalmente è indiscutibile: un pero non produce mele, e tanto basta. Discutibile è che si riducano alla ragione, cioè che si possano identificare il loro comportamento e il loro essere. Quando si afferma questa identificazione si commette un arbitrio e ci si *dimentica* di qualcosa. Si finge, si simula, insomma si ipotizza ciò che non sappiamo: che la cosa sia *solo razionale*.

Detto in termini aristotelici, la scienza prima deve occuparsi di ciò che le cose *sono*, non di

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

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

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

Supponiamo che io stia cercando la soluzione di un problema di geometria. Quando l'ho trovata, la comunico con la lingua già esistente (lasciamo perdere che l'ho anche pensata in lingua: è un elemento ininfluente ora). Dunque la mia espressione deve sottomettersi alle capacità espressive del linguaggio, il quale non sempre è stato inventato per comunicare la mia scoperta. Nel caso della geometria, uso una terminologia convenzionale su cui ci siamo messi d'accordo: abbiamo cioè adattato e modificato il linguaggio comune preesistente, stabilendo, ad esempio, che il punto non è un pezzetto di un luogo esistente, ma è una nozione concettuale: "Ciò che non ha parti"; e così via. Tant'è vero che Pitagora, parlando del suo teorema (era uno scopritore infaticabile) si trova a usare un linguaggio preciso ma che, fuori dal settore degli specialisti che lo capiscono, è privo di senso. Il punto non ha parti, cioè non ha dimensioni, quindi non esiste, per cui non può esistere la linea retta, e figuriamoci se è possibile che tre rette inesistenti si vadano a incrociare proprio sullo stesso piano (che peraltro non ha alcuno spessore), formando un irrealistico triangolo, la cui fantasmatica ipotenusina può servire alla costruzione di un oggetto incomprensibile, di cui si dice che si chiama quadrato, e questo passi, ma che avrebbe una superficie identica alla somma delle superfici di altri due quadrati costruiti sul nulla dei cateti, che proprio ignoriamo cosa siano...

Tuttavia la geometria è una scienza, è esatta, ed esprime con precisione i suoi teoremi, proprio perché consiste nel lavorare con concetti, non con la realtà, che sono stati predefiniti con un linguaggio artificiale. Questa differenza tra la realtà e il concetto non va

intesa nel senso che la realtà *si avvicina* al concetto (cosa che darebbe un senso forte al sapere razionale), quanto nel senso un po' deludente che il concetto è *costruito appositamente* in modo tale da avvicinarsi alla realtà. Vale a dire che, pur avendolo costruito apposta perché le si avvicinasse il più possibile, rimane uno scarto, per cui il concetto non è la realtà. E non è la realtà, tra l'altro, perché abbiamo dovuto costruirlo in maniera tale che risultasse razionale. Dunque lo scarto è tra la realtà e la ragione.

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

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

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

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

Ora, se alla fine bisogna pur fare un salto dall'espressione del filosofo a ciò che il filosofo voleva comunicare (cioè serve un'interpretazione) risulta che non ci siamo mossi molto dalla situazione in cui si meditava il testo dell'oracolo: sarà cambiato il tipo di testo, ma non la nostra condizione di lettori interpreti del messaggio condizionato dalla lingua e dai limiti della nostra comprensione. Rispetto al responso dell'oracolo, siamo forse maggiormente ostacolati dal fatto che il testo filosofico *sembra* avere un senso, quando lo leggiamo. Tant'è che non ci sono due filosofi che interpretano allo stesso modo le parole di un terzo, per non parlare degli storici della filosofia che, soprattutto nei manuali per gli studenti, sembrano aver letto altri testi ignoti agli specialisti. Posso capire la dimostrazione del teorema di Pitagora perché previamente ci siamo messi d'accordo sulla terminologia; non posso capire la visione di Parmenide, perché non ci siamo accordati sulla sua lingua, sul lessico, né abbiamo fatto le stesse esperienze, visto che Parmenide sente il bisogno di ricorrere a immagini mitiche e misteriche per esprimere le sue: lui ha capito qualcosa su un oggetto che chiama *òn*, del quale, prima del suo testo, non avevo sentito parlare e non avevo capito nulla. Se trovo un senso a quel che dice il suo testo, evidentemente questo

senso è la mia *interpretazione* del testo: non è detto che coincida con ciò che voleva dire l'autore del testo.

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

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

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

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

Tra l'ignoranza totale e il sapere assoluto c'è una vasta zona intermedia, ed è appunto questa che la filosofia dovrebbe occupare, per quanto di sua competenza. È un movimento che si distacca dall'opinione irriflessiva e si incammina verso la sapienza, andando più o meno a tentoni: è un cercare, che forse non avrà termine, ma che intanto richiede un atteggiamento diverso da quello di chi non cerca.

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

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

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

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

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

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

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

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

D'altro canto, noi comuni mortali, uomini della strada, gente qualunque, non abbiamo nessuna possibilità di condizionare certe scelte. Ci fregano sempre con balle tipo:

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

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

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

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

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

L'illusione della cavallinità

Nel trattatello di Gregorio di Nissa sulla “fabbricazione” dell'uomo c'è una frase che annienta l'intellettualismo platonico rivendicando tutta l'importanza della reale corposità delle sensazioni:

“Quando, infatti, nel sonno l'anima è sciolta dalle sensazioni, le accade di essere fuori dall'attività dell'intelligenza; infatti, attraverso le sensazioni avviene l'unione dell'intelligenza con l'uomo: cessando le sensazioni, è necessario che cessi anche il pensiero”.

L'obiezione non potrebbe essere più micidiale. Platone ritiene che la conoscenza sensibile sia fallace e inaffidabile proprio in quanto è “sensibile”, materiale, e pensa che, quanto più ci si distacca dalla materialità, tanto più ci si avvicina al vero. Scrive nel *Fedone*:

“Quand'è che l'anima coglie la verità? È evidente che, quando si accinge a considerare una qualche questione con l'aiuto dei sensi, cade in errore. [...] E allora non è forse con l'attività razionale che l'anima, meglio che con ogni altra, coglie in pieno la verità del reale. [...] E, senza dubbio, l'anima esercita questa sua attività quando nessun turbamento da parte dei sensi viene a distoglierla, né vista, né udito, né dolore, né piacere; solo quando resta tutta isolata e raccolta in sé, trascurando il corpo, staccandosi completamente da esso senza più alcun contatto, può cogliere la verità”.

Per Platone, il corpo è un impedimento nel cammino della sapienza. Naturalmente, per lui la “sapienza” è la “conoscenza delle realtà in sé”, cioè delle “idee”, e scrive ancora, attraverso una domanda retorica cui si risponderà in senso intellettualista, nel *Fedone*:

“La realtà in sé delle cose si conosce attraverso i sensi, oppure pensi che giunga alla sua perfetta conoscenza chi si appresta a esaminare e penetrare le cose *nella loro intima realtà*, con la pura attività razionale?”.

La risposta è fuori da ogni dubbio:

“Esiste come un sentiero che ci porta nella direzione giusta, ma fino a che avremo un corpo, e la nostra anima sarà confusa con una simile bruttura, noi non giungeremo mai a possedere ciò che desideriamo, e cioè la verità. [...] Se vogliamo giungere alla conoscenza di qualcosa, dobbiamo staccarci dal corpo e contemplare con la sola anima le cose in sé. Soltanto allora, a quanto pare, avremo ciò che desideriamo e che diciamo di amare: la sapienza, ma dopo che saremo morti, e non certo da vivi”.

Non credo che qui si possa interpretare la morte nel senso di morte iniziatica e rinascita all'interno dei misteri, e in generale dubito che Platone avesse una conoscenza diretta e un'esperienza del mondo misterico. Piuttosto, dal contesto direi che intende proprio la morte fisica, quella che libera in modo radicale e totale l'anima dal corpo, che è la sua attuale “tomba”. Con ogni evidenza, quando Plato dice che il corpo è una “bruttura”, non sta pensando a Sharon Stone: perciò ci dà una filosofia triste, poco mediterranea, almeno in questo tema, che vive nevroticamente nelle sensazioni come in una sala di tortura, trovando

tutt'al più solo godimenti colpevoli – una filosofia che vorrebbe aiutare l'uomo a fare a meno dei sensi.

Ben diversa è invece la posizione di Gregorio di Nissa, per il quale la filosofia sembra piuttosto una *meditatio vitae*: l'universo è meraviglioso, con tutta la forza ontologica di questo “è”, e l'uomo è chiamato “il contemplatore”: non deve fuggire il mondo, ma goderselo, perché altrimenti non riuscirebbe ad averne l'intelligenza:

“Poi [Dio] aggiunse nel mondo l'uomo perché diventasse il contemplatore e il padrone delle meraviglie che vi sono, sicché godendone ricevesse l'intelligenza di chi le aveva preparate e, attraverso la bellezza e la grandezza del visibile, potesse indagare l'ineffabile e l'inesprimibile potenza del Creatore”.

Per Gregorio, la sensazione attiva l'intelligenza, nel senso che consente la percezione della bellezza, che è *buona*. Le cose *sono*, hanno una loro positiva entità, e sono belle e buone: sono state predisposte in questa loro bellezza, ornate in modo tale che la loro affezione causasse nell'uomo uno stupore capace di portarlo dritto fino al loro significato – non oltre, aldilà o fuori dalle cose stesse, in un mondo fatto di concetti, ma al significato delle cose stesse, che sono cose sensibili e godibili. Il mondo reale solo in quanto è goduto può risultare illuminato e governato dalla sapienza divina: c'è un atteggiamento realista e ottimista che, accettando saggiamente la realtà fattuale, si scopre portato da questa stessa realtà in una dimensione più ampia, nella ricchezza abissale delle cose:

“E come un buon maestro di casa non fa entrare l'invitato prima di aver preparato i cibi, ma dopo aver approntato ogni cosa e decorato con ornamenti adeguati la casa, il posto a mensa, la tavola; e quando tutto è pronto per la mensa fa entrare il convitato nel focolare, allo stesso modo il ricco e magnifico convitante della nostra natura, dopo aver decorato la casa con ogni ricchezza e avendo preparato un banchetto vario e magnifico, introduce [nel mondo] l'uomo, dandogli non il compito di acquistare le cose che ancora non sono, ma di godere delle cose presenti. Perciò getta in lui due principi di creazione, mescolando quello stesso divino terreno, affinché attraverso entrambi possa godere dell'uno e dell'altro in modo congenere e familiare: di Dio, attraverso la sua natura più divina; dei beni terreni, attraverso l'omogenea sensazione”.

L'immagine della conoscenza come banchetto è rivelatrice. In Gregorio la sapienza si acquista gustando e assaporando la pietanza del mondo; in Platone il banchetto è solo una cornice, il luogo in cui, una volta soddisfatte le necessità umane, e a pancia piena, ci si dedica alla ciarla filosofica, al chiacchiericcio intellettuale. Platone vive in un dualismo che non sa riunire anima e corpo; Gregorio vede nell'anima e nel corpo due ingredienti, due elementi costitutivi di “un” ente, che conosce grazie ad entrambi. Platone scopre che c'è un *nous* irriducibile alla natura (o sviluppa in tal senso la scoperta di Parmenide), e questo lo conduce a non sapere più cos'è la natura: gli appare ostile, instabile, disprezzabile al confronto con la purezza e l'eternità del mondo noetico e ideale. Il concetto, sente Platone, non può morire: possiede in qualche modo l'eternità a cui l'uomo aspira, e della quale partecipa quando si raccoglie in se stesso e scopre l'essere ideale; allora non si può chiedere altro alla vita che di venire trasportati d'un colpo e per sempre là dove il transitorio cede il passo al perenne – dall'immersione nell'esistenza precaria e confusa, al mondo dove esiste perenne *l'idea della vita*, la quale non può che essere la forma perfetta e divina della vita. È una visione grandiosa e commovente, ma anche costosissima per un greco che si impone di rinunciare alla sensualità. Ma è, d'altro canto, una visione deludente: non nel senso che da Platone ci aspettavamo di più, ma nel senso che la sua descrizione del mondo ideale ci lascia esitanti, titubanti. Nel momento di abbandonare il sensibile per l'ideale c'è un fremito di dubbio, un brivido che scuote il nostro corpo: può l'idea del profumo profumare come questa rosa passeggera? Può l'idea della bellezza essere inoltre bella, se non si traduce in forme che l'occhio può vedere e la mano può toccare, accarezzando i muscoli levigati del *Doriforo* di Policletto o la pelle candida di una dolce compagna? E la rugiada di un prato in cui certamente deve essere nascosta una ninfa vestita di un peplo trasparente... e tutte quelle

cose di cui, uccisa la sensazione, non percepiremo più, non sentiremo più, non avremo più notizia... si può vivere una vita senza sentire?

Per Gregorio, certamente no. La sua idea del rapporto tra *nous* e natura è chiara: Dio progetta l'uomo quando si raccoglie prima della creazione, e, secondo il progetto, lo fornisce di una natura adatta ai suoi scopi, alla sua vocazione. Non lo crea prigioniero del corpo, ma *dotato di* un corpo, ed è grazie a questo che può godere del creato. Con una penetrazione eccellente, Gregorio capisce che l'indigenza dell'uomo è la sua forza, la condizione della sua libertà: il nostro corpo – dice – non ha armi, come ad esempio le corna degli animali, perché l'uomo possa fabbricarle nel momento del bisogno e, al tempo stesso, *restare libero da esse* quando non gli servono più. Il toro si porta le corna appese sulla fronte anche quando pascola pacifico; l'uomo non si porta nulla, potendo fabbricarsi tutto, restando libero da tutto: può tutto, agendo a proposito e a sproposito, è svincolato dalla natura, e può coprire l'intera realtà con il suo mantello regale, così come può insozzarla senza rimedio con la sua malvagità. Perciò, dice con acume Gregorio, nella fabbricazione dell'uomo Dio “avanza con circospezione”. Dio crea l'uomo con cautela, soppesando il pro e il contro, perché in fondo, una volta creato, l'uomo occuperà uno spazio che Dio gli ha *ceduto*: agendo come essere libero, sovrano, e non come una pedina mossa a piacimento da un ente superiore, l'uomo ha uno spazio, un campo di azione, una sovranità *ceduta* da Dio. Dio “costruisce all'uomo una natura corrispondente e in accordo con le attività [= che deve compiere], in ordine al piano che si è proposto”. Lo crea libero – anche libero di scegliersi un fine diverso da quello che si era proposto Dio: da qui la cautela, o piuttosto *il dramma di Dio*. Scrive Gregorio:

“*Nous e logos* è la divinità: in principio infatti era il *logos*. E i profeti, secondo Paolo, hanno il *pneuma* di Cristo che parla in loro. Non lontana da questi attributi è la natura umana”.

Data questa “non lontananza”, possiamo vedere in noi, nel nostro *nous* e nel nostro *logos*, l'immagine, o icona, del *nous* e del *logos* divini. Il che inserisce qualche elemento di preoccupazione nel nostro precedente pessimismo. È un signore potente, forse prepotente, quest'uomo la cui vocazione è l'invito a un meraviglioso banchetto: non finirà con l'abbandonarsi all'ebbrezza di un vino celestiale, a una tracotanza superba che lo porterà a far cadere il tavolo con tutte le sue leccornie?

Forse il punto essenziale dell'intero cristianesimo è tutto qui, in questa domanda che, se mai ve n'è stata una, ha preoccupato il divino consiglio della Trinità *prima* che la creazione dell'uomo fosse deliberata. E se la delibera è comunque avvenuta, è plausibile che Dio abbia saputo e previsto che l'uomo certamente farà tutte le nefandezze che possono venirgli in mente, nella sua ostinazione di bimbo ribelle e presuntuoso, ma... non importa. A Dio non importa. Il piano divino è più forte di tutto questo perché, nella sua ineffabile follia, Dio ha concepito per l'uomo un progetto d'amore. Nella realtà umana non c'è solo l'immagine del *nous* e del *logos* divini; c'è qualcosa che è ancor più divino del *nous* e del *logos*: la sostanza ultima di Dio, del suo *essere* (per così dire), è *amore*, e questa sostanza è un ingrediente reale della natura umana:

“Dio è carità; così dice il grande Giovanni che 'l'amore è Dio e Dio è amore'. Colui che ha plasmato la nostra natura ha reso nostro anche questo carattere: 'conosceranno che siete miei discepoli se vi amerete reciprocamente'. Non essendoci amore, si altera tutto il carattere dell'immagine”.

Ora sono completi i tratti che definiscono l'uomo come icona di Dio. Nella sua sostanza ultima, una sostanza attiva, una vera e propria *forza di essere*, l'uomo è amore come Dio è amore: entrambi sono *lo stesso* amore. E questo è veramente un progetto folle: non c'è migliore definizione tra le parole umane. L'amore, come sostanza ultima dell'uomo, chiede soddisfazione, e l'uomo è innamorato, ma non sa di chi. Perciò vive la sua vita aggrovigliato in mille incertezze e paure, magari affidando il suo amore a una nefandezza... benché Dio abbia deliberato *prima* e con cautela. E se il male compiuto rimane comunque

un fatto storico, forse rimane anche la delusione di averlo commesso: gli uomini non sanno mai quel che fanno.

L'universo di Gregorio, del cristianesimo patristico, è sempre in crescita, in cammino e purificazione verso Dio. Perciò possiamo vederlo sempre come bello e buono. Se c'è bellezza, c'è amore: la bellezza colpisce i sensi e lo ridesta; l'amore rende ogni cosa ricca di senso, comprensibile, apprezzabile e, in una parola, intelligibile:

"Questa vita materiale e fluente nei corpi, sempre soggetta al cambiamento, in ciò ha la forza di essere: nel non fermarsi mai. Come un fiume portato dalla propria corrente mostra pieno il suo letto, ma non appare sempre la stessa acqua nello stesso luogo, bensì una scorre e l'altra sopravviene, così la nostra vita materiale, attraverso il movimento e il continuo succedersi di cose contrarie, si sviluppa in modo che nel suo mutamento non possa fermarsi".

Ecco la vita: pienezza scorrente in direzione dell'infinito – in un alveo che a volte straripa e altre volte soffre l'angoscia della siccità spirituale. E questa è anche la realtà, unico cammino di sapienza. Non c'è alcuna verità fuori dal mondo: "Tutta la natura che si distende dalla prima cosa alle ultime costituisce un'unica icona di colui che è".

[Gregorio di Nissa: *L'uomo*, Città Nuova, Roma 1982]

Criminal tango

Una sera Bessie Smith (mi pare fosse lei, o un'altra, non ha importanza) ha un incidente d'auto, la portano all'ospedale, poi a un altro, poi un altro ancora, finché muore dissanguata. Che pretendete? Ricoverare una negra a rischio che infetti i degenti? Così muore la Regina del blues, ed è normale che uno s'incazzi. Voglio dire, chi la portava a spasso in macchina colante di sangue dice "corpo di mille spingarde, questo non è giusto".

"Non è giusto!" è una frase che esprime una verità assoluta, innegabile, aggrappata direttamente alla realtà. Ma dire questo suscita le ire dei professori di filosofia, dal cui punto di vista "non è giusto" è una teoria, ipotesi. Non sto scherzando, la filosofia si è organizzata secondo questa ottica: la ricerca di un sapere ultimo, fondato. Un'asserzione filosofica deve essere dimostrata, deve dare luogo ad un sapere oggettivo. Chiamatelo come vi pare.

In fondo questo non è neppure illegittimo. Si potrebbe dire che la filosofia è una disciplina che ha per scopo il pervenire a frasi rigorose, quindi anche di fissare i criteri del rigore, del tutto incontestabili. Però, se affermiamo questo, non possiamo più dire che la filosofia è la prima tra le scienze e che solo ad essa compete l'indagine sulla verità. Piuttosto, quando uno non ha niente da fare, si annoia o soffre di una particolare nevrosi, perde il tempo a domandarsi quale potrebbe essere il fondamento teorico assoluto ed incontestabile dell'affermazione "non è giusto che sanguini". Per far questo dovremmo dimostrare che la verità sia dimostrabile, dunque dovremmo essere d'accordo sul metodo per dimostrarla, ma per arrivare a tale accordo dovremmo dimostrare il valore del metodo con cui si dimostra che la verità è dimostrabile e che il metodo è valido: la filosofia è un circolo vizioso, ma può essere più divertente del giocare a scacchi. O meno divertente, a seconda dei gusti.

Che fondamento vogliamo dare alla frase "non è giusto"? C'è un fondamento logico, verbale, cioè un'altra frase dalla quale deriviamo, secondo una certa regola, la conclusione che "non è giusto". E c'è il fondamento reale, cioè la realtà che la frase indica. Se dico che Luigi è alto due metri, nessuno mi chiede di dimostrarlo, perché per avere conferma basta guardare Luigi. Non sta scritto da nessuna parte che il primo fondamento valga più del secondo, o dia qualche garanzia in più. Dipende dai casi, e in astratto nessuno dei due vale nulla. Ma quando si lavora dentro una teoria, cioè servendosi di principi e nozioni con le quali deriviamo le conclusioni, queste conclusioni non hanno un valore assoluto. Sono semplicemente ciò che si deriva da un principio secondo un metodo. Che questo significhi qualcosa è una pia illusione. Ammessi gli assiomi di Euclide, dimostriamo il teorema di Pitagora, ma non ammettendo gli assiomi di Euclide, abbiamo un'altra geometria. In questo modo si fa scienza, e se uno non è tanto bischero da scambiare le teorie della scienza per un sapere reale, le cose funzionano passabilmente, a parte gli effetti collaterali elencati sui foglietti esplicativi delle varie medicine somministrate da dotti medici e sapienti, proni di fronte alle meraviglie della Chimica *et sim*. Però in questo modo non si fa filosofia, o almeno dovrebbe essere chiaro a tutti che la filosofia non può accontentarsi di ipotesi.

Se la filosofia consiste in una disciplina che emette ipotesi, come ogni altro settore delle cosiddette scienze, allora non si vede perché dovrebbe essere una scienza prima, cioè qualcosa di più che una scienza, né si vede quale utilità possa avere. Vogliamo dire che, di fronte alla molteplicità delle scienze, dei metodi, dei campi di problemi, la filosofia è una

scienza di raccordo e di coordinamento? Per me va benissimo, ma questo significa dichiarare che la filosofia rinuncia al sapere, per tenersi la costruzione di schemi mentali ipotetici e pratici. In tal caso potremmo anche cambiarle nome, perché non c'è bisogno di scomodare la sofia. O volete anche barare?

Il fatto è che forse la cosa non va bene ai filosofi, che cercano nientemeno che la verità, un principio incontestabile, che non sia non ammissibile, neanche per finta. È parecchio che rompono i corbelli con questa ricerca, e dopo il fiasco clamoroso della dea ragione, il massimo che hanno trovato è una fenomenologia pratica, in cui uno si limita a dire onestamente quel che vede, senza che vi sia un minimo di chiarezza su questo fatto strano del vedere. Lungo questa strada non siamo molto distanti da un onesto quadro verista dipinto da un pittore della domenica, e il dito che indica la luna continuerà a non essere la luna.

(Un buon temino di meditazione degli scettici può essere il seguente: avete presenti quei bei sogni che capita di fare qualche volta la notte, con tanti colori e paesaggi bellissimi di fantasia? bene, la luce che c'è nel sogno, quella che illumina lo scenario nel quale voi state facendo gli eroi, da dove caspita viene?). (Questa è una domanda molto pericolosa. Non ci si avventuri chi non vuole vedersi sgretolare le sue certezze scientifiche).

La nostra frase "non è giusto" è diversa dalla frase "li c'è un albero". Mentre posso vedere ciò che la seconda indica, e posso anche andare a sbattere il naso contro questo albero, la prima mi indica un fatto e, in più, mi dà un giudizio di valore. Non dice "perde sangue", ma dice: "non è giusto che perda sangue". Questo giudizio nasce da una presa di contatto diretta e immediata con la realtà: rivela chi sono io, o chi ho deciso di essere, cioè la mia idea dell'uomo previa alla filosofia e derivata direttamente dal fatto di essere uomo. Perché dovrei fare filosofia prescindendo da questa idea pre-filosofica? La teoria mette sullo stesso piano la mia frase "non è giusto" e quella dei medici che rifiutano di ricoverare Bessie, e per i quali "è giusto" il rifiuto. Però si dà il caso che le due frasi non siano sullo stesso piano. "Non è giusto" deriva dal fatto che ho le mani sporche di sangue, che sono pieno di sangue sul vestito e sulla moquette dell'auto e la poveretta forse si lamenta: non è una deduzione, ma la traduzione in comportamento immediato di un sentire immediato: quando uno finisce sotto un'auto, lo portiamo all'ospedale. Invece, "è giusto" (detto dai Signori Medici) deriva da una valutazione della persona, da una teoria previa, da una concezione precedente il fatto e alla quale il fatto viene assoggettato. Infatti, se volete giustificare con delle argomentazioni il "non è giusto" vi viene da dire solo questo: "Cristo, ma non lo vedi che sta morendo?" (con varianti date da bestemmie e impropri vari). Invece, se volete giustificare l' "è giusto" dei Signori Medici, avete ragioni a bizzeffe: "Siccome è negra, è una razza inferiore (citazione dal De Gobineau) una sovversiva (citazione dall'Ultimo Documento della Commissione per l'Ordine Pubblico) è una puttana (citazione dal Sermone di un Qualunque Reverendo Americano) non può stare in un rispettabile posto di bianchi e onesti lavoratori che faticano tutto il giorno mandando avanti la baracca, ed 'è giusto' che se ne vada da un'altra parte dove qualcuno (il *laissez-faire*, la spontaneità del libero mercato) si occuperà di lei è di quelle come lei. A noi non ci riguarda" (con varianti date da trattati filosofici, politici, teologici, scientifici e chi più ne ha più ne metta). Le due frasi non sono sullo stesso piano, non appartengono allo stesso genere, e porre il problema filosofico del loro fondamento, prescindendo da questa differenza, è solo un criminale scherzo.

Naturalmente, mentre sanguina potete intavolare una dotta discussione filosofica col medico di guardia, ma non arriverete a capo di nulla. Non è che manca un fondamento filosofico alla frase, per cui questo un problema della filosofia, piuttosto è la filosofia che manca di fondamento, e oltre ad essere inutile, come diceva perfino Ari, è anche incapace e impotente. Il sapere non è qualcosa che mi cade tra le mani al termine di una ricerca astratta, fatta dubitando metodicamente, sospendendo giudizi da mettere tra parentesi, distanziandomi contemplativamente dal reale, ecc. (tutte operazioni facilissime a dirsi ma impossibili a farsi). Il sapere lo produce il vivere, e se la filosofia sa qualcosa è perché se ne è appropriata: il suo sapere era nato altrove. Le idee su Dio, sulla vita, sul rispetto, sui valori come l'onestà e la giustizia, sono nate quando la filosofia ancora non esisteva. Di suo,

essa non ha aggiunto altro, ma ha solo tentato di definire, delimitare, chiarire, confondere.

La filosofia deve risolversi a diventare utile. Non sempre l'uomo reagisce con la mediazione della ragione o del metodo. Se vi vogliono ammazzare, scappate senza pensarci troppo, e questa esperienza vi insegna qualcosa. Qualunque cosa vi insegni, è fondata sul fatto che ci siete passati, che vi è capitato, l'avete vissuto.

Una frase è filosofica quando è argomentata in qualche modo. Io dico "questo è un albero", e questo non è sufficiente a fare filosofia. Perché dico che è un albero? Qui mettete l'argomentazione che vi pare:

- *essere* significa ciò che colpisce i nostri sensi.
- *essere* significa la mia rappresentazione.
- *essere* significa che io sono cosciente del vissuto attuale,

ecc. ecc.

Tutto questo è filosofia. Ovvero: in base a che cosa state dicendo quello che dite (logos, nel senso di discorso). Vedo l'albero: cos'è ciò che vedo? che significa vedere? chi vede? esiste un albero reale indipendente dal mio vedere? e cos'è un albero reale? e che fondamento hanno le risposte a queste domande?

Il sapiente vede l'albero dall'interno dell'albero stesso: in un certo senso, egli è l'albero. Il suo problema non consiste nel fondamento del suo dire, ma nel prendere un malcapitato che vede l'albero dall'esterno e portarlo fino ad una condizione diversa nella quale vede l'albero dall'interno. Il che non si fa mai senza il consenso dell'educando, o piuttosto modificando.

Il problema della filosofia è un metodo che colga le cose partendo dall'esterno, dove è collocato l'osservatore. Il problema della sapienza è un metodo che trasformi l'osservatore e lo porti dentro la cosa osservata. Evidentemente, a questo punto la "cosa" non sarà più "osservata". La filosofia cerca un fondamento al dire e un criterio per discriminare il dire vero dal falso. La sapienza si fonda sull'efficacia di atti sperimentati dal maestro, sui risultati che essi danno al discepolo, e la si tenta a proprio rischio. In una parola: prova, e vedi che ti succede. Da qui l'importanza senza pari della ragione e del buon senso, quando non perdiamo tempo a cercarvi un sapere assoluto: consentono di non scambiare per maestro il santone furbacchione che ci fotte i soldini.

Facciamo un'ipotesi. Se esiste Dio, Dio è anche dentro l'uomo e dentro le cose: san Tommaso diceva da qualche parte che Dio deve essere dentro le cose, precisamente nel modo più intimo, e qualcuno ha aggiunto che Dio è più intimo a noi, di noi stessi. Ora, se io arrivo a questo intimo, cioè ad un contatto reale col divino, arrivo anche all'intimo delle cose. Le cose, allora, non mi appaiono oggettive, cioè separate da me e poste a distanza, ma le vedo emergere tutte da un punto originario nel quale io sono. Questa non è filosofia, ma la sintesi dell'ipotesi su cui si regge la sapienza. Il sapiente dirà che non è un'ipotesi, ma chiaramente, il suo problema è quello di farvi arrivare al *vostra* intimo. Non si incrocia con la filosofia, che magari può anche essergli di ostacolo, né gli interessa che voi siate convinti di questo perché una ragione ve lo dimostra. Voi siete su un punto di partenza qualunque (cioè siete fatti in un modo); dovete arrivare ad un certo punto di arrivo (cioè dovete cambiare). Siccome la vita vostra, decidete voi se cambiare o no. Se vi andate bene così, amen, è inutile rompersi i corbelli e fare domande da sofista. Se no, provate.

Diciamo allora che ci sono delle cose che fate e vi rendono sereni, soddisfatti, in pace con voi stessi, felici, realizzati... scegliete voi il termine. E ci sono altre cose che vi rendono nevrotici, insoddisfatti, alienati, ecc. Se vi va bene così, va bene a voi e va bene a tutti: non è che il sapiente se ne ha a male. Se volete sapere il significato della vita, cominciate a cercare: il sapiente non è uno che a domanda risponde, previo trasferimento di un biglietto da centomila dalla sua residenza attuale ad un'altra in cui, evidentemente, sarà usato meglio. In fondo, la vita è un koan, e qualunque cosa si faccia è possibile arrivare a risolverlo.

Persino facendo filosofia. Insomma, voi siete uno che deve attraversare un fiume in piena; il sapiente è uno che vi sa indicare un guado: non ha senso chiedergli la dimostrazione che di lì si passa, e in ogni caso dovete nuotare. Il sapiente non vi dice il significato della vostra vita, ma pone compiti che costruiscono un punto fermo nel caos. Non bisogna mollarlo. Vi daranno diecimila ragioni per mollarlo, ma potete ben ragionare anche voi: non avete la ragione solo per giocare a scacchi o progettare bidoni.

Naturalmente, il sapiente realizza una suggestione dall'esterno sul discepolo, dice l'esperto. Bravo l'esperto: adesso ci spieghi cos'è la suggestione. Mica te la puoi cavare dando un nome a un problema.

Una volta, in America (e ti pareva!) fecero un esperimento per confutare l'ipotesi omeopatica; somministrarono un placebo e constatarono che qualcuno guarì. Così ebbero due problemi: 1) confutare l'ipotesi omeopatica, e 2) capire che cosa aveva guarito quei tizi. Insomma, uno prova e vede se guarisce. A questo punto, quando avete visto, fate come nella pubblicità: dite: "ho usato Plif e Pluf e ho scoperto che è buono. Provalo anche tu!". Questo dire è la tradizione. Il fondamento della tradizione è che uno l'ha provata. Dunque, si è nella tradizione quando la si prova e non quando la si ripete.

Io dico a mio figlio di un anno di provare a camminare su due zampe: lo dico perché so per esperienza. Se lui non prova, non sa. Il mio dire non serve a comunicargli una teoria che gli eviti di sbattere la zucca, ma ad indicargli come deve lui, in prima persona, affrontare i suoi problemi. Quando comincia a farlo, entra in un'altra ottica, fa apprendistato e scopre che, quando stava cadendo, quel babbeo che gli diceva "dai, cammina", non stava lì a fare il chiacchierone, ma era pronto a riprenderlo e a salvargli la zucca. Alla fine cammina, e allora può andare a sbattersela dove vuole: nessuna tradizione ha mai legato l'uomo; piuttosto lo ha sciolto. Ciò che lega l'uomo sono le teorie, le parole prese come verità assolute, le ideologie. E tradizione è anche una parola, e qualcuno può tentare di inculcarvi un'ideologia della tradizione: non vi fate fottere. Le parole sono una finestra sul reale, e non un poster che vi tappezza la parete. Se siete a Riccione, guardate la finestra e cercate il mare. Se vi si mostra un paesaggio alpino, state guardando un quadro.

Il dito che indica la luna non è la luna. Però esistono cose che possono essere mostrate solo attraverso il dito, e non si può prescindere dalle parole. E cose di cui il dito indica il luogo, limitandosi a mostrare dove sono. Qui il dito è una freccia diretta verso un punto, e non un'immagine della cosa.

Quando uno s'incazza, possono esserci mille motivi; tra questi, il fatto che sa perché s'incazza: è un sapiente. Relativamente alle cose che sa. Ciascuno di noi è a un tempo sapiente e corbello, in una proporzione che varia nel tempo, in una direzione o verso l'altra. Dunque, la frase "non è giusto" ha un fondamento che la rende espressione rigorosamente conforme a verità. Non si è riflettuto a sufficienza che di per sé, la verità è negabile, benché tutte le teologie lo hanno ripetuto senza posa. "Non è giusto" si fonda su un sapere e lo esprime. Chi cerca una frase che si fondi su un'altra frase, chi cerca un fondamento consistente in parole, entra in una patologia. La radice della frase vera è nel sapere: un'esperienza si fa parola, questa si fa progetto, il progetto si fa azione, l'azione conferma o smentisce la parola, cioè conduce a un'altra esperienza che torna a farsi parola, e via di seguito.

Il sapere si afferma di contro a un non sapere; consiste nella ribellione contro il non porsi problemi. Il non sapere che fa morire Bessie Smith è diverso dal non sapere del filosofo. Per il filosofo, il non sapere non è un dato radicale, un inizio, ma un risultato. Egli è consapevole di un problema, vive nel mondo, ma i dati che questo gli fornisce non sono chiari e non riesce a risolvere il problema.

Ha imparato che non sa. Ha i dati del problema, e questi gli sono un enigma. Forse non ha tutti i dati necessari.

I dati del problema non sono parole. Il problema nasce dal fatto che all'uomo è opaca la sua condizione, il suo modo di essere e la connessione tra i dati, ma non fino al punto di non rendersi conto dell'opacità. Così il testo di filosofia presuppone una fase di ricerca, nella quale non si hanno cose da scrivere, ma si cerca appunto cosa scrivere. Sempre, lo scritto procede dal vissuto. Può il vissuto concludere nello scritto, esaurirsi in esso? Non può. Lo scritto indica il non scritto e può esprimerlo solo circoscrivendolo. Lo scritto è un ponte, un tramite, una finestra, un paradosso.

Se lo scritto deve avere un fondamento, o poggia su se stesso o poggia su ciò che indica, cioè si fa strumento. In questo secondo caso, lo scritto costringe ad uscire dalle pagine del libro e a guardare la realtà. Così lo scritto non può essere discusso, ma solo confermato o smentito da un vedere, cioè dal vedere una connessione di dati che nello scritto non ha il fondamento ma l'indicazione.

Non possiamo vivere nessuna esperienza senza che essa abbia un'eco interiore nel sentire, ed è superficiale e priva di rigore ogni valutazione dell'esperienza che trascuri questa eco del sentire. Lo scritto dice allora che "non è giusto" perché così è stato vissuto, constatato e confermato, e questo non richiede un fondamento conforme alle esigenze della filosofia.

La filosofia è un tentativo di argomentare l'affermazione con parole. Dunque conduce a una discussione sull'argomentazione che, a sua volta, avviene per mezzo di parole che a loro volta debbono essere argomentate e controargomentate con parole, e così via, senza mai uscire dalle chiacchiere. Alla fine si è messo in moto un meccanismo di produzione di testi, e la letteratura filosofica risulta inabbracciabile, farraginoso, soggetta alle leggi del mercato editoriale, il che genera un'altra scienza: il professore di filosofia diventa il tecnico dei libri di filosofia, e grazie a questo suo sapere tecnico, che a sua volta produce altri libri, si sostituisce al filosofo, pretendendo di essere importante come lui.

Ogni tanto nasce un filosofo vero, che apre uno squarcio sulla realtà, ed entra un po' di aria pulita. Ma non ci si inganni, come fanno i professori: in questo caso, il filosofo parte già da un sapere.

P. S.

Frammento di conversazione in treno: "Sei di Perugia? Ah, allora conosci l'Etoile 54 e il Brooklyn!" (discoteche).

Viviamo sempre dentro una connessione di dati che circoscrive il nostro orizzonte visuale. Non vediamo tutto ciò che è, ma solo ciò che le nostre connessioni colgono. L'ameba, che ha un mondo ben connesso, non conosce la fontana dei Pisano, ma non è colpa sua. La connessione è ciò in cui si racchiude la nostra ignoranza e si articola il mondo corrispondente ai nostri interessi. Si passa attorno alla fontana dei Pisano e si memorizzano le discoteche. Anche la filosofia passa accanto alla fontana senza degnarla di uno sguardo: non c'è differenza nella qualità, ma solo netta quantità dei dati.

I più colti vi diranno che Braccio Fortebraccio pacificò Perugia dilaniata dalle fazioni, e poi, da bravo cavaliere cristiano, cercò di creare uno stato indipendente da quel regno pontificio che ha fatto di tutto per farsi identificare con la prostituta di Babilonia dell'Apocalisse. D'altronde, un crocifisso in perfetto stile ortodosso aveva parlato a san Francesco non troppo tempo prima, e lo stesso santo fondò un monastero (forse il suo primo monastero) in un monte presso Spoleto, sacro fin dall'antichità, dove dal quinto o sesto secolo viveva una comunità fondata da un sant'Efrem di Siria, o qualcuno con un nome simile. Braccio Fortebraccio, preso il potere a Perugia, come prima cosa pagò il debito pubblico, liberando il comune dai suoi creditori, con onore. Il fatto è ancora attestato da una lapide sulla piazza; ognuno la può leggere, e il cavaliere Braccio era un sapiente. Sapendo bene il valore dell'acqua, i Pisano costruirono una fontana al di sopra del livello

del nostro gusto estetico, il quale, invece, si riflette nella merda industriale che galleggia sul Tevere, più o meno a un paio di chilometri da quella fonte, attestando la perdita della sapienza.

La sapienza deconnette. Spacca la connessione dei dati in cui l'uomo si è perso e propone altri sguardi. Dunque bisogna osservare. Il filosofo si fissa sul dito e crea una connessione più sottile. È la trappola. Ogni dire è criticabile, e non resta che astenersi, o parlare per mestiere, a un tanto a parola.

"Non è giusto" è una dichiarazione di intenti. Vale a dire che io sono giunto all'evidenza che l'uomo sia persona, parente degli dèi, e che questo può essere la base per fondare una relazione tra persone diversa e più valida. Pertanto non mi accontento di nulla che sia inferiore. Un progetto di convivenza che sia inferiore, ma si fondi pure su una ragione autonoma e presuntuosa o semplicemente sugli interessi di alcuni a danno dei molti, è mio nemico e appesta l'aria. La sapienza è una ribellione costante.

Diavolo viene da *diaballo*, che vuol dire separare, deconnettere. Fuori dal suo senso teologico, che i bianchi protestanti americani non avevano capito, quando parlavano di musica del diavolo, non sappiamo bene se questa deconnessione è un male. Dipende da chi si presenta come angelo. A un certo punto, in America, l'angelo disse che non c'era posto per la regina del blues, per la musica del diavolo. Ogni tanto c'è qualcuno che non trova posto, e si deve costruire una cultura alternativa.

Ho studenti che ascoltano Thelonius Monk, e questo è già tradizione.

Percorsi costruttivi antagonisti

«*La Madonna appare a un gruppo di atei
e sconvolge un paese*»

(Messaggero Veneto, 23.5.93)

Commentando il testo paolino, Barth mostra in successione alcuni aspetti, alcune vedute di una realtà complessa ma unitaria. Ciò che collega un passo con il seguente, un aspetto con l'altro, non è una necessità logica, ma il fatto stesso che si tratta di aspetti di «una» realtà. Per esempio, se osservo l'albero, noto due aspetti, la funzione clorofilliana e la produzione di fiori, che non derivano logicamente l'uno dall'altro; tuttavia, sono costretto ad includere entrambi in una descrizione completa dell'albero.

Naturalmente, gli aspetti di una cosa potrebbero essere semplicemente giustapposti nella descrizione. Ma non sempre è così. È possibile, ed anzi in genere è inevitabile, che l'osservazione di un aspetto ci spinga verso l'aspetto contiguo. Il che può avvenire in due modi. Il primo consiste nel passare da una «cosa» all'altra: l'osservazione dell'albero mi mostra che gli è essenziale stare in un terreno; il tronco mi porta alle radici, queste al terreno, attraversando un punto nel quale si verifica l'osmosi che permette alla pianta di nutrirsi. Non c'è un punto di separazione che limita tra loro l'albero e il terreno, non c'è veramente un limite tra le cose (ma questa considerazione ci porterebbe lontano). L'albero, possiamo dire, ha prefissate nella sua essenza le condizioni che gli permettono di vivere. Ovvero, include un intero ambiente tra le condizioni per la sua esistenza. Dunque, l'ambiente fa parte della nozione di albero. Questo tipo di dialettica va da un punto all'altro della realtà, senza che il legame tra di loro sia di tipo logico-deduttivo.

L'altro metodo, cui alludevo, non ci conduce da un oggetto all'altro, ma da un aspetto all'altro dello stesso oggetto. Per esempio, continuando a osservare la facciata di un palazzo, arrivo fino al suo limite e all'angolo che mi scopre l'altra facciata. Facendo una descrizione formale del palazzo, c'è un legame necessario tra il descritto della facciata Nord e quello della facciata Est e via di seguito. In questo esempio, l'oggetto *ci costringe* a cambiare il punto di vista, per poter cogliere i suoi lati o aspetti. Dunque, per avere un'immagine adeguata dell'oggetto, dovremo articolare quanto risulta a partire da ogni punto di vista, pensare *contemporaneamente* ciò che abbiamo osservato *successivamente*. La necessità che lega le osservazioni successive nasce dall'unità dell'oggetto e non da criteri di metodo fissati dall'osservatore indipendentemente dalla natura di ciò che indaga.

Se la realtà che indaghiamo è complessa, è possibile che si riesca a vedere due aspetti che non sappiamo articolare, ma che ci si impongono come veri e necessari, perché si riferiscono ad uno stesso oggetto di conoscenza, osservato da due prospettive che sono diverse, ma non sono uniche né esaustive. Supponendo che non vi siano errori di osservazione, abbiamo allora due aspetti che *ci sembrano* contraddittori, anche se non lo sono affatto. Sono aspetti di un sistema coerente di note che non conosciamo globalmente e di cui, forse, ci sfugge la struttura.

Anche in questo caso, gli aspetti, i dati che risultano all'osservazione, hanno un carattere

necessario, del tutto indipendente dal legame logico tra loro, nonché dalla nostra definizione formale e previa della verità. In una dialettica basata sull'osservazione di aspetti, la verità non è qualcosa che si trasmette da un termine osservato a un altro, come avviene per le proposizioni del sillogismo, ma è un carattere che ogni aspetto possiede di per sé, per il semplice fatto che si mostra in un certo modo: noi dobbiamo descrivere questo suo modo per dire con verità ciò che ci si mostra. Gli aspetti contraddittori, presi insieme, sono allora la verità, forse una verità parziale, ma necessariamente vera anche se illogica. Non si può sciogliere la contraddizione aggiungendo o sopprimendo qualcosa rispetto all'osservazione (anche se ciò non toglie, ovviamente, che si possa sempre tentare di guardare meglio).

Questa contraddizione vera di per sé è la nozione di *antinomia*. Per ovvi motivi, il pensiero antinomico è il cammino più normale che la teologia possa percorrere. Averlo rifiutato è stato un grave errore del mondo latino.

La Rivelazione è l'atto con cui Dio comunica se stesso e *il suo* punto di vista sulle cose. Ma questa comunicazione viene fatta all'uomo, proposta alla sua riflessione, e quindi inserita di fatto dentro il punto di vista umano al quale si mostra. Ma questa inserzione non può annullare il carattere di comunicazione proveniente da Dio all'uomo. Ecco la radice dell'antinomia: il fatto stesso è antinomico.

Ora, Barth si muove in questa condizione antinomica, in cui termini molteplici sono contemporaneamente veri, ma non può evitare di descrivere un termine alla volta. Il discorso compie passi successivi *necessari*, e la tesi è nella contemporaneità, nell'affermazione contemporanea delle fasi che descrivono i diversi aspetti. Sarebbe fuori luogo, in questo caso, l'accusa di irrazionalismo:

«"Affermare sia una cosa sia l'altra quando ambedue sono vere è proprio di ogni buon teologo". Questa parola di san Gregorio Palamas esprime bene la coesistenza di piani o livelli diversi dell'essere. Le affermazioni in apparenza contrarie (le antinomie) sono vere essendo ciascuna presa nel suo senso proprio, senza escludere l'altra. La Verità non è irrazionale, perché include tutti gli aspetti, compreso l'aspetto razionale che però supera» (Evdokimov).

Nel discorso teologico, e più in generale nel discorso religioso, il paradosso è la condizione normale e inevitabile dell'espressione. Nella fattispecie, segnala il carattere eterogeneo del divino rispetto al mondano, ed è imposto dalla natura stessa dell'oggetto, che non può essere colto da una sola prospettiva, né da un numero limitato di prospettive.

Il valore del principio di non contraddizione è evidente, ma solo all'interno della logica. Fuori dalla logica, non ha senso. È chiaro che l'albero non può essere un cane; tuttavia, questo non comporta che l'albero reale sia logico. Se voglio parlare logicamente dell'albero, lo debbo prendere in considerazione in quanto «resta albero» nonostante tutti i suoi cambiamenti, che certamente lo trasformano, ma non lo fanno diventare cane. Da questo punto di vista la logica non è affatto uno strumento falso per lo studio del reale; è solo limitato. Se poi aggiungiamo che «restare albero» al di là dei cambiamenti presuppone un'essenza reale e immutabile, avremo magari un'affermazione logicamente derivata, ma non per questo meno ipotetica. Tra il fatto che l'albero, *da un certo punto di vista*, resta se stesso, e il fatto che questo se stesso è un'essenza immutabile, non c'è dimostrazione logica. In senso proprio, il principio di non contraddizione non è un vero principio, cioè una fonte da cui si deriva la verità, ma è semplicemente la condizione del pensare logico. Ininfluenza, sul piano logico, è che questa condizione sia corrispondente a un aspetto della realtà: noi sosteniamo che il principio di non contraddizione ha valore, entro i suoi limiti, solo perché non abbiamo mai visto un albero trasformarsi in cane. Detto in altri termini, nel pensiero logico si è cercato di arrivare all'essere dell'albero partendo da ciò che esso non può fare (non può diventare cane), invece di partire da ciò che fa (si trasforma di continuo entro certe condizioni). Si è ottenuta una concezione logica dell'essere: vale a dire ciò che sarebbe l'essere *se* esso fosse logico. Naturalmente dobbiamo sciogliere questo «se», e per

farlo dobbiamo confrontare la nozione (logica) dell'essere con la realtà. Se non corrisponde, allora tale nozione è falsa. Se corrisponde, allora tale nozione riceve il suo carattere di verità dal confronto col reale e, se ci si pensa bene, solo da questo. La frase risulta vera, perché si può constatare: è ininfluente che prima della frase vi siano state altre frasi logiche.

Per ragioni analoghe, l'antinomia non è una contraddizione apparente, da sciogliere alla luce di un senso esoterico che dia un nuovo significato alle frasi. Nell'antinomia, nel paradosso religioso non c'è alcun senso esoterico. Si espone il fatto così come appare all'osservatore, così come si presenta, vuoi alla coscienza normale, vuoi alla coscienza in stato mistico. Il paradosso non è un'espressione che nasconde, ma un'espressione che mostra. L'antinomia nasce dal contatto diretto con la Realtà e non dal gusto per le espressioni oscure. Il discorso antinomico si svolge fuori dal mondo logico, ma non fuori dall'ambito ontologico, nel senso che dice la realtà così come si mostra. Lo strumento di conoscenza non è il cervello, ma l'intera persona umana: posso infatti dire che una realtà si mostra spaventosa o rasserenante, e questo è un dato autentico. Forse non riguarda l'oggetto dell'indagine, ma riguarda i suoi effetti su di me, e dunque è un dato certo su me come oggetto di conoscenza.

Al mostrarsi di Dio, in modo tale che l'uomo possa vederlo, corrisponde la forma della Rivelazione, le parole e i gesti di Gesù. Ma al carattere eterogeneo di Dio corrisponde il significato di quelle parole e quei gesti.

Si tratta dunque di riflettere *in termini ontologici* sul significato e la portata di un atto divino: l'Incarnazione. Naturalmente, s'intende questo atto non in quanto isolato, ma come momento culminante di un'intera storia: la storia del comportamento di Dio verso l'uomo, prima, durante e dopo la vita terrena di Gesù. E si intende ontologicamente: con riguardo alle conseguenze sul piano della realtà, lasciando da parte le considerazioni morali. E l'atto stesso include ovviamente le motivazioni che spingono a compierlo.

Tradizionalmente, la motivazione principale è stata considerata l'amore di Dio per l'uomo, un amore che non è mai stato interpretato come sentimento accidentale, accessorio rispetto alla natura di Dio: Dio «è» amore, con tutta la forza ontologica dell'«è»:

«Non si tratta di una vaga metafora, né di un attributo morale di Dio, ma di una caratterizzazione metafisica dell'essere divino. I greci lo intesero così, ed anche la tradizione latina di ispirazione greca. Per il Nuovo Testamento e la tradizione greca, l'*agape* non è una virtù di una facoltà speciale, la volontà, ma una dimensione metafisica della realtà, che riguarda l'essere per se stesso, anteriormente ad ogni specificazione» (Zubiri).

L'amore divino, a differenza dell'umano, non è rivolto al possesso egoistico dell'altro, in funzione della soddisfazione dell'amante: non è un movimento in funzione dell'*ego* che ama, ma una effusione verso l'altro, verso l'amato. Per questa differenza si usa *agape* anziché il termine *eros*, formalmente riferito all'amore umano. Ma fatta questa precisazione, i Padri usarono abitualmente parlare di *eros*. Questo amore si effonde e l'effusione è produttiva: si effonde nella generazione del Figlio e nella processione dello Spirito; si effonde nella creazione e poi nell'associazione della creazione alla vita divina, nella comunione della creazione con il modo divino della vita. È la *deificazione* della persona umana: «L'uomo è una creatura che ha ricevuto l'ordine di diventare Dio».

La prima effusione costituisce la trinitarietà divina. *Costituire* è parola ovviamente inadeguata; d'altronde, l'espressione che definisce la relazione tra Padre e Figlio è già uno splendido paradosso: generato ma non creato. In positivo indica che il modo in cui avviene la generazione è diverso dal modo in cui intendiamo la creazione e quindi implica una realtà diversa da quelle create. Se con la creazione viene all'essere la creatura, che è altro da Dio, con la generazione si genera il Figlio, che non è altro da Dio: Dio da Dio, pluralità di persone nell'unità sostanziale, persone uguali e distinte, secondo il dettato delle formule dogmatiche. Su questo quadro, teologicamente chiaro per quanto riguarda il Figlio, si è

inserita la confusione riguardo allo Spirito, con il famigerato *filioque* della teologia latina: non è un tema che possiamo affrontare ora. L'effusione non è un modo di dire. Atteso che abbia un senso parlare di «essere» divino – almeno in via analogica-, l'effusione concerne appunto l'essere.

Anche l'effusione che crea il mondo concerne l'essere, ma evidentemente in un altro senso. L'essere del mondo *non* è l'essere divino, e tutta la sua caratteristica sta in questo *non esserlo*, che non si può predicare delle persone divine. È appena il caso di avvertire che *essere* è parola che qui compare senza alcun riferimento all'ontologia di Aristotele o dei greci in generale, come allusione abbreviata al fatto che il mondo è così come è, e Dio è così come è. Allo stesso modo possiamo usare in modo informale il termine *natura*, parlando di natura di Dio e natura umana. L'effusione d'amore è dunque produttrice della realtà. La realtà mundana è prodotta con una costituzione o consistenza tale da poter permanere nell'essere per un certo tempo; certamente è precaria, nel senso che ad esempio l'uomo si ammala e muore, ma è comunque permanente, nel senso che, se non muoio nelle prossime due ore, non è necessario che Dio compia durante queste due ore l'atto deliberatamente creatore di mantenermi in vita, come vorrebbe l'occasionalismo. Semplicemente, la realtà è creata con una struttura tale che le consente di durare per un certo tempo e a certe condizioni. Ma non può durare per l'eternità. In questo senso, il creato ha una *certa* sufficienza, non assoluta, ma relativa e condizionata. Dentro questi limiti, che d'ora in poi diamo per sottintesi, la realtà creata è positivamente e sostantivamente esistente. Come tale, come creata sostantivamente, è eterogenea rispetto a Dio: semplicemente, e prima di ogni altra considerazione, l'uomo non è Dio, la creatura mundana non è Dio. Posto *dentro* la realtà creata, l'uomo, che non è Dio, percepisce il mondo, che neppure è Dio, sperimentando un'esistenza autosufficiente dell'essere reale. L'essere reale gli mostra immediatamente il suo carattere di permanenza nell'essere: la casa costruita dai miei genitori morti è ancora lì. Il carattere relativo e condizionato della permanenza nell'essere non appare con altrettanta immediatezza.

Tuttavia, questo mostrarsi va preso in senso lato: non si tratta solo di vedere, ma dell'intera esperienza che l'uomo ha della realtà e di se stesso, della sua stessa vita. Ora, dentro l'esperienza del vivere, il carattere *insufficiente* e transeunte del reale emerge fatalmente: emerge dentro il contesto dell'essere, cioè all'interno di una prima presunzione di permanenza. L'uomo, che è reale, si ammala e muore: quindi non permane nella sua condizione di realtà. Nondimeno, l'effusione creatrice produce la realtà. Pertanto, l'associazione della realtà al modo della vita divina, che è la terza effusione dopo quella delle persone e del creato, deve avvenire sullo stesso piano della realtà. Vale a dire che la prima effusione fa sì che sia la persona del Figlio e la persona dello Spirito (*ab aeterno* quanto si vuole e sottolineando che non si tratta di produzione di una realtà altra): produce una realtà *non altra*. La seconda effusione produce l'uomo e il mondo: fa sì che sia qualcosa che altrimenti non sarebbe stato. Dunque anche la terza effusione deve produrre una realtà prima inesistente: non possiamo pensare che l'associazione alla vita divina sia un modo di dire. Questa effusione produce una realtà nuova per trasformazione della realtà creata e, come si è detto, insufficiente in assoluto dal punto di vista metafisico. È la «nuova vita» e la «nuova terra» come trasformazione della vecchia vita e della vecchia terra. Ora, siccome questa trasformazione riguarda, tra le tante cose, anche «me», cioè la singola persona, se questa persona deve beneficiare della trasformazione è necessario che in qualche modo rimanga «la stessa», cioè che la trasformazione avvenga secondo una continuità: se la trasformazione mi trasformasse *in un altro*, *in un'altra realtà* che non sono io, che non ha continuità con me, che cosa me ne importerebbe? Non si potrebbe dire che «io» sono stato associato alla vita divina. La terza effusione trasforma la mia attuale realtà nella sua attuale *impermanenza* dovuta al fatto che non è una realtà divina.

Il paradosso dell'autosufficienza relativa del creato, della sua insufficiente sufficienza ontologica, è un punto decisivo. L'uomo, storicamente, scopre se stesso come non permanente, e questo lo conduce al pensiero religioso. Non voglio dire che, vedendosi caduco, immagini una realtà diversa, una possibile fantastica condizione diversa. Non si tratta di un mero auspicio o una speranza che la morte non sia morte. L'uomo accerta che la

sua realtà, essente, è *precaramente* essente, ma tuttavia è reale. Ora, una insufficienza ontologica, quale è quella del mondo da un punto di vista assoluto, non può porsi in essere da sola, perché se potesse non sarebbe insufficiente. Non è il discorso di Parmenide – che è di tipo filosofico e quindi limitato – secondo cui ciò che è non può derivare dal non essere: questo è ovvio, ma non coglie il punto chiave. Decisivo è il fatto che ciò che è, lo è precariamente, debolmente; pertanto questa debolezza ontologica impedisce che abbia potuto porsi in essere da solo, ed implica una realtà che nel contempo «sia», ma in modo forte, sufficiente e permanente. La differenza rispetto a Parmenide sta nel fatto che abbiamo due modi di *essere* dal diverso rango: non un generico «essere», ma l'essere «forte e pieno» e l'essere «debole e ricevuto». Il dato della realtà condizionata conduce, con la necessità dialettica di cui si diceva prima, alla realtà incondizionata. Che poi questa realtà incondizionata, evidentemente diversa, venga immaginata nelle forme più varie, è un dato non essenziale. L'uomo, che è condizionato, riferisce allora il suo comportamento all'incondizionato: compie delle azioni in vista di Dio, e questo è il punto. Come si raffigura Dio è cosa che ora non interessa.

Nella prospettiva religiosa l'uomo si muove verso Dio riconoscendovi la condizione della sua esistenza e la possibilità che questa muti. Normalmente usiamo il termine Rivelazione limitatamente all'agire divino descritto nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Però questi libri non descrivono *tutto* l'agire divino verso l'uomo. Con un'altra espressione, possiamo dire che Dio si è presentato all'uomo, anche fuori dalla tradizione ebraica e poi cristiana, si è manifestato e, in senso lato, si è rivelato: «Dio ha fatto tutto questo perché gli uomini lo cerchino e si sforzino di trovarlo anche a tentoni, per poterlo incontrare» (*At.*,17,27); «Nel passato, Dio ha lasciato che ogni popolo seguisse la sua strada; ma anche allora *non ha mai smesso di farsi conoscere*, anzi si è *sempre mostrato* come benefattore» (*At.* 14, 16-17). Dunque, il piano di salvezza divino – terza effusione del suo amore – attraversa tutta la storia, ma lasciando inizialmente che ogni popolo segua la sua strada. Il che implica che il popolo cercava da solo, e che comunque esisteva una strada: è una definizione della struttura teandrica della storia, dalle origini ad oggi e alla fine.

Questa è la condizione dell'uomo religioso. È una condizione di fatto che, con l'Incarnazione, diventa anche condizione di diritto: l'effusione deificante raggiunge il momento culminante – che è un *momento storico* – nel quale la condizione umana e creaturale viene trasformata. Questa trasformazione è oggettiva e ontologica, al punto che avviene in modo completamente indipendente da ogni intenzione umana.

La scoperta dell'uomo religioso è dunque il rendersi conto della propria insostanzialità e dell'insostanzialità del reale. Questo è il primo aspetto, il primo termine dell'antinomia. È il punto di partenza del commento di Barth. La conoscenza del limite del mondo, e il fare affidamento su colui che limita il mondo, sono la fede. Pertanto, una fede che mette contro il mondo, contro la sua pretesa di permanente autosufficienza. E contro noi stessi.

Scriva Barth: «Dio! Noi non sappiamo quello che diciamo con questa parola. Colui che crede sa che non lo sappiamo». Alla luce di questa fede che riconosce il limite del mondo, il mondo – noi compresi – ci appare con un vizio irrimediabile: *non è Dio*. Dunque è profano, è empio, è lontano da Dio, e l'atteggiamento di Dio verso il mondo non può che essere l'ira. L'esistenza del mondo è ontologicamente empia, per il fatto puro e semplice che il mondo esiste, ma non è Dio. Non è questione di morale, di un peccato commesso da qualcuno: il più giusto degli uomini non è Dio, e quindi «è» empio. Lo è in sé e per sé. Questo costitutivo carattere di empietà appartiene a tutto ciò che è mondano e a tutto ciò che l'uomo fa. Ciò che l'uomo fa è umano; l'umano è empio, cioè peccaminoso nel senso di non-divino. La cosa è estremamente semplice: se Dio è perfetto (ontologicamente e moralmente), l'uomo è imperfetto (ontologicamente e moralmente), e non può in alcun modo colmare questa distanza, questa empietà che deriva dal suo essere uomo, cioè non-Dio. C'è empietà, assenza di sacro, quando l'uomo fa il male e quando fa il bene. Collochiamoci fuori dalla prospettiva religiosa della redenzione: l'uomo buono non può autoreimersi con la sua bontà; per assurdo: se Dio rifiutasse di salvare l'uomo, non sarebbe la bontà di colui che chiamiamo santo a salvarlo dalla morte perenne e definitiva.

Dio è il Vivente; l'uomo no: tra i due c'è un abisso che può colmare solo Dio. Se Dio non lo colma, nulla può salvare l'uomo. Da questo punto di vista – che è «un» punto di vista – la situazione umana appare tragica:

«Neppure la conoscenza del paradosso della vita, la sottomissione al giudizio di Dio, hanno alcun valore, neppure l'attesa di Dio, la contrizione, l'atteggiamento dell' "uomo biblico" giovane, finché sono soltanto un atteggiamento, un punto di vista, un metodo, un sistema, finché l'uomo con essi intende separarsi e sollevarsi sopra altri uomini». «Quello che proviene dall'uomo non può salvare l'uomo».

Di fronte a Dio, l'uomo può semplicemente negare se stesso come valore, constatarsi privo di valore e di meriti per esistere o non essere condannato. Così dice san Paolo: «I giudei ed anche i greci sono tutti sotto il peccato, come sta scritto: Non vi è nessun giusto, neppure uno».

Qui appare evidente che il *peccato* non è un concetto morale, ma è l'elemento basilico costitutivo della condizione umana. Come concetto appartiene all'ontologia prima che alla morale. Non c'è salvezza nell'umano, neanche quando è sublime. Ma questa condizione *costringe* a un secondo passo: non si può che permanere nell'accusa di empietà:

«Nella stretta di questa situazione non c'è alcun passaggio, né avanti né indietro. Sotto questa accusa noi possiamo assolutamente soltanto rimanere. Soltanto chi rimane ad essa sottoposto, e non vuole in nessun modo sottrarsi, ... soltanto colui può lodare Dio nella sua fedeltà».

Vi è dunque un risvolto, che è il secondo termine dell'antinomia. «Nel riconoscimento della fondamentale distanza tra Dio e il mondo appare l'unica possibile presenza di Dio nel mondo». Impermanente ed empio, nondimeno l'uomo permane, sia pure condizionatamente. Accantoniamo il condizionamento: permane qui ed ora, benché non sia Dio. Permane, avendo avuto l'essere da Dio: questo attesta la fedeltà di Dio; Dio permane, parlando del *suo* regno, e la sua permanenza è la continuità dell'amore per l'uomo, nonostante la sua impurità. Vale a dire: è *remissione*, parola che ancora una volta allude a una modificazione sul piano ontologico:

«La giustizia di Dio è *remissione*, fondamentale mutamento della relazione tra Dio e l'uomo; è la dichiarazione che l'empietà e l'insubordinazione umana e la situazione del mondo da essa creata sono irrilevanti davanti a lui e non gli impediscono di *chiamarci* suoi affinché *siamo* suoi».

Accade allora l'assoluto paradosso della relazione positiva tra Dio e l'uomo: è l'irruzione della *salvezza*. L'uomo è *costitutamente* un salvato: questa è ora la sua natura. Questa salvezza, dice Barth, è il significato di ogni religione. Ma la sua verifica o comprova sta nel *fatto* che Gesù ci incontra: Gesù è l'inveramento della speranza umana nella salvezza. Il perdono, in senso morale, ne è la conseguenza:

«In Gesù noi scopriamo che Dio può essere trovato per ogni dove, che l'umanità prima e dopo di Cristo è trovata da Dio... Appunto in Gesù abbiamo la possibilità di concepire questa scoperta e questo esser trovati come una verità di ordine eterno».

Questo è scandaloso. Barth ribadisce che la salvezza non ha alcun presupposto umano, non richiede nessuna condizione che l'uomo debba assolvere preventivamente, e cita san Paolo: «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, e vengono dichiarati giusti gratuitamente per la sua grazia, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù». La citazione è rafforzata riportando un lapidario commento di Lutero: «Questo è il punto capitale e centrale di questa epistola e dell'intera Scrittura».

Fermiamoci un attimo, cedendo alla tentazione di sciogliere l'antinomia in un discorso ragionevole – quantomeno – e domandiamoci: ma realmente l'uomo è stato, ed è stato considerato, empio in qualche momento della sua esistenza storica? È veramente esistito anche un solo attimo in cui Dio ha rifiutato l'uomo sul piano ontologico? Se questo fosse avvenuto, l'uomo non sarebbe sprofondato nel nulla? Ebbene, sì e no. No: l'uomo non è mai stato abbandonato da Dio. Nell'economia dell'azione divina, il Padre crea e il Figlio salva. Ma il Padre crea fin dall'inizio in e per Cristo. Da questo punto di vista, l'uomo non può che essere creatura: non è Dio, ma in quanto è, è salvato. Tuttavia, questo resta un aspetto della questione. Se lo scopo di Dio fosse la pura e semplice salvezza, il discorso si potrebbe chiudere qui. Ma questo non è lo scopo di Dio. La creatura, pur non essendo considerata empia, muore.

Rispetto a morire senza essere empi, c'è una possibilità superiore: la salvezza, come riconoscimento immeritato che l'uomo non è empio, o meglio come accettazione dell'uomo nonostante non sia Dio, ha un effetto nella liberazione dalla morte. Anche in questo caso il discorso potrebbe chiudersi qui: Dio potrebbe porre l'uomo in una condizione paradisiaca e disinteressarsene. Ma ciò significherebbe dimenticare che la creazione, prima ancora della salvezza, è un atto d'amore; e l'atto d'amore consiste nel dono dell'autonomia, dell'autosufficienza. Dio crea l'uomo come altro da Sé, come non-Dio. Di conseguenza, il puro fatto dell'esistenza umana è una auto-limitazione che Dio si impone: liberamente quanto si vuole, ma sempre limitazione. L'uomo, relativamente autonomo da Dio, conosce se stesso come autonomo. Il rifiuto di Dio, l'affermazione dell'*ego* è una possibile interpretazione che l'uomo può dare di sé: una possibilità praticabile, inscritta nella sua circostanza reale. In quanto viene attuata, l'uomo s'imprigiona in una falsa immagine di se stesso e si inibisce la conoscenza di Dio.

Lasciamo perdere ciò che questo significa in termini morali. In termini reali significa che l'empietà è un elemento formalmente costitutivo della realtà creaturale dell'uomo, inteso come persona, come progetto di esistenza in corso di realizzazione nelle circostanze. Da questo punto di vista si può dire che l'uomo è creato empio, cioè è creato altro e autonomo. Perciò Dio non lo abbandona, ed anzi lo salva dall'inizio; ma contemporaneamente questo decreto di salvezza non significa che l'empietà umana sia un semplice modo di dire. L'uomo è costitutivamente empio e costitutivamente salvato: non si esce dall'antinomia. Sul piano strettamente umano, l'uomo scopre questa sua condizione di salvato, solo nella vita religiosa, cioè solo dopo che si è constatato empio e si è sentito perduto.

Allora qual è il rapporto tra la salvezza operante *ab initio* e l'evento salvifico dell'Incarnazione? Ovvero, ed è la stessa domanda, in che senso il cristianesimo è una religione diversa da tutte le altre?

Si diceva che la salvezza non è un evento singolo, ma un fatto inserito in una storia: ciò che culmina nell'Incarnazione ha inizio con la creazione, e questo vale anche per l'aspetto salvifico. Dio lascia che ogni popolo segua la sua strada, ma si mostra in essa. È questo mostrarsi di Dio ad avere una storia. Prima del mostrarsi in forma carnale, si ha il mostrarsi in forma di *colui che promette* la salvezza. Certo, l'uomo è salvo e giustificato, perché esiste, ma questo non abolisce la distanza tra Creatore e creatura: l'uomo salvato non diventa Dio per questo. Era necessario che Dio si facesse uomo, perché l'uomo diventasse Dio. Tra la salvezza precedente l'Incarnazione (ed insita nel fatto che l'uomo è creato in e per Cristo), e la nuova fase della salvezza inaugurata dall'Incarnazione c'è un salto di qualità attestato da un evento: Dio si fa uomo; la natura umana non è solo giustificata, purificata dalla sua empietà, ma è anche deificata. Senza perdere per questo le sue caratteristiche di natura umana (sottolineando sia il termine *natura* sia l'aggettivo *umana*). Questa deificazione ha una storia e a noi appare come un processo: è una cosa che possiamo solo constatare, senza poter spiegare il perché. Ma questo è indiscutibile: che il fatto sia concreto e che l'evento della deificazione cambi completamente ciò che la natura

umana «è». Non si è più uomini allo stesso modo, che lo si sappia o no. Tuttavia si cambia nella continuità, come dicevo.

A seguito dell'evento dell'Incarnazione, il termine salvezza indica un altro modo di essere salvi. Quindi implica una diversa e più ricca possibilità di conoscere Dio. È un Dio che è stato visto camminare tra gli uomini e ha lasciato delle parole: questo determina il modo nuovo in cui lo concepiamo e gli atti che compiamo in riferimento a lui. Né possiamo concepire più allo stesso modo noi stessi, la società, la storia: è l'evento che ha cambiato tutto.

Ma il primo e radicale cambiamento è ontologico. Se l'incontro con una persona cara scomparsa da anni «ci cambia la vita», a maggior ragione ce la cambia l'incontro con Dio. Ma la vita è il nostro essere. L'uomo vive in Dio e con Dio, non più come semplice salvato, ma come figlio e fratello di Cristo. Questa fratellanza riflette il cambiamento ontologico. Quando diciamo che gli uomini sono figli di Dio, «figlio» non è una metafora, ma ha lo stesso senso reale, indica lo stesso fatto di quando diciamo che Cristo è «figlio» di Dio. Attraverso l'Incarnazione, la salvezza fa un salto di qualità: Dio rigenera ogni uomo come una nuova persona divina, senza che venga meno la specificità personale umana, così come non si dà confusione tra il divino e l'umano in Cristo. Da qui la necessità di salvare l'elemento più umano dell'uomo: la storicità. La deificazione dell'uomo avviene attraverso il tempo; perciò ha delle fasi. E quando l'Incarnazione inserisce la deificazione nel tempo, con il supremo obiettivo che l'uomo autonomo ricambi l'amore divino, tornano in gioco le opere umane.

La redenzione avviene *gratis et amore Dei*: nessuna opera umana la causa o la motiva. Ma l'Incarnazione chiama l'uomo a un operare diverso. Il moralismo cattolico ha messo in secondo piano, sullo sfondo, la gratuità della salvezza e l'inutilità delle opere ai fini della salvezza stessa. Ma questo nuovo operare è stato completamente disatteso dalla teologia protestante.

Nel pensiero cattolico la redenzione emerge con lo strano aspetto di una remissione dei peccati, che c'è, ma è condizionata a un successivo retto agire da parte dell'uomo. È come se la redenzione operasse per il passato in un certo modo, e per il futuro in un altro: cancelliamo quel che è stato, e da oggi in poi comportatevi bene. Di conseguenza, se si cessa la vita fuori dalla giusta relazione con Dio, è la perdizione eterna. In *questo* caso, la redenzione e la salvezza non avrebbero funzionato, il che è assurdo: una salvezza che non salva è una contraddizione e non certo un'antinomia. Vuol dire che la salvezza non avrebbe operato sul piano ontologico, ma solo in quello morale: sarebbe solo un perdono, condizionato al comportamento futuro, che deve attenersi a norme codificate nella morale. A una nuova edizione della Legge.

Ma Cristo (Dio) ha perdonato i suoi uccisori, perché non sapevano quel che facevano: erano inconsapevoli della gravità del fatto – un fatto, si badi bene, che nessun altro può superare in gravità. Che nessuno sapesse, è una cosa che va meditata. Cristo è pur sempre un uomo innocente messo a morte per una ragion di stato, la quale è pur sempre una ragione. Ma pare che il non sapere sia costitutivo del comportamento umano. Dicevano i vecchi catechismi che il peccato mortale richiede tre condizioni: materia grave (e questa abbonda), piena avvertenza e deliberato consenso. Vale a dire: io debbo essere pienamente cosciente di fare cosa grave e, nonostante ciò, debbo acconsentire a farlo, facendolo effettivamente. È evidente che fuori da queste condizioni non si può parlare di peccato: che si vuole imputare a uno che non si renda conto di quel che fa? Ma queste condizioni sono contraddittorie: uno che sapesse perfettamente quel che fa nel rifiutare Dio, e vi acconsentisse, dimostrerebbe automaticamente di essere pazzo. Sa chi è Dio, cosa fa, come opera, come gli dona la vita, come lo deifica, sa tutto, e gli dice: «no, grazie»: questo è pazzo. In questa prospettiva moralista, si arriva a concludere che il peccato non esiste.

Torniamo allora sul piano ontologico. Qui peccato significa empietà, cioè il fatto indiscutibile che l'uomo non è Dio. C'è una distanza che le buone opere umane non

aboliscono. Di conseguenza, l'ampiezza di questa distanza non è subordinata alla qualità delle opere. La redenzione si ha indipendentemente dalle opere buone e da quelle cattive e si perde solo se Dio si allontana, non se l'uomo si comporta male. Bisognerebbe dimostrare che il comportamento cattivo dell'uomo induca Dio ad allontanarsi nuovamente. Se non induce a questo, la redenzione non si perde, e l'idea cattolica dell'inferno come quella protestante della predestinazione si rivelerebbero per quel che sono: idee rozze.

Naturalmente, se l'idea redentrice di Dio finisse qui, sarebbe una pacchia: si potrebbe peccare e fare il bello e il brutto a piacimento. Ma si è visto che l'azione di Dio non finisce qui, e dentro il quadro completo dell'azione divina la conclusione che non c'è peccato è una falsa conclusione.

Bisogna mettere a fuoco il problema con una frase forte: l'Incarnazione, la redenzione, la croce non sono eventi validi in sé, ma ricevono valore e significato dallo scopo per cui sono avvenuti, dal progetto che realizzano. Dio non ha per scopo la morte in croce. Non credo affatto che Cristo sia morto perché poteva essere l'unica vittima sacrificale adeguata a sanare l'offesa fatta a Dio: questo è un pensiero estremamente contorto che nasconde una realtà molto più immediata: Cristo è morto perché gli uomini lo hanno messo in croce, non avendo capito niente. Dio ha per obiettivo non il farsi crocifiggere, ma qualcosa in vista di cui accetta anche la morte in croce, perché trasforma questo evento doloroso – deciso dall'uomo – nella massima prova del suo messaggio. Obiettivo di Dio è deificare l'uomo ed essere ricambiato nel suo amore, arrivare con l'uomo a una comunicazione totale. Rispetto a questo, tutte le altre considerazioni sono marginali. La creatura amata deve diventare amante: questo è il senso di tutta la vicenda terrena di Gesù. L'uomo non fa certo una figura esaltante rispondendo con la condanna a morte, ma Gesù dimostra la grandezza di questo obiettivo perseguendolo nonostante la condanna a morte. La prospettiva ontologica chiarisce molto bene questo punto.

La deificazione è l'obiettivo supremo dell'agire di Dio verso l'uomo. Ma questo agire si muove sempre nel rispetto del modo di essere dell'uomo, non solo perché Dio ha creato l'uomo con quel modo di essere, ma anche perché lo ha salvato, salvando le caratteristiche di fondo, gli elementi costitutivi della persona umana. Tutti gli atti di Dio verso l'uomo non hanno mai alterato la sua costituzione fondamentale; più precisamente, hanno sempre preso atto dell'autonomia umana. Come si diceva: con la creazione, Dio ha accettato liberamente di limitarsi; limitarsi non nell'essere, ovviamente, ma nell'azione. Dio non ha mai annientato il potere che l'uomo ha di scegliere tra vari progetti di azione; non ha mai annientato la sua libertà, con tutti gli usi negativi che l'uomo poteva farne.

Inoltre, l'uomo è uomo nel senso che, per la sua stessa costituzione, può fare resistenza a Dio. È un male, ma è una capacità umana reale, insita nel modo stesso in cui Dio ha progettato l'uomo. Nella sua azione, Dio tende a salvare l'uomo salvando anche questo modo in cui lo ha progettato. Ciò vuol dire che fin dall'inizio, e prima ancora della creazione, nella progettazione del creato, Dio imposta la sua relazione con l'uomo nei termini di un rapporto interpersonale.

Ora, l'idea della deificazione, nei termini in cui mi sto riferendo ad essa, non è una fredda comunicazione o partecipazione dell'essere divino a una realtà che non è Dio, ma è una fase all'interno di questo rapporto interpersonale. Dio vuole che l'uomo ricambi il suo amore con amore; e l'amore umano per Dio diventa divino in quanto nasce e cresce in una natura deificata. Allora, l'Incarnazione assume la natura umana come tale: l'uomo non può diventare Dio da solo, quindi Dio diventa uomo per deificarlo. Parlando in termini umani, se la nostra natura deve deificarsi, restando umana, non c'è altra strada che questa: che si umanizzi la natura divina, senza perdersi come divinità. E il carattere umano che rimane alla natura deificata è questo: una continuità e una perdurante autonomia. Se, una volta deificato, l'uomo perdesse la sua autonomia, o fosse una realtà diversa e senza continuità con «se stesso», la deificazione sarebbe un altro modo di chiamare la morte. L'Incarnazione è la deificazione della carne come carne e non come un'altra realtà: quando Cristo appare dopo la resurrezione, è certamente diverso, ma mostra le ferite del suo corpo, cioè mostra

inequivocabilmente che egli è *la stessa* persona, è *lo stesso* che camminava per le strade e pendeva dalla croce. Il concetto di essere «lo stesso», o la stessa persona, non esclude affatto i cambiamenti più imponenti, ma nella continuità. Se la persona resta la stessa, allora perdura la sua autonomia. Per ottenere questo scopo, sembra che esistano solo due possibilità: o la carne si fa Dio, o Dio si fa carne. Di fatto, l'Incarnazione inserisce la natura umana nel circuito della vita divina, lasciandola autonoma. È questa autonomia che prende Cristo e lo condanna a morte.

Di fronte alla condanna, Cristo, che non ha certo meno autonomia di giudizio dell'uomo, ha molte opzioni possibili: ha salvato l'uomo, e ora si trova di fronte alla prospettiva della croce; avrebbe sia il potere sia il diritto di mandare un gran diluvio e mettere fine alla vicenda. Sceglie l'opzione diversa, che è questa: continuare a salvare quel modo di essere dell'uomo, conforme al progetto divino, anche quando questo modo di essere libero e autonomo significa la croce. Accettando la croce, Dio non distrugge l'autonomia dell'uomo, ma neppure rifiuta le conseguenze che essa genera: non lascia l'uomo autonomo, abbandonato e senza Dio. Lascia l'uomo autonomo e *con* Dio: Dio resta anche se lo crocifiggono. Ha deciso di impostare una certa relazione con l'uomo, qualunque sia il modo in cui l'uomo risponderà: la croce è la dimostrazione storica irrevocabile di questo suo amore folle, che resta sempre fedele, succeda quel che succeda. E non può succedere niente di peggio della crocifissione.

La resurrezione, subito dopo, svela che questa relazione di Dio con l'uomo non è un capriccio, ma produce la salvezza dalla morte: la promessa più antica e la speranza più folle sono ora compiute. Infatti, Cristo torna dall'uomo dopo la morte ed è credibile quando afferma che non lo abbandonerà più; e inoltre torna con la sua carne, che ha vinto la morte, come «primizia» di coloro che resuscitano dalla morte. Per inciso: prima si era affermato il valore religioso di tutte le altre religioni, inserite nel quadro della salvezza e della manifestazione di Dio, con il rischio sottinteso che si potesse perdere lo specifico cristiano: il cristianesimo, in quella prospettiva, avrebbe potuto apparire come una religione tra le tante. Ora si vede che non è così: davanti al fatto storico dell'Incarnazione, al quadro che esso realizza, al suo significato, ci si può chiedere: ma a noi cosa importa ora delle altre religioni? Non ci importa più nulla, perché – con tutto il rispetto – sono diventate troppo poco, non ci bastano più, sono superate e accontentarci di un'altra religione qualunque equivarrebbe a tornare indietro.

Dunque, la vicenda terrena di Cristo mostra che la salvezza e la redenzione *sono già compiute*, sono eventi accaduti e non annuncio che accadranno. Questo è il punto chiave. Il cambiamento ontologico operato da Cristo sulla natura umana la deifica, pur lasciandola umana. Da un certo punto di vista, si potrebbe dire così: l'Incarnazione assume la «natura» degli uomini, ma non le singole persone. È un modo di dire non corretto. Altrettanto scorrettamente potrei dire che Cristo salva la natura umana *in genere*. Se non implicasse una certa ontologia, si potrebbe dire. Lasciamo perdere le questioni filosofiche legate al concetto di *essere* e all'influenza dell'aristotelismo in teologia. Diciamo che l'uomo è reale e che, nella sua realtà, può essere definito come l'ente che determina se stesso, decide cosa farà e chi sarà. Orbene, Cristo assume e salva questa realtà, cioè viene salvata la realtà in quanto tale dell'ente che decide chi sarà e che farà. È ovvio che questo ente continui a decidere che fare e chi essere. Salvato come tale, questo ente ha «ricevuto l'ordine di diventare Dio». La deificazione ha allora un aspetto duplice. Più precisamente è un processo nel quale si verificano due ordini di fatti, miranti a uno stesso scopo. È un processo, nel senso che avviene nel tempo: la realtà umana, salvata come tale, conserva alcune caratteristiche costitutive; l'uomo come tale è temporale, non nel senso metaforico che vive dentro il tempo, ma nel senso che è per essenza temporeo. Il processo della salvezza è appunto processo, perché non ha sottratto l'uomo alla temporalità. Perciò non lo ha sottratto alla morte, ma ha assegnato alla morte stessa un valore positivo.

Come processo, dicevo, ha due ordini di fatti. Il primo è dato dagli atti di Dio indipendenti dall'uomo: Dio ha creato, ha creato in Cristo, ha assunto la natura umana dandole il potere di sottrarsi al nulla, attraversando la morte... Questa è una serie di fatti compiuti da Dio una

volta per tutte, nel senso che hanno valore per tutti gli uomini. Non c'è alcun uomo per cui Cristo non sia morto. Il secondo ordine di fatti è diverso: la natura umana, salvata da Dio, deve ricambiare l'amore divino. E questa è propriamente la *theosis* nel senso più stretto.

Qui si comprende immediatamente che ricambiare l'amore non è affare della realtà umana come tale, ma delle singole persone. L'amare non è qualcosa che può essere imposto per magia o per miracolo: ha senso solo nella libertà, cioè solo se è un amore libero. Altrimenti non è amore. Per questo, per ricambiare l'amore, si richiede che sia salvato il principio di autonomia della condizione umana. E per questo l'Incarnazione non compie il miracolo dell'innamoramento dell'uomo: l'uomo può amare Dio solo in una risposta libera. E finché l'uomo non ama Dio, non lo conosce e perciò non può dare deliberato assenso con piena avvertenza a una colpa grave.

La natura umana è deificata, ma la sua libertà è rimasta, e pertanto l'uomo, che non conosce realmente Dio, può opporre resistenza. Conoscere Dio non significa farsene delle idee sulla scorta di un sentito dire, ma avere esperienza dell'incontro personale con lui. Dunque, la condizione necessaria perché si realizzi la reciprocità all'amore divino è che l'uomo *decida* di non opporre resistenza. Solo allora l'energia deificante può operare in lui la trasformazione che, facendolo restare persona, lo infiamma di amore per Dio. Questa trasformazione è *personale*: non è un evento che si verifica una volta e per tutti, ma un evento che si verifica in ciascuno, con tempi e modi diversi; avviene in ogni singola persona, indipendentemente dalle altre, perché personale è anche la resistenza opposta a Dio, la debolezza umana di resistere.

L'«energia» che opera questa trasformazione non è una forza meccanica, ma è la terza Persona della Trinità: lo Spirito. Tradizionalmente, nella teologia dei Padri, lo Spirito ha questo specifico compito nell'economia della salvezza: operare dentro ogni persona, portando a termine il processo salvifico e rendendolo personale. Non è una rifinitura, una ciliegina finale: dal nostro punto di vista umano è la cosa più importante: riguarda l'inserzione nella vita divina non di una generica natura umana, ma della mia concreta persona. La *theosis* è la salvezza che entra nella mia vita, nella mia carne.

Qui recuperiamo tutto il discorso sulle opere umane, che prima era stato messo da parte, ma ancora una volta in una chiave ontologica e non morale. Si era scartata la riduzione della salvezza a fatto morale e così pure l'idea che le opere non abbiano valore, perché in entrambi i casi si confondevano i piani, applicando concetti inadeguati al fatto. Ora, con l'opera dello Spirito, siamo sul terreno concreto della «mia» vita, della vita personale. E qui è ben poco dire che le opere contano: piuttosto, vivere significa operare, agire nella circostanza in cui si è immersi in ogni istante, dovendo scegliere cosa fare. Ma ciò che facciamo non è indifferente rispetto a chi siamo. Chiunque può dire di essere buono, perché non costa fatica, ma è veramente buono colui che si comporta in un certo modo. Senza il comportamento concreto, essere buono è una pia illusione; pia, perché è del tutto probabile che io sia sincero e aspiri veramente a comportarmi bene: mi sento buono, ma incapace di fare il bene, quasi come se non fossi io ad agire, ma un altro a compiere il male al mio posto... e questo lo dice nientemeno che san Paolo. Tuttavia, l'illusione pia è pur sempre illusione. Perché divenga realtà è necessario che io faccia, o cessi di fare, determinate cose.

Diciamo, con una metafora semplificatoria, che non debbo rubare la marmellata. Che rubare la marmellata annulli gli effetti ontologici della salvezza, è semplicemente assurdo, e da questo punto di vista hanno ragione i protestanti. Ma che non rubare la marmellata sia ininfluenza nel processo della salvezza, questo *dipende*. Dipende da ciò che si intende per salvezza. È vero che l'uomo è salvato con o senza la marmellata; ma la salvezza non conclude il processo divino: se mai, sono io che lo interrompo. Se la salvezza mira alla deificazione, allora l'intero processo arriva a un punto in cui le mie azioni non sono più ininfluenti: non perché l'azione annulli la salvezza, ma perché agire male significa porre una resistenza alla penetrazione della salvezza nella mia carne. *Essere* buono vuol dire compiere l'atto che, appunto, mi fa *essere* in un certo modo; passo dalla pia illusione di bontà a un agire reale che dà forma alla mia vita, cioè al mio essere.

Come persona io sono una vocazione che vuole realizzarsi, essere realtà. Vocazione significa chiamata; è Dio che chiama all'amore. E se *io* non realizzo questa vocazione, il processo resta disatteso. Io non acconsento a che lo Spirito operi in me la trasformazione che mi porta alla conoscenza di Dio e a ricambiare il suo amore. E, per le premesse viste, se io non acconsento, lo Spirito non agisce, perché non trasgredisce il patto che ha stipulato liberamente con l'autonomia umana. Non annienta l'unica condizione capace di rendere reale e valido il mio amore per Dio.

È una tensione esistenziale terribile: per la paura della morte, del cambiamento, del futuro, per lo scontro tra un mistero assurdo e le urgenze della vita concreta... Tutto ciò che è noto e reale e pressante, va spazzato via, e la nostra forza non basta. È chiaro che lo Spirito aiuta a bruciare tutto, ma ad una condizione: che noi lo si voglia. Anche perché nulla può sostituire queste paure nel compito di conoscere noi stessi. Qui le opere servono e, anzi, c'è tutto l'agire umano. Però, questo agire, che in fondo è il mio essere, la mia vita, è incluso in un contesto teandrico: è un dialogo tra Dio e l'uomo, nel quale bisogna perdersi per ritrovarsi. Essere autenticamente me stesso è possibile solo grazie all'azione di due: io e lo Spirito. Il me stesso è la vocazione con cui Dio mi chiama. Perciò nel pensiero cristiano non c'è, al fondo della persona, un impersonale Sé, ma un personalissimo me stesso. Solo che, dato io come sono ora, il Me Stesso è apparentemente un altro: perché il Me Stesso è il mio io autentico, mentre io, fuori da Dio, sono falsato, alterato, distorto. Per abolire le storture di questo mio io attuale, le opere sono indispensabili: sono l'unico metodo, ma in un contesto – ripeto – teandrico. Senza opere non ci sarebbe realizzazione. Il problema vero non è se esista o non esista l'inferno – questione di scarso interesse – ma è questa capacità umana di opporre resistenza. Data l'autonomia come caratteristica imperdibile della persona, in via di principio l'uomo può opporre resistenza per l'eternità: e questo, se si vuole, potrebbe essere l'inferno; non Dio che mi condanna, ma io che non lo accetto, non gli apro la porta e lo lascio fuori. Ma data l'autonomia di cui sopra, risulta ovvio che qualunque momento è buono per aprire la porta, in questa vita o nell'eternità: il che, se si vuole, è una negazione dell'inferno. Come dire, in parole povere, che all'inferno ci sta chi ci vuole stare: l'inferno è un modo di essere della persona, che la persona stessa può abbandonare. Pensare l'inferno come una condanna giuridica, con tanto di processo formale a monte, a mio parere – e mi si perdoni l'insolenza – significa avere una completa insensibilità per l'elemento religioso del cristianesimo. L'uomo che opponga una tale resistenza non è *condannabile*, perché non sa quel che fa; ma non può fare a meno di scontare le conseguenze del suo atto: pensare che questo stesso uomo non possa più agire dopo la morte e non possa cambiare atteggiamento, è – e mi si perdoni ancora – una forma di ateismo. Significa pensare l'umano secondo le categorie di una temporalità che l'Incarnazione ha stravolto, togliendole il termine finale della dissoluzione, della morte. Ma non l'ha annullato. Indipendentemente dalle sue opere, l'uomo è già nell'eterno e di conseguenza può negarsi a Dio o aprirsi a lui anche nell'eterno.

Se è della tenuta morale che si ha paura, non mi pare che questa prospettiva sminuisca il valore della morale. Non credo che uno compia atti buoni solo per evitarsi l'inferno. Il cristiano non può partire da una proibizione, ma dall'amore. Per lui non ha più senso la legge, ma solo che si ami; e se non si ama, questo non amare è più grave di qualunque carognata possa essere commessa. Di fronte a uno che imbrogli o ammazza la gente, il problema non è preoccuparsi perché magari questo tizio non va all'inferno, e non potremo dire «ben gli sta». Il problema più grave è che non riusciamo a salvarlo, a fare breccia sulla muraglia che ha eretto a difesa della sua follia, e quest'uomo rischia di restare chiuso nel tormento di se stesso *per saecula saeculorum*, nonostante Dio rimanga ad aspettarlo per tutto questo tempo. È come se chiudersi a Dio attivasse una sorta di *Karma*, sempre revocabile, ma non per questo meno drammatico.

L'inferno, come tradizionalmente è stato concepito in termini giuridici, da ergastolo metafisico, non esiste, e questo può turbare il senso dell'ordine di persone fuori dall'esperienza religiosa, a tal punto estranee al significato della religione, da aver preteso l'esclusione dalla vita sacramentale di divorziati, abortisti, comunisti. Di contro, l'amore

divino per l'uomo postulava una morale basata sull'amare *nonostante*, una morale che continua a dire «fratello» o «sorella», *nonostante*. E *nonostante* significa riconoscere perfettamente il male, avere sofferenza perché esiste, ma voler restare accanto alla persona che lo compie, perché possa trovare se stessa. È molto più difficile vivere in questa prospettiva, senza neanche la soddisfazione che il nostro nemico sprofonderà all'inferno, ma è l'unica prospettiva cristiana.

Il Vangelo della domenica è capitato a proposito: è l'episodio di Marco 10, 17-31, quando Gesù s'incontra con il ricco che vorrebbe ottenere la vita eterna. Il curato ha evitato di commentarlo nell'omelia, e la traduzione ufficiale è abbastanza rozza; eppure si tratta di una pagina stupenda. La traduzione interconfessionale è migliore, e lascia trasparire tutta l'ironia di Gesù.

Il ricco ha un esordio teatrale: mentre Gesù sta per rimettersi in cammino, ed è verosimilmente occupato, gli si butta platealmente in ginocchio e invoca: «maestro buono, che debbo fare per ottenere la vita eterna?». Gesù dà una risposta standard: non uccidere, non rubare, non imbrogliare – insomma, una serie di norme morali-, ma la fa precedere da un'osservazione che introduce il *suo* discorso, non quello che il ricco si attende. Il ricco si attende una norma di comportamento. Gesù dice: perché mi chiami buono? Nessuno è buono tranne Dio.

Il sottinteso di Gesù sembra essere duplice. C'è un rimprovero bonario: non sei buono neppure tu. E c'è un invito a non usare formule scontate. È chiaro che Gesù è buono perché è Dio; ma non è in questo senso che il ricco dice «maestro buono». Lo dice a titolo onorifico, come una formula, come quando iniziamo la lettera commerciale dicendo «spettabile» ditta. Il che è falso: il titolo non può spettare ad altri che a Dio: nessuno è buono tra gli uomini.

Il ricco non coglie il sottinteso e risponde tranquillo, in perfetta buona fede: caro mio, tutti questi comportamenti li ho osservati «fin da giovane». Qui i piani interpretativi si dividono. La visione moralista sottintende che sì, li ha sempre rispettati. Invece no, non li ha rispettati: come volete che un ricco possa aver rispettato il non rubare. Lui *si crede* onesto, in tutta buona fede; ma non lo è. Ecco perché Gesù aveva anticipato: nessuno è buono... Tuttavia, Gesù non lo condanna in questo autoinganno, né lo smaschera. Anzi, ha una reazione paradigmatica del comportamento di Dio verso l'uomo. Da un certo punto di vista lo canzona: «Gesù lo guardò con grande simpatia e gli disse: "Ti manca soltanto una cosa: vai a vendere tutto quel che possiedi, e i soldi che ricavi dalli ai poveri. Allora avrai un tesoro in cielo. Poi vieni e seguimi». Il testo usato in chiesa dice: «Gesù lo amò». È una frase che non significa niente, o peggio: induce all'errore di credere che lo amò perché effettivamente era stato buono e rispettoso della morale.

Non posso ora controllare il verbo greco, ma il senso è che quest'uomo «fa tenerezza» a Gesù: gli fa tenerezza nella sua innocente pretesa di aver compiuto i suoi doveri e quindi di essere buono. Allora, in modo burbero ma affettuoso, gli dice: perbacco, fratello, così bravo come sei ti resta una cosa sola: regala tutto e vieni con me.

Il ricco ora è completamente spiazzato: «Si trovò a disagio». Come tutti i ricchi, ringrazia onestamente Dio per i buoni affari, e vede nella prosperità un segno del favore divino. Gesù invece gli dice che nessuno è buono – cioè nessuno ha questo favore – ed occorre buttare via tutto. Tutto! Tutto il bendidio che era il segno della sua rettitudine. Allora il ricco se ne va «triste»: perché era ricco ma anche in buona fede. E Gesù lo lascia andare: in fondo voleva ciò che già ha, cioè la vita eterna.

Ma questo non risolve i problemi degli apostoli, soprattutto quando Gesù commenta: è difficile per i ricchi entrare nel regno di Dio. Ora è il discepolo che si meraviglia, ascoltando l'aggiunta: «Figli miei... se è difficile che un cammello passi attraverso la cruna

di un ago, è ancor più difficile che un ricco possa entrare nel regno di Dio». Ma nella cultura del tempo la prosperità era vista effettivamente come un segno del favore divino. Dunque chi potrà salvarsi? – chiede l'apostolo, che si aspetta una risposta confortante. In fondo, Gesù ha appena detto al ricco: lascia tutto e vieni con me; dunque l'apostolo è lusingato: lui ha lasciato tutto per seguire Gesù.

Invece no. Gesù spiazza anche l'apostolo: per gli uomini è impossibile salvarsi. La salvezza non può essere il risultato di un'azione umana; solo Dio può salvare. «Allora Pietro si mise a dire...». Di Pietro è possibile dire tutto, ma una cosa non gli si può negare: parla chiaro e senza peli sulla lingua. E dice: «E noi? Noi abbiamo abbandonato tutto per venire con te». Cioè: se l'abbandonare tutto non servisse, saremmo stati vittime di un imbroglio. Questa è la domanda di Pietro, schietta e concreta. E Gesù risponde: esattamente; ma solo da un certo punto di vista.

Se Pietro pensa di aver *causato* la sua salvezza seguendo Gesù, allora è uno sciocco. Ma da un altro punto di vista, Pietro, salvato da Dio – che gli si è presentato in una forma diretta, e per così dire «senza veli» – cos'altro poteva fare? Pietro ha avuto una visione diretta dell'amore divino, e lo ha ricambiato: come potrebbe vivere senza di lui. Non è che Pietro ha seguito Cristo, e di conseguenza si è salvato, ma è che Pietro ha *conosciuto* Cristo, e di conseguenza lo ha amato, e non ha potuto pensare neppure per un istante che la sua vita fosse possibile senza seguirlo: è la legge dell'amore, che opera anche nei rapporti umani; l'amore umano è appunto l'impossibilità di concepire una vita bella e soddisfacente, dove noi esistessimo e la persona da noi amata no. Ecco perché Pietro sta vivendo con Cristo, alla giornata, senza capire, forse, cosa accadrà domani, senza sapere che è diventato nientemeno che san Pietro. Il ricco ha detto un sì con molte riserve, con molte paure – esattamente come noi che non siamo apostoli né santi – e va via triste, come una persona che è preda di due amori e l'attira ora uno ora l'altro, senza che riesca a decidersi. Quanto tempo impiegherà per distinguere l'amore vero dall'infatuazione? Per far emergere quel positivo, che intanto è in lui ed opera, distaccandosi da quel negativo, che gli causa tristezza, ma intanto è reale, gli consente di mangiare, di far stare bene la famiglia, di assicurare un avvenire ai figli, e tante altre cose assolutamente giuste, meritorie, pressanti... Ecco il nostro problema, e il problema di ogni persona religiosa: scoprirsi in una condizione di esilio, sentire la necessità di un esodo verso la terra che ci farebbe felici, ma sentire anche l'incertezza del viaggio, i pericoli, e le paure... e quindi i dubbi che veramente quella promessa lontana ci faccia felici, ci dia una felicità maggiore di quella che viviamo oggi. Perciò, dice Cristo a Pietro, tu che hai lasciato tutto per seguirmi, riceverai la tua ricompensa già in questa vita, cioè hai già qui ed ora una nuova vita, diversa da quella che avresti vissuto senza incontrarti con me. E questa vita nuova non ha confronti con quella che ciascuno di noi può immaginare come vita bella, in termini puramente umani.

L'amore ha cambiato la vita di Pietro, anche se non ha annullato il dolore, la sofferenza, le persecuzioni: saranno però un soffrire insieme alla persona amata. Perché Pietro continua a crescere e a conoscersi, e a conoscere Dio, *vivendo*, senza che venga meno una sola delle condizioni richieste dalla vita. «Molti che ora sono i primi, alla fine diventeranno gli ultimi, e molti che ora sono ultimi saranno primi». Primi o ultimi a ricambiare l'amore di Dio: non credo si tratti di una classifica di merito, ma di un ordine temporale.

Tornando a Barth, si arriva al punto in cui occorre fare i conti con la realtà del peccato inteso come colpa, offesa a Dio, cioè inteso come atto umano. Per Barth, il peccato sembra avere un potere reale, che si introduce nel mondo con Adamo e con cui occorre fare i conti, pur dentro l'economia della redenzione e della remissione. Personalmente, non riesco a convincermi di questo, non riesco a concepire il peccato come una sorta di potere autonomo, come una specie di forza che agisce in termini meccanici. Il famoso problema dell'origine del male mi appare un controsenso. Il male ha un'origine storica, nel senso che è un'azione compiuta dall'uomo (o da un altro ente: non sottilizziamo), e non ha altra realtà che questa: non è una cosa che esista in modo sostantivo e indipendente dalle persone che

lo compiono. Il male sono azioni che, compiute nella storia, hanno conseguenze storiche, cioè effetti: di per sé non è nulla di più. E che l'uomo possa fare il male deriva dalla condizione creaturale della sua autonomia. In termini ontologici non esiste una realtà che si chiama «peccato», ma solo una realtà che si chiama «uomo» e che compie determinate azioni che, con perfetta ragione, valutiamo cattive.

Significativa è la tentazione che conduce al primo peccato, descritta in termini mitici nella Genesi: mangiare il frutto proibito, *per diventare come Dio*. Qui non ci interessa tanto sapere a cosa corrisponde il mangiare il frutto: peccato sessuale o altro. Interessa molto di più la motivazione: per diventare come Dio.

Ora, in sé e per sé, l'idea di diventare come Dio non è per nulla peccaminosa, visto che è lo scopo della deificazione, e la dottrina della *theosis* è una delle cose più sicure dell'intera teologia. Dunque, il carattere di superbia, tradizionalmente legato al peccato, non può risiedere nell'obiettivo. Mi pare, invece, di ritrovarlo in due aspetti della vicenda:

1) Peccaminoso non è tanto il voler diventare come Dio, ma il metodo scelto per raggiungere l'obiettivo: una scorciatoia, un atto *tecnico* (mangiare la mela, qualunque cosa sia) che produrrebbe *automaticamente* il risultato: in pratica, la pretesa di diventare come Dio, ma *senza* Dio.

2) Questa scorciatoia implica sfiducia verso Dio: l'uomo non si fida dei tempi e dei modi che Dio rispetta. Ma Dio opera nel rispetto della natura propria della persona umana. Dunque, l'uomo si muove dentro una falsa immagine di se stesso, posto che su noi stessi Dio ne sa più di noi.

L'uomo si sente maturo per essere come Dio, pur sapendo, o dovendo sapere, che non ha il potere di Dio. È fuori dalla logica dell'amore, ed è solo nella logica del potere. Perciò cerca un mezzo rapido per ottenere quel potere che gli manca.

C'è un altro aspetto di superbia. Se infatti si trattasse solo di questo, non si vede perché la colpa di Adamo dovrebbe riflettere le sue conseguenze anche sui discendenti.

Certamente, non è accettabile l'idea del peccato originale come «colpa» imputabile a tutti coloro che non sono Adamo ed Eva, cioè non è pensabile in termini morali il peccato originale, come sembra essere tipico della teologia latina. Detto in parole povere: io, come persona concreta, non ho alcuna colpa di ciò che è stato commesso da Adamo e non vedo perché dovrei essere punito per quel peccato, subendone le conseguenze. Ora, è pur chiaro che la mia condizione non è quella precedente il peccato originale: non vivo come in un paradiso terrestre. Dunque, tali conseguenze – che in qualche modo partono dal peccato – non hanno un carattere morale, ma ontologico; cioè non sono una punizione.

Il peccato originale causa un cambiamento ontologico dell'uomo. La natura dell'uomo non è definita solo dalla materia di cui è fatto, ma anche dalla sua relazione con Dio. Questa dipende dall'atteggiamento di Dio verso l'uomo e contemporaneamente dall'atteggiamento dell'uomo verso Dio. Ora, nel peccato, Dio non cambia il suo atteggiamento, mentre l'uomo sì. Pertanto cambia la forma della relazione, e in questo senso cambia la natura umana. Ma la natura umana, con le sue sole forze, non può restaurare la situazione originaria, non può comportarsi come se non avesse peccato. Cioè, Adamo non può rimettersi nello stato preternaturale. E come lui non possono farlo i suoi discendenti. Ma lo stesso Dio, che non ha cambiato il suo atteggiamento nei confronti dell'uomo, decide di non restaurare la condizione precedente il peccato. D'altronde, un simile restauro annullerebbe alcune caratteristiche che l'esperienza del peccato trae con sé: esperienza, soprattutto della propria autonomia. L'uomo è cambiato comunque: si è *conosciuto* come potere che può schierarsi contro Dio, quindi come realtà relativamente autonoma. E questa, di fatto, è la premessa perché egli, l'uomo, possa porsi nei confronti di Dio in un rapporto interpersonale. In questo senso, nei Padri si parlò del peccato come di una *felix culpa*, senza la quale l'Incarnazione non sarebbe avvenuta: è un paradosso, ma molto espressivo della complessità del fatto.

È da pensare che, nell'indurre alla tentazione, il diavolo cerchi un vantaggio, e non è molto convincente pensare che questo vantaggio consista in un cambiamento nella condizione di Adamo. Piuttosto, un vantaggio maggiore sarebbe quello di portare Dio a cambiare i suoi disegni e i suoi obiettivi per l'uomo. Dio invece accetta la nuova situazione determinata dall'uomo, perché comunque accetta l'autonomia radicale della persona, che è come il marchio della sua creaturalità. Il battesimo, allora, non è l'atto di remissione del peccato originale, che non abbiamo commesso noi, ma l'atto rituale con cui la creatura viene immessa nel mondo – corrotto perché distante da Dio, non divino – senza che la sua «empietà» sia significativa agli occhi di Dio stesso.

Untitled (ma con rispetto)

Dunque, il Maestro sta in sinagoga e insegna alcune cose sensate, benché contrarie al buon senso dei sommi sacerdoti (e dei mediani e dei minimi), che se ne risentono: e che diamine, dove si va a finire con questo? e la legge, l'ordine, la morale, il rispetto, e persino i mercanti cacciati dal tempio a calci in culo!

E chiamano alcuni un po' più vispi degli altri per coglierlo in castagna o contraddizione. I sadducei si presentano in gruppetto, haem! haem!, colpetto di tosse. Silenzio in sala: tutta la gente in circolo a sentire; qualcuno scommette sul galileo, che non è un pirla, qualcun altro stavolta lo dà per fregato. E l'omino più sveglio fa: "Maestro, ordunque, dicci un po'... se una è vedova di cinque mariti, o che si fa con la risurrezione? (leggero accento toscano di sadduceo immigrato dall'Etruria).

I commenti abituali dell'episodio, nelle prediche domenicali somministrate al popolo fedele (e fortunatamente distratto da altri pensieri), hanno completamente banalizzato la serietà del caso, presentando i sadducei in versione caricaturale, più o meno come ho fatto io, esagerando per ironia. In generale, la domanda posta a Gesù non viene capita, e di conseguenza si sorvola sulla risposta: se ne nota l'abilità dialettica, perché effettivamente Gesù dà un'interpretazione geniale del testo sacro, ma non si va oltre, come se il Nazareno avesse semplicemente voglia di dare una lezione di esegesi a professori arroganti. Si perde il carattere paradigmatico dell'episodio, che va oltre la questione dell'immortalità e della resurrezione della carne.

Fissiamo dunque un primo punto: i sadducei non sono stupidi. Vogliono cogliere in fallo Gesù come rabbi, come esegeta della Bibbia, vogliono criticare la sua interpretazione e hanno individuato un argomento forte per smentire la tesi della resurrezione, da lui predicata. La risposta di Gesù in effetti è magistrale: il testo sacro dice che Dio è il Dio dei viventi, Dio di Isacco e di Giacobbe, e dunque non si può dubitare che Isacco e Giacobbe, morti all'epoca, sono "viventi". Questa risposta conferma che Gesù ha collocato la domanda non sul piano di una banale provocazione, ma su quello serio della teologia. Pertanto, la domanda dei sadducei, che sembrava così fessa, non ci è chiara.

A prima vista la domanda è: se una donna, a seguito di vedovanze, ha avuto cinque mariti, chi dei cinque sarà suo marito nell'aldilà?

Gesù non dà una risposta diretta, ma lascia capire che, esistendo appunto un aldilà, la donna deciderà della sua vita. Il che ci sembra ovvio proprio perché non abbiamo capito la domanda.

Anzitutto è importante il carattere di vedova: significa che i cinque matrimoni sono legittimi e che tutti e cinque i mariti *hanno diritti sulla donna*. È una legittimità giuridica e religiosa: la morte del precedente marito permette alla donna di giacere con il successivo senza commettere il peccato di adulterio, che si puniva con la morte. Dunque la domanda, intanto, non è: con chi vivrà la donna?, bensì: quale dei mariti avrà diritti su di lei?

L'aspetto religioso non è secondario: la legge divina è legge ed è divina, non si discute ed è coerente. Se proibisce l'adulterio, non c'è da scherzare e da fare distinguo sottili: è una norma insuperabile. Solo un uomo può avere diritti sulla donna (diritti sessuali,

ovviamente) e la donna può appartenere a un solo uomo. Ma la morte del marito, dice la legge, le consente di appartenere a un altro uomo, che ha su di lei diritti legittimi e sacri. Dunque i sadducei chiedono: chi, nella resurrezione, conserva i diritti, e perché gli altri li perdono? È ovvio che la donna risorta avrà un marito solo, perché se ne avesse due o più, tutti i rapporti sarebbero adulteri.

Esplícitata in questo modo, l'obiezione sadducea ci attira poco. Ottusi da secoli di catechesi mirante a diluire la forza del Vangelo, e riscattati da una discreta tradizione laica, ci annoiamo e diciamo: ma farà quel che cazzo gli pare questa benedetta donna, se dopo cinque mariti non ne ha ancora abbastanza. Dimentichiamo che già questa risposta sarebbe stata molto scioccante per un ebreo dell'epoca. Tuttavia continuo a credere che non abbiamo capito la domanda.

Se diamo credito ai sadducei di non essere cretini, dobbiamo chiederci come mai non si erano dati da soli una risposta così ovvia. Perciò analizziamo la domanda in un altro modo. C'è un'interpretazione del Libro Sacro (e già si dovrebbe anche ragionare un po' sul fatto che c'è un Libro Sacro, ma ora non è il momento) che ammette la resurrezione; se questa interpretazione fosse vera, si avrebbe una contraddizione insanabile tra il Libro Sacro e la Legge che ne fa parte. Tutta la rivelazione condanna infatti l'adulterio e fissa le norme del comportamento non adultero; tuttavia, ammessa la resurrezione, il rispetto di queste stesse norme conduce inevitabilmente a un comportamento adultero nel caso della vedova, perché la donna ha l'obbligo di giacere con chi, giuridicamente e sacramentalmente, ha diritti sessuali su di lei; perciò delle due l'una: o la rivelazione, che condanna l'adulterio, è falsa (posizione atea, bestemmia punita con la morte), oppure la Bibbia è un testo le cui letture sono sempre interpretative, non dogmatiche, ipotetiche, e l'intera costruzione giuridica, morale e religiosa costruita su di essa non ha valore assoluto, ma è solo un complesso di usanze storiche contestabili. In questo secondo caso, la condanna dell'adulterio sarebbe il frutto della mentalità degli uomini di una certa epoca, anziché un comandamento divino. Anzi, il modello di vita divino, quello che si delinea come caratteristico dell'aldilà, sarebbe opposto a quello umano, imposto dagli uomini nell'aldiquà: in paradiso, una donna può lecitamente giacere coi cinque mariti e anche di più.

Gesù si trova davanti una discreta tenaglia logica, pensata con acume da un sadduceo meno coglione di quanto non si creda abitualmente. O rinuncia alla tesi della resurrezione, con grave danno per il suo magistero, o svuota di legittimità e sacralità l'intero assetto religioso, giuridico, morale e politico di Israele. Ne risulterebbero tante conseguenze, tra cui una che ci interessa: che la stessa religione di Israele risulterebbe essere il frutto di speculazioni individuali e storiche, insomma cose soggettive e discutibili.

Come risponde Gesù? Anzitutto sul piano del fondamento, ribadendo il valore dei testi sacri: è il testo che deve contenere la risposta, non l'acume umano, e il testo dice che Dio è il Dio dei viventi: ora arrangiatevi voi. Questa risposta esclude dalla radice l'accusa di ateismo (benché è noto che Cristo sarà condannato con l'accusa di essere un bestemmiatore). Pone però una questione non semplice ai sadducei: fino a che punto si è capita la Bibbia? A prima vista, la contraddizione tra condanna e legittimazione dell'adulterio non c'è, perché parliamo di mondi eterogenei in cui vigono condizioni diverse: in questo mondo terreno, la donna appartiene a un marito; nell'altro mondo, ciascuno (anche le donne) non appartiene ad altri che a se stesso e nessuno può vantare diritti su di lui/lei.

Questa donna dell'altro mondo è vivente in modo eminente, perciò è chiaro che questo suo "non appartenere ad altri" è il modello ideale e perfetto delle relazioni tra uomini e donne: la subordinazione o appartenenza al marito, che caratterizza il mondo umano, ne risulta relativizzata, ridotta a credenza storica modificabile. Così l'intero sistema giuridico che legittima tale credenza viene declassato a tradizione umana, usanze e credenze. Ma questo Gesù non lo dice esplicitamente: dice che Dio è il Dio dei viventi, il Dio di Isacco e di Giacobbe, che all'epoca erano morti. Così mette i sadducei di fronte a una contraddizione che si aprirebbe nel testo sacro, se avessero ragione loro e se la resurrezione non esistesse.

E li blocca. Perché se i sadducei entrano in polemica e accettano di discutere tra la loro interpretazione della bibbia e quella di Gesù, confermano di fatto quel relativismo che imputavano a Gesù stesso, e che volevano usare per la sua condanna. Perché una cosa è certa: Gesù è stato bravo dialetticamente; ma i sadducei avevano ragione in pieno. Tra la concezione di Gesù e quella giuridico religiosa della legge di Israele, che condanna a morte le adultere e considera le donne come un patrimonio su cui accampare diritti, c'è un abisso e un'inconciliabilità completa.

Gesù scardina le fondamenta della religione, della mentalità e dell'assetto sociale del tempo, con un'affermazione potentissima della libertà della persona. Nessuno appartiene a un altro, nessuno è subordinato a un altro, la donna non è inferiore all'uomo, i rapporti interpersonali sono rispettosi e consensuali, e non si può imputare a Dio nessuna svalutazione della dignità personale in un soggetto come la donna, nemmeno se un'intera casta di sacerdoti sommi, mediani e minimi sta lì a insegnarlo e a ripeterlo tutti i giorni. Il che significa una cosa semplice: è la proibizione, stabilita dalle tradizioni umane, a creare l'adulterio, non viceversa. Per questo Gesù girava sempre senza pietre in tasca.

Il Tao del logos

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

#1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

Ogni interpretazione globale dell'universo inizia dall'osservazione di frammenti, cioè una parte limitata e prospettica del reale. Salvo errori grossolani, ciò che vediamo dentro questa prospettiva è vero e reale, esiste, ma non è detto che sia interpretato correttamente: osservazioni più accurate o più ampie potrebbero condurre a nuove interpretazioni. Perciò

l'adeguamento tra le parole e la realtà osservata non garantisce di per sé la verità, anche se l'adeguamento, in quanto tale, non è negabile. Non è affatto detto che il carattere ipotetico dell'interpretazione implichi necessariamente la sua falsità.

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

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

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

La legge di Archimede ci spiega perché il legno galleggia nell'acqua e il ferro affonda. Al di là delle apparenze, questa legge non parla del legno e del ferro reali, ma di "corpi", immersi in un "liquido", ecc. Cioè non parla di cose, ma di relazioni. Per bizzarria si sarebbe potuto pensare che Nettuno rifiutava il legno come materiale antipatico, e quindi lo spingeva verso l'alto, mentre accoglieva nel suo regno il ferro, per simpatia: sarebbe una spiegazione mitica. In mancanza d'altro, sembrerebbe persino una spiegazione plausibile. La scoperta di Archimede avviene facendo funzionare le facoltà intellettuali in modo diverso da come funzionano nel mito, cioè rispettando la metodologia del pensiero esatto e smentisce la spiegazione mitica perché permette di costruire barche di ferro che galleggiano. Di per sé non smentisce altro: cioè non smentisce che esista il dio Nettuno, perché non può occuparsi di questo problema. Costruendo concetti astratti, formule e schemi si può ragionare sul mondo e ottenere chiarezza, ma non si può fare metafisica. Alla spiegazione di Archimede crediamo, perché effettivamente vediamo il galleggiare del ferro; ma ad una metafisica scientifica fatta di concetti convenzionali non crederemmo mai.

3

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

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

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

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

Parlando con una certa logica, questa operazione è estrinseca all'uomo: sarebbe più o meno come il colpo che fa muovere una biglia, in cui il movimento è un effetto, ma la stecca che ha colpito è una cosa diversa dalla palla e ad essa esterna; anche il suo movimento sul biliardo le viene dall'esterno. Però questo esempio non si può generalizzare, perché, quando parliamo dell'universo, non ci occupiamo del movimento di una singola cosa reale, bensì della realtà complessiva, che è intrinsecamente in movimento. L'atto creatore non consiste nel colpire la biglia, ma nel far sì che esista la biglia con le sue proprietà e il suo contesto, con la stecca e il biliardo. Qui sta la relazione basilare tra creatore e creato, tra il principio e la manifestazione, tra il fondamento e la realtà: in tal caso si può onestamente dire che l'atto creatore è *estrinseco* al reale?

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

Risulta allora più chiaro l'altro lato della questione: che l'uomo si trova, vive e si muove in

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

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

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

4

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

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

Sarebbe un grave errore, un peccato di razionalismo, comparare varie espressioni

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

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

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

«La vita (dell'uomo) è inserita e ancorata nel più vasto contesto della Grande Vita. Come la cima di un albero non può vivere e svilupparsi se il tronco non è ben radicato nel suolo, del pari lo sviluppo vitale dello spirito dell'uomo dipende dalla fedeltà alle sue radici essenziali, dalla sua capacità di mantenere un'unione costante con l'unità primordiale della Grande Vita, da cui deriva anche quella umana»⁵.

Il riferimento qui è all'energia prodotta dall'*hara*, il centro vitale situato qualche centimetro sotto l'ombelico, la quale energia «non è una forza che *si abbia*, bensì una forza nella quale *si è*»⁶. Ciò che ora mi interessa precisare è che, data questa idea del centro vitale, radicato in ciò che Dürkheim chiama la Grande Vita, il problema è di averne un'esperienza, non soltanto una nozione concettuale, e questo si può ottenere facilmente con alcuni esercizi di respirazione. Il respiro è il punto attraverso cui si entra in contatto con l'*hara*, ma il contatto riguarda l'intera persona, come in qualunque altra esperienza. Ed è sull'intera persona che il contatto avrà delle ripercussioni, ad esempio ciò che descrive lo stesso autore:

«Quel che però si sente direttamente è l'ampliarsi della propria personalità, parallelo all'esperienza di una tale forza. L'io che ora l'uomo sperimenta non è più l'io antico, bensì qualcosa di assai più vasto. Si ha la coscienza di una nuova ampiezza interiore, il senso di un accrescimento dello spazio interiore, quasi come se in parte fossero venuti meno i limiti imposti dal corpo: si manifesta un sentimento tutto speciale di non-limitatezza, un ampliamento liberatore, però si tratta di un senza-limite in cui non ci si perde o dissolve ma si può ritrovare veramente se stessi»⁷.

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

⁵ Karlfried von Dürkheim, *Hara, il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*, tr. it. Mediterranee, Roma 1982, 10.

⁶ *ibid.*, 84.

⁷ *ibidem*.

«Anche se con le strutture della sua coscienza più esteriore l'uomo può essersi allontanato dall'essere⁸, pure nella sua essenza [=nella sua natura peculiare, nel suo esser-così] egli partecipa costantemente a dette forze vitali. Come in tutto ciò che vive, anche nell'uomo questo *essere* [=il tao] essenziale agisce, tende incessantemente a manifestarsi nella perfezione delle sue forme. In virtù di un impulso dell'essenza [=della sua stessa realtà], senza rendersene bene conto, lo stesso uomo che è chiuso nelle strutture del proprio Io aspira ad una pienezza esistenziale, da lui presentita. Così insieme ad ogni sforzo cosciente dell'uomo agisce sempre, al livello dell'inconscio, l'essenza [=la sua stessa realtà] la quale cerca di liberarsi e di pervenire alla luce della piena coscienza⁹: è cioè una realtà attiva e operante, ed opera appunto il nostro stesso esistere.

In altri termini, il cosiddetto *essere*, e nella fattispecie l'essere umano, è il risultato di complesse operazioni unitarie, di un *processo* di cui siamo consapevoli solo in parte (in un certo senso noi vediamo noi stessi come progetto finito, a posteriori, più che come l'operazione che ci produce). Ad esempio, siamo consapevoli di avere un pensiero o di compiere movimenti muscolari volontari e involontari; non siamo normalmente consapevoli di altre cose, come i canali energetici di cui parla il taoismo o i centri *çakra*: tuttavia ciò non toglie che questi canali energetici o i *çakra*, se effettivamente esistono, stanno svolgendo la loro funzione anche senza la nostra consapevolezza.

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

⁸ Cioè usa la sua attenzione concentrandola su una realtà esterna a sé, di cui dà un'interpretazione astratta, concettuale, che lo ha disabituato ad ascoltare la sua vita interiore, la sua realtà stessa - qui da concepirsi nei termini della *natura naturans*, operante.

⁹ *ibid.*, 100-101.

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

«Esercitarsi altro non significa che lavorare per liberarsi delle influenze che staccano dal fondo della vita, per acquisire il coraggio di aprirsi ad esso senza paura e saper cogliere e seguire tutti i segni con cui l'essere [=la realtà] parla»¹⁰.

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

«Le descrizioni e le definizioni con le parole si possono paragonare ai reticolati dei meridiani e dei paralleli che noi visualizziamo sulla terra e sui cieli per definire e determinare la posizione di montagne e laghi, pianeti e stelle, ma cielo e terra non sono tagliati da questi fili immaginari¹¹. [...] Il gioco della scienza e della filosofia occidentale consiste nell'intrappolare l'universo nella rete delle parole e dei numeri, cosicché c'è sempre la tentazione di confondere le parti, o le leggi, della grammatica e della matematica con le reali operazioni della natura. Tuttavia non dobbiamo sottovalutare il fatto che il calcolo umano è *anche* un'operazione della natura»¹².

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

¹⁰ *ibid.* 102.

¹¹ A Grotammare (AP), lungo la statale, c'è un cartello che segnala il "preciso punto" in cui passa il parallelo. Naturalmente, lo stesso cartello è ripetuto sull'altro lato della strada, per rendere edotto chi viene nell'altra direzione di marcia; solo che i due cartelli non sono in linea, ma sono sfalsati di circa 20 metri: deve essere sembrato uno spessore adeguato per una linea che, in fondo, deve fare il giro del mondo!

¹² Alan W. Watts, *Il tao: la via dell'acqua che scorre*, tr. it. Ubaldini, Roma 1977.

sempre è stato e sempre sarà; fuoco sempre vivente che divampa o si spegne secondo misura» (fr. 54).

5

Bisogna curarsi dall'errore panteista, che confonde ogni individualità in una specie di brodo indistinto in cui non si distingue tra alberi, persone e capre, e dall'illusione che ogni cosa si possa come ritagliare, pensare come indipendente dalle altre. Nel concreto, ogni cosa è ciò che è, rispettivamente alle altre, vale a dire che è fatta in modo tale che *si incastra* con le altre e persino comunica al punto tale che risulta difficile fissare dei confini. La nostra rete di concetti non è il *continuum* della realtà, e al tempo stesso il *continuum* della realtà non è indistinto e informe: i concetti simboleggiano frammenti di reale e alcune strutture o sottosistemi del flusso di realtà. Li simboleggiano: non li sono né li definiscono¹³.

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

«La 'propria strada' di ogni cosa è la 'propria strada' dell'universo, del Tao. A causa della mutua interdipendenza di tutti gli esseri, essi si armonizzeranno se lasciati soli e non forzati a conformarsi a una qualche arbitraria, artificiale e astratta nozione di ordine, e questa armonia regnerà *tzu-jan*, da sé, senza forzature esterne»¹⁴.

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

Più radicalmente ancora, per la persona umana potrebbe *non* esistere la via, nel senso che, come in un'arrampicata, la via si apre vivendo e andando. "*Caminante no hay camino*", dice il poeta – e questo è perfettamente compatibile con la natura propria dell'uomo: lo dimostra il fatto, in fondo stupefacente, che l'uomo può perdersi, smarrirsi esistenzialmente, staccarsi da quel fondo di cui si diceva prima. La radice ultima della persona non è un'essenza che spontaneamente produce il retto agire, ma una vocazione – forse una vocazione a progettarsi – da realizzare nella libertà. Come ripeteva Ortega: la vita ci è data, ma non ci è data fatta. Ecco perché il normale concetto di natura non è adeguato alla realtà della persona¹⁵.

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

¹³ José Ortega y Gasset, *Le meditazioni sul Chisciotte* (si veda l'edizione italiana di G. Ferracuti su www.ilboleroDIRAVEL.org).

¹⁴ A. Watts: *Il tao...*, 59.

¹⁵ José Ortega y Gasset: si vedano i saggi pubblicati nel Bolero di Ravel, www.ilboleroDIRAVEL.org, in particolare *Ensimismamiento y alteración* (ed. italiana), e il saggio di G. Ferracuti, *L'invenzione del Novecento - Le meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset*.

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

Corpo, anima, spirito non sono tre cose, ma nozioni costruite con i dati desunti guardando l'unità della persona da tre diversi punti di vista. L'impossibilità di coordinare questi tre ordini di dati in una teoria non significa che nella persona esistano compartimenti stagni: è un problema della teoria, non della carne vivente. Forse alla base c'è l'errore di assumere le categorie scientifiche come punto di partenza. Grazie ai suoi presupposti la scienza osserva (giustamente) il passaggio dell'ossigeno dall'aria al sangue, e *per questo* non può vedere nello stesso fenomeno uno scambio di energia. Se invece pensassimo una concezione multidimensionale, ma unitaria, della realtà (non solo dell'uomo, ma di ogni realtà, della realtà in quanto tale), avremmo meno difficoltà a capire che l'esperienza coinvolge tutte le dimensioni simultaneamente. In altri termini, quello che ci allontana dalla sapienza tradizionale, soprattutto orientale, non è tanto la concezione della psiche o della religione, quanto la concezione della materia: su questo punto siamo straordinariamente rozzi.

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

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

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

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

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

Però proviamo a considerare questa posizione della medicina ufficiale come una teoria e cerchiamone gli antecedenti. Uno è subito chiaro: la realtà della belladonna non è altro che la sua semplice presenza fisica. Tuttavia, la molecola di belladonna, come tutte le molecole,

non è statica, ma è una struttura attiva e operante, composta di elementi che compiono nientemeno che questo: l'operazione di essere belladonna, con tutte le sue proprietà. Ogni attività implica energia. L'ipotesi omeopatica vuole che, attraverso una certa manipolazione di acqua e belladonna, si modifichi il piano energetico, in modo tale che quell'acqua risulta produrre effetti che prima non produceva. Si può non credere a questa ipotesi, ed è ovvio che in un granulo omeopatico le molecole di belladonna non ci sono. D'altro canto, in una concezione energetica e multidimensionale non ha importanza che ci siano, ma che ci sia stata in precedenza un'interazione tra l'acqua e la belladonna, che ha alterato l'acqua nella sua particolare struttura energetica, cioè, per dirla con parole orientali più adatte, e ormai comprensibili in occidente, che la disposizione di yin e yang dell'acqua è stata modificata. Questo rende del tutto inapplicabile il principio di Avogadro, che peraltro è tutto tranne che un principio, visto che presuppone un'intera ontologia.

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

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

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

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

«Il *ch'i* o energia vitale, ad esempio, non si riferisce ad alcuna entità fisica individuale o misurabile con gli strumenti scientifici. Può essere invece paragonato a una sostanza invisibile di carattere psichico che può essere soltanto avvertita durante il suo fluire attraverso i canali psichici del corpo»¹⁶.

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

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

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

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

Se il rapporto fosse stato rovesciato, se cioè si fosse arrivati alla cultura scientifica partendo da una tradizione di sapere sull'anima, i problemi non si sarebbero posti: un taoista ortodosso può laurearsi in una nostra facoltà di medicina ed esercitare come medico, curando come cura un medico occidentale, senza che questo entri mai in contraddizione con tutta la sua fede taoista: non ha nulla da obiettare alla pneumatologia, né trova in essa obiezioni al fatto che, attraverso il *ch'i*, oltre ad ossigenarsi il sangue, si attiva una circolazione energetica: sono piani che non si escludono, ma è chiaro che risulta molto difficile l'opposto, integrare il livello energetico in una cultura che ha pensato la realtà come *res extensa*.

¹⁶ Da Liu: *Tai chi chuan e meditazione*, tr. it. Ubaldini, Roma 1988, 35.

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

Zen della gamba rotta

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

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

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

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

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

Per una serie di vicissitudini storiche, che hanno alimentato la cultura del nostro mondo occidentale, ci siamo ritrovati a vivere in un universo intellettuale razionale e faticiamo a

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

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

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

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

Lasciamo perdere la considerazione che l'assoluta neutralità dell'osservatore è impossibile nella fisica subatomica (principio di indeterminazione): si tratta di considerazioni che ora non hanno alcuna influenza sul tema. Più importante è capire che, anche nella fisica classica, questo modo scientifico di concepire il fatto equivale a prendere in considerazione l'intera realtà in quanto posta, in quanto *positum*: è una riduzione del reale a una dimensione, ed è pertanto un'operazione effettiva, benché di carattere intellettuale, a cui il reale viene sottoposto: è una sua modificazione, una positivizzazione, nella quale una realtà è pensata come se le appartenesse una condizione che, forse, non le appartiene. Per capire come funziona il morbillo, e trovare una cura, ho bisogno di osservarlo in questa condizione distanziata e positiva; ma se il morbillo fosse una punizione degli dèi per le mie colpe, attraverso l'analisi positiva e scientifica non riuscirei mai a scoprirlo, né a smentirlo. Riduzione positiva significa che osservo la realtà come se non mi interessasse il suo significato e come se non avesse niente a che fare con me. Si *crea* la distanza, ci si considera distanziati. È tuttavia discutibile che questo artificiale distanziamento debba essere conservata quando non si fa più uso del metodo scientifico; vale a dire che aver trasformato un atteggiamento scientifico in atteggiamento di vita comune e acriticamente introiettato non è stata una grande idea, perché potrebbe aver portato ad una errata concettualizzazione delle differenze tra io e non io: il non io potrebbe essere inteso come "ciò che è reale indipendentemente da me", al punto che posso conoscerlo con l'osservazione. Questa distinzione tra io e non io è un'operazione attiva, che può essere fatta

in molti modi. Posso osservare l'aria, posso darne la composizione dei gas, posso essere certo che un conto è l'ossigeno e un altro conto il formaggio, fatto sta che per andare sott'acqua debbo portarmi dietro l'ossigeno, il che indica, quanto meno, che la distinzione tra io e non io non è statica.

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

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

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

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

Bussando al monastero, Bun-yen, alla domanda ovvia: "chi è?", aveva risposto: "Sono Bun-yen". Ma non era vero, e di fronte all'invito del maestro, che gli dice: "'parla", cioè sii, visto che hai detto che sei, hai detto *sono*, Bun-yen non sa cosa fare. Ha bisogno di pensare cosa fare, perché nel suo vivere dipende dal pensiero. Così, per aiutarlo a rovesciare i termini, il maestro lo fa sbattere fuori. E viene buttato fuori, lui che aveva detto orgogliosamente: *sono*, ed ora non sa chi è, mentre lo trattano come uno straccione o un ladro. Il maestro da cui voleva imparare non ha confermato a Bun-yen il suo valore, non lo ha riconosciuto; gli ha strappato una maschera, costruita chissà in quanti anni, lo ha sputtanato, ridicolizzato davanti a tutti. E mentre viene spintonato, stratonato, insultato, calpestato nell'orgoglio, Bun-yen si sente confuso, ma forse, nello stesso tempo, resiste istintivamente, rivelando una scissione tra il comportamento irriflesso e quello cosciente; vive il conflitto tra orgoglio e delusione in uno stato confusionale, su cui s'innesta

d'improvviso un dolore lancinante, che lo riporta alla realtà reale – non quella costruita sul mero opinare e confutare opinioni – e questo dolore demolisce di colpo tutte le barriere che aveva eretto e su cui si era retto. L'urlo di Bun-yen, che non nasce dall'intelletto, è così forte e opportuno da far vivere direttamente e definitivamente l'esperienza del "punto" da cui nasce, qui ed ora, Bun-yen.

Il tao ovvero l'arkhé

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

«il Taoismo non ha né data né luogo di nascita. Esso non ha mai cessato di evolversi, di trasformarsi, di assorbire. La sua storia ci mostra come si sia mosso ininterrottamente mediante un 'movimento di corsi e ricorsi', gettandosi in spalla il proprio passato come un fagotto per continuare il proprio cammino verso nuovi orizzonti, attingendo a ogni tipo di ricchezze lungo il percorso. Vedremo che questo modo di procedere ha fatto del Taoismo il più prezioso depositario di tutto il passato culturale della Cina, che ha mantenuto vivo e che ha saputo preservare anche quando questo passato era rifiutato dalle dottrine ufficiali»¹⁷.

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

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

«Ideologicamente molto vicini alla Scuola dello Yin e dello Yang e dei Cinque Agenti, erano generalmente ricercatori solitari che tentavano di trovare le leggi dei fenomeni naturali; erano i depositari di un sapere parallelo trasmesso da maestro a discepolo, sia oralmente sia per mezzo di scritti segreti»¹⁸.

¹⁷ Isabelle Robinet, *Storia del Taoismo dalle origini al XIV secolo*, Ubaldini, Roma 1993, 8.

¹⁸ *ibid.*, 37.

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

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

1. Il tao e l'arkhé

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

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

La traduzione è tra le più accreditate, e d'altra parte il problema del *Tao-tê-ching* non sta tanto nel tradurre parola per parola, quanto nel capire che significa l'ambiguità presente già nell'originale¹⁹. Duyvendak, in un'altra edizione occidentale, dà anche una traduzione alternativa a quella che lui stesso propone, senza però condividerla: "*La via che può essere seguita (o: che può essere espressa dalla parola) non è la via eterna. Il nome che può essere nominato non è il nome eterno*". Quindi commenta:

«L'idea sarebbe, cioè, di stabilire una distinzione tra una Via e un Nome eterni (un 'noumeno') e una via e un nome nel mondo fenomenico, che sono l'unica cosa di cui si possa parlare. Questa concezione mi sembra errata»²⁰.

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

Tao è uno dei concetti principali del pensiero cinese antico; l'altro è *ch'i*: sono due concetti chiaramente distinguibili, ma anche strettamente correlati. Intendiamo per ora *tao* in relazione al corso della natura: *tao* è allora il principio che determina il corso dell'universo e la grande unità (*t'ai-i*). Dal punto di vista del *ch'i* (che letteralmente significa vapore, e si riferisce al respiro umano, inteso tuttavia in modo particolare, come si vedrà più avanti), il *tao* è la sostanza primordiale di cui è fatto il mondo²¹. Originariamente il termine *tao*

¹⁹ *dao ke dao, fei chang dao; / ming ke ming, fei chang ming. / wu, ming tian di zhi shi; /you, ming wan wu zhi mu* secondo la romanizzazione in PinYin disponibile in rete all'indirizzo www.human.toyogakuen-u.ac.jp.

²⁰ Cfr. *Tao tê ching: il libro della Via e della Virtù*, a cura di J. J. L. Duyvendak, Adelphi, Milano 2000, 28.

²¹ cfr. Joseph Shih, *La religione della Cina fino all'introduzione del buddismo*, in Aa. Vv. *Storia delle religioni*, a cura di Pietro Tacchi Venturi e Giuseppe Catellani, Utet,

designava un demone degli inferi rappresentato da una maschera animale e celebrato nel culto degli antenati: sembra che il capitolo VI del *Tao-tê-ching* vi faccia riferimento. Ma torniamo al testo: il principio di cui si può indicare nome e forma non è il vero e assoluto principio.

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

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

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

Proprio perché ci sono queste determinazioni il verbo *essere* ha un significato comprensibile. Siccome davanti a me c'è un oggetto che possiede le determinazioni e le caratteristiche della capra, si capisce che cosa dico quando uso la frase: *questa "è" la capra*. Ma se non c'è la capra, non posso usare il verbo *essere*. Se qualcuno mi dice che c'è qualcosa che non ha alcuna determinazione, ma che possiamo chiamare *essere*, allora deve presentarmi questa cosa, perché io non l'ho mai vista e non credo che esista. Di qualcosa che al tempo stesso *sia*, ma non *abbia* determinazioni, non abbiamo alcuna esperienza. È vero che c'è l'albero e c'è la capra, ma è ipotetico che *l'essere-albero* e *l'essere-capra* implicino un *essere-né-albero-né-capra*, e *tuttavia continuando a essere con effettività di realtà*: non c'è esperienza di questo. Astrarre un *essere comune* dalle frasi (effettivamente significanti): "questa è la capra", "questa è la brocca", equivale ad *astrarre la parola che hanno in comune ("è")*, pretendendo che possa conservare il suo significato. Come dimostrazione vale quanto astrarre dalle due frasi l'articolo "la" e pretendere che sia la radice dell'intero universo.

Lao-tze, il maestro a cui viene attribuito il *Tao-tê-ching*, non c'era cascato. Se qualcosa ha un nome e/o una forma, vuol dire che si colloca all'interno del processo della generazione, o divenire: è nato da qualcos'altro. Se si cerca l'origine dell'intero processo del divenire mondano, cioè del complesso delle cose che hanno nome e forma, bisogna vederla non in qualcosa che è già differenziato e individuato (=è uno degli esseri), ma in un principio

formatore e, pertanto, pre-formale, al quale non possiamo applicare alcun nome di quelli che usiamo per distinguere e denominare gli esseri mondani. Per quanto pesi a Parmenide, ciò che "è" può derivare solo dal *non essere*. Come dice il *Tao-tê-ching*:

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

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

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

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

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

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

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

Per le creature il Tao

è indistinto e indeterminato.

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

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

Come si diceva, Cielo e Terra, di cui vedremo più avanti il significato, appaiono nella prima fase del processo creativo dell'universo. Rispetto a Cielo e Terra, che sono comunque una sua produzione, il *tao* è ancora senza nome, cioè non nominabile, non delimitabile. Una volta che la generazione dell'universo ha avuto inizio, possiamo almeno dargli il nome di *origine*, ovvero chiamarlo «madre delle diecimila creature», cioè di tutti gli esseri. Origine, *arkhé*, è il nome che possiamo legittimamente dare al *tao*, al principio, parlandone dall'interno dell'universo creato²². Tutto avviene grazie al *tao*, nulla ne è fuori: «*acconsente a tutti gli inizi*».

Cielo e Terra, naturalmente, sono nozioni simboliche, che tornano spesso abbinate nella cultura cinese. Indicano i due elementi fondamentali dell'universo, le due "regioni" del reale intramondano. Come avviene spesso nel pensiero arcaico, una nozione mitica indica sia una realtà effettiva sia una forza, un principio: così l'Acqua di Taletè, che è al tempo stesso l'acqua fisica (concepita al modo in cui poteva concepirla un greco) e il principio della virtualità, della potenzialità assoluta. Cielo e Terra, dunque, oltre ad essere il cielo e la terra, sono anche due forze produttrici che generano ogni altro essere mondano: le diecimila creature di cui si parlava poco fa.

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

Il Tao che può essere detto
non è l'eterno Tao,
il nome che può essere nominato
non è l'eterno nome.
Senza nome è il principio
del Cielo e della Terra,
quando ha nome è la madre
delle diecimila creature.
Perciò chi non ha mai desideri
ne contempla l'arcano,
chi sempre desidera
ne contempla il termine.

²² Ai fini di questa esposizione uso in modo indifferenziato i termini creare, produrre, manifestare e simili, semplicemente per alludere al fatto che l'universo esiste a seguito di un'operazione del principio, o del divino. Quale sia questa operazione (creazione, emanazione, o altro) è ora del tutto ininfluenza.

Quei due hanno la stessa estrazione
anche se diverso nome
ed insieme sono detti mistero,
mistero del mistero,
porta di tutti gli arcani.

Concependo Cielo e Terra, e dunque potendo assumere il nome di Principio, il *tao* è la madre di ogni essere mondano: cioè ogni essere mondano è prodotto dal *tao* attraverso la sua autodeterminazione, se così si può dire, in Cielo e Terra: ogni essere mondano ha origine dal (nel) *tao*, grazie al fatto che il *tao* ha prodotto le forze che generano ogni essere. Può sembrare una formulazione piuttosto complessa, ma essa consente a Lao-tze di conservare un'immagine cinese molto arcaica: quella del *tao* come *madre* o matrice di ogni creatura esistente. È una concezione crudamente femminile e sessuale del mistero dell'origine: una *arkhé*, consistente in *non-essere-alcuna-determinazione, partorisce* ciò che è²³.

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

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

The Tao that can be followed is not the eternal Tao.
The name that can be named is not the eternal name.
The nameless is the origin of heaven and earth
While naming is the origin of the myriad things.
Therefore, always desireless, you see the mystery
Ever desiring, you see the manifestations.
These two are the same –
When they appear they are named differently.
This sameness is the mystery,
Mystery within mystery;
The door to all marvels²⁴.

²³ Duyvendak traduce: "*L'alternarsi del non essere e dell'essere è la natura stessa della via*". Mi pare più ovvio che la "natura stessa" del *tao* non sia dicibile né pensabile. Se colleghiamo l'essere a qualunque forma di realtà mondana, l'*arkhé* o *tao* è non-essere, concepibile solo, *a posteriori*, come il principio generatore di Cielo e Terra. Si potrebbe concepire Cielo e Terra rispettivamente come la coppia essere/non-essere in termini internamente mondani, sia in senso platonico (per cui una cosa, ad esempio, è un pollo / non è un carciofo), sia in senso più complesso, come intreccio di essere e non essere in ogni realtà diveniente. In questo caso però non si spiega l'*alternarsi*, perché si dovrebbe piuttosto parlare di *compresenza* di essere e non essere. Perciò è ancora preferibile la traduzione che Duyvendak propone invece come alternativa: "*Quando non ha nome, il tao è l'inizio del cielo e della terra; quando ha un nome, è la madre dei diecimila esseri*".

²⁴ Traduzione di Charles Muller, da <http://www.human.toyogakuen-u.ac.jp/~acmuller/contao/taotzu.htm>

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

Il Tao che si può nominare
non è il Tao eterno
il Nome che si può pronunciare
non è il Nome eterno.
(Come il) Senza-Nome esso è il principio di Cielo-e-Terra;
col nome (ossia: determinato come Cielo-e-Terra) è l'origine dell'infinità degli esseri
particolari.
Così: chi è distaccato
percepisce l'Essenza Misteriosa.
Di chi è offuscato dal desiderio
lo sguardo è arrestato dal limite (vede solo le apparenze fenomeniche del principio).
Ora dei due (il Nominabile e il Non-Nominabile, l'essere e il non-essere)
una è l'essenza, diversa solo la denominazione
Mistero è la loro identità
È l'insondabile fondo
di là dalla soglia dell'ultimo arcano²⁵.

Commenta Evola:

«La prima determinazione del *Tao* (detta anche 'la Grande Mutazione') è Cielo-e-Terra quali simboli cosmici dello *Yang* e dello *Yin*. Questa Diade produce tutte le modificazioni, quindi l'infinità degli esseri particolari, delle loro vie e dei loro destini»²⁶.

Aggiunge anche, ma qui l'interpretazione è molto delicata e discutibile:

«L'immanifesto e il manifesto, l'aformale e il formale, il 'prima' e il 'dopo il Cielo' non vanno distinti temporalmente (come se a un dato momento intervenisse qualcosa di simile ad una 'creazione'), ma in termini logico-metafisici. La trascendenza è immanente, il 'pieno' coesiste col 'vuoto', il non-essere è il fondo dell'essere: identità che costituisce l'ultimo mistero della realizzazione taoista»²⁷.

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

²⁵ Lao-Tze, *Il libro del principio e della sua azione (Tao-tê-ching)*, ed. Julius Evola, Mediterranee, Roma 1972, 53.

²⁶ *ibid.*, 54.

²⁷ *ibidem*.

né l'uno né l'altro: unità totale del reale nel suo fondamento, e realtà effettiva degli esseri intramondani. Questo è appunto il mistero e, se così non fosse, il mistero non ci sarebbe.

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

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

(Muller è molto più chiaro:
*There is something that is perfect in its disorder
Which is born before Heaven and Earth.*)

Io non ne conosco il nome
e come appellativo lo dico Tao,
sforzandomi a dargli un nome lo dico Grande.
Grande ovvero errante,
errante ovvero distante,
distante ovvero tornante.

Torna qui l'idea del *tao* come *madre* (che peraltro rafforza il carattere sostantivo degli esseri generati) e la necessità di parlare comunque del principio, anche se ogni definizione umana è inadeguata. Poi viene definito il carattere ciclico del suo movimento (Wieger traduce: "Se si dovesse nominarlo, si potrebbe chiamarlo 'il Grande': grande andare, grande lontananza, gran ritorno"; cfr. anche il cap. XXXII: "Il *Tao* in eterno è senza nome"²⁸).

2. Tutto è correlativo nel mondo

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

Sotto il cielo tutti riconoscono il bello come bello:
in questo modo si ammette il brutto.
Tutti riconoscono il bene come bene:
in questo modo si ammette il non-bene.
È così che essere e non-essere si generano l'uno dall'altro;
il difficile e il facile si completano l'un l'altro,
il lungo e il corto si danno misura tra loro;
l'alto e il basso si fanno dislivello tra loro;
i rumori e la voce si integrano;
il prima e il dopo si seguono l'un l'altro.
Così il Sapiente permane nel non-agire

²⁸ Lao-tzu, *Tao te ching*, ed. di Léon Wieger, Mondadori, Milano, 2001, 70 e 84.

e insegna senza parole.

Le diecimila creature sorgono ed egli non le rifiuta;

produce, senza possedere,

opera, senza aspettarsi nulla.

Compiuta l'opera, egli non rimane (= non se ne appropria, non vi resta attaccato),

e proprio perché non rimane, non gli viene tolto.

Il Sapiente è l'uomo che comprende la via, e la segue; è dunque caratterizzato dalla capacità di discernere per poter agire. Il suo è un sapere pratico, o comunque non disgiunto dalla pratica, ma non è solo esperienza di vita: è anche comprensione della via, cioè del corso delle cose, della fluenza e delle sue regole.

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

La mutevolezza, la complessità, la tridimensionalità, le trasformazioni nel tempo, producono una conoscenza della realtà mondana che fatalmente si muove nel terreno del relativo, tra nozioni parziali, costruite intellettualmente prendendo alcuni elementi della realtà ed escludendone altri. Si genera così un mondo di concetti e definizioni dove ciò che a prima vista sembrerebbe opposto, appare in realtà correlativo e complementare: in definitiva, se prendiamo isolatamente uno dei termini opposti, non gli corrisponde nulla di reale. Crearsi la nozione di "bello" significa creare anche la nozione di "brutto", ma più particolarmente significa imporre alla realtà una distinzione categoriale tra le cose che sono "belle" e quelle che sono "brutte"; questa distinzione non appartiene al mondo reale, ma è prodotta da noi. Lo stesso dicasi per il "buono" e il "non-buono", "l'essere" e il "non-essere"... Si tratta di nozioni soggettive, di pregiudizi culturali, valutazioni relative, magari anche utili nella vita pratica, ma che non possono essere considerate come *la verità* del mondo²⁹.

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

Il taoismo è convinto che la continua azione del principio in ciascun individuo potrebbe diventare l'asse portante della sua vita personale, pertanto l'azione più giusta non è quella di adattare alla società un ordine astratto, concepito sulla scorta di un'ideologia o di un fondamentalismo (tutte cose parziali, che entrano in contrapposizioni sterili, anziché armonizzarsi), bensì creare nella società stessa le condizioni grazie alle quali ciascuno possa prendere contatto con la propria autenticità e guidare così la sua vita. Autenticità,

²⁹ "Quel che c'è sono solo aspetti diversi, i quali dipendono dal punto di vista. Dal mio punto di vista, io vedo in questo modo; da un altro punto di vista vedrei in modo diverso" (*Chuang-tzu*, ed. Léon Wieger, Mondadori, Milano 2001, 14 (II, c)).

infatti, non è altro che l'operazione che il *tao* compie sul singolo individuo e, se non vi fossero ostacoli e disturbi, essa si manifesterebbe in modo spontaneo. Il sapiente, dunque, non si schiera nei conflitti nati dalla contrapposizione di prospettive parziali ma preferisce compiere un'operazione diversa: *fa in modo che* ciascuno possa essere guidato dalla sua propria natura autentica. Non insegna che cosa è il bene, ma mette gli altri nelle condizioni di agire bene. Da qui un insegnamento senza retorica, senza assoggettare le persone ai propri piani, senza fini personali e senza attribuirsi il merito di ciò che, a tutti gli effetti, viene compiuto dagli altri. In tal senso la sua è una non-azione.

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

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

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

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

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

Si parla di attività e beni che sono stimati o disprezzati in base a valutazioni contingenti. L'atteggiamento taoista non consiste nel *non apprezzare nulla*, come mostrano le vite di molti sapienti che, in fondo, hanno apprezzato tutto, ma nel saper prendere ogni bene della vita senza esserne presi e catturati, senza diventarne schiavi o senza seguire acriticamente le opinioni e i giudizi correnti. Le affermazioni di Lao-tze sono piuttosto nette sia per il

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

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

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

3. Il tao come sorgente

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

Il Tao viene usato perché è vuoto
e non è mai pieno.
Quale abisso!
sembra il progenitore delle diecimila creature.
Smussa le sue punte,
districa i suoi nodi,
mitiga il suo splendore,
si rende simile alla sua polvere.
Quale profondità!
sembra che da sempre esista.
Non so di chi sia figlio,
pare anteriore all'Imperatore del Cielo.

Duyvendak traduce con efficace sintesi: "*La via è vuota; nonostante l'uso non si riempie mai*". Si gioca con due immagini legate alla parola *ch'ung*. Abitualmente *ch'ung* è l'acqua

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

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

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

In virtù della non dualità, cioè del modo in cui il principio si rapporta alle sue produzioni attraverso la mutazione che produce Cielo e Terra (cioè la correlazione tra *yin* e *yang*), ciascun essere, e in particolare ciascuna persona, è propriamente se stesso e qualcosa di più: è se stesso e il suo radicamento nel vuoto, il suo essere sostenuto nel *tao*. Questo radicamento, questo sostegno, hanno un carattere reale e non soltanto morale. Nulla impedisce di avere un'interpretazione morale di Dio e della provvidenza, ma, al di sotto di questa interpretazione e previamente ad essa, c'è un rapporto reale tra Dio e il mondo, tra Dio e la persona. Lao-tze dice che il Cielo e la Terra non sono *jen*, (*Tao-tê-ching*, cap. V) cioè non hanno la qualità morale dell'*humanitas* che i confuciani consideravano centrale per individuare la retta condotta (compassionevolezza, socialità, solidarietà). Per Lao-tze la retta condotta non è una qualità morale, ma è il comportamento *naturale* di chi svolge la funzione che il principio, il *tao*, gli assegna nell'insieme. Ciascuna persona ha una sua natura essenziale e peculiare (prima si diceva "vocazione"), e la sua condotta è giusta quando è coerente con questa sua vocazione. Dunque, esser giusto non attiene alla carità, alla morale, all'obbedienza ad una norma fissata da un teologo, ad un senso di amore per il prossimo... In radice, essere giusto attiene al compimento della propria vocazione (in termini indiani, del proprio *dharma*). Per dirla con un esempio: è la sua natura personale che porta san Francesco all'ascesi. Se avesse scelto diversamente, seguendo il mestiere di suo padre, non avrebbe peccato, perché poteva svolgere il suo mestiere in modo onesto, ma si sarebbe *tradito*. Quando parliamo della vocazione in termini metaforici, come di una "chiamata" con cui Dio invita l'uomo ad una certa esistenza, corriamo il rischio di dimenticare che questa chiamata è il fatto oggettivo e ontologico di *esser fatti* in un determinato modo, di essere una certa persona e non un'altra, di avere una certa conformazione e non un'altra: con tutte le implicazioni morali che le si vogliono dare,

prioritariamente la vocazione attiene all'indole, alla realtà, a colui o colei che si è. Sarebbe una determinazione umana, e quindi una limitazione, dire che il processo della generazione del mondo e della sua fluenza è "buono". Il principio non è definibile³⁰. Come si dice nel capitolo XIV:

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

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

«Si vuole esprimere che l'Assoluto considera i singoli solamente in funzione universale, cioè in funzione di ciò che li trascende, per ogni altro verso, ossia per quel che sono semplici apparizioni effimere nella corrente delle forme, non curandosi di loro (non-'umanizzazione' del Principio, di contro alla concezione religiosa della Provvidenza e del Dio-amore)»³¹.

³⁰ Lo stesso tipo di comportamento non *jen*, cioè non obbediente a moralismi, dovrebbe essere adottato dal Sapiente nei confronti delle altre persone: massima attenzione, ma anche massima oggettività. Bisogna anche sottolineare che, attraverso la netta affermazione del carattere oggettivo dell'azione di Cielo e Terra si prepara il terreno per l'abbandono di queste due nozioni mitiche e la loro sostituzione con la coppia *yin-yang* una volta che tutta la potenzialità delle immagini mitiche sarà stata assorbita e utilizzata.

³¹ Lao-Tze, *Il libro del principio e della sua azione (Tao-tê-ching)*, ed. Julius Evola, cit., 61-62.

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

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

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

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

4. L'origine e il suo potere

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

Anche per la concettualizzazione del *te* il primo approccio è mitico: nel capitolo VI, citando un antico proverbio, Lao-tze dice: «*Lo spirito della valle non muore mai*»: questo si riferisce alla *femmina oscura*. È possibile che il proverbio alluda ad un significato molto arcaico del termine *tao*: inizialmente esso designava un demone degli inferi, raffigurato in forma di animale di sesso femminile e celebrato nel culto degli antenati, con due maschere, una delle quali ingurgita e l'altra vomita³². Il *tao*, inteso come *magna mater genitrix*³³. La femmina indicata nel versetto è denominata con la parola *p'in*, che propriamente si usa per designare una giumenta. Duyvendak la interpreta come un'idea di tranquillità. È anche vero che la giumenta è l'immagine normale per indicare la *coltivazione* del *tan t'ien* (equivalente all'*hara*, al centro vitale situato poco più sotto dell'ombelico) nella meditazione basata sulle

³² Joseph Shih, *op. cit.*, 559.

³³ Il paragone è di Evola, che interpreta molto bene, anche se, dati i suoi presupposti, ritiene che in questo capitolo interferiscano residui di dottrine molto antiche; ma la caratterizzazione "femminile" del *tao* è il presupposto costante di tutto il taoismo. Cfr. anche cap. LII: "Il mondo ebbe un principio che fu la madre del mondo".

tecniche di respirazione: in tal caso risulta chiaro il riferimento, poco più sotto, a una *porta* di questa femmina:

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

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

Continuous, seeming to remain.
Use it without exertion.

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

A mio parere un riferimento alla pratica della meditazione è possibile, per via di una costante corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, tuttavia mi sembra che si ottenga un senso logico se si continua ad interpretare il capitolo in chiave metafisica. Il *tao* svolge un'azione, un'attività, *te*. Se il *tao* è la *magna mater*, la sua energia vitale (*te*) è inesauribile. Il *tao*, inteso come femmina oscura, utero cosmico, è l'origine di Cielo e Terra, e la sua azione è continua, inarrestabile, inesauribile. *Te* è la *virtù* del *tao*, il suo potere: come quando si parla della virtù di una pianta medicinale.

Abbiamo allora tre momenti:

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

Il cap. XLII formula una simile processione:

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

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

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

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

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

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

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

5. L'etica

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

Il Cielo è perpetuo e la Terra perenne.
La ragione per cui
il Cielo può essere perpetuo e la Terra perenne
è che non vivono per sé stessi:

Di conseguenza anche il Sapiente adotta tale comportamento, spogliandosi dei suoi interessi. Si tratta di sostituire la ricerca di "ciò che mi è utile" con la ricerca di "ciò che è buono", adattando alla vita umana l'impersonalità già vista nell'azione del principio. Nel *Libro dei riti (Li chi)* si legge: «Il Cielo ricopre tutto senza preferenze, la Terra porta tutto

senza preferenze, il sole e la luna illuminano tutto senza preferenze».

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

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

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

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

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

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

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

Conservando il respiro (ch'i) riesci ad essere molle come un lattante?³⁴

³⁴ Cfr. *Chuang-tzu*, XXIII, 3: "Puoi essere un lattante? Egli strilla tutto il giorno senza che la sua gola diventi rauca...". Inoltre, al cap. LV del *Tao-tê-ching*: "Quei che racchiude in sé la pienezza della virtù / è paragonabile ad un pargolo, / che velenosi insetti e serpi non attoscano, / belve feroci non artigliano, / uccelli rapaci non adunghiano. / Deboli ha l'ossa e molli i muscoli / eppur la sua stretta è salda, / ancor non sa dell'unione dei sessi / eppur tutto si aderisce: / è la perfezione dell'essenza, / tutto il giorno vagisce / eppur non diviene fioco: /

Ripulendo la tua visione oscura, puoi renderla senza macchia?
Amando il popolo e governando lo stato, puoi non agire?
Apprendo e chiudendo le porte del Cielo, puoi essere femmina?
Comprendendo tutto ciò che ti circonda, puoi fare a meno delle conoscenze?
[...]
Fa vivere le creature e nutrire,
falle vivere e non tenerle come tue,
opera e non aspettarti nulla,
falle crescere e non governarle.
Questa è la misteriosa virtù³⁵.

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

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

Si tratta di un invito a diffidare dei dati sensibili, i quali forniscono solo l'apparenza della realtà. Vedo i colori, ma non vedo il mio occhio, che pure è un ingrediente della visione e la condiziona: se non ne sono consapevole, prendo la mia visione per assoluta, quando invece è solo una prospettiva legata al punto di osservazione. Ogni sensazione è condizionata dall'essere senziente e, soprattutto, tale essere senziente ha una sua interiorità e sarebbe tragico se ascoltasse solo gli stimoli provenienti dall'esterno, trascurando quelli interiori. Perciò si dice che, in contrapposizione ad un atteggiamento di dispersione nella fantasmagoria delle sensazioni, il sapiente «bada al proprio ventre», cioè al centro dell'essere, alla sede dell'energia vitale fondamentale, l'*hara* o il *tan t'ien*³⁶.

In generale, questa centralità in se stessi significa dare valore contingente a ciò che è contingente, e quindi accettare che ci sia o non ci sia, senza drammi. Il capitolo successivo del *Tao-tê-ching*, il XIII, sottolinea appunto che il favore che può essere perduto è fonte di affanno: deriva da un comportamento (qualunque esso sia, ora non è determinante) e si può

è la perfezione dell'armonia".

³⁵ Anche qui può esserci un senso esoterico.

³⁶ Duyvendak interpreta, sorprendentemente: "Nell'esercizio del governo il santo sovrano deve vegliare affinché il popolo non si discosti dai buoni costumi a causa di tali godimenti. A tal fine egli si occupa soltanto del 'ventre' del popolo: si preoccupa cioè che abbia da mangiare a sufficienza. Altre occupazioni culturali non sono ammesse" (p. 50). Il che, francamente, è come dire che la classica raffigurazione cinese del Buddha, seduto, sorridente e grasso, è in realtà l'immagine di un crapulone dopo cena in attesa dell'ammazza-caffè. Opportunamente Muller traduce: "*Therefore the sage regards his center, and not his eyes*". Inoltre non vedrei alcun atteggiamento anticulturale in questo capitolo, ma solo la contrapposizione tra una vita dominata dall'esteriorità e una centrata sull'interiorità. È un discorso coerente con l'intera linea etica del taoismo.

perdere con altri comportamenti o per intervento di avversari, o per la sorte avversa; da qui il fatto che la sua precarietà sia una continua fonte di *stress*. La stessa cosa vale per una grandezza che si può perdere, cioè che si costruisce su basi fragili. L'elemento determinante è, come sempre, che si facciano delle cose *in vista di* un risultato, anziché in vista di un agire intrinsecamente valido. Se lo scopo è far carriera, tanto la sollecitudine quanto il timore di perdere posizioni sono ansiogeni; se lo scopo è compiere l'azione che serve, nel momento in cui serve, per la ragione che serve oggettivamente (non per personale tornaconto), l'ansia scompare perché si è in armonia con il corso del *tao*. Poi può anche succedere che questa azione spersonalizzata produca un riconoscimento e favori: in questo caso non c'è ragione di rifiutarli o di disprezzarli, perché sono venuti non richiesti, sono una forma di gratitudine, sono un dono della vita, e quando spariranno non sarà un dramma perché, comunque, non si era faticato allo scopo di ottenerli.

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

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

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

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

6. L'atteggiamento anarcoide del taoismo

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

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

Quando il gran Tao fu negletto

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

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

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

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

L'allusione è ad un governo che, rispettando in pieno le nature personali, le vocazioni, crea le condizioni perché possano realizzarsi, e dunque non ha quasi ragione di intervenire; o meglio, la sua azione è di dare spazio alla spontaneità, e dunque non viene percepita. Spontaneità, *ziran*, equivale letteralmente a "tale di per sé"³⁷, manifestazione dunque di autenticità, ovvero comportamento fedele alla propria natura, o vocazione, che ha origine nel *tao*, e che non viene turbato da false valutazioni umane non conformi a realtà.

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

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

In questa relazione oggettiva tutto ciò che si compie e avviene è spontaneo e naturale: è una manifestazione libera e non turbata della persona che si è (si può dire che il principio stesso è intrinseco alla persona e all'agire). Quando questo carattere viene meno, il comportamento non si orienta in modo naturale e spontaneo, ma sente il bisogno di norme: ha bisogno che si definiscano il bene e il male, che si chiariscano i principi con formule teoriche, e che si operi con prudenza e circospezione:

³⁷ Angus C. Graham, *La ricerca del tao: il dibattito filosofico nella Cina classica*, Neri Pozza, Vicenza 1999, 414.

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

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

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

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

Questo è un atteggiamento anarcoide, almeno se lo mettiamo a confronto con il confucianesimo. Tutto ciò che è legato alla prudenza politica, alle convenzioni, alle istituzioni, va accantonato – non a vantaggio di un *laissez faire* liberale, ma di una positiva azione di *non-governo* che produce le condizioni per l'*autogoverno*, secondo la strategia, ormai chiara credo, del *non agire*. Le istituzioni sono comunque un'eterodirezione della persona: la persona non potrà mai autogovernarsi se qualcun altro o qualcos'altro la governa; bisogna abbandonare un'idea paternalista dello stato, chiamato ad accudire i cittadini quasi come una mamma chiocchia, o a formare il loro carattere, quasi come un padre austero: lo stato non è una prosecuzione della famiglia, perché è un'associazione volontaria, non naturale. Naturale può esserlo la tribù, non lo stato. Piuttosto, bisogna compiere un atto di fiducia nella sostanziale bontà della gente, nella sua libertà, e lasciare spazio alle scelte di cui ciascuno sosterrà le conseguenze, buone o cattive che siano. Il problema politico non consiste nello spiegare, in modo genitoriale, qual è il comportamento corretto che il cittadino/bambino deve tenere, ma nel creare forme di difesa e di tutela affinché il cittadino adulto non sia danneggiato da un cattivo uso altrui della libertà.

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

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

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

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

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

Tutti sono trasportati da una facile gioia
basta loro una festa
un paesaggio di primavera quale ci si offre da una terrazza
Io, invece, ancorato nel fondo della corrente del sentimento,
resto serio e calmo (oltre la gioia) come un fanciullo che non ha ancora sorriso.
Tutti desiderano l'eccesso
mentre io sono come chi nulla possiede
(sembro) ignaro, semplice, senza spirito pratico
tutti vivono nella luce
mentre io sono oscuro
tutti hanno bisogno di compagnia
mentre io non amo che l'altezza solitaria
indeterminabile come le acque dell'oceano
come l'onda volgo senza posa
tutti mirano a qualcosa
mentre io sembro semplice e incapace
sono diverso da tutti
ma, unito all'essenza originaria produttrice, solo io sono un Io.

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

Il santo non ha un cuore immutabile,
ha per cuore il cuore dei cento cognomi.

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

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

«[Questa frase] evoca le profonde tracce lasciate dalle ruote sulle strade che attraversano le regioni del *loess* cinese; si è costretti a lasciarsi guidare da essi e a seguirle. Tutte le interpretazioni e traduzioni di questa frase implicano che il buon viaggiatore non lascia tracce. Ma non è giusto. Tutte le immagini usate in seguito nel testo vogliono significare che non bisogna aver preferenze per questi o quei mezzi, per questi o quegli strumenti: bisogna procedere liberamente senza nessuna predizione particolare»³⁸.

Si chiarisce dunque in che senso governare servendosi della comune logica dell'agire conduce all'insuccesso. Cfr. XXIX:

Il mondo è un vaso sovranaturale
che non si può governare:
chi governa lo corrompe,
chi dirige lo svia,
poiché tra le creature
taluna precede ed altra segue,
taluna è calda ed altra è fredda,
taluna è forte ed altra è debole,
taluna è tranquilla ed altra è pericolosa.

Parafrasi di Wieger: «Quel che occorre fare è lasciarlo [= il mondo] procedere per virtù propria; non bisogna metterci le mani»; e ancora: «Governando il saggio lascia che tutti gli esseri seguano il proprio cammino, secondo le loro nature diverse». Cerca tuttavia di evitare gli eccessi, e tutto ciò che risulterebbe dannoso per l'insieme degli esseri. Chuang-tzu: «Il saggio non regola l'esterno. Dà l'esempio della rettitudine, esempio che gli uomini seguiranno, se ne hanno voglia».

In sostanza si può dire che il governo delle società umane, lungi dall'aver una missione sacra e dall'essere la più nobile delle attività, è semplicemente un male inevitabile: è l'unico rimedio alla perdita del contatto con il *tao* e con la sua azione guida e formatrice. Si legge nel cap. XXXII che se principi e sovrani sapessero attenersi al *tao*, tutto il popolo si metterebbe in accordo con la sua azione:

Il Tao in eterno è senza nome,

³⁸ Duyvendak (ed.), *Tao-tê-ching*, cit., 78-79.

è grezzo per quanto minimo sia,
nessuno al mondo è capace di fargli da ministro.
Se principi e sovrani fossero capaci di attenersi,
le diecimila creature da sé si sottometterebbero,
il Cielo in mutuo accordo con la Terra
farebbe discendere soave rugiada
e il popolo, senza alcuno che lo comandi,
da sé troverebbe il giusto assetto.

Stesso concetto nel cap. XXXVII:

Il Tao in eterno non agisce
e nulla v'è che non sia fatto.
Se principi e sovrani fossero capaci d'attenersi,
le creature da sé si trasformerebbero.
Quelli che per trasformarle bramassero operare
io li acquieterei
con la semplicità di quel che non ha nome
anch'esse non avrebbero brame,
quando non han brame stanno quiete
e il mondo da sé s'assesta.

Questo atteggiamento conduce il sapiente taoista ad evitare il lusso e ogni forma di ostentazione inutile. Ad esempio, nel cap. LIII:

Se avessimo grande sapienza
cammineremmo nella gran Via
e solo di agire temeremmo.
La gran Via è assai piana,
ma la gente preferisce i sentieri.
Quando il palazzo reale è troppo ben tenuto
i campi son del tutto incolti
e i granai son del tutto vuoti.
Indossar vesti eleganti e ricamate,
portare alla cintura spade acuminata,
rimpinzarsi di vivande e di bevande
e ricchezze e beni aver d'avanzo,
è sfarzo da ladrone.
È contrario al Tao, ahimé!

«Sfarzo da ladrone» è un'espressione che sta ad indicare come il rifiuto del lusso, nel sapiente taoista, non sia solo un gesto di austerità moralista, ma nasca anche dalla consapevolezza che, se qualcuno ha del superfluo, e altri non hanno di che nutrirsi, allora c'è una situazione di ingiustizia sociale. Si legge ancora nel cap. LVII:

Quando con la correzione si governa il mondo
con la falsità s'adopran l'armi:
il mondo si regge col non imprendere.
Da che so che è così?
Dal presente.
Più numerosi ha il sovrano
i giorni nefasti e le parole proibite
più il popolo cade in miseria,
più numerosi ha il popolo
gli strumenti profittevoli
più i regni cadono nel disordine,
più numerosi hanno gli uomini

gli artifici e le abilità
più appaiono cose rare,
più si fa sfoggio di belle cose
più numerosi si fanno ladri e briganti.
Per questo il santo dice:
io non agisco e il popolo da sé si trasforma,
io amo la quiete e il popolo da sé si corregge,
io non imprendo e il popolo da sé s'arricchisce,
io non bramo e il popolo da sé si fa semplice.

In termini ancora più espliciti, il cap. LXXV denuncia l'ingiustizia:

Il popolo soffre la fame
perché chi sta sopra divora troppe tasse:
ecco perché soffre la fame.
Il popolo con difficoltà si governa
perché chi sta sopra s'affaccenda:
ecco perché con difficoltà si governa.

In effetti il taoista, che come tutti i sapienti antichi ha un forte senso dell'equità, si rende conto che l'ingiustizia non è soltanto un fatto morale, cioè non consiste solo nella cattiveria e nell'egoismo di alcuni, ma è anche un problema di giustizia distributiva, cioè deriva sia dall'egoismo sia da qualcosa che non funziona nell'apparato della società e dello stato. Lo scopo del governo è infatti quello di realizzare il benessere del popolo e consentirgli di vivere sereno e soddisfatto del suo onesto lavoro, in una condizione di libertà. Come scrive Isabelle Robinet:

«La propensione naturale del taoismo a una certa marginalità, talvolta anarchizzante, unitamente ai legami che esso ha sempre avuto con gli strati popolari e la sua pretesa di assicurare l'ordine nel mondo, ha fatto sì che a più riprese esso diventasse la base principale di ribellioni, indirizzate molto spesso contro le esazioni fiscali e guidate da ideologie taoisteggianti»³⁹.

È pur vero che il sapiente taoista non crede nell'azione violenta, rivoluzionaria, come in generale non crede negli "strappi". È sempre molto attento a curare le condizioni della vita, cominciando peraltro dalla propria. Dice Chuang-tzu: «L'avvenire non è ancora arrivato, il passato è già lontano. In tempi di ordine, il Saggio lavora per lo stato; in tempi di disordine si occupa della propria salvezza»⁴⁰. Sarebbe molto interessante leggere alla luce del taoismo la particolare reinterpretazione dell'anarchia proposta da Ernst Jünger: nella figura dell'anarca, in filigrana, si vede bene il saggio taoista.

Coerentemente con quanto si diceva più sopra, il taoista condanna la guerra che è certo il più grave male che può capitare alla società. Il *Tao-tê-ching*, ad esempio al cap. XXX, che la condanna esplicitamente:

Quei che col Tao assiste il sovrano
non fa violenza al mondo con le armi,
nelle sue imprese preferisce controbattere.
Là dove stanziano le milizie
nascono sterpi e rovi,
al seguito dei grandi eserciti

³⁹ I. Robinet, *Storia del taoismo*, cit., 24.

⁴⁰ *Chuang-tzu*, cit., 34 (IV, h).

vengono certo annate di miseria.
Chi ben li adopra
soccorre e basta,
non osa con essi acquistar potenza.
Soccorre e non si esalta,
soccorre e non si gloria,
soccorre e non s'insuperbisce,
soccorre quando non può farne a meno,
soccorre ma non fa violenza.
Quel che s'invigorisce allor decade:
vuol dire che non è conforme al Tao.
Ciò che non è conforme al Tao presto finisce.

La condanna viene ribadita nel cap. XXXI:

Ecco che son le belle armi:
strumenti del malvagio
che le creature han sempre detestati.
Per questo non rimane chi pratica il Tao.

(Therefore the man of the Tao is not comfortable with them) (Muller)

Il saggio, che è pacifico, tiene in pregio la sinistra,
chi adopra l'armi tiene in pregio la destra.
Ecco che son l'armi:
strumenti del malvagio
non strumenti del saggio,
il quale li adopra solo se non può farne a meno.
Avendo per supreme pace e quiete,
ei vince ma non se ne compiace,
chi se ne compiace
gioisce nell'uccidere gli uomini.
Ora chi gioisce nell'uccidere gli uomini
non può attuare i suoi intenti nel mondo.

Wieger fornisce la parafrasi: «Le armi sono strumenti nefasti, di cui un principe saggio si serve solo contro voglia e per necessità, perché preferisce una pace modesta a una gloriosa vittoria». E nel cap. XLVI si legge:

Quando nel mondo vige il Tao
i cavalli veloci sono mandati a concimare i campi,
quando nel mondo non vige il Tao
i cavalli da battaglia vivono ai confini.

Cioè: quando regna il *tao*, si usano i cavalli da guerra per i lavori nei campi; dimenticato il principio, si allevano i cavalli da guerra anche nelle periferie delle città⁴¹.

⁴¹ Si veda anche il cap. LXI (che potrebbe avere anche un senso esoterico): "Il gran regno che si tiene in basso / è la confluenza del mondo, / è la femmina del mondo. / La femmina sempre vince il maschio con la quiete, / poiché chetamente se ne sta sottomessa. / Per questo / il gran regno che si pone al disotto del piccolo regno / attrae il piccolo regno, / il piccolo regno che sta al disotto del gran regno / attrae il gran regno: / l'uno si abbassa per attrarre, / l'altro attrae perché sta in basso. / Il gran regno non ecceda / per la brama di pascere ed unire gli altri, / il piccolo regno non ecceda / per la brama d'essere accetto e

7. Carattere ciclico del divenire

Il discorso sulla decadenza, cui si alludeva pocanzi, introduce la particolare concezione ciclica del taoismo. Il divenire ha un carattere ciclico, ma ciò che interessa in ambito taoista non è tanto la circolarità del ciclo, quanto piuttosto il fatto che ogni sua fase è relativa e transitoria; si veda il cap. XXII:

The empty is filled.
The old is renewed.

Non si può pensare che una qualunque fase interna al ciclo sia definitiva e perfetta: tutto è soggetto a mutamento, tutto è relativo all'interno della fluenza,

Therefore the sage grasps the one and becomes the model for all

il sapiente, cioè, coglie l'unità delle fasi come un disegno di senso compiuto, ed è proprio l'unità complessiva a dare il senso ad ogni avvenimento singolo. Successo e insuccesso non sono permanenti (nessuna condizione è costante nella via),⁴² ma sono fasi, non bisogna attaccarsi, ma entrambi hanno senso in quanto ha senso l'insieme delle fasi. Del non attaccamento si è già detto, ed è inutile insistere ancora:

She does not show herself, and therefore is apparent.
She does not affirm herself, and therefore is acknowledged.
She does not boast and therefore has merit.
She does not strive and is therefore successful.
It is exactly because she does not contend, that nobody can contend with her.

Il sapiente non si oppone a nessuno, e nessuno si oppone a lui: anche la sua individualità, contrapposta ad altre, sarebbe una posizione parziale, una prospettiva limitata. Ne deriva, sul piano dell'azione personale o della politica, il rifiuto di un estremismo continuo e la preferenza per un'azione modellata sul principio, sul comportamento fluente del *tao*: il non agire, cioè l'uso dei processi in atto per raggiungere i propri obiettivi. La cosa è molto difficile da spiegare, perché si intellettualizza, ma se uno ha qualche minima esperienza del *tai chi chuan*, l'arte marziale che meglio si modella sui principi taoisti, comprende immediatamente come il non agire sia un'azione in senso eminente, consistente nel dirigere la forza dell'avversario, anziché nel contrapporgli una forza diretta in senso opposto. Se non c'è questa capacità di dirigere le forze in atto, non c'è sforzo che renda possibile alcunché:

A forza di sollevarsi sulla punta dei piedi si perde l'equilibrio.
Volendo fare i passi troppo lunghi, non si va avanti (*cap. 224*).

Questo, naturalmente, non ha nulla a che vedere con la meschinità. Nemmeno si tratta di affidarsi ad una semplicità naturale da arcadia o da villaggio dei puffi. Ancora una volta è un comportamento determinato da una fredda oggettività, da un corretto adeguamento dei

servire gli altri. / Affinché ciascuno ottenga ciò che brama / al grande conviene tenersi in basso".

⁴² Cfr. cap. XXIII: "Un turbine di vento non dura una mattina, un rovescio di pioggia non dura una giornata". Cap. LVIII: "La fortuna si origina dalla sfortuna, la sfortuna si nasconde nella fortuna".

mezzi al fine, determinato dalla conoscenza del principio:

Chi sta sulla punta dei piedi non si tiene ritto,
chi sta a gambe larghe non cammina,
chi da sé vede non è illuminato,
chi da sé s'approva non splende,
chi da sé si gloria non ha merito,
chi da sé s'esalta non dura a lungo.
Nel Tao queste cose sono avanzumi ed escrescenze,
che le creature hanno sempre detestati.⁴³

Il movimento conforme al *tao* è sempre un'azione costante, graduale, che comincia con il fattibile e si mantiene costantemente all'interno del fattibile; per questo cresce progressivamente. Come si dice nel cap. LXIII:

Progetta il difficile nel suo facile,
opera il grande nel suo piccolo:
le imprese più difficili sotto il cielo
certo cominciano nel facile,
le imprese più grandi sotto il cielo
certo cominciano nel piccolo.
Per questo il santo non opera il grande
e così può completare la sua grandezza.

E ancora, nel cap. LIV:

Un albero che a braccia aperte si misura
nasce da un minuscolo arboscello,
una torre di nove piani
comincia con un cumulo di terra,
un viaggio di mille li
principia da sotto il piede.

Altra immagine di Chuang-tzu (III, b) è quella del macellaio che non cambiava coltello da diciannove anni: aveva sezionato migliaia di animali senza mai guastare la lama, perché faceva passare il coltello solo dove poteva passare, senza forzature.

⁴³ Migliore la traduzione di Muller: "Standing on tiptoe, you are unsteady. / Straddle-legged, you cannot go. / If you show yourself, you will not be seen. / If you affirm yourself, you will not shine. / If you boast, you will have no merit. / If you promote yourself, you will have no success. // Those who abide in the Tao call these // Leftover food and wasted action / And all things dislike them. // Therefore the person of the Tao does not act like this".

Indice

<i>La metafisica dello sciamano</i>	3
<i>In principio</i>	12
<i>Doxa</i>	18
<i>L'illusione della cavallinità</i>	25
<i>Criminal tango</i>	29
<i>Percorsi costruttivi antagonisti</i>	35
<i>Untitled (ma con rispetto)</i>	51
<i>Il tao del logos</i>	54
<i>Zen della gamba rotta</i>	67
<i>Il tao ovvero l'arkhé</i>	71