



Federico Aru

PENSARE IL PRESENTE

Lettere filosofiche nell'epoca della crisi della distrazione di massa



Indice

Parte I *Le perturbazioni del tempo*

- Nell'attimo del tempo.....	p. 8
- Situazione e caratteristiche della decisione.....	p. 13
- Viaggiare tra i ricordi.....	p. 17
- Riaffioramenti nel tempo della crisi.....	p. 24
- Incontri.....	p. 32
- Più della morte, l'abbandono.....	p. 37
- Le <i>Tesi</i> sul concetto di storia di Walter Benjamin.....	p. 43
- L'eredità spezzata.....	p. 47
- Anticipazione del tempo.....	p. 52
- Futuro. Speranza o minaccia?.....	p. 57
- Propaggini del passato.....	p. 61

Parte II *L'immagine della realtà*

- La realtà tra sonno e veglia.....	p. 70
- Il problema della realtà.....	p. 75
- Metafisica e trascendenza.....	p. 78
- Oltre il confine: il cielo di nuovo indicato.....	p. 86
- Seminare nel cuore, sostenere nella ragione.....	p. 95
- Indizi di un Dio vicino: la ricerca seguendo la via del cuore.....	p. 104
- Se nulla conta.....	p. 112

Parte III *Assenze*

- Quando manca il senso. La riflessione su scienza e morte tra Weber e Tolstoj.....	p. 121
- Il dolore nascosto.....	p. 129
- Per una filosofia d'urgenza.....	p. 133
- L'impronta divina del perdono.....	p. 138
- Donare. Un'esperienza di libertà.....	p. 146
- Il mistero dell'assenza come unica possibilità odierna per "salvare" Dio.....	p. 152
- Memoria e futuro nell'epoca del presentismo.....	p. 162

Bibliografia	p. 167
--------------------	--------



Parte I
Le perturbazioni del tempo

Pensare il presente significa capirlo. Rinominare in modo nuovo le caratteristiche che lo denotano, allenare lo sguardo su di esso (un guardare in senso sia letterale sia metaforico). Il riconoscimento delle caratteristiche dell'accadere sorge dall'incontro sensibile con ciò che esiste e che ci circonda e poi prosegue con la riflessione intorno a ciò che l'incontro produce. Significa descrivere gli aspetti essenziali che caratterizzano il presente in quanto presente, ma soprattutto in quanto *questo* presente: il nostro tempo come espressione del tempo in generale, l'epoca nella quale viviamo e che costituisce l'orizzonte della nostra vita. Il luogo, cioè, del nostro sentire, del nostro pensare, del nostro agire.

Ma qual è l'aspetto costitutivo ed essenziale del nostro tempo? In altre parole: come si manifestano soprattutto il divenire e la molteplicità, cioè i tratti costitutivi dei fenomeni in ogni epoca, in quel particolare tempo che noi esperiamo come il presente? Questa è la prima domanda alla quale si cercherà di rispondere in questo volume.

Le letture raccolte nella prima parte sono attraversate da un filo conduttore che delinea l'idea di un tempo *perturbato*, instabile e non lineare, che riflette la condizione di crisi che riguarda l'epoca attuale. Perturbazioni del tempo sono anzitutto gli eventi di cui stiamo vivendo ancor oggi la drammatica evoluzione: lo scoppio della pandemia del Covid-19 all'inizio del 2020; l'acutizzarsi del conflitto russo-ucraino nel 2022, con l'invasione del territorio ucraino da parte della Russia; la questione arabo-israeliana, tornata a sanguinare in seguito all'attacco terroristico dell'ottobre 2023; l'incombente instabilità economica mondiale, accelerata dalle politiche protezioniste di cui si avverte un'eco sinistra e sempre più vicina. Sono perturbazioni del tempo anche altri fenomeni, percepiti dall'opinione pubblica non come drammatici o violenti, ma non per questo meno epocali e impattanti. Si pensi agli sviluppi tecnologici che stanno già largamente modificando, e che ancor più incisivamente modificheranno in futuro, la percezione e la comprensione del mondo che conosciamo, come ad esempio l'intelligenza artificiale, con l'insieme delle questioni gnoseologiche, etiche e pedagogiche che la contraddistinguono, nonché delle problematiche geo-politiche che ad essa sono strettamente correlate. Sono perturbazioni del tempo, infine, tutti gli eventi personali, drammatici e non, che riguardano la vita di ciascuno, a prescindere dai grandi eventi epocali che coinvolgono l'umanità.

Il progetto di questo volume si ispira all'idea che la forma artistico-espressiva del romanzo possa essere utilizzata come via per aprire uno sguardo filosofico sul presente, per addentrarci nella complessità dell'accadere e coglierne le specificità e le differenze. In tal senso, i romanzi non sono produzioni isolate dal mondo e dal tempo nei quali nascono, ma, al contrario, espressioni di quel mondo e di quel tempo, a tal punto intense e profonde da consentirci di entrare in contatto con la situazione in cui sono nate. Questo aspetto lo si può verificare, in modo più o meno esplicito, in tutte le opere commentate nella prima parte del volume.

L'arte la si può considerare, in generale, come la possibilità di istituire nessi tra i momenti o i luoghi della *vita*, volendo intendere con tale termine non già la vita biologica, bensì il tutto del mondo che comprende anche lo sguardo di chi osserva. Sguardo *connaturato* alle cose, alimentato dalla stessa linfa vitale che circola nel tutto. L'arte è possibilità di *esprimere* l'interiorità del reale in forme che possono essere comunicate – e quindi oggettivate – agli altri esseri umani. Se l'interiorità fosse costitutivamente altro dalla realtà esteriore, l'arte, in quanto espressività dell'interiorità, non potrebbe tradursi in opere oggettive. Sarebbe quindi un mondo inattingibile all'altro, vero solo per l'artista che lo vive dentro di sé. Quanto sarà sostenuto in questo testo, invece, presuppone che tra l'artista, gli altri esseri umani e il mondo esista una continuità attraversabile e comunicabile.

Infatti, la distinzione tra l'io e il mondo è didascalica ed è accettabile solo dal punto di vista soggettivo. Dal punto di vista della realtà, invece, le due dimensioni non sono parti tra loro separate. Ciò che è pensato, sentito o immaginato non è pensiero, sentimento o immagine *del* mondo, vale a dire di qualcosa che è in quanto *non* è pensiero, sentimento o immaginazione; è lo stesso mondo in quanto pensato, sentito o immaginato. Insistere sulla separazione tra l'io e il mondo significa reiterare l'errore dualistico che spinge alla contrapposizione tra soggetto e

oggetto, tra due fronti della realtà per i quali è lecito interrogarsi sulle possibili connessioni e corrispondenze reciproche. Considerare l'io e il mondo in quanto momenti distinti della realtà significa nominare l'istanza del soggetto e dell'oggetto come termini esplicativi, utili a noi per una più chiara pensabilità della stessa realtà, ma non denotativi di una distinzione ontologica tra l'io e ciò che gli si contrappone.

L'espressione artistica, inoltre, è l'effetto della corrispondenza *sincronica* tra l'interiorità dell'artista (momento soggettivo della realtà) e il mondo (momento oggettivo). Quando i due momenti "vibrano" all'unisono, l'effetto di tale "vibrazione" si concretizza nell'opera d'arte. Ma se è così, allora ogni essere umano può fare esperienza di tale fenomeno *sincronico* e non solo l'artista, perché l'esperienza dell'arte non esiste se non nell'attimo in cui si riattiva la connessione tra l'interiorità e il mondo. L'intensità del "vibrare" dei fenomeni del reale è legata al tempo. È il movimento del tempo a stimolare la comunicazione tra la realtà come pensiero, sentimento o immaginazione e la realtà come esistenza materiale. Si tratta di una puntualizzazione che servirà a chiarire il concetto di 'sensibilità dell'arte'.

Le dimensioni del tempo influiscono diversamente su questo processo di risonanza: il passato, il presente e il futuro sollecitano l'interiorità dell'artista quando trasforma ciò che vive intimamente in oggetti con cui altri esseri umani interagiscono. A maggior ragione, il tempo influisce nella risonanza tra interiorità e mondo nelle epoche in cui il suo scorrere apparentemente ordinario e prevedibile subisce profonde alterazioni: sono le epoche di instabilità come quella che viviamo oggi, nelle quali il tempo si dilata e si restringe, accelera e rallenta. In questi casi, i due momenti del reale sono esposti l'uno all'altro e presenti l'uno nell'altro in modo straordinario: ciò che di norma non attirerebbe lo sguardo dell'artista, diventa invece significativo e importante; ciò che in altre circostanze accadrebbe nell'osservatore senza suscitare interesse, diventa occasione per sostare e generare significati altrimenti inattingibili.

Le letture seguenti, illustrando la natura dell'accadere contemporaneo, fanno emergere il più denso oggetto dell'esperienza del mondo: l'*attimo del tempo*. Si tratta di nominare la singolarità dell'accadere, il punto di massima tensione intorno al quale la vita assume caratteristiche straordinarie. Nella straordinarietà dell'attimo è possibile esperire dimensioni diverse e simultanee, è possibile l'ingaggio dei sensi e dell'emozione, attuare una conoscenza più profonda del mondo nutrita dalla molteplicità di dettagli che in altri momenti della vita apparirebbero trascurabili. Nella singolarità dell'*attimo*, le caratteristiche tipiche dell'accadere di tutti i tempi riappaiono in modo nuovo. È una novità che stabilisce la cifra del nostro presente: i piani che costituiscono la realtà si compenetrano; la membrana che contiene l'esperienza, contrassegnata, come in tutti i tempi, dal divenire e dalla molteplicità, è esposta all'intensità degli eventi, che "buca" l'orizzonte del tempo dandoci modo di percepire ciò che lo trascende. Il nostro può essere definito un presente in fibrillazione: apparentemente inerme, sembra come sospeso nell'urgenza e nella precarietà. Ma in realtà è sempre in vita.

Il concetto di *attimo del tempo* è supportato da una concezione del tempo che non è compatibile con il paradigma del progresso *tout court*. Ma non è certo questa la novità: secondo tale paradigma, esisterebbe una precisa direzione della storia, orientata allo sviluppo e all'accrescimento che non tollera né confini né interruzioni. Sappiamo, in base all'esperienza, che oggi non è più così. I fatti che sono accaduti e che continuano ad accadere dimostrano il contrario: il tempo può rallentare fin quasi al punto di fermarsi; può addirittura invertire il suo passo, favorendo la riemersione del passato, ma non c'è mai vera e propria sospensione. Sicuramente è viva la sensazione che la storia contemporanea abbia subito un'improvvisa accelerazione. A questa forte convinzione, si può tra l'altro fare riferimento per interpretare la fortunata espressione 'secolo breve' coniata da Eric Hobsbawm nel 1994¹ per definire il Novecento. Le idee di linearità,

¹ E. Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Pantheon Books-Random House, New York 1994; trad. it. *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano 1995. Un passaggio di una recente opera di Pino Casamassima è ancora in sintonia con l'interpretazione storica proposta da Hobsbawm. Si veda P. Casamassima, *Storia d'Italia. Dal referendum per la Repubblica a Mani pulite*, Diarkos, Santarcangelo di Romagna (Rn)-Reggio Emilia 2022, p. 578.

di progresso verso il meglio, di ottimistica unilateralità e prevedibilità dell'accadere, appaiono comunque attualmente molto distanti dal senso comune: vero è che, facendo riferimento alla nostra esperienza, tempo storico e tempo cronologico non corrispondono più.

In particolare nelle epoche di crisi, le quali sono sempre sollecitate dall'improvviso rallentamento del tempo – sono i momenti di depressione, di decadenza – come anche dalle repentine accelerazioni – sono, al contrario, i momenti di rivoluzione della Storia –, il passato, il presente e il futuro non seguono le leggi ordinarie e prevedibili alle quali siamo abituati. Spesso si compenetrano a vicenda, invertono tendenze e direzioni, s'intrecciano amalgamandosi nella puntualità *densa* dell'istante. Quello che accade in queste condizioni è più simile a ciò che, secondo la fisica della relatività, succede ai confini estremi dello spazio conoscibile dall'essere umano. L'esperienza del tempo presente può essere molto efficacemente descritta facendo ricorso a immagini, suggestioni e concetti che esprimono la natura *ondulatoria*, il suo carattere di perturbabilità. La *fibrillazione* è un'altra metafora vincente; e si vedrà, nel corso del volume, quale significato e quale peso questa metafora che potremmo definire cardiaca assuma².

C'è una relazione tra questa natura del tempo e la nostra sensibilità percettiva? L'essere umano entra in risonanza con l'accadere storico, si sintonizza, per così dire, con la frequenza degli eventi radicali e poi vi riflette da posizioni che possono cambiare prospettiva all'improvviso. La distanza tra l'accadere e le nostre capacità di sentirlo e di rifletterlo non è stabile. Essa muta, talvolta nella sostanza, spesso nella misura, e ci consente di entrare in contatto con le cose e gli altri esseri umani. In questo contesto, «come spesso accade, è ancora una volta l'arte a intercettare per prima il cambiamento in atto»³, come ha esattamente colto di recente Pino Casamassima raccontando gli anni '80 del Novecento.

In quanto "separazione", poi, ogni epoca che si manifesta nella storia può essere considerata un'epoca di crisi e cambiamento. Nel divenire del mondo, infatti, i cambiamenti che si manifestano costituiscono una rottura rispetto al passato. In tal senso, gli eventi critici *irrompono* nella storia e danno nuovi contorni agli aspetti culturali, sociali e politici dell'accadere, proiettando nel futuro un'immagine diversa del tempo. "Epoca di crisi", quindi, è un'espressione che non aggiunge nulla di specifico alle caratteristiche della contemporaneità, per il fatto che non fa che ripetere il connotato costitutivo di tutte le epoche che nella storia umana si avvicendano. Allora che cosa contraddistingue il nostro tempo come specificamente *di crisi*?

La novità è che la realtà attuale è di "separazione" non soltanto rispetto al passato, dal quale ritiene di essersi affrancata, ma anche rispetto al futuro, verso il quale l'umanità sembra non essere più in grado di dirigersi. Oggi ci si chiede da più parti se esista o meno la possibilità di un futuro, inteso sia in senso individuale sia collettivo, cioè come futuro dell'umanità nel suo complesso. Certo: non è la prima volta che l'essere umano coglie la possibilità della "fine del tempo", o "di tutti i tempi", come conseguenza di una guerra di sterminio! Ma oggi questa possibilità serpeggia su terreni inediti, come quelli dell'ambiente e della tecnologia.

Nei termini in cui l'umanità attuale ritiene di essersi allontanata dal passato moderno sono impliciti i tratti di quello che potremmo definire il Contemporaneo: decentramento dell'uomo, nichilismo, regime della tecnica. A differenza di ciò che è accaduto nel processo di affermazione dell'Occidente moderno, oggi siamo consapevoli di vivere oltre la modernità che abbiamo creato, ma senza con ciò avere consapevolezza di quale sia il futuro sul quale vogliamo puntare. La definizione di "postumanesimo", coniata da Ihab Hassan nel 1977⁴, lo dimostra: a distanza di quasi cinquant'anni, la nostra epoca non è ancora in grado di assegnarsi un'immagine *positiva*, come lo sono state quelle di Rinascimento prima e di Risorgimento poi.

Pare, inoltre, che l'aspetto "critico" del nostro tempo risieda nella percezione di un senso di smarrimento che attanaglia gli individui: una sensazione di indefinita incertezza, un pensiero

² Cfr. nota n° 51, p. 24.

³ P. Casamassima, *Storia d'Italia. Dal referendum per la Repubblica a Mani pulite*, cit., p. 582.

⁴ Cfr. I. Hassan, "Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?", in *The Georgia Review*, vol. 31, n° 4, 1977, pp. 830-850.



angosciante di precarietà e una consapevole (amara) sensazione che alla naturale svalutazione dei valori non corrisponda l'acquisizione di nuovi valori su cui fare riferimento per regolare la vita individuale e sociale delle persone. Ma è davvero così? Vi è poi l'illusione, sostenuta da certe posizioni teoriche che trovano spazio nell'attuale dibattito filosofico sul tempo e alle quali si farà cenno sul finire di questo volume, che in nessun ambito del presente si trovino gli elementi potenziali per progettare il futuro che ci attendiamo. Anche questa idea corrisponde a qualcosa di vero? Ad ogni modo, sembra dominare dappertutto una sensazione di disincanto.

Una delle caratteristiche essenziali dell'accadere contemporaneo pare essere, peraltro, la presunta *immobilità del presente*, la sua sterilità e, in definitiva, l'assenza di quei confini di senso che lo distinguono dal passato e dal futuro, trasformandolo in un *monstrum* dai contorni indefiniti dai quali ora sembra impossibile uscire. Ma ogni epoca, in quanto "epoca di crisi", è un tempo di cambiamento che contiene già in sé l'originaria notizia della vita e l'idea del *suo* futuro. Perciò è improprio credere che il presente sia davvero immobile, sebbene tale sia la sensazione più diffusa.

Nell'attimo del tempo

Maria è il personaggio principale de *Lo spazio bianco*, il romanzo di Valeria Parrella pubblicato nel 2008. L'anno di edizione dell'opera riporta alla mente uno dei più cupi periodi della storia economica recente che si siano verificati dopo la seconda Guerra mondiale. È l'anno in cui la crisi finanziaria nata negli Stati Uniti si estese in tutto il globo, intaccando l'economia reale e modificando la società contemporanea globalizzata. L'Italia è stata tra i Paesi europei più a lungo colpiti da tale ondata recessiva e, ancor più drasticamente, lo è stato il Sud. Uno degli aspetti peculiari che contraddistinse la crisi del 2008 fu l'intreccio tra gli ambiti dell'economia finanziaria e reale, tra la dimensione economica e quella della politica, tra la psicologia, la cultura e la società, il tutto nel segno della complessità irriducibile che la conseguente ondata depressiva ha poi confermato⁵.

Perturbazioni di così vasta portata non possono non causare riflessi nella vita delle singole persone. Ne sono esempi il crollo della fiducia nei confronti del futuro (espressa nella perdita di senso prospettico sul mondo e sui rapporti interpersonali) e il radicarsi della sensazione di solitudine e del sentimento di precarietà, che alterano, in modo profondo, la percezione del presente. Riflessi che, espandendosi sul terreno relazionale, intaccano il modo in cui conosciamo la realtà e agiamo rispetto agli altri. Al di là di ragioni puramente economiche, come ad esempio la perdita di ricchezza che ha inciso sulla stabilità degli equilibri sociali dei Paesi colpiti, che esulano dall'oggetto di questa lettura e dell'intero volume, vi potrebbero essere ragioni complesse e influenti che hanno modificato, dopo la deflagrazione del 2008, l'immagine del mondo prodotta dalla prospettiva soggettiva di ciascun individuo.

L'idea di connettere, in qualche misura, un evento macroscopico di tale portata alla storia microscopica di Maria, raccontata, in forma di romanzo, nell'opera di Parrella, non è aleatoria. Il romanzo in questione offre una testimonianza vivida, quasi plastica, che colpisce per franchezza e lucidità soprattutto quando traccia i contorni netti di una vicenda che possono essere quelli di qualunque storia di crisi in cui i punti fermi della vita, talvolta faticosamente conquistati, decadono all'improvviso e in cui tutto, conseguentemente, è messo in discussione. In primo luogo, perché nelle pagine del romanzo si addensano le ombre della solitudine e del sentimento di precarietà che attanagliano l'essere umano contemporaneo, ma anche della perdita di fiducia e di prospettiva verso il futuro:

Irene era arrivata quando suo padre non se l'aspettava. Era un uomo elegante che mi era passato nella vita recitando frasi molto belle. E la bellezza si era poi rivelata essere l'unico valore che avevano. Tutto quello che avevamo costruito insieme, era stato uno specchio che rifletteva le nostre solitudini, quelle solitudini in cui ti trovi a quarant'anni, quando si è placata l'ansia di fare tutto, e si può cominciare a prendere fiato. Non era stato un grande amore, era solo stato distratto. E anche io, che ce ne ho messo di tempo per capirlo, per non telefonargli più, per vederlo andare via, piccolo uomo come era venuto. Ma non piccolo come una figura vista da lontano, piuttosto senza prospettiva come in un mosaico bizantino: io sproporzionata al suo fianco e anche Irene, così minuscola che nell'incubatrice avevano dovuto avvolgerla tra i cuscini, eppure accanto a lui immensa⁶.

⁵ Per un approfondimento sulla crisi globale del 2008 si rimanda ai lavori di Adam Tooze, Paul Mason e Carlo Pinzani: A. Tooze, *Lo schianto. 2008-2018. Come un decennio di crisi economica ha cambiato il mondo*, Mondadori, Milano 2020; P. Mason, *Postcapitalismo. Una guida al nostro futuro*, Feltrinelli, Milano 2022; C. Pinzani, *Storia della crisi finanziaria. 2007-....?*, Castelveccchi, Roma 2019. Per quanto riguarda specificamente l'Italia, un riferimento può essere il lavoro di Pierluigi Ciocca, *Tornare alla crescita. Perché l'economia italiana è in crisi e cosa fare per rifondarla*, Donzelli Editore, Roma 2018.

⁶ V. Parrella, *Lo spazio bianco*, Einaudi, Torino 2008, p. 16. Un successivo passo sembra uno schizzo denso di colore sopra una tela intonsa: fa impattare il lettore contro la solitudine in cui vive Maria. «Niente mi ha dato sicurezza nella vita come il maniglione di ferro che serra da cento anni la porta d'ingresso, niente è stato più complesso e libero della mia solitudine nella mia casa» (ivi, pp. 32-33). E a proposito di Fabrizio, il padre biologico di Irene, Maria non può fare altro che ammettere: «l'unico altro essere sulla faccia della terra che avrebbe potuto fare a metà con me questa fatica non aveva tra i suoi libri o i suoi cromosomi *Il principio responsabilità*» (ivi, p. 46).

In secondo luogo, perché nel romanzo è descritto in modo dettagliato ciò che accade nel momento in cui il corso ordinario del tempo subisce alterazioni a causa di impatti violenti, inattesi e devastanti nella vita di ciascuno di noi. Impatti di questo tipo sono, al livello globale, le crisi radicali che modificano i lineamenti dell'immagine del mondo; ma lo sono anche, al livello individuale, gli eventi drammatici nei quali è possibile imbattersi, come ad esempio la minaccia di morte che incombe su noi stessi o sui nostri cari, dai quali non sembra esserci una via d'uscita. Come si è accennato nell'introduzione alla prima parte del volume⁷, le perturbazioni del tempo delle quali tutti possono avere esperienza nella quotidianità riguardano tanto l'individuo quanto la collettività, tanto la dimensione particolare e "ristretta" della vita personale quanto la dimensione "allargata", universale o anche mondiale, della vita di tutta l'umanità e non solo. La rappresentazione offerta da Parrella è, in tal senso, una testimonianza impattante di come il tempo, sollecitato da accadimenti straordinariamente violenti, possa, nella vita di ogni essere umano, provocare fenomeni di smarrimento e allo stesso tempo favorire la scoperta di un'umanità inattesa. Momenti che, come si vedrà andando avanti nel capitolo, possono rappresentare veri e propri "appuntamenti" con se stessi: incontri in cui riemerge una forza vitale, la stessa che ad esempio si esprime nel processo decisionale.

Maria, quarantaduenne napoletana, sola e in attesa di Irene, è una donna completamente esposta agli effetti della crisi. Quando apprende dai medici che la bambina che porta in grembo al sesto mese di gravidanza sarebbe potuta nascere senza una prospettiva certa di sopravvivenza e comunque col rischio di danni permanenti, reagisce come si fa nell'*attimo del tempo* dando importanza ai particolari che in altri momenti sarebbero insignificanti, sottostando agli improvvisi e involontari movimenti del ricordo e mettendo tutto in discussione.

Pensavo questo tutta contenta quando Shan all'incrocio mi lasciò e io cominciai a provare un dolore rotondo e forte, per cui andando verso casa sentii che qualcosa dovevo fare, che se no non sarei stata tranquilla. Presi la salita degli Incurabili, che porta a un pronto soccorso. Al pronto soccorso, dove mi avrebbero rassicurata, o dato qualcosa, o detto che tutte le donne al sesto mese cominciano a sentire questi dolori [...]. Il medico tornò e disse che ormai era troppo tardi per tutto, che non potevamo più fermare le contrazioni, che la bambina sarebbe uscita dall'utero [...]. Io guardai attorno a me oltre la luna artificiale della lampada allo iodio, vidi vetrine asettiche piene di medicine e ferri chirurgici, due studentesse *strutturande* che si scambiavano informazioni su qualcosa che non avevano capito, un uomo in camice che odorava di amuchina, e oltre la finestra lampioni e strade. Pensai al mio comodino, su cui si alternano gocce di ansiolitico e tazzine di caffè, al cellulare di qualcuno che squillava nel corridoio, allo psicologo che da anni mi restituiva la stessa immagine di me che io gli lanciavo, solo deformata in modo diverso. E mi ritornarono anche in mente le parole da astronave che mi avevano detto al pronto soccorso quando si erano dati per sconfitti, e mi avevano caricato in ambulanza [...]. – La bambina nascerà sicuramente viva, ma potrebbe morire subito, o sopravvivere con gravi handicap, oppure stare bene, lei lo sa?⁸

La domanda che il medico del pronto soccorso scaglia, come scrive Parrella, dall'*'astronave'*, perché fatta di parole aliene e alienanti, scandisce il ritmo del romanzo dall'inizio alla fine. Rievocato puntualmente da Maria e ogni volta restituito al lettore come un distillato di emozioni crescenti e di dolore che ha il retrogusto della dignità composta, quel «lei lo sa?» è un pugno di note ostinate che restituisce alla narrazione e alla dimensione spaziale un senso di profondità. Proprio quel senso di profondità che denota, nella prospettiva della protagonista, la vastità abbagliante dello spazio bianco nel quale è sospesa.

Le parole scritte da Parrella nell'ultima citazione portano il lettore accanto a Maria, in quel luogo e in quel momento precisi, e gli consentono di condividere con lei l'intensità dell'*attimo del tempo* nel quale sta sprofondando. Leggendole, è come se si percepisse plasticamente l'effetto dell'impatto con la possibilità che Maria avrebbe potuto perdere Irene. Così, davanti ai

⁷ Cfr. *supra*, p. 4.

⁸ V. Parrella, *Lo spazio bianco*, cit., pp. 20-21. Le sconvolgenti parole del medico tracciano solchi indelebili addosso a Maria. Ripensandoci più e più volte, Maria risponderà ad esempio alla psicologa del reparto: «te. È questo concetto che va ridefinito, e per ora non ce la faccio, non voglio, non ho la forza. Diciamo che mi sto facendo un punto d'onore del sopravvivere» (ivi, p. 55).



sensi della protagonista si spalanca un mondo fatto di numerosi dettagli («guardai attorno a me oltre la luna artificiale... vidi vetrine asettiche... due studentesse... un uomo in camice... lampioni e strade...»). Per effetto della perturbazione del tempo, che rallenta fino a rendere palpabili sfumature altrimenti insignificanti, quei dettagli amplificano in lei la percezione di luci, suoni e odori («la lampada allo iodio... due studentesse... che si scambiavano informazioni... un uomo... che odorava di amuchina... lampioni e strade») che acquistano spessore.

Nei suoi *attimi*, il tempo subisce lacerazioni, urti, accelerazioni o, al contrario, violenti rallentamenti. In tutti i casi, accade che lo scorrere delle ore, dei minuti e dei secondi sia percepito dagli individui in modi e con intensità molto diversi. Sono *attimi* nei quali il corso ordinario degli eventi viene alterato da forze imprevedibili e indomabili, alle quali nessuno può opporsi: capita allora che emozioni diverse si compenetrino l'una nell'altra, o che speranze contrastanti emergano insieme, apparentemente senza rispetto per il principio di non contraddizione, oppure che la memoria colleghi ricordi lontani e costruisca connessioni tra epoche diverse della propria storia passata e presente⁹.

Ma è proprio in queste circostanze *eccezionali* – nel senso etimologico del termine, vale a dire non ordinarie – che può manifestarsi il senso nascosto del mondo, o attuarsi il dialogo sincero con se stessi o con gli altri, oppure avvenire la scoperta di quel nucleo caldo e trascendente dell'essere (appunto: del mondo, di se stessi o degli altri individui umani) che il tempo ordinario dissimula.

Un'altra pagina de *Lo spazio bianco* ci aiuta a comprenderlo:

abbiamo avuto confidenza con la morte, quella che imparano i soldati in guerra. Io me la sono augurata a volte, che venisse a mettere fine all'angoscia, che arrivasse riconoscibile e chiara, senza più dubbi né tentennamenti. E questo pensiero viveva nello stesso spazio della speranza [...]. Avevo sufficiente intimità con i giorni normali lo ordinari per sapere che il nostro tempo dilatato e fermo non rispettava le ore frenetiche degli altri, che procedeva turnato nelle entrate e nelle uscite fino a sera, e poi, una volta a casa, si allungava lento in propaggini che dal mio balcone arrivavano fino a quel taglio di mare che riuscivo a vedere tra la parabolica del vicino e la cupola di Donnaregina. Restavo a fumare e la sigaretta faceva abbastanza male e la tramontana era abbastanza fredda perché io sopportassi l'idea che Irene non avrebbe mai visto quello che vedevo io. Poi spenta la sigaretta chiamare chi? Per dire cosa? Quello che già tutti sapevano: io sola a casa, Irene sola in ospedale¹⁰.

Senza dubbio, la Maria che dice di essere «sola» è la stessa che impara nel dolore ad andare oltre se stessa, a superare il perimetro del suo immediato io, estendendo attorno a sé il raggio della sensibilità che la fa entrare in risonanza con ciò che accade. L'esperienza vissuta da Maria è una dimostrazione di trascendimento del perimetro di solitudine e di desolazione che fa trapezare il raggio di speranza, un profumo diverso dal lezzo di morte che quel lungo periodo continuava a emanare.

Una volta, pensando a se stessa durante il lungo periodo di attesa, Maria riconosce: «anche a distanza riuscivo a sentire che attorno a me si era creata una sospensione dove prima c'erano

⁹ Parrella lo conferma quando descrive un altro spaccato di vita all'interno dell'ospedale. Maria e le altre mamme sono alle prese con le pratiche ordinarie dentro e fuori il reparto di terapia intensiva. A questo punto si innesca un interessante collegamento con un episodio d'infanzia che quei gesti, apparentemente routinari, richiamano in modo vivido nella mente di Maria: «il modo in cui i medici e gli infermieri ci chiamavano nei corridoi, solo con il cognome, le attese prima dell'ingresso, la mensa, l'una con l'altra ad abbottonarci il camice, che si chiudevano dietro le spalle. Alle elementari e anche alle medie, solo noi femmine in classe mista portavamo un lungo grembiule nero con il colletto bianco. Mio padre a casa aveva fatto balenare l'idea, una volta a tavola, che fosse assurda questa distinzione di genere applicata alla scuola e ai grembiuli, ma mia madre aveva subito ribattuto che così gli abiti non si sporcavano, che così non si vedeva quello che avevi sotto» (ivi, p. 91).

¹⁰ Ivi, pp. 44-45. La capacità di Maria di "percepire" sensibilmente i dettagli, di scorgere qualcosa che allo sguardo degli altri non si lascia vedere ma che per lei è invece vicino, la si può leggere con chiarezza in passi come questo: «il dottorino guardava da un'altra parte. Sentivo i suoi occhi blu confondersi con gli aghi dei pini oltre la finestra». (ivi, p. 47). L'antitesi tra il tempo «dilatato e fermo» e «le ore frenetiche degli altri», tra il dentro e il fuori, tra i momenti in cui la vita appare sospesa e quelli in cui procede in avanti con apparente sicurezza, è molto ben descritta da Parrella in un altro suo romanzo, del 2019. Scrive l'autrice: «quello stesso tempo che fuori ha un valore, dentro una sala d'attesa non vale nulla più: è solo il passo sospeso nell'aria. È fermo: durerà per sempre» (V. Parrella, *Almarina*, Einaudi, Torino 2019, p. 7).

state le confidenze delle sdraio in spiaggia, le bevute delle notti d'inverno, la tappa all'autogrill per l'ultimo caffè prima di tornare a casa. Sentivo che da qualche parte l'accoglimento continuava, eppure non ne sapevo approfittare¹¹. Tra costanti analessi, che per tutto il romanzo riavvolgono la narrazione fino alla giovinezza della protagonista e ad altre vicende famigliari, si sviluppa l'intreccio tra *questa* Maria, aperta sensibilmente al mondo, e coloro che proprio come lei hanno «la vita sospesa in terapia intensiva»¹².

Maria condivide con altre mamme un tempo e uno spazio che si dilatano a dismisura, così tesi da rendere piatta la superficie degli eventi sulla quale si staglia la normalità. In questo presente indefinito, che non ha né prospettiva né certezze, che non offre appigli sui quali far leva per andare avanti e che addirittura non può essere misurato¹³, si intrecciano l'insensibilità del mondo (che è persino «assurdo» nel suo mostrarsi candidamente normale) e l'umanità di chi affronta la drammatica impresa di dare un significato, qualsiasi esso sia, a ciò che assurdo lo è per definizione.

Attraverso la presenza e lo sguardo di *questa* Maria il lettore ha così l'opportunità di sfiorare e la dolcezza che trapela dai gesti di due giovanissimi genitori e l'insensibilità che traspira dalle parole inadeguate del medico di turno. In tal senso, un passo particolarmente significativo è il seguente:

la seconda madre aveva diciannove anni e due gemelli, uno maschio e uno femmina, in due incubatrici che stavano di fronte. Aveva conosciuto il padre dei suoi figli quella stessa estate, su un pattino a Baia Domizia. Dopo il mare lui l'aveva riaccompagnata a casa in motorino, lei in quel viaggio di ritorno si era sentita bellissima [...]. Lui era un meccanico di ventidue anni e non le aveva lasciato il tempo perché i dubbi superassero la realtà: dal vestito da sposa si vedeva, che nella pancia erano in due. Ora andava avanti e indietro dall'officina alla terapia intensiva: appena poteva scappava da noi, abbracciava sua moglie sul divanetto e ci raccontavano la storia da videoclip con cui avevano concepito i gemelli. A volte era così stanco che si addormentava con la testa sulle sue gambe. La femmina non stava bene, si vedeva perché invece di crescere si gonfiava: era sempre da lei che la madre andava [...]. – Maria. – Eh. – Secondo te perché è gonfia la bambina? – Penso che siano i reni, chiedi al medico di turno, magari è una sciocchezza. – Non è una sciocchezza: è gialla. – Forse il fegato, Rosa devi chiedere al dottore... Dottore: c'è una mamma che deve avere una notizia urgente. – Dica, signora Rosa. – Perché la bambina è gonfia? – Perché non sta bene. – Ma guarisce? – Non si può dire... ma avete il maschietto che vi dà tanta gioia. – Dottore, io questo discorso che fate non lo capisco¹⁴.

«Non lo capisco». Come a dire: «non ne colgo il significato». Ad ogni modo, il dottore dà prova di quanto profondo possa essere quel solco che separa il tempo ordinario dallo stato d'eccezione, specialmente quando quest'ultimo è contrassegnato da un dolore così vivido. Ma anche di quanto sia facile sprofondare nell'abisso del nulla; perché anche l'assenza di senso e di significato sono, in pratica, *un* nulla.

Ma attraverso la presenza e lo sguardo di Maria il lettore ha anche l'opportunità di cogliere il volto del rimorso, presente ad esempio nella granitica decisione con la quale una famiglia di testimoni di Geova sta per lasciare che il loro piccolo, bisognoso di una trasfusione urgente di sangue, sia abbandonato alla morte. In un impeto di straordinaria forza e umanità, Maria riesce ad evitare all'ultimo che nella vita di Simona, la madre lacerata dal dubbio se sia giusto salvare

¹¹ V. Parrella, *Lo spazio bianco*, cit., p. 45.

¹² Ivi, p. 31. Come si vedrà proseguendo nella lettura del romanzo, proprio nella drammaticità di questi attimi Maria saprà dimostrare un'energia nuova e travolgente, una sorprendente vitalità. Si potrebbe dire che l'effetto di sospensione, in realtà soltanto apparente, sia più psicologico che ontologico: un percepire il tempo «come se fosse fermo», mentre attorno l'accadere non si ferma rendendo così possibile la vita. Il divenire dell'accadere è uno dei tratti essenziali del mondo. La sospensione dell'accadere non è un fenomeno compatibile con questo mondo.

¹³ Nella terapia intensiva Maria perde letteralmente di vista lo scorrere del tempo: «non portavo più l'orologio, nessuna di noi lo portava, perché il lavaggio antisettico prevedeva che fosse tolto e noi vivevamo per il lavaggio antisettico. Misuravo i giorni che passavano con la lunghezza della mano di Irene stretta su una delle mie falangi» (ivi, p. 38).

¹⁴ Ivi, pp. 37-38. A confermare e allo stesso tempo a rafforzare questo drastico contrasto è un altro passo: «le infermiere non volevano che ci avvicinassimo l'una all'incubatrice dell'altra. Facevano rispettare le leggi sulla privacy con un imperativo di mercato: «Fatevi i fatti vostri». Allora noi ci chiamavamo di nascosto, sbirciavamo che loro fossero immerse nella descrizione dell'ultimo fidanzato di Simona Ventura per rivelarci un'ansia, o mostrarci una conferma» (ivi, p. 38).

la vita del suo bambino acconsentendo ciò che le sembra qualcosa di impuro, dilaghi il rimorso per non aver fatto tutto il possibile per salvarlo – «non ti basterà», sembra quasi gridarle Maria in uno spasmo che arriva fino alla pietà «di pensare che è stato Dio a volerlo, per consolarti. Come ti devo dire...»¹⁵ –. Questione di attimi, dunque, rimasti a disposizione per modificare il corso del tempo che sta per scadere, per *decidere* insomma, anche a costo di commettere un reato, di ingannare il marito, fermo com'è nella convinzione che solo una trasfusione di "più puro, bianco e filtrato" plasma sarebbe stato lecito accettare:

– fammi vedere un consenso per le trasfusioni. Lui, che aveva appena accompagnato la dottoressa al padiglione di ortopedia per farle ingessare il polso, capi subito e mi portò in ufficio. Mi allungò un foglio. – Va bene, mo siediti al computer, metti la carta intestata nella stampante e scrivi. – È un reato. – Anche farsi le canne è un reato. – Cosa c'entra... – Senti, o lo stato si arroga il diritto di fare ciò che vuole, e allora non chiede il consenso di Simona, oppure ci lascia decidere della nostra vita e della nostra morte e delle nostre droghe preferite. – Questo consenso fu chiesto anche a te, Irene ha avuto quattro trasfusioni. Me lo ricordavo bene, il giorno in cui la dottoressa venne a chiedermi il consenso. Ero a letto in corsia, mi disse: «Glielo leggo» [...] – Perché te la prendi tanto a cuore? – Perché io non sono stata Simona, con un marito fuori e un Dio in cielo. Con la paura fottuta e una vera scelta da fare. Una vera responsabilità da prendermi con Irene [...] Il dottorino mi tirò a sé da un'avambraccio e mi baciò a lungo, e non fu male. Qualche minuto dopo stavamo stilando il più bel documento mai messo in piedi da una Asl, cavilloso e precisissimo, chiaro e invogliante: battemmo molte volte la parola *plasma*. Il dottorino con il camice addosso e molta paura lo fece firmare al marito di Simona, mentre Simona firmava quello vero¹⁶.

Maria dimostra fermezza nel prendere posizione proprio nel momento di massima urgenza, quando ogni cosa sembra perduta. Così, in un'apparente e impropriamente definibile "arresto del tempo", forse vissuto più interiormente che esperito esteriormente, la vita continua a scorrere e a generare senso e umanità. Nello spazio bianco c'è una Maria che dimostra la capacità di spezzare la fissità degli imperativi che in momenti di crisi, proprio come tutto il resto della vita e della storia, possono e devono essere messi in discussione.

È proprio *questa* Maria, la donna lacerata dall'incertezza e soffocata dall'angoscia, che di fronte ai segnali di miglioramento della piccola Irene continua a vivere su di sé altre esperienze di straordinaria intensità: altri *attimi del tempo* in cui quello che di norma segue regole scientifiche involabili inizia a vibrare con frequenze inattese. Come ad esempio l'*attimo* in cui, ricevendo tra le mani la bambina, finalmente autonoma nel respirare, prova sensazioni che sono una caldissima testimonianza della relazione tra il tempo, l'emozione e la percezione della realtà.

anche tenere in braccio Irene per la prima volta non è stato difficile, doveva esserci un'istruzione genetica da qualche parte. Mi hanno detto «Si sieda», poi mi hanno passato i fili degli elettrodi, l'hanno avvolta in un lenzuolo e me l'hanno messa tra le mani. Senza pensarlo, senza pensare, io ho *sentito* che non avrei avuto più né fame né sete, che non avrei più avuto bisogno di fare all'amore. E che sarei potuta restare in quell'istante per quindici anni senza temere di aver perso tempo un solo giorno¹⁷.

In questo come in altri momenti, Maria impara a vivere nel mondo finalmente da persona intera. Una donna lacerata dal dolore, ma anche come una madre innamorata della sua piccola appena uscita dalla fase più critica. Un'entità intera perché non più scomponibile astrattamente in parti di esistenza tra loro non comunicanti e non correlate.

Il mondo che in questo momento si dà allo sguardo della protagonista de *Lo spazio bianco* non è quel che è sotto la luce della ragione, bensì dell'emozione e del sentimento; una "luce" meno capace di compiere distinzioni, ma utile per darle la possibilità di vivere ciò che accade. È il mondo in cui Maria si accorge di stare, come immersa in un'esperienza di trasfigurazione: una dimensione in cui si squaderna ai suoi occhi il senso pieno di verità altrimenti ignote.

¹⁵ Ivi, p. 87.

¹⁶ Ivi, pp. 83-84.

¹⁷ Ivi p. 80. Corsivo mio.

Situazione e caratteristiche della decisione

L'*attimo del tempo*, per come lo si è cominciato a descrivere attraverso le pagine de *Lo spazio bianco* di Parrella, presenta non poche somiglianze con il concetto di "stato di eccezione" discusso da Carl Schmitt nel primo capitolo di un saggio apparso per la prima volta in Germania nel 1922, poi ripreso successivamente nel 1934 e proposto alla stampa italiana soltanto tra il 1971 e il 1972¹⁸.

La vicenda personale di Maria dimostra come in alcune situazioni eccezionali, caratterizzate da eventi impattanti e improvvisi a tal punto da stravolgere l'ordine conosciuto delle cose (le consuetudini della vita quotidiana, la prevedibilità dell'accadere), decada la percezione di normalità con la quale si fa esperienza del mondo. La possibilità concreta che Irene possa morire, e che questo possa accadere da un momento all'altro, altera l'immagine della realtà che Maria sta vivendo. Immersa nello spazio bianco di un presente che, come scrive Parrella, le appare «dilatato e fermo», guarda le cose da una prospettiva completamente inedita: le leggi "normali" appaiono come sospese, lo scorrere del tempo è alterato (scorre lento, anzi lentissimo, dando la percezione di essere quasi immobile, mentre in realtà continua a muoversi), ogni cosa all'esterno procede con velocità incommensurabile rispetto a ciò che succede dentro il reparto dell'ospedale. Nell'*attimo del tempo*, dunque, si fa esperienza della sospensione delle regole convenzionali che impongono un ordine determinato alla vita; si vive in un mondo *alieno* rispetto al consueto, cioè non più comprensibile.

Nella situazione di sospensione e quasi di apparente immobilità che l'*attimo del tempo* comporta si può fare esperienza di un distacco dalla realtà che gli altri individui invece continuano a vivere regolarmente. È qui che l'essere umano riesce a esprimere profondamente la competenza dell'atto decisionale, che può scaturire con sorprendente forza. Il personaggio di Maria né è il testimone inequivocabile: di fronte all'imminente necessità di decidere sulle sorti del figlio di Simona, sulla vita del quale pende l'intransigente rifiuto del padre, agisce dimostrando l'essenza peculiare di ogni "stato di eccezione", e cioè assumendosi la responsabilità netta, dirimente, radicale e contravvenendo alle normali "leggi" con l'obiettivo di salvare la vita del piccolo paziente bisognoso di trasfusioni. In altre parole: Maria decide *per* altri, decide *al posto di* altri. E si assume pienamente la responsabilità di farlo.

In situazioni come questa, l'immobilità del tempo è soltanto apparente. Al contrario, è proprio qui che *guizza* con grande energia la vita, attraverso il sentimento e la passione, attraverso un conato di umanità che non trova corrispondenza con le logiche ordinarie con le quali solitamente si conosce, si giudica e si agisce nel mondo. Nell'*attimo del tempo*, dunque, la sospensione delle leggi ordinarie, l'alterazione del tempo e l'esperienza del distaccamento dalla realtà percepita dagli altri esseri umani non equivale allo spegnimento o alla messa in *stand-by* della vita. Al contrario, comporta che la più elevata qualità umana della vita sgorghi copiosa, come da una sorgente. Come si è visto nel passo conclusivo del precedente capitolo, dove si legge dell'abbraccio avvolgente e caldo con il quale Maria stringe tra le braccia la piccola Irene ormai fuori pericolo, l'*attimo del tempo* è una situazione di massima tensione e allo stesso tempo di massima vitalità, che può durare solo un istante ma farsi percepire come infinita.

Nel testo di Carl Schmitt, al quale ci si è richiamati all'inizio di questo capitolo, troviamo alcuni elementi sorprendentemente affini, sebbene, occorre sottolinearlo, l'argomentazione del politologo tedesco sia espressamente rivolta al concetto giuridico di 'decisione' e al rapporto tra questo concetto e quello di 'stato di eccezione'. Per Schmitt lo stato eccezione è una situazione

¹⁸ Il saggio in questione è intitolato *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, ed è raccolto, insieme ad altri saggi dell'autore, nell'edizione italiana curata da Gianfranco Miglio col titolo di *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 2008 (1972), pp. 33-41. Uno studio di Kervégan chiarisce, più in generale, la genesi dell'opera di Schmitt, atto quanto mai necessario quando ci si accosta a un pensatore geniale, «interessante» ma controverso com'è considerato da molta critica l'autore di *Teologia politica*; cfr. J.-F. Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, Edition Gallimard, Paris 2011; trad. it. *Che fare di Carl Schmitt?* a cura di Francesco Mancuso, Laterza, Roma-Bari 2016.

straordinaria dal punto di vista giuridico perché comporta la sospensione dell'ordinamento vigente, cioè la possibilità che l'effetto delle leggi convenzionalmente assunte da uno Stato venga temporaneamente annullato in seguito a un intervento da parte del sovrano.

Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. Questa definizione può essere appropriata al concetto di sovranità, solo in quanto questo si assuma come concetto limite [...]. Qui con stato d'eccezione va inteso un concetto generale della dottrina dello Stato, e non qualsiasi ordinanza d'emergenza o stato d'assedio. Il fatto che lo stato d'eccezione sia eminentemente appropriato alla definizione giuridica della sovranità ha una ragione sistematica, di logica giuridica. Infatti la decisione intorno alla eccezione è decisione in senso eminente, poiché una norma generale, contenuta nell'articolo di legge normalmente vigente non può mai comprendere un'eccezione assoluta e non può perciò neppure dare fondamento pacificamente alla decisione che si trova di fronte a un vero e proprio stato d'eccezione¹⁹.

Schmitt concepisce la sovranità come l'autorità di agire dentro il perimetro della piena competenza decisionale in merito a ciò che può essere definito stato d'eccezione. Nella misura in cui un'autorità può compiere questo, essa dev'essere considerata una autorità sovrana. È questo, in sostanza, il significato del termine «eminente» utilizzato dal politologo: la competenza propria del sovrano di determinare che cosa sia «eccezionale» rispetto ad un ordinamento giuridico in atto, e quindi il potere di sospenderlo dall'esterno («eminentemente») da quando e fino a quando il sovrano stesso lo ritiene opportuno.

Dal punto di vista di Schmitt, lo stato d'eccezione non può essere definito in quanto tale, né previsto e né trattato, facendo riferimento alle leggi vigenti dentro il perimetro di una costituzione. Logicamente, un ordinamento giuridico, in quanto resta in vigore proprio per effetto dell'esistenza di una situazione non di «disordine»²⁰, non può risolvere la specificità di quelle situazioni che sono straordinarie proprio perché esulano dalla previsione normativa garantita dalle leggi. Colui che può risolvere questa specificità deve poter sospendere l'ordinario, dichiarare lo straordinario, agire di conseguenza con altri strumenti affinché sia ripristinata la condizione di normalità.

La costituzione può al più indicare chi deve agire in un caso siffatto. Se quest'azione non è sottoposta a nessun controllo, se essa non è ripartita in qualche modo, secondo la prassi della costituzione dello Stato di diritto, fra diverse istanze che si controllano e si bilanciano a vicenda, allora diventa automaticamente chiaro chi è il sovrano. Egli decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa²¹.

Nella situazione tipica dello stato di eccezione accade che l'ordine costituito venga temporaneamente sospeso. All'interno di questa situazione l'accadere non segue più le leggi ordinarie, ma si adatta alla straordinarietà dell'evento producendo effetti che non sono prevedibili in base ai normali criteri di valutazione stabiliti e accettati. Quindi, tanto al livello giuridico nel quale si muove un sovrano quanto al livello emotivo nel quale ciascun essere umano può trovarsi, la risposta dell'individuo può scardinare radicalmente i paradigmi abituali dell'agire. È questa la situazione che si verifica in ogni *attimo del tempo*.

Ma – e ciò è sorprendente – è ancora qui che, secondo Schmitt, trapelano alcuni caratteri dell'esperienza umana che abbiamo già individuato parlando degli *attimi del tempo*. Secondo il politologo, quando vengono meno le leggi costituite,

solo una filosofia della vita concreta non può ritirarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più alto grado. Per essa l'eccezione può essere più importante della regola, e non in base ad una ironia romantica per il paradosso, ma con tutta la serietà di un punto di vista che va più a fondo delle palesi

¹⁹ C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 33.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 38.

²¹ *Ivi*, p. 34.



generalizzazioni di ciò che comunemente si ripete. L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione²².

Citando un teologo protestante, del quale non riporta nel testo né il nome né la fonte, Schmitt mostra quello che nel corso del volume sarà più volte riaffermato e approfondito: l'*attimo del tempo* permette alla vita di emergere e affermarsi con una forza inedita, di portare alla luce tutto in un modo che non è possibile sperimentare nel corso della normalità quotidiana. Nell'eccezionalità dell'*attimo*, dunque, l'ordinarietà del tempo e delle sue leggi subisce una perturbazione dalla quale la vita, come forza, vitalità, emozione e sentimento, può scaturire con maggiore intensità e chiarezza:

nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione. Un teologo protestante che ha dimostrato di quale vitale intensità può essere capace la riflessione teologica anche nel XIX secolo, ha detto: «L'eccezione spiega il generale e sé stessa [...]. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso [...]. L'eccezione [...] pensa il generale *con energica passionalità*»²³.

Ma quali sono le caratteristiche della decisione? Decidere è un atto complesso che richiede tempo e che può essere paragonato al travaglio creativo dell'arte. Il punto cruciale raggiunto al termine di ogni decisione consiste nella creazione di qualcosa che scaturisce dall'interiorità di ciascun individuo e che per lui prima non esisteva. Tutto ciò che precede l'emersione dei termini tra i quali è possibile scegliere si presenta come processo faticoso e denso, che coinvolge differenti sfere della vita interiore della persona: in particolare quella emotiva, quella cognitiva e quella morale²⁴.

Il processo decisionale si distingue, pertanto, dall'attività conseguente della scelta. Il primo convoca l'intera vita interiore e stimola le nostre risorse a convergere assieme sul punto di massima tensione, che è rappresentato dalla risposta ad una domanda particolare, a un dilemma che ci assale e che ci affronta. La seconda riguarda il nostro rapporto con le possibilità concrete che si vengono a manifestare in noi quando il primo processo volge al termine: sono le possibilità che noi stessi ci poniamo davanti, che si danno al nostro sguardo come opzioni sulle quali possiamo costruire la nostra azione futura. Non può esserci quindi scelta senza che precedentemente non ci sia stato un adeguato e completo processo di creazione di termini in base ai quali la scelta stessa è possibile. Pertanto, l'esperienza complessa della decisione è sempre il presupposto di qualsiasi scelta possibile nella vita.

Nell'epoca attuale si è propensi a confondere la decisione con la scelta, a considerare la seconda come l'aspetto preminente e fondamentale o, peggio, a trattare i termini quasi come sinonimi. Oggi, peraltro, risulta sempre più difficile entrare in contatto con la nostra vita interiore, soffermarsi per un tempo sufficientemente adeguato al cospetto di noi stessi e di ciò che ci riguarda. Risulta quanto mai arduo misurarci con la complessità del nostro mondo, fatto di sentimenti, pensieri, bisogni e principi tra loro interconnessi.

Spesso consideriamo solo alcuni aspetti della nostra più ricca interiorità, soffermandoci ad esempio sul piano emotivo oppure su quello del soddisfacimento di bisogni e inclinazioni, dimenticandone altri e ignorando i sottili nessi che collegano le parti di noi stessi in quel *tutto* organico che ci rappresenta. Spesso, infatti, il tempo che siamo disposti a spendere per ascoltare noi stessi si limita ai malesseri da curare oppure ai bisogni o alle inclinazioni da appagare. Ma ci sono altri desideri, sogni e pregiudizi o presupposti, altre aspettative, idee, speranze,

²² Ivi, p. 41.

²³ Ibidem. Corsivo mio.

²⁴ Seppur percorrendo strade e mirando a obiettivi diversi, l'opera di Giulia Bussi è interessante, al riguardo, per alcuni aspetti vicini all'interpretazione della decisione offerta nel presente capitolo. Bussi, infatti, analizzando e descrivendo l'atto decisionale, anche attraverso l'osservazione di casi concreti e specifici, riconosce l'importanza di tre elementi effettivamente centrali: la processualità dell'atto decisionale (decidere è sempre un'esperienza complessa, che richiede a volte molto tempo perché maturino in noi le condizioni che la determinano), l'influenza delle emozioni e il ruolo dei valori. Si veda G. Bussi, *Decidere bene. Un'educazione alla decisione in tempi difficili*, FrancoAngeli, Milano 2021.

convinzioni, abitudini o teorie che sono altrettanto importanti per definire ciò che noi siamo *interamente*: parti tante volte trascurate, ma che influenzano la postura che assumeremo nel corso del processo decisionale.

Una chiara ed efficace rappresentazione di questa condizione che riguarda la contemporaneità è stata offerta da Ran Lahav in un suo testo di pratica filosofica intitolato *Oltre la filosofia*.

Richiamandosi a Bergson, Lahav scrive:

per il filosofo francese Henri Bergson (1859-1941), di solito non siamo in contatto con la pienezza della nostra vita interiore [...]. Per il linguaggio e la comunicazione, isoliamo nella nostra coscienza frammenti specifici e diamo loro nomi generici [...]. Di conseguenza, siamo come un ascoltatore che non può sentire una sinfonia come un tutto ma solo i diversi suoni distinti che la compongono. Queste qualità separate sono come foglie morte che galleggiano sul fiume vero della nostra vita [...], e non viviamo la pienezza creativa delle nostre vite interiori. In questo senso siamo imprigionati nella rigidità delle foglie morte²⁵.

Tra le righe di questo passo (tratto da una parte del testo in cui l'autore ripropone i principali passaggi compiuti da un gruppo di sette consultant condotto da Linda, la consulente filo-sofica con la quale si stanno confrontando sul tema della libertà) si possono intercettare gli elementi significativi per descrivere la complessità del processo decisionale. Ad esempio, la decisione non può essere intesa come un processo esclusivamente cognitivo o intuitivo, non può quindi avvenire solo sul piano razionale. Il processo decisionale ha invece luogo attraversando l'intero mondo interiore e si radica – Linda lo sottolinea quando parla specificamente delle concezioni o “teorie” personali della libertà sulle quali chiede ai consultant di concentrare l'attenzione – nella concretezza della vita e delle esperienze che ciascuno di noi compie. Non si può realizzare un processo decisionale solo attraverso il ragionamento, è necessario anche sostare sulle emozioni e sui sentimenti e considerare i bisogni e i principi, le idee e i valori morali che entrano in relazione con tutto ciò che proviamo e con ciò che pensiamo di fronte al dilemma.

Si può dire, tenendo sullo sfondo le osservazioni di Lahav su Bergson, che l'atto creativo con cui l'individuo produce tutti i termini possibili di una scelta scaturisca da un confronto intimo e spesso prolungato nel tempo con ciò che assume importanza nella nostra vita. In tutti questi casi l'individuo organizza e orienta l'intero mondo interiore per rispondere alla domanda alla quale sente di dover rispondere: “Io che cosa devo fare?”. Scrive, al riguardo, Lahav:

comunque, in alcuni momenti particolari, quando devo prendere una decisione importante, succede che qualcosa dentro di me si rivolti. All'improvviso il fiume vivente nascosto emerge attraverso le foglie morte. Posso decidere allora di fare qualcosa riguardo le mie opinioni familiari, le mie preferenze rigide, le mie vecchie paure e i miei ideali. Agisco non per qualche ragione specifica, *ma perché l'azione esprime il mio intero essere* – la mia storia personale, il mio senso di me stesso e della vita: lo faccio questo è chi sono²⁶.

L'azione del decidere si manifesta, sul punto cruciale, esprimendo «il mio intero essere», non una parte specifica e astratta di questo mio essere. Per di più quest'azione afferma «la mia storia personale», cioè tutto quanto me stesso, ciò che io penso e che provo, di cui ho bisogno e in cui credo, i miei desideri e le mie passioni, le speranze, le idee, le convinzioni, le teorie... ed ogni altro aspetto significativo che compare sullo sfondo della mia personale visione del mondo. Non sembra con ciò di comprendere ancora più a fondo la Maria descritta da Parrella?

Decidere, oltre a essere paragonabile all'attività creatrice dell'arte, è anche paragonabile all'atto divino: sia in quanto è un evento che manifesta nel tempo la potenza di un'energia universale; sia in quanto afferma nella vita l'unicità e l'irripetibilità di ogni persona che è in sé una vera e propria *totalità*. È un'esperienza divina perché dispiega nello spazio e nel tempo ciò che prima, semplicemente, non c'era.

²⁵ R. Lahav, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 131.

²⁶ Ibidem. Corsivo mio.

Viaggiare tra i ricordi

Nel 1951 un'alluvione devastò l'Ogliastra costringendo gli abitanti di alcuni centri sardi, tra i quali Osini in provincia di Nuoro, a evacuarlo definitivamente²⁷. Da allora le rovine del piccolo borgo sono diventate un paese fantasma. Abbandonato alla sorte, come il simbolo cristallizzato della furia della natura che all'improvviso si abbatte e non lascia scampo, Osini vecchio è la meta, e allo stesso tempo l'origine, del viaggio che Luisa, la protagonista de *La frana* di Silvana Mulas, compie settantacinque anni dopo esservi nata.

Accompagnata dalla giovane nipote Anna, studentessa universitaria in procinto di intraprendere la ricerca di tesi in Antropologia culturale proprio su Osini e sul drammatico destino che lo travolse, Luisa si convince a tornare indietro tanto nello spazio quanto nel tempo, alla ricerca di conferme ma soprattutto della possibile soluzione di un enigma che l'affligge. Un'*impasse* della memoria che non le consente di distinguere il sogno dalla realtà. Ciò che ricorda è o non è accaduto davvero? I luoghi che riaffiorano nella mente sono o non sono esistiti come lei se li sta immaginando?

Luisa custodisce dentro di sé l'esperienza di una fuga nella fuga, ancora viva nel magmatico ribollire dei ricordi, che, come voci di un passato lontano mai sopite, si fanno di tanto in tanto attuali. Un'esperienza traumatica dagli effetti prolungati, che si sostanzia, come Mulas intuisce a partire dalle prime pagine del romanzo, nella ri-presentabilità del passato, nella difficoltà di delineare nettamente i contorni della realtà distinguendola da ciò che realtà non è, nella reazione emotiva che deriva dalla vividezza dei dettagli che colpiscono i sensi e nell'*originarietà* della vita, che anche attorno ai crateri della storia universale e individuale, contrassegnati dalla fibrillazione del tempo e dalla perturbazione dell'accadere, non smette di rigenerarsi e proliferare. La *vitalità* di tali momenti critici, che solo impropriamente possono essere definiti immobili, e che invece appaiono come straordinari e improvvisi guizzi della storia, è un aspetto decisivo per cogliere il filo conduttore che alimenta la ricerca che va svolgendosi in questo volume e che può essere ritrovato in numerosi autori contemporanei di romanzi, accomunati dalla consapevolezza che attorno al nucleo denso di ogni evento critico la vita di ogni essere umano insista nell'affermare se stessa²⁸. Un filo conduttore che riscopre nuovamente il concetto di *attimo del tempo*, qualificandolo e caratterizzandolo come elemento tipico della realtà che gli individui sperimentano oggi e che esprime la particolare connotazione del divenire e della molteplicità che in tutti i tempi sono attestati con l'esperienza.

La situazione in cui Luisa e Anna si trovano a compiere il viaggio da Roma verso la Sardegna presenta molti elementi tipici di ogni epoca di crisi: l'esistenza dei punti di singolarità storica, che sono dei "vuoti" nei quali l'accadere trasmette la sensazione di essere come sospeso o interrotto²⁹; i flagelli epocali, cioè gli stravolgimenti che accadono all'improvviso mettendo in

²⁷ Una fonte che documenta l'evoluzione dei fatti che accaddero nell'ottobre del 1951 è reperibile sul sito www.sardegna-clima.it. La ricostruzione di quei sei drammatici giorni è disponibile al link: <https://sardegna-clima.it/alluvione-ogliastra-ottobre-1951/#:~:text=La%20alluvione%20del%201951,della%20superficie%20della%20intera%20Sardegna>. Il recente contributo di Maria Dessì, *«Borghi» abbandonati. Riflessioni per la tutela della Sardegna che scompare*, Altralinea Edizioni, Firenze 2024, illustra la tematica della tutela dei borghi abbandonati in Sardegna: partendo da una riflessione sullo scenario europeo ed extraeuropeo e sul contesto italiano, l'autrice indaga la situazione specifica dell'isola e offre un interessante censimento dei borghi sardi abbandonati (ivi, pp. 81-112), individuando le principali ragioni che hanno contribuito alla scelta di abbandonare del tutto o parzialmente i siti (ivi, pp. 29-30). Secondo Dessì, le ragioni significative sono almeno cinque: migrazioni dalle campagne, cause ambientali, conseguenze di conflitti bellici, realizzazione di infrastrutture e dismissione di luoghi produttivi. All'interno dello studio l'autrice riattraversa anche il caso di Osini, confermando che, come nel caso del borgo di Gairo, la causa dell'abbandono è della seconda specie.

²⁸ Un esempio è il romanzo di V. Giacomini, *L'orizzonte degli eventi*, Mondadori, Milano 2024, al quale sarà dedicato il capitolo seguente (cfr. *infra*, pp. 24-31).

²⁹ Lo si coglie in un passaggio della testimonianza di due donne osinesi, entrambe maestre, che, stimolate dalle domande di Anna, iniziano a raccontare gli avvenimenti che avevano preceduto e seguito la tragedia dell'alluvione: «quell'anno restò sospeso, un'interruzione tra il tempo di prima e il tempo di adesso, il tempo del dopo alluvione» (S. Mulas, *La frana*, Catartica Edizioni, Sassari 2023, p. 150).

ginocchio intere comunità; le rivoluzioni grandiose, che accelerano il flusso della storia portando il futuro alla luce prima dell'ora. Tutto ciò influenza in modo diverso lo scorrere lineare e ordinario del tempo, perturbandolo e facendolo involvere, oppure accelerandolo bruscamente, finché il passato, il presente e il futuro non rompono gli argini dai quali sono divisi in modo netto. È questo lo scenario in cui *La frana* ci conduce grazie alla finzione narrativa, permettendoci di conoscere a fondo la natura, dolorosa o profetica e allo stesso tempo emozionante, di ogni *attimo del tempo*.

Avevano appena superato la curva quando videro la piccola chiesa sopra la strada provinciale. Luisa si guardò intorno, cercando qualcosa dei luoghi della sua vita di prima. Adesso che si trovava lì, dove tutto era cominciato, i ricordi conservati per tutti quegli anni le si ripresentavano alla memoria, consentendole di riconoscere quei posti che pensava perduti. «È successo davvero o me lo sono sognato?» si chiedeva ogni volta, mettendo in dubbio la sua stessa memoria e il ricordo di quei fatti accaduti quando era solo una ragazza [...]. Dopo che il sonno la coglieva quando era quasi mattina, al risveglio non riusciva a distinguere il sogno dal vero [...]. Poi ebbe come una folgorazione che la risvegliò da quella specie di sogno che la avvolgeva fin dal suo arrivo: «Eccola, era questa la nostra casa! L'ho ritrovata, Anna!» disse Luisa, indicando il rudere che stava dinanzi a loro, circondato dall'erba e dai cespugli che erano cresciuti anche all'interno, lì dove prima c'era il pavimento [...]. L'emozione per aver ritrovato la sua vecchia abitazione dopo tanti anni la prese alla gola e se ne sentì travolta³⁰.

Il tempo trascorso come un fiume sul terreno di quell'angolo di Sardegna dimostra i segni inequivocabili dell'incedere degli anni e provoca la certezza che, nei fatti, tutto è profondamente cambiato: la rovina delle case, strade e piazze un tempo vivacemente frequentate, l'assenza degli uomini e delle donne che abitavano quotidianamente quegli spazi, l'abbandono diffuso e ormai irreversibile dell'intero borgo. Al contrario, il tempo che riguarda la coscienza dell'anziana protagonista appare sulle prime davvero fermo, come se fosse immobilizzato: ricordi vividi, presenze quasi tangibili, immagini che popolano anfratti e luoghi pubblici di quel borgo devastato dalle acque del Rio Pardu. La coesistenza di tempi tra loro diversi descritta in questo modo da Mulas, ognuno chiamato a scandire il ritmo di una specifica dimensione dell'esistenza, è una chiave di lettura interessante che consente di affrontare le pagine de *La frana* riavvolgendo il filo interpretativo della vicenda.

Luisa ha vissuto la tragedia improvvisa dell'alluvione come altri paesani, anche loro diventati nel frattempo anziani, ma che, come lei, custodiscono l'esperienza dell'ottobre 1951 come se i fatti fossero accaduti in quel momento come quel giorno di sessant'anni prima. Mentre il tempo della realtà materiale (o esterna) testimonia i decenni trascorsi dall'evento, il tempo della realtà psichica (o interna) inchioda donne e uomini a quel passato che non vuole staccarsi. La validità di questa chiave di lettura può essere riscontrata in passi come il seguente:

Luisa guardava ciò che restava del vecchio paese, ma vedeva solo frantumi di ciò che c'era prima. Provava a confrontare quello che c'era adesso con ciò che ricordava e nel ricordo quegli spazi erano animati da voci e da volti. Nel ricordo, non c'era il paese vuoto e disabitato ma un altro paese, vivo e popolato [...]. Il passato tornava, nella mente di chi conservava il ricordo della frana. Anche nelle mutate condizioni, in una situazione di nuovo benessere, rispetto alle difficoltà della vita precedente, anche così non ci si dimenticava di quanto era avvenuto sessant'anni prima e in tutti quei decenni [...]. Tutta quell'acqua era entrata dentro le loro coscienze e ogni tanto riaffiorava, minacciando altre sciagure, altri cedimenti. Chi era bambino allora aveva conservato il ricordo delle urla, dell'agitazione, della disperazione per quella rovina, per i cambiamenti di prospettiva, di luogo, di casa, di paesaggio intorno, perfino della strada dei loro giochi. Chi era adulto allora e ora aveva poco più dell'età di Luisa, aveva

³⁰ Ivi, p. 9-10. Molto più avanti, il concetto del *ri-cordare*, cioè il riaffioramento dei dettagli del passato sullo strato superficiale della memoria, è ripreso efficacemente da Mulas, con parole sostanzialmente identiche. Si tratta di un aspetto significativo del romanzo, un elemento strutturale del pensiero dell'autrice dal quale origina la trama e il modo in cui essa è restituita narrativamente: «Luisa ascoltava e annuiva con la testa. Era andata proprio così, e i ricordi riaffioravano alla sua mente, sentendo quelle parole» (ivi, p. 150).



impressi nella propria mente gli orti, i ciliegi, le piante di acacia e di cachi, i fichi, i meli, i melograni, i cespugli di menta e di rosmarino, le case, le strade, gli scalini, la fontana, i visi delle persone di Osini³¹.

Ecco, dunque, il comportamento del tempo, quando scorre in modo diverso a seconda non soltanto del luogo della Terra, ma anche dello stato d'animo degli individui, cioè del *vissuto* e della coscienza che si sforza di elaborarlo. Sotto questo aspetto, Luisa assomiglia alle compaesane e ai compaesani che abitavano in quel luogo prima della frana. Il passare dei decenni e le centinaia di chilometri che separano le loro vite non scalfiscono la vividezza della realtà che i sopravvissuti sperimentano ognuno nella propria mente. Luisa ne resta colpita contemplando i primi scorci di Osini vecchio: «dietro la chiesa si intravedevano le tombe sconnesse del cimitero, le lapidi di marmo rese opache dal tempo, i fiori di plastica sbiaditi dal sole. Nella sua memoria, il camposanto si era mantenuto sempre un luogo intatto. [...] In quegli anni, per lei era come se tutto fosse stato lì davanti ai suoi occhi, sempre uguale»³².

Negli istanti drammatici e allo stesso tempo emozionanti del riconoscimento della vecchia casa natale, la giovane nipote Laura è catturata da sensazioni visive molto vivide e intense, che per i più sarebbero dettagli minimi ma che per lei risultano carichi di significato, a tal punto da restituirci un'immagine del rudere semi-sepolto dalle sterpaglie, che sembra non essere così antico, così lontano nel tempo dal momento esatto in cui l'ormai anziana Luisa è tornata a contemplarlo. «Restava ancora, a ricordare a Luisa la sua casa, il colore delle pareti, un ricordo azzurro e rosa sopra quei muri interni scrostati, macchiati dalla muffa e da colate di verde muschiato, depositato dall'acqua piovana nel corso di tutto quel tempo. Le pareti erano ormai stinte dalla pioggia e dal sole di quei sessant'anni, passati senza che Luisa ne avesse visto il trascorrere dei giorni»³³.

È a questo punto che, attratto dalla gravità della situazione straordinaria nella quale le due donne si trovano, il tempo esibisce un aspetto caratteristico della sua complessa natura. Di fronte alle rovine abbandonate della casa natale, sollecitata da sensazioni che smuovono le antiche tracce conservate nella memoria, Luisa, in particolare, comincia a *ri-cordare*. E parla ad Anna di sé bambina, descrivendo scene che sembra che accadano proprio in quel momento, come se lei fosse spettatrice di se stessa:

«Questa era la cucina. Vivevamo tutti qua dentro, in questo piccolo spazio, ed eravamo tanti. Però era bello, quando eravamo piccoli e tutti insieme.» Alzando lo sguardo, un altro colore si faceva notare per la sua *residua vivacità*: il celeste carico delle pareti, che le ricordava che quella era stata la stanza da letto dei suoi genitori. Luisa provava come una vertigine, adesso, a guardare in su e vedere il cielo da dentro casa, attraverso la voragine lasciata da *su stassu*, il pavimento di legno di cui erano crollate le tavole, e dal tetto mancante. Il cielo terso e chiaro la proiettò in un altro tipo di spazio, quello del ricordo. Di quando, bambina, le piaceva sdraiarsi sui prati e stare ferma a pancia in su, a guardare il cielo e a seguire il percorso delle nuvole che vi si muovevano dentro. Adesso le sembrava di essere tornata quella bambina, sentiva di nuovo addosso quelle sensazioni con una vividezza che la confondeva, la portava indietro nel tempo e la spingeva in avanti, in un'altalena di ricordi e di emozioni³⁴.

³¹ Ivi, pp. 29-33. I paesi più colpiti e abbandonati erano stati ricostruiti più a monte, aspirando al richiamo di una modernizzazione promettente e assecondando il passo nascente di cambiamenti sociali, culturali e antropologici radicali, come ad esempio lo spopolamento delle campagne.

³² Ivi, pp. 10-11. Lo sguardo di Luisa è emblematico. Attraverso di esso è possibile cogliere la differenza reale tra dimensioni del tempo che possono coesistere a lungo, rimanere lontane per anni e poi incrociarsi all'improvviso, causando ciò che la protagonista avverte fin da subito come un' *impasse* della memoria: la difficoltà, e allo stesso tempo la necessità, di distinguere ciò che è sogno da ciò che è realtà e ricomporre i tanti frammenti ricordati dentro una visione del passato più coerente, allo scopo di restituire alla memoria la sua verità e la sua dignità.

³³ Ivi, p. 12.

³⁴ Ibidem. Primo corsivo mio. Il *ri-cordo* va inteso come riappresentamento del passato, cioè come rinvenimento nel presente di ciò che è custodito nella memoria. Ricordare il passato non vuol dire soltanto ripensarlo, come se il passato restasse qualcosa di separato e distante dal presente; vuol dire farlo ri-suonare nuovamente nel presente, dargli cioè una *voce*. Nel ricordo, il passato torna ad essere qui e ora, un'esperienza presente. Smettendo di essere soltanto passato.

L'impatto con il rudere semisepolto, la vividezza dei colori residui che ancora resistono all'azione divoratrice del tempo, aprono, di fronte allo sguardo di Luisa, una voragine dentro alla quale i pensieri non possono non precipitare e dalla quale le immagini di se stessa bambina e poi ragazza la raggiungono senza che si possa opporre. Il tempo, allora non si è davvero fermato a Osini vecchio, e ogni cosa ormai «è in rovina»³⁵; ma da un'altra prospettiva il tempo si è davvero fermato nella mente di Luisa, e tutto «era come se fosse stato lì davanti, sempre uguale». Questo sdoppiamento del tempo, cioè la coesistenza di «tempi» distinti che sembrano scorrere su piani e con velocità diversi, è un evento caratteristico di ogni epoca o situazione di crisi.

Il passato non ancora risolto o che non potrà mai risolversi torna a galla, dispiegandosi nella memoria di Luisa e sovrapponendosi alla conformazione irregolare di quelle rovine nascoste dalla vegetazione. Passato e presente, memoria e attualità, immaginazione e realtà, nel loro essere l'una lo specchio dell'altra che le si oppone, finiscono per coincidere o identificarsi. In questo vorticoso miscuglio di tempi, consistenze e dimensioni diverse della realtà, il nucleo denso dell'*attimo* che si apre di fronte a Luisa la trascina in una danza di sensazioni sempre più profonde. Sensazioni spinte da dettagli sensibili che colpiscono la protagonista, l'accompagnano in un viaggio nel viaggio, attraverso avvenimenti che all'improvviso acquistano realtà quasi tangibile:

ripercorrendo quelle stradine e rivedendo le vecchie case, era come se i ricordi di ciò che era stato prima si sovrapponevano alla visione di come tutto era diventato, adesso. Le tornavano alla mente le voci gioiose e i giochi chiassosi dei bambini per strada, che si rincorrevano e si nascondevano per tutto il pomeriggio, instancabili. Sentiva gli odori dei fiori, della terra, degli animali. L'odore intenso del letame, quello penetrante del frantoio e delle olive appena macinate, quello caldo e morbido della farina che usciva dal mulino, l'odore dolce del mosto e dell'uva macinata nelle cantine, l'odore aspro e amaro del vino nero che si diffondeva nelle strade. Era l'odore acre delle setole del maiale appena ammazzato, quello rassicurante e avvolgente del pane appena sfornato. Li risentiva tutti, quegli odori, e li respirava con la mente, fino a sentirne in bocca il sapore. Sentiva il gusto dolce dell'uva passa e del mosto liquoroso, il sapore forte e bruciante delle ciliegie sotto spirito. Riaffioravano alla memoria, anche se, di *tutta quella vita che era stata*, non era rimasto più nulla³⁶.

Il passato è *come se* fosse ritornato a galla, sospinto dal fondo della memoria dall'effetto amplificato di dettagli sensibili fattisi all'improvviso vividi e potenti. Se prima erano soltanto i colori, adesso sono anche odori, profumi e sapori. Nell'immaginazione di Luisa c'è l'intero spettro della sensibilità umana, messa in movimento dall'urto contro un paesaggio che suscita sensazioni a tal punto vivide da sembrarle reali. Lo spazio-tempo si dilata fino a rendere impossibile distinguere il confine tra presente e passato. Nell'*attimo* vissuto da Luisa, i sensi sono esposti all'accadere per un tempo che non scorre più seguendo le regole dei secondi, dei minuti, delle ore. Ciò che per Anna sta accadendo in una manciata di secondi, per la nonna accade nell'arco di una vita intera: sei decenni si condensano in un solo luogo e in un momento determinato. In pratica, «tutta quella vita che era stata».

Riflettendo in prospettiva sulle conseguenze dell'impatto che l'alluvione provocò sugli sfollati, Luisa ricomponе un complicato puzzle di pensieri, considerazioni ormai distaccate dall'urgenza degli istanti successivi alla frana. Tornando sugli abitanti di Osini costretti a lasciare le loro case e a insediarsi in altri comuni limitrofi, la protagonista inizia a cogliere l'aspetto forse meno visibile della complessa fenomenologia dell'*attimo del tempo*, quando il dramma precipita su un'intera comunità spezzando le identità biografiche e sociali e riducendo tutto in macerie³⁷. Luisa intuisce con lo sguardo che attorno al cratere del vecchio paese abbandonato dopo poco ha

³⁵ Ivi, p. 13.

³⁶ Ivi, pp. 14-15. Corsivo mio.

³⁷ Le rotture, o fratture, biografiche e sociali conseguono sempre ad avvenimenti drammatici, spesso accomunati da alcuni elementi ricorrenti: il non essere attesi, l'essere improvvisi, la violenza, la sensazione che «niente sarà più come prima», la presenza del dolore. Di questo modo di concepire le rotture, o fratture, sia biografiche sia sociali vi sono tracce nel romanzo di Mulas: «si era creata una crepa tra la loro vita di prima, le vecchie abitudini di sempre, i giorni di lavoro e i giorni di festa, e la loro non vita di adesso, in casa d'altri» (ivi, p. 150).

cominciò a manifestarsi una *specie* di vita. Nonostante la tragedia avesse definitivamente sepolto case, strade, piazze, orti e giardini, ecco che si palesano alcuni tentativi di salvare la storia, la tradizione e la materialità dell'Osini che non c'è più.

Arrivò anche il periodo dei progetti di recupero del vecchio borgo, considerato interessante per la tipologia delle sue abitazioni, testimonianza dell'architettura delle case in quella zona d'Ogliastra, ritenuta così remota, così suggestiva e così autentica. Venivano quelli della televisione a fare le riprese e a fare i servizi giornalistici che poi tutto il paese guardava avidamente [...]. Era bello che i giornalisti li intervistassero e che le loro risposte venissero sentite in tutta la Sardegna o in tutta l'Italia addirittura. Era come se da quelle macerie e da quelle rovine potesse nascere qualcosa di buono. Forse non era tutto perduto. Forse c'era un futuro anche per Osini vecchio [...]. L'importante era che lì, dove per tanti anni c'era stata solo desolazione e spopolamento, adesso la vita poteva riprendere il suo corso³⁸.

Si tratta di tentativi fittizi, di un "ritorno alla vita" che non sembra autentico. Agli occhi di Luisa e, forse a maggior ragione, a quelli di un'Anna interessata ai significati antropologici della tragedia osinese, quella dimostrazione di tenace vitalità, di desiderio di rinascita e di energia collettiva più che dimostrare l'agognata ripresa del borgo da parte degli abitanti condannati allo *spaesamento*, attestano il fenomeno, figlio di quei tempi moderni in rapidissima trasformazione, del turismo come *finzione*: la simbolica messinscena della tradizione per soddisfare il desiderio di curiosità di persone venute a spiare quell'angolo di Sardegna flagellato dalla natura. Così, «vicino alla chiesa, nel sagrato, si organizzarono sagre estive, con carne di capra e *pistoccu*, formaggio e pane fatto in casa come una volta, e vino locale da uve non trattate. La Pro loco aveva pensato di preparare piccoli ricettari scritti a mano [...]. Ritrovare il paese attraverso gli antichi sapori dei piatti di una volta era la speranza. Forse era quella la strada per far rinascere il paese che non c'era più [...]. Più che alla gente del posto, questi eventi erano orientati ad attrarre i turisti»³⁹.

Se la vita è originaria, innegabile e *resistente* anche all'impatto più cruento contro le criticità della storia universale e individuale; se però attorno al paese di Osini vecchio la "vita", suscitata attraverso la spettacolarizzazione turistica, finisce per essere soltanto un simbolo non autentico, un surrogato forzato e artificiale, allora attorno a che cosa per Luisa si manifesta la vita vera? C'è forse un'altra frana, un'altra devastazione, un altro cratere attorno al quale la protagonista può soffermarsi a osservare il fiorire della vita autentica, la proposta di un futuro speranzoso e agognato?

Adesso che questa nuova frana aveva scelto solo la famiglia di Luisa, era diverso. Non si poteva contare più sulla vicinanza dei paesani. Luisa non si poteva più stringere alle amiche per scambiarsi conforto. Era come se una grande diga avesse separato per sempre l'intero paese dalla sua casa. Gli altri erano in salvo tutti insieme, mentre lei e la sua famiglia sarebbero stati sommersi e spazzati via, se non si faceva subito qualcosa per arginare la piena e il fango che stava cadendo loro addosso [...]. Il paese sapeva e non si poneva troppe domande se qualcuno mormorava che una ragazza, che era andata a servire presso una famiglia benestante del paese, dopo un po' di tempo si era ritrovata *pringia*. Ma *sa bregungia* era troppo grande per poter essere perdonata⁴⁰.

Si giunge così alla rivelazione del dramma personale di Luisa: della nuova frana che l'aveva investita in pieno insieme alla sua famiglia quand'era ancora ragazza, dopo che la prima, causata dall'alluvione, ne aveva provocato la fuga da Osini alla volta prima di Ulassai e poi di Osini nuovo. Luisa è presa da ricordi dolorosi che le rievocano la violenza subita per mano di un ricco padrone presso il quale prestava servizio.

Sono ricordi che parlano di violenza maschilista, omertà e prepotenza. Di Luisa che porta nel suo grembo i segni indelebili del destino che le toccò in sorte, della macchia che niente e nessuno avrebbe potuto cancellare. Soltanto un'altra fuga avrebbe evitato il peggio. Luisa, dopo

³⁸ Ivi, p. 42.

³⁹ Ivi, p. 43.

⁴⁰ Ivi, pp. 48-49. In lingua sarda, *pringia* significa incinta e *sa bregungia* la vergogna.

essere stata costretta a lasciare Osini vecchio a causa della prima frana, ora deve lasciare Osini nuovo alla volta di Roma a causa della seconda frana, quella piombata addosso a lei e indirettamente alla famiglia di sangue. Una frana più subdola, dannosa e infamante proprio perché portatrice di uno stigma atroce scagliato addosso a quelle come lei da un intero sistema culturale fatto di sospetti e pregiudizi: la seduttrice di uomini rimasta incinta. La svergognata. «Vuol dire che in qualche modo ha provocato la frana che l'ha travolta, non che ne è stata vittima inconsapevole [...] Devono essere le donne, dunque, a stare attente, a non farsi notare»⁴¹.

Dunque, sostenuta dalla sua maestra Ausilia, la giovanissima Luisa viene spinta a lasciare prima il paese d'origine e poi la Sardegna. Inizia così un viaggio verso una nuova vita, lontana dagli affetti cari ma alimentata dalla speranza di ricostruire il presente allo scopo di ritrovare se stessa e di salvare quanto più possibile il futuro. Luisa viene mostrata sola, sulla grande nave che salpa da Cagliari verso Civitavecchia. La attende la comunità di una casa di accoglienza per giovani madri e per i loro figli: uno scenario in parte diverso da tutto quello che lei aveva visto e conosciuto prima, fatto di lavoro duro e quotidiano ma anche di cose nuove da conoscere e di nuove persone da incontrare.

Restò nella casa di accoglienza per quattro anni, lavorando tutti i giorni. Col tempo, aveva affiancato suor Benedetta in cucina e ormai faceva tutto lei, perché la suora era vecchia e affaticata. Aveva cucinato fin da piccola e il tempo passato a servizio le aveva fatto imparare nuove ricette. Le tornavano in mente i gesti da fare in cucina e, adesso che aveva disponibilità di nuovi ingredienti, riusciva a realizzare dolci e pietanze che mai avrebbe potuto preparare nella sua casa di povera⁴².

Luisa si ambienta lentamente. Poi nasce Maria, la bambina frutto del suo grembo e della violenza di un prepotente, e una nuova vita inizia a fiorire. Luisa e Maria restano insieme grazie al benessere delle suore della casa di accoglienza, ma anche alla tenacia della giovane osinese, ferma nel proposito di non abbandonare la neonata. «La sua giornata era piena [...]. Incoraggiata dalla sia maestra anche da lontano, aveva ripreso a studiare e aveva conseguito il diploma di licenza media, da privatista. Nelle poche ore libere, studiava con tenacia e seguiva la piccola [...]. Due anni dopo prese il diploma di stenodattilografa, che le consentì di trovare lavoro in un grande ufficio in città [...]. Iniziò la sua nuova vita [fatta di cose] che non aveva mai conosciuto fino ad allora»⁴³.

Lo spirito predisposto ad accogliere la modernità culturale e la conquista dell'indipendenza economica fanno di Luisa una donna sempre più consapevole di se stessa e del suo valore. Questo è il significato della rinascita autentica, della vita che *continua*. Persone diverse incrociate fuori e dentro l'ambiente lavorativo sono per lei un'occasione di scoperte inattese che valgono «un mondo»⁴⁴. A Roma, lentamente e faticosamente, si concretizza quel «sogno di bambina» che Luisa aveva sempre fatto aspirando a diventare come la maestra Ausilia. La ragazzina additata come

⁴¹ Ivi, pp. 49-50. Seguono lunghe pagine «storiche», attraverso le quali Mulas racconta la vita di Luisa e della sua famiglia, fin dalla nascita avvenuta nel 1935. «Storiche» sia perché ricostruiscono una storia particolare, quella di una bambina nata nella povertà col desiderio del riscatto sociale (attraverso soprattutto la scuola), sia perché offrono un prezioso contributo alla comprensione che quella gente semplice ebbe dei mutamenti epocali di allora: dalla nascita dell'Impero con le conquiste in Africa alle leggi razziali promulgate dal fascismo, dal crollo di Mussolini e del regime nel luglio del '43 all'avvento della repubblica. In questo senso, *La frana* è un documento interessante per conoscere i diversi modi di vita, corrispondenti a diversi modi di pensare il mondo, assunti da donne e uomini vissuti in Sardegna a metà del XX secolo; ma anche per riprendere discorsi assai attuali, dato l'urgente bisogno di chiarezza e approfondimento che li contraddistingue, su temi come la violenza di genere, le discriminazioni sociali, il desiderio di riscatto, la funzione pedagogica dell'istituzione scolastica, il dialogo intergenerazionale, l'emancipazione femminile. Sia considerato un passaggio, a titolo d'esempio, valido come sintesi di un intero sistema culturale contro il quale Luisa fin da piccola si scontra, dimostrando di non voler accettare la consuetudine: «per Luisa e per le ragazze come lei, la libertà che aveva maestra Ausilia non sarebbe mai stata possibile. Questi erano i pensieri che, nel corso degli anni, venivano in mente a Luisa ogni volta che guardava sua madre precocemente invecchiata, così come tutte le donne povere del paese» (ivi, p. 69).

⁴² Ivi, p. 84.

⁴³ Ivi, pp. 84-85.

⁴⁴ Ivi, p. 85.

bregungia da un'intera comunità di compaesani e costretta alla fuga adesso «si accorgeva che, leggendo [...] e andando agli incontri dell'UDI, [...] stava cominciando a capire meglio le cose. Capiva che c'erano donne che parlavano di diritti e che non bisognava chinare sempre il capo davanti ai prepotenti»⁴⁵. Grazie a ciò che fin da piccola considerava come via di salvezza e di emancipazione, cioè il *sapere*, Luisa decide che «era arrivata l'ora di dire basta e di non vergognarsi di dire che era una mamma senza marito, che lavorava per mantenersi, che portava sua figlia a scuola e provvedeva al suo mantenimento»⁴⁶.

Intorno al cratere oscuro, scavato dalla violenza e contornato dall'ombra dello stigma, si ricomponne la vita vera che Luisa ha da sempre desiderato. Se da un lato non si cancella il dolore per la violenza subita, per la lontananza dagli affetti, per l'umiliazione pubblica e per la conseguente solitudine pagata a lungo e a caro prezzo, dall'altro lato fiorisce la nuova prospettiva impossibile da immaginare fino a pochi anni prima. «A Roma lei si sentì parte di una grande moltitudine di persone unite dalle proprie idee e dalle proprie speranze [...]. Piano piano imparò a parlare e a raccontarsi, come le altre, ad aprirsi [...]. La sua vita, per fortuna, era cambiata, perché aveva trovato persone che l'avevano aiutata»⁴⁷.

Se attorno alle rovine di Osini vecchio i tentativi di rinascita turistica non erano che illusorie convinzioni di resuscitare un corpo ormai morto, attorno all'altra "rovina" della giovinezza di Luisa, infranta dalla violenza e offesa dall'omertà, la rinascita avviene realmente e in maniera completa. Sono soprattutto la consapevolezza, la caparbietà, la curiosità, il desiderio di mettere in discussione un sistema di valori che non rinuncia alla discriminazione e all'ipocrisia e l'amore per la piccola Maria ad alimentare in Luisa il desiderio di riscatto e rinascita.

È la scoperta, in somma, del fatto che la vita, se davvero lo si vuole, non scompare persino dopo l'impatto violento con le più spregevoli ingiustizie. Una concezione della vita che, intorno al vuoto che comunque rimane, sa resistere e rigenerare se stessa. La vita che si palesa nella sua raggiante meraviglia, nel suo essere assoluta e piena positività, anche quando è scalfita dal dolore e dalla negatività: «era una scoperta e una sorpresa non sentirsi giudicata e condannata, come avevano fatto in paese, anni prima, quando era scappata via [...]. Luisa, superato il periodo della sua tragedia e della fuga da Osini, piano piano si era ripresa e la sua bellezza era quella di sempre, solo più matura. Non era sfiorita anzitempo, come era successo a tutte le donne che aveva conosciuto in paese»⁴⁸.

È questa *la* Luisa che torna a Osini, accompagnata dalla giovanissima Anna, figlia di Maria. Questa è la donna che prende a ricordare storie di altre donne perseguitate dallo stigma di *malas feminas* o ferite dalla lama delle malelingue, o di altre, circondate da un'aura di mistero al limite tra il prodigio e la superstizione, che per i compaesani erano figure sibilline in parte paurose e in parte magiche. «Di donne che, nel corso dei decenni, avevano [comunque] vissuto le loro frane personali o esperienze di ricostruzione, piccolo specchio della storia più grande di quel paese crollato e ricostruito»⁴⁹. Nella sua memoria, sollecitata dalle sensazioni, queste figure si muovono in un paesaggio di rovine come attrici di una vicenda più grande e complessa, alla quale lei stessa sa di appartenere ancora: dunque «il passato non era passato davvero e faceva sentire i suoi effetti anche a distanza di tanti anni».

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ivi, p. 87.

⁴⁸ Ivi, pp. 87-88. Mulas chiude il capitolo dedicato alla storia di Luisa, la prima di una serie di altre storie di donne con le quali il romanzo prosegue, con queste parole: «almeno qualcosa di bello era nato da quella violenza» (ivi, p. 89). Parole tra le quali si ravvisa il senso misterioso dell'esistenza, l'apparente "contraddizione", se così la si potesse definire, nella quale il male e il bene sussistono insieme, l'uno come causa del dolore che permane e l'altro come effetto della vita che rinasce. *Nonostante* tutto. E poi con queste: «sentirsi utile per il gruppo che l'aveva aiutata a comprendere se stessa le dava un grande senso di pace e la compensava della sofferenza che aveva vissuto quando era in paese, dove aveva giurato di non tornare più», tra le quali è finalmente indicato il significato della vita rinata intorno al cratere personale di Luisa, vale a dire l'essersi conosciuta, l'essersi compresa davvero, l'aver trovato se stessa.

⁴⁹ Ivi, p. 136.

Riaffioramenti nel tempo della crisi

Il 23 marzo 2021 la Ever Given, una nave portacontainer di proprietà della Shoei Kisen Kaisha partita dal porto di Tanjung Pelepas nel sud della Malesia e diretta al porto di Rotterdam, in Olanda, si è arenata lungo il canale di Suez in seguito a una tempesta di sabbia. L'enorme stazza dell'imbarcazione, sommata all'esigua larghezza del canale nel punto interessato dall'incidente, sono i due fattori che hanno generato un effetto distruttivo sull'economia internazionale: posta di traverso tra le due sponde, la Ever Given ha impedito il passaggio delle imbarcazioni che la seguivano, provocando un ingorgo dalle proporzioni gigantesche.

Nel corso dei giorni successivi, più di 400 imbarcazioni sono state costrette o allo stop forzato e non previsto, o, per decisione dei loro armatori, al cambio di rotta verso le rispettive destinazioni circumnavigando l'Africa. Durante quei fatidici giorni, i giornali commentavano ad esempio così:

la nave Ever Given che blocca il Canale di Suez da martedì è ancora incagliata. A sostegno dei 12 rimorchiatori impiegati finora, fra cui un paio definiti "giganti", ne sono arrivati nelle ultime ore altri due: uno olandese e l'italiano Carlo Magno. E si spera in una marea che possa sbloccare la situazione. Per alleggerire la nave e agevolare l'intervento dei rimorchiatori, il presidente egiziano Abdel Fattah al Sisi in persona ha ordinato preparativi per scaricare i container: una fonte ufficiale delle operazioni venerdì aveva parlato della necessità di rimuoverne almeno 600, ma aveva avvertito che potrebbero volerci "giorni". Intanto è salito a 369, secondo la tv Al Arabiya, il numero delle imbarcazioni bloccate e l'armatore danese Maersk ha stimato che serviranno dai tre ai sei giorni per smaltire l'enorme ingorgo formatosi a causa dello stop⁵⁰.

È stato calcolato che l'incidente di Suez abbia causato danni commerciali compresi tra i 6 e i 10 miliardi di dollari, nonché un'iniziale richiesta di risarcimento, avanzata dalle autorità egiziane nei confronti della proprietà della Ever Given, di un miliardo di dollari. La nave – commenta un altro giornale in quei giorni – «resta sequestrata nel Grande lago amaro al centro del Canale di Suez e l'Egitto si prepara a chiedere un miliardo di danni all'armatore giapponese della maxi-portacontainer che per sei giorni ha bloccato il traffico tra Mar Rosso e Mar Mediterraneo»⁵¹. L'emergenza che si è scatenata in un preciso punto del territorio egiziano ha causato, come per l'effetto di un devastante battito d'ali, un inedito tilt commerciale dalle proporzioni mondiali.

Una recente rappresentazione romanzata del clamoroso incidente di Suez è apparsa nel 2024 nell'opera di Vittorio Giacopini già richiamata nel precedente capitolo e intitolata *L'orizzonte degli eventi*⁵². Il romanzo consiste nel flusso incessante dei pensieri dell'innominato protagonista che, nei saltuari momenti di tregua dagli scambi con un verboso zingaro dagli occhi azzurri che da alcuni anni gli appare in sogno, sempre a metà strada tra lo stato di sonno vero e proprio e quello di veglia, ossia tra il sogno *tout court* e la realtà che a un certo punto si compenetrano

⁵⁰ Articolo del 28 marzo apparso su tg24.sky.it: <https://tg24.sky.it/mondo/2021/03/28/nave-canale-suez>.

⁵¹ Articolo del 2 aprile apparso su repubblica.it: https://www.repubblica.it/esteri/2021/04/02/news/1_egitto_chiede_un_miliardo_di_anni_agli_armatori_della_ever_given-294777358/. Nel loro libro *La grande tempesta in arrivo. La nuova geopolitica tra vaccini, cambiamenti climatici e crisi finanziarie*, Piemme, Segrate (Milano) 2022, Aldo Giannuli e Andrea Muratore riprendono l'avvenimento di Suez considerandolo ben più di un incidente navale e dimostrando come l'economia di scala, ormai mondializzata e fittamente intrecciata tra dimensione globale e dimensione locale, sia giunta a un livello eccessivo e per questo preoccupante di complessità. Gli autori, al riguardo, non esitano a parlare di «infarti» della globalizzazione, di cui l'evento di Suez non sarebbe che l'ennesimo (ma fortunatamente non mortale) sintomo. È comunque significativo, per gli scopi del presente volume, l'uso del termine «infarto» per descrivere lo stato di malessere e di rischio al quale l'intero Pianeta è ancora esposto. Tale termine evoca l'assonanza con quello di «fibrillazione» che è stato utilizzato, sin dall'introduzione alla prima parte del presente volume (cfr. *supra*, p. 6), per descrivere il comportamento contemporaneo del tempo, o come quello di «embolia del presente» che sarà utilizzato più avanti in questo stesso capitolo (cfr. *supra*, p. 28): tre termini che restituiscono con plasticità la "crisi cardio-circolatoria" di un'epoca, sollecitata da eventi drammatici, sia macro sia microscopici, che minacciano improvvise catastrofi e abbattono qualsiasi rappresentazione prospettica di progettualità futura.

⁵² Vittorio Giacopini, *L'orizzonte degli eventi*, cit.

l'uno nell'altra, ricostruisce e commenta avvenimenti epocali avvenuti all'inizio degli anni Venti di questo secolo, tra cui la pandemia da Covid-19 e la guerra in Ucraina, e altri apparentemente minori come la prima ricostruzione fotografica del buco nero M-87, collocato al centro della galassia Virgo A e, appunto, l'incidente di Suez.

Nell'intreccio del romanzo di Giacopini la *Ever Given* diventa la *Soft & Green*. La fantasmiosa sequela di avvenimenti che l'autore colloca nello spazio-tempo reale di quei convulsi sei giorni egiziani consente una riflessione sul comportamento del tempo, specie negli attimi della storia in cui l'orizzonte dell'accadere subisce gli effetti di un improvviso, violento e profondo impatto con gli eventi. Il racconto di Giacopini è significativo per fare luce sia sulle dinamiche del tempo (sui movimenti imprevedibili che caratterizzano il suo svolgimento, a seconda delle perturbazioni che potremmo definire "gravitazionali", perché espongono, rallentano e, in certi casi, invertono il flusso dell'accadere), sia sulla reazione che scaturlisce dagli esseri umani che ne sono coinvolti.

In *L'orizzonte degli eventi* l'incessante e frenetico scorrere del tempo, con il suo brulicare di scambi di informazioni e di merci, all'improvviso si coagula in un determinato luogo della Terra. Sicuramente il titolo del romanzo è un rimando esplicito alla relatività einsteiniana, che giustifica teoricamente l'esistenza dei buchi neri cosmici ormai comprovati e documentati dalla scienza⁵³. Il romanzo, però, fa immaginare l'esistenza nel nostro mondo terrestre di altri "buchi neri", come ad esempio è stata la pandemia da Covid-19, che ha altrettanto fatalmente espanso, rallentato e perturbato il tempo.

Ecco come Giacopini introduce, nella finzione del romanzo, l'incidente di Suez.

Come ai tempi della ben nota e omonima crisi del '57, il canale di Suez è chiuso al traffico e non per scelta politica o per conflitto bellico o attentato. Un incidente, solo uno sciocco incidente, niente di che. Poco dopo l'imbocco sud, tra Suez e Shalluffa, una portacontainer giapponese in rotta per Anversa⁵⁴ passando dai mari orientali, quindi, dopo il Mar Rosso e il Mediterraneo, via Gibilterra sino alle acque gelide d'Atlantico, si è incagliata ponendosi di sbieco fino a bloccare totalmente il traffico navale. Lunga quattrocento metri, larga circa sessanta, capacità di carico pari a duecentoventimila tonnellate, la *Soft & Green* (il cargo prende il nome da una ben nota marca di carta igienica) se ne sta spiaggiata di traverso e la cosa – sottolineano giustamente gli esperti – è un bel disastro. Oltre trecento imbarcazioni ora restano al palo, qualcheduna già incastrata nel canale, lato sud, la maggior parte bloccata nel Mar Rosso o a Port Said. [...] Singolare la teoria di imbarcazioni bloccate in rada o costrette alla rotta lungo le coste d'Africa, un giro largo esposto al rischio di tempeste e bonacce, assalti pirati: portacontainer, petroliere, traghetti, rinfusiere, metaniere e cargo, navi silo, navi portachiatte o portacavi, imbarcazioni per la pesca d'altura, vari altri scafi. Interessante l'eco dell'impasse, e in senso letterale: suoni, rumori. [...] La *Soft & Green* se ne sta lì di mezzo e di traverso, blocca il canale. Alle sue spalle preme una flotta variopinta, mal assortita. [...] Giorni, sarà questione di giorni se va bene, o di settimane (e io penso e rimuginio e mi dico: lo vedi, zingaro? Hai un bel

⁵³ L'evidenza scientifica, alla quale si fa risalire la conferma "visiva", cioè la prima immagine sintetica che riproduce realmente un buco nero, risale al 2017 ed è stata elaborata tramite la rete di telescopi del progetto internazionale EHT. Più in generale, un contributo sufficientemente recente che descrive la natura dei buchi neri e i fenomeni fisici che li riguardano è il libro di Catalina Oana Curceanu, fisica e ricercatrice rumena, capo dell'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare, tradotto in italiano col titolo *Dai buchi neri all'adroterapia. Un viaggio nella fisica moderna*, Springer, Berlino 2013. L'autrice spiega, con linguaggio semplice e accessibile, l'importanza in particolare della teoria della relatività generale einsteiniana, che cosa si debba intendere in pratica per "buco nero" e in che senso l'orizzonte che lo racchiude è un luogo dal quale nessuna cosa finora conosciuta (compresa la luce) può tornare indietro. Un passaggio risulta particolarmente significativo: «questo orizzonte è dunque a senso unico: gli oggetti possono entrare dentro il buco nero, ma, una volta dentro, se ne perdono le tracce, in quanto nessun segnale può uscire, tanto meno l'oggetto stesso. Altri strani fenomeni accadono nell'avvicinarsi al buco nero: man mano che ci si avvicina all'orizzonte degli eventi il tempo (rispetto all'osservatore esterno [...]) sembra rallentare, finché l'oggetto stesso sembra congelato per l'eternità all'arrivo all'orizzonte» (ivi, p. 259. Corsivo mio). Anche da questa testimonianza, dunque, si ha la conferma del comportamento del tempo in situazioni straordinarie e particolarmente critiche, come ad esempio l'accostarsi degli eventi sulla linea dell'orizzonte del buco nero: sono perturbazioni così violente da far rallentare il tempo, fino a farlo sembrare fermo. Il tempo considerato dalla fisica e il tempo percepito psicologicamente ed emotivamente dagli individui presentano, sotto questo aspetto, interessanti analogie.

⁵⁴ Si prenda atto delle differenze: la destinazione (Rotterdam o Anversa); il numero effettivo delle navi in rada (400 o 300); il momento esatto dell'incidente (marzo o fine dicembre 2021). Per quanto riguarda l'ultima, che come le altre si giustifica logicamente nel quadro della finzione narrativa che rappresenta l'essenza stessa del romanzo, l'autore colloca l'incidente intorno agli ultimi giorni dell'anno.



teorizzare, filosofeggiare, sillogizzare, mettila come vuoi: restano chiacchiere. Il mondo liquido, volatile, immateriale, smaterializzato, il mondo digitale 2.0: parli e riparli e poi, tiè: basta uno sciocco incidente, *a simple twist of fate*, un contrattempo, e la materia, eccola, si riaccumula, riappare, tutto torna ad addensarsi, tutto raggruma...⁵⁵.

Suez rappresenta, dunque, un esempio di “buco nero” terrestre, al centro del quale almeno una parte del mondo si è quasi fermato. Un esempio che può farci ripensare al “buco nero” di Osini, al cospetto del quale Luisa, la protagonista de *La frana* di Mulas, si precipita, vivendo un’esperienza psicologica ed esistenziale paragonabile a quella che per la fisica riguarda i corpi situati al confine estremo di un buco nero vero e proprio. In ogni caso è come se il tempo si fosse *coagulato*, come se all’improvviso la materialità avesse incontrato un punto di densità, una massa gravitazionale così forte da alterare il corso normale degli eventi normalmente conosciuti. In situazioni come questa, proprio come ci si aspetterebbe di osservare, se fosse possibile farlo, dentro un buco nero cosmico, l’accadere non segue più leggi consuete, non risponde alle regole ordinarie di cui si ha esperienza. Nel «tempo fermo»⁵⁶ l’orizzonte spazio-temporale si espande a tal punto da lacerarsi, cosicché la realtà, perdendo i connotati di cui noi abbiamo diretta esperienza, è compenetrata da tutte le dimensioni del tempo: è qui che si forma l’intreccio indissolubile tra passato, presente e futuro.

Singolare situazione quella descritta da Giacopini! Si tratta di una condizione non rara, di cui si può facilmente avere esperienza tutte le volte che si avvera nella storia una fase più o meno prolungata di crisi o rivoluzione. Perché in questi periodi il tempo, per natura *suscettibile* alla gravità dell’accadere, subisce profonde alterazioni: rallenta e quasi si ferma nelle epoche di crisi, accelera repentinamente in quelle di rivoluzione. E, come si è detto, tutte le dimensioni del tempo in tali casi sono sollecitate e *smosse*: il passato torna a galla, si ri-presenta, e il futuro anticipa il suo arrivo, si ap-presenta. In ogni caso, però, nel rallentamento del tempo non si ferma mai la vita. La vita costituisce l’*originario*, un fatto innegabile o una situazione che dev’essere proseguita, che può trasformarsi ed evolvere ma che non sparisce semplicemente nel nulla. Almeno la vita attorno al centro apparentemente inattingibile dei grandi “buchi neri” terrestri. Un passaggio lo dimostra in modo chiaro:

La Soft & Green pare stia ancora lì, spiaggiata di traverso, incastrata tra le rive. I rimorchiatori si dannano notte e giorno anche grazie alle calme correnti, ai venti ora cheti, alla luna assai piena, ma per adesso è così e c’è poco da fare. Giorni, settimane: non si azzardano previsioni. Attorno al gigante in catene ferve la vita. Barche e altre barche in attesa, file di immobili scafi, sagome scure⁵⁷.

Perciò la vita pullulante attorno al fulcro dell’evento, rappresentato dalla Soft & Green (alias Ever Given), che è sempre là, immobile e implacabile, a ostruire come un bolo di ferro e lamiera il flusso altrimenti incessante del mondo, esplode all’improvviso. Ed è proprio l’intuizione dell’originarietà della vita a rappresentare uno degli aspetti più suggestivi del romanzo di Giacopini. Elemento che, insieme agli altri già individuati ne *La frana* di Mulas, aggiunge qualcosa di nuovo rispetto agli altri numerosi esempi letterari che comunque testimoniano il fenomeno della perturbazione del tempo.

Sui ponti di molte navi ferme a Suez iniziano contemporaneamente a raggrupparsi tanti marinai. In particolare, è su una di queste che la vitalità fiorisce con un *guizzo* improvviso, raggiungendo un livello di singolare densità. Tuttavia, almeno nelle fasi iniziali, il fenomeno non sembra andare oltre l’*exploit* di un manipolo di burloni.

⁵⁵ Ivi, pp. 34-35.

⁵⁶ Ivi, p. 193. L’aggettivo sia inteso in senso non letterale: sfumatura letteraria per restituire la drammaticità dell’accadere. Può, come si è già avuto modo di chiarire, il tempo fermarsi? Può il divenire essere sospeso? O non è il divenire una delle caratteristiche essenziali dell’accadere, tale che l’accadere stesso sarebbe revocato, se fosse revocato il divenire?

⁵⁷ Ivi, p. 53.

Le ciurme di un paio di petroliere, di due o tre cargo, il più azzimato equipaggio della *Spettro dei mari* (una grande nave da crociera pandemicamente priva, come è giusto che sia, di passeggeri), financo i marinai di due pescherecci scozzesi, avevano finito per consorzarsi tra loro formando una combriccola di ammutinati, singolarissima. Al momento, annuncia il nostro inviato, i rivoltosi del canale si sono assembrati sulla *Spettro* e, sembra di capire, in allegria. Sbirciati a distanza, guatati via cannocchiale dalle desertiche sponde e da certe torrette di segnalazione che costeggiano il canale, occhiutamente sorvegliati da forze di polizia, esercito e giornalisti, curiosi vari, i marittimi si danno al bel tempo e fanno la spola da un ponte all'altro (ben otto ne conta, fascinosissima, la *Spettro dei mari*). Segnalansi: gozzoviglie, tuffi in piscina, giuochi di palla come calcio, pallavolo, basket, rugby, e liete grigliate alla sera, quand'è il tramonto, con tutto un profluvio di birrette e vini del Reno e della Mosella a gogò, e Champagne franciosi. La situazione, conclude il radiogiornalista, è in corso di evoluzione: staremo a vedere⁵⁸.

La lacerazione della sottile membrana della storia che divide il presente dal passato diventa netta: gli eventi lasciano intendere che la situazione sia ormai in procinto di precipitare. Sulla *Spettro dei mari* si sta per assistere all'emersione di un passato che si credeva lontano, relegato in un'epoca di lotte di classe, a quanto pare, non ancora superate. Per effetto della perturbazione gravitazionale che fa flettere il presente, ecco che quel passato "buca" l'orizzonte temporale, ripresentandosi nella realtà dei nostri giorni attraverso uomini e donne che ne diventano il veicolo e la cassa di risonanza. La ri-presentazione del passato non è che la *novità* del passato rievocato nel presente: un'altra *chance*, direbbe il Walter Benjamin delle *Tesi* sul concetto di storia⁵⁹, che spetta alle generazioni attuali di cogliere allo scopo di salvare tante generazioni oppresse rimaste alle spalle.

Frattanto, nella *Spettro dei mari* la burla e il gioco si fanno mano a mano da parte. Il vento di un'assurda coscienza epocale spira in quel luogo in attesa. È la coscienza di un *attimo* improvviso, è un *appuntamento*⁶⁰ con la storia che il gruppo di ammutinati non può e non vuole lasciarsi scappare. Siamo a un «cambio di passo», espresso così nel romanzo:

la ragazzata dei marinaretti in combutta alcolico-sportiva prende una piega più seria, suscita allarme. Dopo giorni di pigra siesta e spensierate, arabe notti di frizzi e lazzi, ora le eterogenee ciurme assemblate apparentemente a casaccio sulla *Spettro* annunciano la svolta. Il cambio di passo. Dalla stasi del blocco, alla rivolta; dall'obbligata pazienza dell'attesa al tutto e subito di un: ora, facciamo banda a parte, ci separiamo! [...] Mentre continua il transito dei mezzi di rimorchio destinati a disincagliare la Soft & Green, il gigante ferito che bloccando il canale spezza per così dire in due parti il nostro mondo globale, e lo fa antico, sul settimo ponte della *Spettro dei mari* è stato issato un curioso vessillo, in segno di sfida. Un nero pipistrello in campo rosso sovrasta una grande scritta, anch'essa in nero: VIVA LA COMUNE DI SUEZ. È stato [...] solo l'inizio di un qualcosa, un'avvisaglia. A stretto giro, sulle basse frequenze della capitaneria di porto, dalla *Spettro* una voce – chiaro accento scozzese – ha recitato un proclama che l'inviato non riesce a non definire "delirante"⁶¹.

Il richiamo a Benjamin non è però solo testuale. Una connessione profonda – potrebbe dirsi quasi spirituale – sembra legare l'opera di Giacomini alle *Tesi* del filosofo tedesco. I comunardi che hanno preso l'iniziativa passando rapidamente ai fatti sono gli interpreti contemporanei di una *ragione storica* che non può dirsi ancora risolta. È questa la principale caratteristica che rende *un* determinato passato ri-appresentabile nell'ora attuale: il fatto di non essere stato appagato pienamente, cioè convertito a vero e proprio *passato*, che per questo motivo è ancora autorizzato a parlare e a farsi vivo. È lo stesso Benjamin ad ammettere che: «solo a una umanità

⁵⁸ Ivi, pp. 54-55.

⁵⁹ Il ricorso a quest'opera di Benjamin del 1940 (cfr. *infra*, pp. 43-46), e in particolare all'allegoria dell'angelo della storia che occupa le *Tesi* centrali del prezioso scritto, è esplicito nel romanzo di Giacomini. Una pagina ne custodisce il richiamo, ricalcando sottilmente il procedere enigmatico di Benjamin: «dove ci appare una catena di eventi, egli l'angelo di Benjamin vede una sola catastrofe che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi». L'angelo vorrebbe venire in soccorso e destarci, ma gli è precluso; una tempesta "che spira dal paradiso" si è impigliata nelle sue ali e lo trascina lontano, lo strattone nel futuro, così lo perdiamo. È chiaro che Benjamin in quell'angelo ci si identificava, ci si rispecchiava» (ivi, pp. 185-185). Il riferimento diretto è quindi alla IX *Tesi*; cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 35.

⁶⁰ Cfr., ivi, *Tesi* II, p. 23.

⁶¹ V. Giacomini, *L'orizzonte degli eventi*, cit., pp. 69-70.

redenta tocca in eredità piena il suo passato»⁶², un passato che diviene finalmente eredità soltanto dopo l'avvenuta salvezza.

Ma, più in concreto, da che cosa occorre salvare il passato affinché questo si risolva in se stesso, divenendo finalmente *passato*? La *ragione storica* alla quale si è fatto cenno è quella della lotta di classe tra gli oppressi e gli oppressori, tra coloro che non dispongono dei mezzi di produzione e coloro che invece li controllano, tra la classe più numerosa che si schiera a favore della necessità di un riscatto e la classe dominante dei privilegiati, della quale la storia ufficiale ha sempre narrato, nelle diverse epoche, la vittoria.

Come in Benjamin, anche in Giacopini (o, per meglio dire, nella finzione che quest'ultimo allestisce intorno alla scena di Suez) riecheggia lo scontro tra proletari e capitalisti. Un proclama lanciato dalla *Spettro dei mari* è, al riguardo, emblematico: ormai nel mirino dei potenti della Terra, che in fretta e in furia si stanno organizzando per estirpare la rivolta (se necessario anche con l'utilizzo della forza) in nome del conformistico Ordine mondiale edulcorato da un ipocrita e inquietante Decoro, i comunardi accolgono la sfida e rispondono:

compagni e compagne! [...] La guerra dei capitalisti, con i quali i proletari collaboravano e collaborano ancora oggi sul terreno del lavoro, ha schiacciato milioni di individui, ha gettato altri milioni sul lastrico come mendicanti. Chi viene loro in aiuto? Forse i borghesi, che nei loro diversi tipi, incoscienti, volgari, trasudanti di ipocrita spirito benefico, passano davanti al mutilato, tentano di stordire la propria coscienza ingiuriando gli "oziosi vagabondi", e protestano contro lo Stato che dovrebbe spazzare via dalla strada un simile scandalo pubblico? No. Solo voi, solo tu, compagna e compagno, potete comprendere il furore che ha nel cuore il mutilato! Anche tu sei un mutilato. Tu, operaio, che domani potresti essere buttato sulla strada con un calcio dal tuo padrone. Tu disoccupato, che sei già stato cacciato in nome dei profitti che scendono o del costo del lavoro che sale, eccetera eccetera. Tu, lavoratore: solidarietà coi compagni disoccupati⁶³.

Nell'immaginario di Giacopini, la lacerazione del tempo, verificatasi nel punto nevralgico della Terra delle acque rischiose di Suez, è l'occasione per una nuova generazione di oppressi di riscattare tutte le precedenti che hanno perso la loro *chance* di fronte ai vincitori. Non è la semplice vendetta dei perdenti da parte di altri perdenti, e nemmeno la nostalgica rievocazione del passato, bensì la coscienza di essere «stati attesi sulla Terra»⁶⁴ da quanti hanno aspettato invano una ricompensa storica che è stata loro sottratta troppo a lungo.

Nel linguaggio adottato dai comunardi in rivolta tutto lascia intendere che sia questo lo straordinario *appuntamento* con la storia reso possibile dall'incidente di Suez o, meglio, dall'improvvisa sospensione del tempo conseguita ad esso come per effetto di una "embolia del presente". Lo spirito rivoluzionario – lo stesso, si dirà, che ha infiammato Parigi, nello stretto giro di mesi nel corso dei quali si svolse l'esperimento comunista del 1871 – torna in superficie e si trasforma immediatamente in minacciosa parola. I comunardi rivendicano giustizia e perciò proclamano la rivoluzione. Il loro è un «punto e a capo» senza compromessi, un tornare indietro per andare avanti. Anzi, è un proiettarsi convintamente in avanti spinti dall'incedere tumultuoso del passato. Il tempo sospeso è perciò un pertugio della storia, attraverso il quale *un* passato può riemergere e farsi nuovamente presente.

Marinai della comune di Suez, fratelli bloccati in rada come noi, amici sparsi ovunque nel mondo: è ora di agire. Affrettatevi, il tempo stringe, e mentre la reazione si raccoglie, cospira e si arma e prepara la sua rivendicazione, il popolo – noi marittimi del mondo – soffre e aspetta [...]. Affrettatevi e unitevi a noi: i minuti sono preziosi. L'opera è immensa ma la vostra energia ci è nota, e noi abbiamo fiducia nel vostro spirito di giustizia. [...] Là dove gli scribi della sinistra e della destra e i farisei del governo pandemico-mondiale, del capitale, pretendevano di vedere un'agitazione locale, un movimento di tre o quattro sparse ciurme, una bischerata, il vasto popolo dei

⁶² W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., *Tesi III*, p. 23.

⁶³ V. Giacopini, *L'orizzonte degli eventi*, cit., p. 270.

⁶⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., *Tesi II*, p. 23



refrattari di terra e di mare ha affermato di voler compiere una rivoluzione sociale, il punto è a capo. Viva la repubblica mondiale mediante la comune di Suez!⁶⁵

Gli accenti di violenza che restituiscono il clima di *escalation* che va addensandosi attorno alla *Spettro dei mari* è rappresentato nei due passi seguenti:

notte senza luna nel canale di Suez, notte di guerra. L'idea egiziana era semplicemente quella di salire a bordo, riprendere il controllo della situazione e chiudere i giochi. All'uopo erano stati allertati e messi in azione i sommozzatori dei corpi speciali, si parla di una trentina d'uomini circa. Contando sul favore delle tenebre, e sugli stravizi alcolici dei comunardi, trenta pesciolini neri in muta da sub e armati – come si dice – fino ai denti avevano preso a nuotare attorno alla *Spettro* in vasti cerchi secondo gli schemi di una speciale coreografia militaresca [...]. Il contropiano degli insorti era deciso. Individuati i sommozzatori egiziani grazie alle magiche lenti sudcoreane, erano state calate nelle pigre acque del canale le reti per la pesca a strascico atlantica dei nordici *fisherman*, per i trenta sbirro-pesciolini non c'era più stato scampo⁶⁶.

La *Spettro dei mari* tiene ancora banco nei notiziari, i comunardi spiaggiati nel canale non demordono. Dopo la beffa dei sub pescati dalle fonde acque come sardine, Egitto & Soci si sono rivolti all'ONU per negoziare un via libera ad azioni meno cautele e mirate, e meno guardinghe. Fuor di metafora [...] quel che viene chiesto è un *green pass* per usare la forza, ma quella vera. I comunardi resistono riottosi, fanno proclami, e questo non è giusto né bello, proprio non va. "Intollerabile!" ringhiano in coro, ciascuno a modo suo, stati e nazioni. Non potendo domarli, li schiacceranno. Non riuscendo a farli ragionare, li estirperanno. Un'azione che sia da monito!⁶⁷

Eppure, è in contesti di urgenza, straordinarietà, tensione e involuzione concitata del tempo come questo che può dispiegarsi, sorprendentemente e in certo senso quasi per contrapposizione, una dimensione profonda e inaspettata della realtà. Accade come quando, all'interno di un edificio abbandonato, scopriamo una stanza segreta piena d'oggetti da contemplare e di storie da conoscere. Una dimensione contrassegnata, nemmeno a dirlo, dal tripudio di sensazioni che sempre accompagnano la coscienza di fronte all'inatteso e alla sospensione del flusso vertiginoso del presente, all'incontro con dettagli perduti che custodiscono pezzi di memoria ignota. Mentre il tempo sembra sul punto di fermarsi, le sensazioni sono amplificate al massimo e i dettagli della realtà, altrimenti invisibili, appaiono in tutto il loro vivido spessore sensoriale.

⁶⁵ V. Giacopini, *L'orizzonte degli eventi*, cit., p. 70.

⁶⁶ Ivi, p. 90.

⁶⁷ Ivi, p. 142. La reazione violenta dei potenti del mondo contro i comunardi si spiega col rischio di emulazione della fiammata rivoluzionaria, di per sé prevedibile, da parte di altri potenziali ribelli. Gli *attimi del tempo* che espongono l'orizzonte del presente inglobando al suo interno passato e futuro, che in quell'istante e in quel luogo determinato si toccano, si intrecciano, si compenetrano diventando uno, sono i momenti *critici* della storia: i potenti del mondo sanno che in tali situazioni tutto può essere all'improvviso messo in discussione. Lo si coglie ad esempio nel passo seguente: «in due parole, l'orientamento prevalente sarebbe quello di "chiudere" il caso comune di Suez, anche con la forza. Il rischio – dice il diplomatico di carriera – è che il male si propaghi, che anche questa "mattana" di fondare "comuni" diventi contagiosa, anzi proprio "pandemica". Rischio forse esagerato ma – puntualizza il GR – certamente "reale". A parte i soliti appelli di intellettuali e anime belle varie sull'uso "eccessivo della forza", a parte i discorsi di chi esplicitamente paragona i rivoltosi del canale ai marinai di Kronstadt e mette in guardia "da una nuova mattanza, cento anni dopo", sta di fatto che qui e lì, almeno in Europa, gli ammutinati della *Spettro dei mari* pare abbiano fatto scuola. L'ala più estrema della rete SET (Sud Europa di fronte alla Turistificazione) – dice il giornale radio – si è scissa dal movimento e sotto il vessillo pipistrellesco della *Spettro* evoca la necessità "imperiosa di un cambio di passo". Esibendo striscioni di solidarietà con i compagni della *Spettro*, portando in corteo grandi chiotteri di cartapesta in stile processione di Santa Rosalia, e ballando e cantando, gli anarco-anti-turisti [...] hanno manifestato [...] e c'è stata tensione» (ivi, pp. 167-168). La fine dell'esperimento comunardo di Suez è quella che ci si aspetta di leggere: l'escalation è stroncata dall'intervento armato, e per i riottosi non c'è scampo: «la telecamera tergiversa sul pavimento – in evidenza incrostazioni saline, chiazze di vernice, macchie di umido – e quando s'alza più che inquadrare inciampa in una semplice, geometrica sequenza di casse da morto. I rivoltosi del mare sono lì, dentro le bare. E sono una decina, maschi e femmine. Gli altri s'immagina siano soltanto fuoricampo ma tutti ugualmente morti stecchiti. Cinque feretri e poi altri cinque, in doppia fila: grezze assi di legno assemblate alle meno peggio, niente coperchi, niente fiori o bandiere, ci mancherebbe. Terrei ma ancora cotti dal sole, i volti dei comunardi di Suez giacciono composti a braccia conserte sul petto, o distese lungo i fianchi, dentro questi tetri catafalchi in legno d'acero. Cinque marinai barbuti e cinque erinni: pars pro toto (oltre che discutibile, grottesco omaggio alla parità di genere) [...]. La consueta, trita-ritrita, stucchevole litania del "colpirne-uno-per-educarne-cento"» (ivi, pp. 286-287).

In ogni epoca di crisi, che sia di decadenza o di rivoluzione, di negativa stasi o di positiva trasformazione, in ogni caso di *cambiamento* radicale, i fenomeni dell'espansione e del rallentamento del tempo comportano due sostanziali effetti: anzitutto la storia si coagula tutta in quell'istante, cosicché passato, presente e futuro s'intrecciano e si compenetrano reciprocamente rompendo l'ordinaria linearità dell'accadere e dissolvendosi in un unico, magmatico e profondissimo *attimo*. Come non a caso riconoscerà il protagonista del romanzo di Giacopini, in questo «tempo fermo» io «indubbiamente sono, vivo, esperisco, percepisco nel dato giorno del dato mese del dato anno del dato secolo e – contemporaneamente – sono (e vivo, esperisco, percepisco) in tutti i giorni e i mesi e gli anni e i secoli della Storia»⁶⁸.

In secondo luogo, poi, come si è già osservato a proposito della Maria descritta da Mulas⁶⁹, e in stretta relazione col primo effetto descritto, l'espansione e il rallentamento del tempo amplificano l'impatto dei dettagli che altrimenti sarebbero poco o per nulla percepibili. Ciò che in condizioni normali sfuggirebbe ai sensi, in circostanze straordinarie appare invece più vivido e netto, a tal punto da emergere dallo sfondo indefinito e nebuloso dello scorrere della quotidianità e restituirci gli odori, i suoni, i colori, i sapori e le sensazioni tattili capaci di farci emozionare. Nell'*attimo del tempo* è vero che il tempo «fibrilla», ma è anche vero che là prosegue vigorosa la vita. Almeno quella dimensione della vita che si esprime nella potenza e nell'istantaneità di un'emozione e nell'eloquenza dirompente ma muta dei dettagli che compongono ciò che ci circonda.

C'è una correlazione tra dilatazione del tempo, perturbazione dell'accadere e amplificazione dell'emozione suscitata dalla vividezza e profondità dei dettagli del mondo circostante. Lo si legge ad esempio nel passo seguente, tratto da un altro proclama dei comunardi:

che giornata! Questo sole tiepido e chiaro che indora la bocca dei cannoni, questo odore di fiori, il fremito delle bandiere pipistrellesche, il mormorio di questa Rivoluzione che scorre tranquilla e bella come un fiume azzurro, queste vampate di speranza, questo profumo d'onore, c'è tutto ciò di che inebriare di orgoglio e di gioia l'esercito vittorioso dei marinai del canale, qui riuniti. [...] Centocinquanta anni dopo Parigi, cento esatti dopo Kronštadt, venti dopo Genova, rieccoci: trombe, suonate nel vento; tamburi, battete sul campo, noi non sloggiamo⁷⁰.

Non può sfuggire a questo punto l'enfasi posta dall'autore sul sole «tiepido e chiaro», sull'«odore di fiori», sul «fremito delle bandiere», sul «mormorio» rivoluzionario che si ode attorno, sul «profumo dell'onore», sui suoni di «trombe» e «tamburi»; dettagli che ci restituiscono la vividezza di una scena di massima tensione, di critico avvenimento, che però, allo stesso tempo, trasmette una dolcezza emozionante.

Anche il protagonista innominato de *L'orizzonte degli eventi* vive sulla sua pelle un'esperienza toccante e intima, ai bordi di quello che appare come un altro esempio di «buco nero» terrestre: un'altra testimonianza della verità della relatività einsteiniana dopo la ricostruzione fotografica astronomica e dopo i fatti di Suez; un racconto, forse tra i più intimi, che lega empaticamente le tre figure più importanti, oltre all'autore stesso, poste al centro della scena della narrazione de *L'orizzonte degli eventi*: il protagonista innominato, lo zingaro dagli occhi azzurri e il lettore. Un'esperienza che potrebbe rappresentare chissà quante donne e quanti uomini d'oggi, contratti sulle loro esistenze in perenne tensione tra forze che vorticosamente li proiettano molto al di fuori delle immaginate, illusorie traiettorie della vita ideale. Un'esperienza proprio per questo *densa*, in senso letterale, la cui massa di umanità e di dolore funziona seguendo principi che ricordano da vicino le leggi fisiche dell'universo.

In quello che viene narrato come un viaggio real-onirico da Roma agli Appennini, una mescolanza tra il sonno vigile e la veglia dormiente che non consente più di discernere tra realtà e fantasia, il protagonista innominato e lo zingaro dagli occhi azzurri raggiungono una località

⁶⁸ Ivi, p. 292.

⁶⁹ Cfr. *supra*, p. 20.

⁷⁰ V. Giacopini, *L'orizzonte degli eventi*, cit., p. 169.

isolata dove trascorrono qualche giorno insieme e dove saranno raggiunti da altri inaspettati personaggi (zingari, animali, la figlia stessa del protagonista). Un luogo-momento che appare assai carico di senso per il protagonista che ha vissuto il dramma, un'altra conferma della lacerazione del tempo e della storia per il lettore, che ritrova così nella creatura di Giacopini l'esperienza tragica del dolore e il suo tenace resistere ai tentativi di dimenticarlo. Come dicevamo, non c'è passato che è davvero *passato* finché non è redento, in sé risolto. *Appagato*.

È l'allusione alla morte violenta di una donna amata, una figura che risulta appena abbozzata e che non emerge se non dietro una rapida e fugace pennellata di parole dell'autore. Quanto basta per farci comprendere che lo zingaro dagli occhi azzurri ha voluto "donare" al suo sognatore un'esperienza intensa e personale con il potere del tempo che si coagula nell'istante dell'*attimo*. In altre parole: un viaggio ai margini di un altro, personale, orizzonte degli eventi.

E abbiamo avuto un paio di giorni belli, tutti per noi, un padre, una figlia, due che non si vedono mai ma si pensano sempre, due così simili e diversi e così uguali, per metà felici e per metà tristi, uniti da passioni e gusti e scherzi e modi di fare e – dicono – tratti del viso, e anche quel dolore-ombra che ormai sono anni che viaggia sempre con noi, che ci sta addosso, e che esorcizziamo con sguardi, sorrisi, non detti e understatement e silenziosi abbracci, baci, carezze, e in particolare con un ostinato *amor mundi*, o gioia di vivere, perché vivere tocca, e vivere è bello e doveroso, impegnativo, e non è vero – definitivamente non è vero – che l'unico problema serio al mondo sia il suicidio, e pure lo fosse allora uno ha il diritto di non essere troppo serio e d'occuparsi d'altro, di non pensarci, anche se niente cancella il dolore, la mancanza e, a distanza di anni, l'incredulità, l'inspiegabilità, l'incapacità di capire, di entrare in contatto con la malattia, col rigore autolesionista, con l'estremismo inutile e involontariamente cattivo di una che sceglie di dire ciao ciao, lanciarsi nel vuoto, volare senza avere ali, cose così... E, anche giustamente, adesso ci tocca di farlo *qui*, sull'Appennino, in quello che era lo spazio di lei. [...] Ci prendiamo i nostri momenti, ci raccontiamo progetti (lei, io ormai non ne ho più), cose fatte e cose da fare, amori (suoi), rabbie e insofferenze (di entrambi), libri e film [...]. A volte andiamo a camminare, noi due, nel sottobosco⁷¹.

Tornano in questo passo tutti gli elementi già riscontrati precedentemente: la suscettibilità del tempo, che rende il passato rievocabile nel presente («sono anni che viaggia sempre con noi, che ci sta addosso»); l'originarietà o l'inevitabilità della vita («perché vivere tocca»); la natura vorticiosa dei veri buchi neri cosmici come anche dei tanti "buchi neri" terrestri di cui gli esseri umani possono fare esperienza («d'incredulità, l'inspiegabilità, l'incapacità di capire»), che se anche sono accertati dalla scienza restano pur sempre misteriosi, incomprensibili, forse anche spaventosamente preoccupanti per noi esseri umani, incapaci di pensare positivamente quel "nulla" che è l'*anus mundi* che risucchia tutto dentro di sé, che fagocita lo spazio, il tempo e la luce, cioè tutto, e per questo è l'emblema scientificamente avverato del ni-ente interno, o meglio della nostra rappresentazione di ni-ente; infine, la vivacità delle sensazioni e delle emozioni che accompagnano l'esperienza di un *attimo del tempo* («che esorcizziamo con sguardi, sorrisi, non detti e understatement e silenziosi abbracci, baci, carezze»).

Tocca a noi lettori, sollecitati dalle pagine dense e fantasiose di Giacopini, fare i conti con i tanti nostri "buchi neri" personali, consapevoli che quelli veri esistano lontani milioni di anni luce, ma forse anche accanto a noi, a distanze spaziali e temporali che sono commensurabili con la vita degli esseri umani su questa Terra. Tocca a noi accettare la sfida spaventosa e allo stesso tempo dolce ed emozionante, incredibile e "assurda" e anche piena fino all'orlo di umanità, con ciò che rappresenta il nostro orizzonte degli eventi.

Nella fibrillazione del tempo, il passato di ciascuno di noi può riaffiorare perché non è ancora appagato o risolto. Restiamo così nell'eterna fissità del dolore, che variamente e più o meno direttamente ci colpisce, insieme al turbinio di emozioni che restituisce la profondità della vita. Qui può però verificarsi la *chance* di riscatto, il *rendez-vous* con la parte della storia che riguarda da sempre ogni individuo. Quella *chance* che restituisce il senso alla vita, al suo essere comunque-da-vivere, e perciò scommessa, rischio concreto, imprevedibilità. Ma anche racconto umano fatto di «giorni belli» che gravitano intorno al cuore scuro dell'esistenza.

⁷¹ Ivi, pp. 266-267.

Incontri

La fine degli anni Sessanta del secolo scorso traccia un solco profondo tra un prima e un dopo. In Italia si dovrebbe parlare, letteralmente, di voragine. Infatti il 12 dicembre 1969, a pochi giorni dall'inizio del decennio più cupo e violento del secondo Novecento, una bomba esplose nella sede della Banca Nazionale dell'Agricoltura di Piazza Fontana a Milano. Altre ne esploderanno, quasi contemporaneamente, tra Roma e la stessa Milano. La strage di Piazza Fontana causò 17 morti e quasi 90 feriti. L'onda d'urto provocata dall'esplosione bucò l'orizzonte fisico degli eventi e sconvolse l'intero Paese, aprendo una fase di instabilità durante la quale soprattutto le giovani generazioni saranno protagoniste di una lotta politica dominata dal metodo della violenza ed elevata a lotta armata⁷².

A cavallo dei due decenni l'impulso che in molte parti dell'Occidente aveva infiammato i movimenti giovanili studenteschi (e in Italia, successivamente a questi, anche quelli operai) si esaurì. Nel nostro Paese la delusione verso la Politica, della quale nulla si modificò con e dopo le proteste della Classe, si trasformò in un potente combustibile capace di erodere i gangli della società civile, essendo le ragioni della politica dei partiti ormai contrapposte a quelle di chi sceglieva metodi incompatibili con i linguaggi adottati dalle istituzioni. Si verificarono gli attentati stragistici maggiori, di matrice "nera", e quelli di matrice "rossa", almeno fino all'inizio degli anni Ottanta, ai quali si sommarono gli scontri di piazza tra i gruppi organizzati che gravitavano attorno alle fazioni extra-parlamentari dell'estrema destra e dell'estrema sinistra (spesso culminanti nel pestaggio o nell'omicidio di manifestanti e agenti). Una lunga parentesi di violenza e crisi, della quale gli storici individuano cause complesse che hanno a che fare non solo con la specificità interna del Paese, ma anche con il contesto internazionale, allora dominato dalla contrapposizione tra blocco occidentale (Stati Uniti d'America) e blocco orientale (Unione Sovietica) e che in Italia concentrava, sulla base della logica amico-nemico, interessi politici che andavano oltre la questione strettamente nazionale.

È in questo contesto storico che si sviluppa l'intreccio di *Se l'inverno declina*, il romanzo di Eliano Cau pubblicato nel 2020. Nelle fasi iniziali della narrazione si scopre l'incontro tra Eros, un giovane studente universitario sardo quasi ventenne, che nell'inverno del 1970 si reca in Piemonte nella speranza che i medici di Torino lo salvino da una malformazione toracica che minaccia la sua vita, e Gabrielle, una ragazza di ventidue anni che custodisce segreti oscuri e che con la sua bellezza infiamma il corpo e s'insinua nella mente del giovane di Neoneli.

Nel romanzo di Cau il riferimento storico al quale si è fatto cenno è esplicito. Denota la linea d'orizzonte dietro la quale la vicenda acquista un significato che fa luce su alcuni elementi tipici dell'accadere contemporaneo. Eros è presentato, come si vedrà subito, sia come un giovane in preda a «una profonda crisi esistenziale», sia come uno studente intenzionato a seguire «con vivo interesse» tutto ciò che sta accadendo attorno a lui. Dunque, un giovane pienamente inserito nel suo tempo, anche se non propriamente schierato; un tempo di cui egli ha consapevolezza, caratterizzato dall'inasprimento del conflitto politico che ha infettato le giovani generazioni e alzato l'asticella dello scontro ideologico all'interno della società:

attraversavo allora una profonda crisi esistenziale: mi guardavo intorno, leggevo almeno tre quotidiani, e soprattutto cominciavo a seguire con vivo interesse la rivista mensile *il manifesto*, sebbene l'impegno politico, 'la militanza', diversamente che per tanti altri amici, per me fosse ancora di là da venire. Certo, sapevo tutto quello che accadeva nel mondo, ero aggiornato, ora per ora. Sapevo il bene e il male di questa Italia travagliata, né avevo dimenticato la svolta sanguinosa che il Paese aveva preso dopo la strage di piazza Fontana del 12 dicembre 1969⁷³.

⁷² Un'aggiornata esposizione di questa lunga fase di instabilità è disponibile in M. Gotor, *L'Italia nel Novecento. Dalla sconfitta di Adua alla vittoria di Amazon*, Einaudi, Torino 2021, pp. 229-378. Più in particolare, cfr. ivi, pp. 238-248 per quanto riguarda la strage di Piazza Fontana. Un ulteriore affondo è stato compiuto, dallo stesso autore, in *Generazione Settanta. Storia del decennio più lungo del secolo breve. 1966-1982*, Einaudi, Torino 2022.

⁷³ E. Cau, *Se l'inverno declina*, Condaghes, Cagliari 2020, p. 12.

Un'altra caratteristica fa di Eros un giovane inserito appieno nel suo tempo. Infatti, lo studente è in preda a una crisi le cui sfumature angosciose evocano un rapporto tormentato con la fede, che non sopravvive fuori dal clima ovattato della sua adolescenza. Com'è noto, infatti, e in modo vieppiù intenso dagli anni Sessanta in poi, il senso della fede si era ormai infranto sullo scoglio della secolarizzazione; un impatto che da un lato richiede e dall'altro produce lo sganciamento dell'individuo contemporaneo dalla sfera dei valori universali rappresentativi della cultura umanistica. Un processo inevitabile e per molti versi irreversibile, condotto alla luce del progresso della tecnica e grazie ai successi della scienza moderna, che hanno indotto gli individui a rinunciare ai valori universali e trascendenti in tutti gli ambiti della vita sociale e pubblica, relegando tali valori, quando non nell'oblio assoluto, soltanto nello spazio della coscienza privata: «anche la fede, che pure avevo avuto vivissima sino a tutta l'adolescenza, si dileguava come il diavolo dietro la spada dell'Arcangelo Michele»⁷⁴.

Anche la bella Gabrielle, sollecitata in particolare da Davide, cognato di Eros, sembra confermare i tratti caratteristici del tempo che è toccato in sorte di vivere ai due giovani personaggi del romanzo. Trovatisi tutt'e tre in occasione della vigilia di Natale del '70, la ragazza fornisce una risposta emblematica a proposito della fede:

per noi è la notte di *Missa 'e puddu*, che si traduce in 'Messa del gallo'. Chi vuole andare in chiesa ci va, gli altri stanno a casa davanti al fuoco a preparare l'agnello allo spiedo. L'ha portato Eros insieme ad altre cose nostre, così ci sentiremo meno lontani da casa. Adesso è l'ora della messa: le donne sono già andate, mentre io e gli altri uomini arrostitiamo la carne e prepariamo tutto per quando rientreranno loro. A proposito, tu non vai in chiesa? – le si rivolge Davide con voce allegra. – No, è da molto che non vado in chiesa. Non ci credo più, in Dio. Ma la festa mi piace. E poi qui è come se fossi laggiù nella vostra isola. La Sardegna mi è rimasta nel cuore⁷⁵.

In questo scenario critico, che non sarebbe erroneo, né enfatico, definire di *spaesamento*, il comportamento degli individui di fronte ai molteplici livelli della crisi tra i quali si intrecciano fattori personali, esistenziali e sociali tipici dell'epoca, fa emergere il ruolo dei sensi e il primato dell'emozione⁷⁶. Anche sulla scena dell'incontro tra Eros e Gabrielle tutto è come se si muovesse

⁷⁴ Ibidem. Il secondo Novecento, uscito dalla seconda Guerra mondiale da un lato con le sue illusioni e i suoi progressi, dall'altro con le sue minacce e le sue contrapposizioni, è un'epoca di trasformazioni sociali profonde. Il millenario apparato della Chiesa cattolica faticava a rispondere con efficacia a tali trasformazioni: crescevano i bisogni e le aspirazioni individuali, entravano in crisi i tradizionali modelli sociali fondati sull'autorità, si diffondevano, anche in Italia, stili di vita che incitavano uomini e donne a difendere la propria assoluta soggettività e tutti i diritti che la esprimono, provocando, al contempo, sintomi tipici dello spaesamento. Ovunque l'esercizio del potere era messo in discussione: da più parti si elevava la contestazione, a scandire il difficile rapporto tra generazioni diverse ma vicine, di padri e di figli, di sacerdoti e di fedeli, di insegnanti e di studenti, di politici e di semplici cittadini. Tale rapporto era sollecitato da domande di senso che facevano scoprire soprattutto ai più giovani la dimensione individuale e con essa nuovi valori, scopi e significati della vita, incompatibili con il sistema sociale sorretto dalle grandi narrazioni universali. Un punto di *Se l'inverno declina* lo chiarisce in modo emblematico. Sono parole di Eros rivolte alla madre durante i primi giorni di degenza post-operatoria a Torino: «appena la mia cameretta è deserta [...] lei mi si avvicina più amorevolmente che mai, più madre di tutte. Ho notato che insieme alle sue cose si è portata il rosario, e che, soprattutto la notte, in silenzio, si chiude in sé e prega. Ma quanto soffre nel constatare che la mia fede da un po' di tempo vacilla! Per questo mi fa la domanda che mi attendevo: – Figlio mio, dimmi una cosa: ma in Dio ci credi ancora? – Non so mamma, forse no, e un po' ti invidio: invidio la tua grande fede, e anche il tuo desiderio di pregare che ti spinge, ogni giorno, anche se per pochi minuti, alla cappella dell'ospedale» (ivi, p. 139). Emergono chiaramente i dubbi di Eros, ma anche il senso quasi di mancanza di chi constata di non sentire più il sacro fuoco («il desiderio di pregare», vale a dire lo Spirito) della fede. Poco dopo, Eros continua: «adesso, da grande, dopo aver appreso il tuo esempio [di madre buona, di donna di fedel, ho capito che voglio essere lasciato alle mie idee, come io lascio gli altri alle proprie». (ivi, p. 141). Nella lunga risposta di Eros alla madre possono essere ravvisate le distanze, le trasformazioni, le conquiste, le illusioni, le ambizioni, i progressi e le sfide che in quella fase storica riguardano intere generazioni. In quel «voglio essere lasciato alle mie idee» può essere colto uno degli aspetti salienti delle trasformazioni sociali e culturali di un'intera generazione di giovani, protesa verso un futuro alimentato da bisogni e ambizioni altrettanto nuovi, ormai in traducibili con i linguaggi delle precedenti generazioni.

⁷⁵ Ivi, p. 17.

⁷⁶ Si sono già visti gli aspetti esistenziali e sociali della crisi attraversata da Eros e dai tanti giovani che, come lui, si apprestavano a ritagliare il proprio spazio nel mondo. L'aspetto personale della crisi, invece, è ben descritto da Cau in un passaggio avanzato del romanzo, dove Eros, parlando alla madre appena dopo l'intervento toracico subito, così dice:

lento, in un tempo e in uno spazio dilatati⁷⁷, dove i due sono investiti da stimoli che restituiscono alle loro coscienze sensazioni quasi palpabili. Ciò che in altri momenti addirittura sfuggirebbe ai sensi, ora appare così impattante e vivido da scatenare un tripudio di emozioni che infiammano il corpo e la mente, restituendo un'immagine della scena ricca di dettagli e sfumature. Anche di ricordi, che smuovono la memoria e fanno sì che pezzi di passato tornino a galla, richiamati dalla forza attrattiva della sensazione. Lo si vede, ad esempio, nel seguente passo, che è uno scorcio ripreso dalla prospettiva di Eros:

come evocato dalle sue parole, si materializza agli occhi della mia mente un ricordo, anzi, una sequenza di tanti ricordi fra loro simili. Vedo me e i miei amici di Neoneli, in anni diversi, in viglie di Natale come questa, dirigerci dopo la messa di mezzanotte a casa di *tziu* Nanni, fratello di mia madre, che puntualmente condannavamo agli arrosti. Oh, i profumi di quella povera creatura allo spiedo, e le gioie inconsapevoli della nostra adolescenza! Poi ritorno al presente, e noto che le donne si sorprendono nel vedere Gabrielle, che pure conoscono, e ne sono gelose⁷⁸.

Aperto in questo modo a ciò che sta vivendo, investito dalla potenza della sensazione e sollecitato da un'attrazione pressoché fatale, Eros sprofonda nella contemplazione di Gabrielle. Da questo momento in poi è tutto un ribollire di dettagli molteplici che conferiscono spessore e tridimensionalità alla narrazione di Cau. Ne emerge una scena che si fa quasi evocativa: si intrecciano elementi visivi, olfattivi, gustativi e uditivi che trasformano l'incontro tra i due giovani in un'occasione di vera e propria *partecipazione emotiva* tra i personaggi e il lettore. Qui il divenire, la contingenza e la molteplicità che connotano l'accadere esprimono tutta la potenza dell'*attimo* in cui il tempo è come se fibrillasse: una sospensione che non è però immobilità, o morte, ma, al contrario, un conato di vita che esplode nel fulmineo darsi degli eventi.

Il poco vino bevuto mi ha solo reso meno insicuro, quasi sfrontato e un po' tachicardico. Gabrielle mi ascolta, isolandosi dal chiasso che ci rintrona. Sempre più vicini, alito per alito. Il battito accelerato al cuore lo devo più a lei che al vino, e lei lo sente. La osservo, aggiungendo all'indagine che già ne feci appena la vidi questa, e le chiedo: – Ma perché sei così lontana, così triste? [...] Dopo i canti le danze, di ubriachi soprattutto, e di due quasi sobri, ubriachi d'altro. Si alternano i tanti ritmi del nostro ballo sardo a quelli frenetici o lenti che vanno di moda, inglesi, ma specialmente italiani [...]. Tra tutti, uno più degli altri mi coinvolge, seppure la musica e le parole che ho sentito finora siano state per me pure casualità, incidenti fonici senza significato. Ma questa volta è diverso, perché una canzone più delle altre si srotola mollemente, si avvinghia al fumo azzurrognolo che danza nell'aria, vaga tra i sentori e i voci della sala, cambia di tono mano a mano che il cantante raggiunge il cuore del testo. Io ballo, più che mai stretto a Gabrielle, mentre Massimo Ranieri getta caldi versi su di noi [...]. Questa canzone che ci commuove io l'avevo sentita altre volte, ma mai ascoltata come adesso [...]. Perché se c'è una cosa che mi predispone al coinvolgimento erotico e sentimentale con una donna è l'atmosfera che si crea [...]. Sotterro l'emozione, le bacio la guancia destra, che lei scosta impaurita, ne bevo le lacrime. E ballo, come fossimo i soli vivi al mondo [...]. Me lo dice rizzando la testa, alitandomi in faccia a poche cellule dalle mie narici. Io mi struggo⁷⁹.

«appena seppi che mi avrebbero operato, come potevo me ne andavo al mare, nei luoghi più isolati del nostro magnifico Sinis, o alle rocce di *S'Isteddu*, e mi perdevo nelle foreste buie, per le macchie e le forre selvagge. Volevo che di essi mi rimanesse la visione, gli odori, i colori, che me ne rimanesse l'intima essenza, quella più vera» (ivi, p. 97). Il passaggio è emblematico perché mette a fuoco il nesso, esplicito nelle parole che Cau lascia pronunciare a Eros, tra la consapevolezza dello stato d'emergenza o di crisi («appena seppi che mi avrebbero operato») e la potenza espressiva delle sensazioni («volevo che di essi mi rimanesse... quella più vera») che consente all'anima di penetrare così a fondo l'accadere da coglierne «l'intima essenza». Nei momenti di drammaticità e crisi, infatti, le sensazioni e le emozioni da esse suscitate ci consentono di entrare in contatto diretto col mondo circostante, di conoscerlo attraverso risorse diverse da quelle intellettive. Eros è un testimone particolarmente fecondo che fa comprendere le potenzialità espressive e conoscitive delle sensazioni, soprattutto nei momenti di massima tensione emotiva come quelli vissuti in prima persona dal protagonista.

⁷⁷ Si domanderà, ad esempio, Eros: «quanto passa tra la sua ultima parola e la mia risposta? Non so: un tempo lunghissimo, una lenta stagione. Così, senza volerlo, come in un sogno io leggo nel viso, nelle sillabe, nelle lacrime di lei tutto il passato, e vedo i due amanti fratelli abbracciati nel loro tormentoso amore senza futuro» (ivi, p. 42).

⁷⁸ Ivi, pp. 19-20.

⁷⁹ Ivi, pp. 21-23. Non sembra un dettaglio insignificante il riferimento di Cau alla tachicardia, al battito accelerato del cuore. Dettagli, come abbiamo già avuto modo di chiarire nel precedente capitolo, che fanno esperire l'intensità della vita che sta quasi esplodendo in quell'*attimo*.

Come si vede, il richiamo alla sfera sensoriale è forte, coinvolgente. Esso trasmette le vibrazioni emotive che devono aver scosso il petto di Eros al contatto con il corpo di Gabrielle, che non a caso il ragazzo considererà più avanti come «plastico, teso, profumato»⁸⁰. Appaiono già qui, come ripetutamente appariranno nelle pagine successive del romanzo, i suoni («questa canzone che ci commuove»), le visioni («la osservo, e le chiedo»), gli odori («alitandomi in faccia a poche cellule dalle mie narici») e persino i sapori («ne bevo le lacrime»); e c'è, insieme a tutte queste cose, la consapevolezza della loro straordinarietà, di essere al cospetto di qualcosa di incredibile e unico, forse persino di terribile e bello, dove non a caso torna l'enfasi esplicita sulla vita («come fossimo i soli vivi al mondo»).

È sulla scia di questa unione sensoriale ed emotiva che i due giovani costruiranno il filo di un'intesa che permetterà ad entrambi di aprirsi, l'uno all'altra, rivelando cose grandi e per certi versi inaudibili. Un legame profondo e improvviso, un piccolo angolo di sicurezze dentro un immenso scenario d'inquietudine, che rappresenta l'occasione per Eros di confessare la sua paura e per Gabrielle di confidare una parte del suo segreto:

mi apro in un impeto di confidenze e la stringo ancora di più, parlandole piano e affidandole un pensiero angoscioso: – Ho paura di morire, Gabrielle. Il 7 gennaio dovrò essere ricoverato in clinica a Torino per un intervento molto delicato, un intervento al petto, ma temo che non riuscirò a superare questa prova. Il mio cuore è da sempre in una gabbia incavata e non mi fa vivere [...]. – Ora o mai più: io amo mio fratello Gaudenzio [gli dice Gabrielle], e lui ama me. Quando è partito mi ha lasciata vedova e orfana, e ancora adesso è come se fossi morta. La dolcezza che lui mi ha dato non ha paragone con nessun'altra cosa al mondo e si è distesa su un'altra mia profonda ferita! ⁸¹

Ma è il racconto che Gabrielle fa del suo incontro con la Sardegna a siglare, tra pagine che Cau sa pitturare con una scrittura netta e satura d'intensità come in un affresco, il primato della sensazione e l'intreccio vivido dei dettagli che amplificano l'impressione soprattutto olfattiva⁸². Un altro incontro, quindi, presentato dall'autore come un vero e proprio innamoramento, svoltosi nel giro di qualche anno poco prima del 1970. Gabrielle è appena maggiorenne, sceglie l'isola per recarvisi con suo fratello (e già amante) Gaudenzio, vive un'esperienza di libertà e di pienezza che rappresentano un *unicum* nella sua vita. Così ne parla a Eros:

– ti ho parlato della tua Sardegna, Eros, ti dissi di avervi trascorso alcune estati, l'ultima lo scorso anno. L'ultima. Perché non ci tornerò mai più: mi ricorderebbe momenti di felicità unica e insopportabile. Ora Gabrielle sembra tranquilla, e l'ammissione così delicata e scabrosa che le ha lasciato le ciglia umide non le impedisce per fortuna di riprendere con voce più ferma e pacata: – Giravamo in moto, io e Gaudenzio: due fratelli, sì, noi. Lavoravamo tutto l'anno per stare un mese liberi e felici nella tua isola che abbiamo amato tanto, che io amo tanto ancora. Il primo anno, un dolce vagabondaggio ci portò dovunque, Eros, lungo le coste e nel cuore dei monti dove tu sei nato; poi tornammo per altre due stagioni, e ogni volta a settembre, perché da voi quel mese è ancora estate e volevamo star soli! Ascolto a occhi chiusi, a cuore fremente, e mi godo lo scorrere della nostalgia che Gabrielle asseconda con così raffinata eleganza. – Sei stata da noi, e non ci vuoi tornare, Gabrielle: questo mi spiace, *perché la mia terra è come un amore a cui tutto si perdona*, e non ha colpe se vi hai conosciuto la felicità – le ribatto, come se le sue frasi le avesse dette per ferire me. – Gli ultimi due anni sono stati anni di pazzia, per noi. Eravamo ciechi e sordi, due creature di altri mondi – continua decisa e in parte liberata dal pianto. – Avevamo scelto per la nostra vacanza di fermarci più a lungo nella costa occidentale perché una parte dei giorni era volata via da una spiaggia all'altra, da un paese all'altro in una corsa senza giorno e senza notte [...]. Le faccio eco: – [...] Ma cosa ti ha stregato per parlarne così? Per parlarne come del più grande dei beni e del più duro dei mali? [...] – L'odore, Eros, i profumi della tua isola sono qui, misti ai ricordi di Gaudenzio. Un odore antico e sempre vivo di fiori, di erbe e di aria, di aria salsa

⁸⁰ Ivi, p. 43.

⁸¹ Ivi, p. 23 e p. 36.

⁸² Tra le sensazioni, il primato soprattutto dell'olfatto e, in parte, dell'udito, acquista in *Se l'inverno declina* un significato che merita di essere sottolineato. Sono molti i passi del testo in cui appare, come ad esempio questo, dove peraltro emerge il contrasto quasi ossimorico tra la vividezza della sensazione e l'inconsistenza, quasi il vuoto assoluto, del suo contenuto: «la stradicciola che scende a Borgosesia è stata sgombrata solo in parte dalla neve, ma non so se sia meglio o peggio, infatti ci dirigiamo alla stazione barcollando su una placca di infido ghiaccio. Ci stringe un *odore di niente*, l'odore dell'inverno, uguale a quello della mia fanciullezza quando, nei gelidi mattini, appena alzato mi consegnavo prima alla vampa del forno e al profumo caldo del pane, giù dalle scale, poi, ancora assonnato, all'odore glaciale dell'aria nel cortile di casa e sulla via per la scuola [...]. Alla stazione ci accoglie un *silenzio spettrale*» (ivi, p. 47. Corsivi rafforzativi miei).



come non se ne respira da nessun'altra parte ma solo da voi. Ci accompagnava col sole e col buio quel profumo, e ogni volta dava sensazioni diverse. L'umidità lo esaltava, ce l'avevamo addosso, sulla pelle. Oh, la pelle di lui... per questo non ci tornerò⁸³.

In questo racconto struggente, che segue di poche settimane il primo incontro della vigilia di Natale e che rivela nostalgia e dolore, tenerezza e rassegnazione, Gabrielle presenta a Eros il dipinto di una Sardegna che pullula di sensazioni capaci di imprimersi nella mente del ragazzo. Sensazioni rievocate da Gabrielle attraverso il racconto ma grazie alla presenza di Eros, che risveglia in lei ricordi non lontani nel tempo, ma lontanissimi dalla quotidianità. («I profumi della tua isola sono qui»; è come se Eros li personificasse, mentre Gaudenzio le è stato strappato all'improvviso. Forse per sempre.) Eros dunque le compare davanti, a riaprire il varco attraverso il quale quell'amore impossibile tra sorella e fratello è come se continuasse a vivere in una dimensione senza spazio e senza tempo.

Eros è l'*attimo* che squarcia il velo di ricordi di Gabrielle, lasciandola in balia di se stessa. Un autentico "buco nero terrestre", come si è appreso leggendo il romanzo di Giacopini e come si è riscontrato analogamente tra le pagine di quello della Mulas. Per converso, però, e come in un gioco di specchi, è anche Gabrielle a rappresentare l'*attimo* improvviso per il giovane di Neoneli. Tanto capaci di vibrare all'unisono, tanto connessi da far dire ad Eros persino che «non ci diciamo niente per lunghi minuti [...]: ci guardiamo sbigottiti. E sento la sua anima»⁸⁴. È la prova di quanto sensazioni ed emozioni possano, di fronte all'instabilità del tempo e alla precarietà di certi momenti della vita, consentirci di entrare in risonanza con l'universo e coglierne l'essenza profonda, la verità, il *segreto*. A partecipare a nostro modo dell'altro-da-noi, della soggettività che smette di esserci inattingibile. Come dev'essere per le divinità.

Ad ogni modo, sentendo quel racconto struggente, rivedendo la sua terra da un'angolazione così profondamente umana e traboccante di vita, Eros ha un moto di commozione che riaccende in lui l'ancestrale paura di morire: «mi commuovo, perché se penso alla mia patria, e avviene spesso, lo faccio con la paura di non rivederla più»⁸⁵.

L'incontro tra i due personaggi di *Se l'inverno declina* è un esempio che basterebbe da solo a indicare quali vie gli individui contemporanei ancor oggi intraprendono per trovarsi o per ritrovare se stessi, sfuggendo alla desolazione della crisi, alla paura della morte (come in Eros) o a verità che tediano e adombrano l'anima (come in Gabrielle). Tra queste vie, quella che si apre al cuore per effetto dell'emozione e dei sensi è certamente la più intensa: «affidiamo al silenzio e alle sensazioni fisiche il compito di conoscerci, ché i discorsi li abbiamo fatti tutti»⁸⁶. Essa rappresenta oggi una rassicurante possibilità, una via il cui fondo sdruciolevole e precario è comunque più stabile dell'imprevedibile e impalpabile destino. Lo dimostrano, appunto, Eros e Gabrielle: due esistenze dal futuro incerto e minacciato, due personalità proprio per questo contemporanee che, in modo diverso, attraversano eventi che potrebbero mettere all'improvviso tutto in discussione. Un esempio efficace, il loro, che consente di documentare la fisionomia della realtà attuale che ritorna a mostrare i tratti tipici – semmai li avesse davvero perduti – di un'epoca oggi lontana storicamente, ma assai vicina dal punto di vista delle inquietudini esistenziali che ci affliggono.

⁸³ Ivi, pp. 40-41. Corsivo mio.

⁸⁴ Ivi, p. 36.

⁸⁵ Ivi, p. 42.

⁸⁶ Ivi, p. 22.

Più della morte, l'abbandono

Pietro Carta e Paolo Mannoni sono i protagonisti di una storia d'amicizia ambientata ancora una volta in Sardegna nel primo ventennio del Novecento. I due diventano testimoni di un'epoca lacerata da forze universali che innescano spirali di devastazione e di morte che raggiungono gli angoli più remoti dell'isola. È il dilagare inarrestabile della guerra, che allunga le sue ombre su una parte ispida e fiera della Sardegna che i due amici saranno costretti temporaneamente a lasciare, trascinati nel vortice del primo conflitto mondiale da una forza alla quale nessuno dei due sarà in grado di opporsi. L'amicizia tra *Pietro e Paolo* – i semplici nomi propri costituiscono anche il titolo del romanzo di Marcello Fois – fa riflettere su alcuni aspetti del nostro approccio contemporaneo all'esistenza che caratterizzano l'incapacità di fronteggiare le grandi contraddizioni che affliggono le relazioni tra gli esseri umani, come ad esempio il nesso tra l'iper-connesione e il senso di solitudine.

L'analessi iniziale del romanzo lascia intravedere i tratti essenziali dell'amicizia tra Pietro, il povero ma scaltro e robusto figlio del bracciante agricolo al servizio dei Mannoni, e Paolo, il benestante ma inesperto e fragile figlio del casaro fattosi imprenditore. Connotazioni, queste, da non considerarsi come secondarie se si vogliono comprendere le ragioni dei comportamenti e delle scelte attraverso le quali il rapporto tra i due amici si consumerà, alla fine del romanzo, in un duro e allo stesso tempo onesto e inevitabile *rendez-vous*.

Tutto accade in un freddo inverno del 1910. Poco prima dell'alba, Pietro convince Paolo a seguirlo in un'avventurosa ricerca nelle campagne di Nuoro, finalizzata a scovare una tana di volpi, davanti alla quale lo scaltro avrebbe voluto riprendere la questione dei *cànidi*, come si esprimeva l'amico benestante e scolarizzato, per dirgli che alcune cose bisogna conoscerle guardandole veramente e non leggendole sui libri. Giunti di fronte alla tana è Pietro a chinarsi e infilare la mano alla ricerca dei cuccioli, ma l'inaspettata e cruda realtà non farà che inorridire l'inesperto Paolo: quelli che i suoi libri definiscono astrattamente *cànidi*, davanti ai suoi occhi si presentano come piccoli corpi maleodoranti che giacciono a terra ormai cadaveri. Ecco la morte! Paolo indietreggia e insinua, Pietro affronta e spiega:

– Li hanno abbandonati, – prese a ripetere quasi che il punto fosse esattamente quello: più che la morte, l'abbandono. A Pietro fu chiaro che quella spedizione rischiava di insegnare più del previsto e che non sempre era un bene distogliere Paolo dai suoi libri. – Non li hanno abbandonati, – spiegò. – La madre sarà rimasta uccisa in qualche trappola, – aggiunse con una foga crescente per tranquillizzare l'amico. – Si è spostata per procurare il cibo e se non è più tornata vuol dire che non ha potuto. Dài, andiamo a casa⁸⁷.

L'analessi rivela al lettore lo spirito con il quale i due undicenni guardano già allora il mondo con occhi curiosi, segnati da profonde differenze. Mentre Paolo percepisce l'esperienza della morte come orribile non in sé, bensì in quanto rivelatrice dell'abbandono di cui egli suppone presuntuosamente che i volpacchiotti siano stati vittime, Pietro affronta la medesima esperienza con la consapevolezza (cruda e disillusa) di come dovevano essere andate le cose. Non un caso di abbandono, cioè di tradimento, ma una forza maggiore e incontrastabile, un *impedimento*. Come a constatare che i veri amici, quando sanno di essere tali, si fidano l'uno dell'altro e che l'energia per guardare e andare avanti ognuno deve cercarla dentro se stesso.

Un passo successivo aiuta il lettore a consolidare questa interpretazione, che, come si vedrà nel proseguo dell'analisi, consente di intercettare il filo conduttore dell'intreccio imbastito da Fois. È il punto in cui l'autore offre un pensiero implicito attribuito a Pietro, che di fronte alla reazione spaventata dell'amico ha come un'illuminazione anticipatrice del futuro che a loro sarà riservato: «come gli umani, pensò senza pensare Pietro Carta. Come gli umani che alla fine devono trovare dentro se stessi le energie per sopravvivere. Per sopportare. Per andare avanti»⁸⁸.

⁸⁷ M. Fois, *Pietro e Paolo*, Einaudi, Torino 2019, pp. 7-8.

⁸⁸ Ivi, p. 9.

Ma anche Paolo Mannoni, in quella folgorante e agghiacciante visione della morte che è stato costretto a vivere, reagisce in un modo che al lettore appare come un presentimento⁸⁹. Il presagio della fine, s'intende, della sua quasi "morte" sul campo di battaglia, che per pura casualità non si completa col trapasso, ma che in fondo degenera pur sempre nella morte di un qualcosa, e cioè di quella amicizia che Pietro mai però tradirà per sua volontà, ma, appunto, per impedimento⁹⁰, mentre Paolo lo accuserà presuntuosamente di non essergli stato utile (come avrebbe invece dovuto) nel momento di massimo bisogno.

I temi della morte, dell'abbandono, della fiducia e dell'affidarsi definiscono lo sfondo dal quale si staglia l'amicizia tra Pietro e Paolo. Anzi, consentono di definire la qualità dell'energia che s'irraggia dall'intimo essere dei due amici – le loro anime i loro corpi sono come templi misteriosamente e reciprocamente connessi –. Grazie al continuo ricorrere a singoli termini, campi semantici e aneddoti che evocano la dimensione religiosa della fede, Fois staglia il romanzo da uno sfondo per noi significativo, soprattutto per il fatto che oggi il nostro approccio alla vita, all'amicizia in particolare, appare sempre più refrattario al confronto con la spiritualità e con la fede. Non così per Pietro e Paolo, che incorporano il senso del sacro che sarà ingrediente imprescindibile e determinante per comprendere gli sviluppi del loro intimo rapporto e del destino al quale entrambi sanno di non potersi sottrarre.

Lo sfondo del sacro, la dimensione spirituale della fede e la forza attrattiva della fiducia sincera che non può (e non deve) essere messa in discussione spiegano le numerose scelte descrittive compiute in questo senso dall'autore, come ad esempio la seguente:

il signorino Paolo, bianco di quella pelle sottile e luminosa che hanno i ricchi, si lasciava fare perché aveva capito da tempo che opporsi ad Annica non era proprio cosa. E come un Cristo giovane giovane di quelli delle basiliche bizantine, prima che gli crescesse la barba e tutto, si lasciava battezzare e accarezzare dai panni tiepidi. Una volta finito di lavare e coccolare quel corpicino santo, Annica lo estraeva dall'acqua coprendolo con teli morbidi perché non prendesse freddo [...]. – Chi è l'amore mio? – Chiedeva a nessuno con la voce di un'innamorata vera. – Chi è il tesoro mio? Poi si rivolgeva a Pietro, che non si era mosso da dove gli aveva ordinato di mettersi e quasi non aveva respirato, e gli indicava con lo sguardo l'acqua leggermene torbida della tinozza. – Non vorrai mica che ti metta a letto lurido come sei, – gli diceva bruscamente. – Togliti quella roba. Poi con rassegnazione porgeva il corpo puro del signorino alla terachedda nuova, che lo portava nella sua camera da letto [...]. Lavava [Pietro] senza grazia, dietro le orecchie e sotto le ascelle, sfregava il collo e gli spazi tra le dita dei piedi [...]. Poi lo guardava, nudo e liscio come una piccola divinità pagana, e sorrideva soddisfatta tra sé e sé. Nonostante l'affetto morboso che la legava al signorino Paolo, e che impediva qualunque confronto con chicchessia, anche quella bestiolina, ora che era stata ripulita a dovere, aveva acquistato una sua bellezza e un aspetto cristiano⁹¹.

Emergono, da questo e da altri passi, due immagini di bambini prima e di giovanissimi adulti poi contrassegnate da un'aura sacra che si riversa nel rapporto d'amicizia che li lega. Emergono contrasti e differenze di natura culturale e sociale, ma senza che la luce che potremmo aggettivare "divina" smetta di brillare tanto in Paolo quanto in Pietro, tanto nel ricco quanto nel povero. Come a dire che la natura "sacra" della loro persona e di tutto il mondo da loro costruitosi attorno si trova oltre le ragioni con le quali sono governate le cose immanenti della vita. Anche questo, come si vedrà, sarà un elemento importante per comprendere lo sviluppo inevitabile della narrazione e in particolare del discorso finale tra i due amici.

Ci si potrebbe domandare, a questo punto, che cosa sia successo alla sacralità dell'amicizia ai nostri giorni⁹². La vicenda raccontata da Fois illustra uno spaccato di vita sociale che ci

⁸⁹ Scrive infatti Fois: «e sognava di un fosso assai più grande di quello che poteva contenere quei minuscoli volpacchiotti morti» (ivi, p. 19).

⁹⁰ A colloquio con don Pasqualino Mannoni, padre di Paolo, Pietro conferma la sua fede nell'amicizia. Una fede che pare indiscutibile, qualcosa su cui *puntare*: «ma evidentemente don Pasqualino era d'opinione contraria, perché aveva interpretato quel cenno come un'affermazione. – E certo, – aveva commentato infatti. – A cosa credete voi, ormai? All'amicizia ci credi? – Incalzava, mostrando un che di ansioso. – All'amicizia, – pareva riflettere Pietro. – All'amicizia sì» (ivi, p. 30).

⁹¹ Ivi, pp. 22-23.

⁹² Al riguardo, si veda l'interessante studio di Caterina Foppa Pedretti, *Essere amici. Percorsi di educazione*, Vita e Pensiero, Milano 2002. In particolare, citando direttamente l'opera di Christopher Lasch, l'autrice ricorda come «la ricerca di

appare quanto mai lontano, perso negli anfratti angosciosi e lugubri della prima Guerra mondiale. La concezione dell'amicizia nell'epoca contemporanea ha perso, forse, il carattere di santità, lo splendore della trascendenza atemporale che porta il suo valore al di sopra delle cose materiali e il suo sentimento tra i misteri universali.

Ad ogni modo, il profilo di Paolo Mannoni bambino appare già contrassegnato dall'*angoscia* che affligge l'essere umano contemporaneo. L'ombra della solitudine che dilaga ancor più nettamente accanto all'iper-connessione su cui si forgiavano le relazioni quotidiane, incapaci di sostare su ciò che Pietro coglie e cerca di trasmettere all'amico. L'angoscia che dilaga nell'anima di chi non teme tanto di trovarsi faccia a faccia con la fine, quanto di dover affrontare la vita con la paura di essere abbandonato. Questa condizione è oggi ampiamente riscontrata e attestata: condizione che impedisce di scendere al fondo originario dal quale scaturisce la *compostezza* di Pietro, il suo carattere temprato e affilato che si rivelerà nel proseguo dell'intreccio in ogni decisione e in ogni avvenimento che lo riguarda come agente e non come passivo esecutore di decisioni altrui alle quali contrapporrà la sua *balentia*.

La questione della solitudine denota profondamente il profilo di Paolo. Ne è a tal punto la cifra costitutiva, essenziale e fondante della sua persona da essere nient'altro che l'immagine del suo mondo interiore. L'autore descrive tale condizione avvalendosi di una metafora grammaticale: come i verbi che esprimono le azioni (ad esempio il verbo generare) richiedono quasi sempre la presenza di verbi per loro natura *ausiliari* (cioè i verbi essere e avere), così anche Paolo non può esprimere pienamente se stesso senza che qualcuno gli consenta di essere quello che è. In una sorta di rapporto di servitù, fondato sull'asimmetria e sulla dipendenza nelle diverse declinazioni che tale status presenta all'interno della vita dei due amici (Pietro che dipende, e con lui tutta la sua famiglia, dai Mannoni; Paolo che dipende dal suo amico Pietro, senza il quale il mondo "reale" assume fattezze mostruose e minacciose, assai diverse da quelle del mondo "ideale" che i libri e i maestri gli insegnano), l'autore restituisce il vuoto esistenziale che Pietro provocherebbe in Paolo se lo lasciasse a se stesso anche solo per un istante. Il verbo *servile* che non ha la stessa dignità del verbo d'azione a cui garantisce sempre il sostegno; il verbo d'azione che non può sviluppare pienamente le sue potenzialità nello spazio e nel tempo senza che gli sia garantita la presenza del suo verbo ausiliare:

i verbi ausiliari, dunque. E servili. Si trattava del fatto che anche nella grammatica, come nella vita, c'è chi comanda e chi obbedisce. Sarebbe a dire che esistono verbi servitori che permettono ad altri verbi padroni di spostarsi in altri tempi, e spesso in altri luoghi. Perché una cosa era, per esempio, «generare», azione che quel verbo padrone, come gli umani, preferiva fare in prima persona; un'altra era «essere generati», che implicava che qualcun altro prima di noi avesse esercitato quella funzione; ma un'altra cosa era «aver generato», che significava attestare, e santificare, l'esito specifico contenuto nel senso primo del verbo padrone. Ora senza quegli umili «essere» e «avere», che accompagnano quello sbruffone del participio «generato» – voce de verbo «generare» –, tutto questo non sarebbe chiaro. Addirittura, secondo alcuni, nemmeno avverrebbe. Tanto è il peso delle parole e dei concetti che esse plasmano⁹³.

Pietro è nato dunque come un verbo *servile*: senza di lui Paolo non potrebbe muoversi nello spazio e nel tempo, come effettivamente verrà di lì a poco chiarito nel romanzo. Paolo è nato invece come un verbo principale: lui si dovrà muovere nello spazio e nel tempo – gli verrà chiesto proprio questo dalla vita – ma per farlo necessiterà del suo verbo servile. Pietro è nato per servire, sempre e comunque. Paolo è nato per essere per servito.

A porre in chiaro la questione è don Pasqualino Mannoni, che convoca Pietro allo scopo di convincerlo a prendersi le sue responsabilità nei confronti del figlio Paolo. È il punto in cui le

vantaggi competitivi per mezzo della manipolazione delle emozioni plasma progressivamente non solo le relazioni personali, ma anche quelle di lavoro; è per questa ragione che ora la socievolezza può funzionare come prolungamento del lavoro con altri mezzi. La vita privata, non costituendo più un rifugio dalle deprivazioni subite sul lavoro, è divenuta altrettanto anarchica, bellicosa e piena di tensioni quanto il mercato stesso» (ivi, p. 46. Il riferimento a Lash rimanda a *La cultura del narcisismo. L'individualismo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981, p. 80).

⁹³ M. Fois, *Pietro e Paolo*, Einaudi, cit., p. 50.

dinamiche contrastanti e aberranti di un'amicizia destinata ad implodere si svelano in modo evidente e irreversibile. Da quel momento in avanti nulla potrà essere come prima, come negli anni dell'infanzia trascorsi nelle campagne di Nuoro:

– e allora lo devi dimostrare che è tuo amico, Paolo, – riprese [don Pasqualino] ritornando a sedere sul suo scranno. Ora tutto era più visibile, ora si poteva osservare ogni oggetto che infestava quello spazio concluso [...]. – Che cosa devo dimostrare? – Chiese Pietro. – Che sei un uomo di parola e che quello che dici è vero, – precisò don Pasqualino. Pietro ci mise un poco a definire dentro di sé un significato per l'affermazione che aveva appena sentito pronunciare. E solo quando credette di averlo trovato rispose: – E quando, di grazia, io non avrei mantenuto fede alla parola data? – chiese. [...] – Non so, io esco poco e non ascolto quello che si dice in giro, dimmelo tu, Carta Pietro, se sei uno che quando dice una cosa la fa, – replicò allargando le enormi braccia irsute. Tutto questo girare intorno sapeva di mariane che annusa la preda da addentare, e infatti con quella luce la pelliccia di don Pasqualino si rivelò di volpe. – Paolo lo dobbiamo arruolare, – ammise alla fine, e quel girare in cerchio prese un senso [...]. – Abbiamo deciso che questa volta non si può evitare, per il bene di tutti, anche quello di Paolo. Lo capisci? Pietro tentò di dare una risposta qualsiasi, che sembrasse un segno di apprezzamento per la familiarità di cui don Pasqualino lo riteneva degno [...]. – Così abbiamo pensato a te, – aggiunse prima di aprire gli occhi. [...] – A me? – chiese Pietro semplicemente. – A te, – confermò don Pasqualino, come se non fosse necessaria alcuna spiegazione aggiuntiva. Che invece, evidentemente, era necessaria. – Non possiamo farlo partire da solo. Lo capisci? – [...] – E quindi cosa volete? Mi devo arruolare anche io? – domandò Pietro. – Sarebbe proprio il modo di dimostrare che quello che dici sulla tua amicizia con Paolo corrisponde al vero⁹⁴.

Ecco l'incarnarsi della metafora grammaticale nella storia d'amicizia che sta per giungere al punto di massima tensione. Ecco, dunque, la richiesta fatta a Pietro: esibire quello che gli altri si aspettano da lui, cioè il suo essere per natura un verbo servile⁹⁵. Ed ecco la possibilità offerta a Paolo: poter contare anche al fronte del supporto che gli altri sanno che a gente come lui spetta per natura. Pietro, a cui è richiesto di non lasciare solo l'amico; Paolo, a cui viene preparata la promessa che non sarebbe stato abbandonato.

E alla fine Paolo a pagare le peggiori conseguenze. Nel momento inevitabile del reclutamento, quando ormai tutto è determinato ad avvenire nell'unico senso possibile, Il giovane di casa Mannoni offre a Pietro la possibilità rara di un *attimo del tempo*: un istante, fulmineo e impalpabile, in cui entrambi sono uniti nella potenza di uno sguardo, luogo del ritrovo e della coscienza alla quale nessuno può sottrarsi e che indica esattamente e completamente il senso di ciò che l'esistenza è nella sua unità di passato, presente e futuro. Pietro e Paolo, dunque, trovano la verità in quello sguardo che può essere considerato come il punto di più elevata tensione emotiva tra i due amici descritta nel romanzo di Foix:

lo sguardo di Paolo mentre lasciava che lo aiutasse ad abbottonarsi la divisa era l'immagine che Pietro avrebbe mantenuto più viva di quella stagione. E quella sua breve implorazione anche. *Non lasciarmi*. Certo ci sarebbero stati altri sguardi, altre implorazioni, nel corso dei terribili mesi successivi, ma non così cristallini [...]. – Paolo è preceettato, – disse. – E solo non lo posso lasciare, – concluse⁹⁶.

Ma le cose andranno così diversamente da quello che Paolo si sarebbe aspettato da fargli dubitare, senza mezzi termini, della buona fede dell'amico. In una lettera spedita dal fronte a suo padre don Pasqualino, l'angosciato Mannoni commenta quello che egli ritiene un vero e proprio atto di abbandono, proprio come quando, da piccolo, aveva creduto che i volpacchiotti fossero stati abbandonati dalla loro madre: «padre, mi mandano sul fronte del Piave a combattere. Dove si prevede un'offensiva finale. Ogni accordo è disatteso. Ogni proposito infranto. Pietro al sicuro nelle retrovie e io carne da trincea. Secondo quale disegno ciò sia avvenuto è del tutto chiaro: il vigliacco non ha tenuto fede alla parola data»⁹⁷.

⁹⁴ Ivi, pp. 54-55.

⁹⁵ «A Pietro gli stavano chiedendo di accettare e di esercitare quella funzione di verbo servile per cui pareva essere nato» (ivi, p. 56).

⁹⁶ Ivi, pp. 65-71.

⁹⁷ Ivi, p. 90.

Ma Pietro non lo ha abbandonato davvero, lui che ha fede nell'amicizia. Perché l'amicizia è una cosa *sacra* e risiede nelle anime e nei corpi sacri delle persone, è un fatto per il quale la parola data è sigillo di devota fedeltà. Pietro non si è potuto opporre a quel destino che ora affligge l'angosciato Paolo, di fronte all'evidente certezza che nessuno sarà lì per lui disposto a proteggerlo. Solo, tremendamente ma non veramente solo, Paolo non sa fare altro che accusare l'amico: «il vigliacco» che lo ha tradito. Di fronte all'evidente certezza che da quel momento in avanti tutto sarebbe potuto accadere (questa è in fondo l'angoscia: l'indefinita e assoluta possibilità, o il tutto che può accadere senza alcun limite o vincolo su cui puntellare scelte o certezze e che, proprio perciò, genera un'ansia invincibile e sovrastante), niente riesce a fargli guardare le cose da un'altra prospettiva: e se invece Pietro, proprio come la sfortunata volpe nelle campagne di Nuoro, fosse stato bloccato da qualcuno o da qualcosa? O se Pietro, che avrebbe fatto di tutto per salvare il suo amico, fosse lui stesso vittima di quel destino senza scrupoli che in quel momento stava dettando le parole da scrivere sul foglio di carta indirizzato a don Pasqualino? L'angoscia, però, rende cieco Paolo: incapace di trovare in se stesso la forza necessaria a sopravvivere, a sopportare e a guardare avanti. Il suo "amico" non può essere che il suo traditore: lui «al sicuro nelle retrovie e io carne da trincea».

Nel turbinoso teatro di morte che si chiama linea del fronte, Paolo Mannoni rischiò di morire. Rischiò soltanto, perché qualcuno all'improvviso si palesò per salvarlo, gettandolo, seppure gravemente ferito, in una buca dentro la quale restò per ore. Pietro Carta, invece, fuggito per non dover adempiere alla punizione inflittagli dai suoi superiori, che, a causa della sua indomabile disobbedienza, lo destinarono alle retrovie da dove non si sarebbe più potuto occupare dell'amico costretto in trincea come invece sperò fino all'ultimo di fare, si conquistò la nomea di bandito e disertore. È questo, dunque, il collegamento?

In una Sardegna che dopo la guerra appare irrimediabilmente cambiata, entrambi vogliono incontrarsi di nuovo. Sanno di non voler rinunciare al sacro bisogno della redenzione, che non significa pace, ma onesta e consapevole accettazione del destino che li lega. Paolo vorrebbe consegnare Pietro nelle mani della giustizia, perché possa finalmente pagare ciò che in molti pensano che abbia commesso; tradirlo a sua volta, nonostante abbia intuito quale fosse la verità: «sicché Paolo Mannoni si convinse di sognare e si convinse di conoscere quel tocco fermo, ma delicato, che l'aveva sistemato in quella tomba temporanea per sottrarlo al pericolo delle esplosioni e delle pallottole vaganti. – Pietro, sei tu? – chiese»⁹⁸. Pietro accetta il rischio dell'incontro finale – è un *balènte*, vive alla macchia ed è un ricercato – pur di guardare in faccia l'amico per l'ultima volta: «solo un'ora prima sua madre lo implorava di non andare [...]. Pietro aveva finito di vestirsi con cura sapendo che lei comunque sarebbe rimasta là fuori finché lui non ne fosse uscito. – Lo sai che gente sono lì Mannoni, – aveva sussurrato la madre a un certo punto. – Proprio perché lo so ci vado, – aveva risposto lui secco»⁹⁹.

Immersi nell'universale sfondo religioso che abbraccia l'intera vicenda e animati dalla medesima energia di una fede che nutre anima e corpo, nonostante tutto e tutti Pietro e Paolo si preparano all'incontro atteso, decisi a comprendere fino in fondo se quel collegamento soltanto ipotizzato è davvero esistito in mezzo alla polvere insanguinata della trincea. Entrambi ricordano le promesse fatte da comuni esseri umani e quelle rivolte alle figure sante: speranze espresse e dichiarate e speranze riposte nell'aldilà inattuabile che solo nella comunione intima col divino possono essere evocate:

Pietro rivide quello che erano stati e rivide le circostanze che l'avevano portato lì nonostante sapesse di rischiare la vita. Rivide lo sguardo assorto di Paolo mentre ingoiava il giuramento rivolto ai bulbi oculari di vitella che santa Lucia, l'omonima, esponeva nel piatto. E poi se stesso, quando fu il suo turno di ruminare un voto, o, più che

⁹⁸ Ivi, p. 92.

⁹⁹ Ivi, p. 10. Foix riprende più avanti: «Pietro aveva accettato l'incontro con Paolo pur sapendo ogni cosa fin dall'inizio. Sapendo cioè che ci sarebbe stato più d'uno ad aspettarlo, e che Paolo non avrebbe potuto fare altro che prestarsi a fare da esca per la sua cattura» (ivi, p. 125).

altro, quella che il prete definiva attestazione solenne. Perché di voto vero e proprio non si era trattato, ma di auspicio sì¹⁰⁰.

Sono le premesse del *rendez-vous* finale: « – Perché sei venuto? – Perché mi hai chiamato tu, lo sai no? – Certo. Ma sai cosa intendo. – Eh, fede, credo... – Fede? – Una volta tuo padre, che era seduto proprio dove sei seduto tu, mi ha chiesto se avevo fede. – E tu? – e io gli ho detto che sì, ce l'avevo... Nell'amicizia? Mi ha chiesto lui... – E tu? Sì, gli ho detto di sì [...]. – Ah, – fece Paolo dopo un tempo infinito. – Anche io credevo nell'amicizia, e nemmeno tanto tempo fa»¹⁰¹. I due sono l'uno di fronte all'altro. Pietro dimostra la solita fermezza e consapevolezza: risponde a suo modo alle domande di Paolo facendo capire che ha in mente ciò che potrebbe accadergli di lì a poco; Paolo dimostra la solita dipendenza e fino all'ultimo momento tratta l'amico di una vita come qualcuno di cui si può disporre. Se anche un collegamento tra i due c'è stato, e di questo pare che Paolo se ne sia convinto, adesso non conta più e tutto sembra ormai destinato a precipitare:

Adesso vado, – comunicò Pietro senza tuttavia muoversi dalla bocca del camino. – Come mi hai trovato? Lì sul campo, intendo. – Non ti ho mai perso, – disse Pietro, per significare che davvero aveva sbagliato tutto pensando che davvero avrebbe potuto abbandonarlo. – Oh, – fece quell'altro, con un tremolio incontrollato delle labbra. – Non piangere, – lo implorò Pietro. – Lo sai che non posso lasciarti andare, vero? – Chiese Paolo come se pretendesse un'approvazione incondizionata. – No che non lo so, – s'impuntò Pietro. – Potrei ucciderti qui e uscire indisturbato, – disse. – No, – replicò Paolo. – So quello che ho chiesto. Pietro abbandonò le braccia lungo i fianchi. Pareva che volesse andare ad abbracciarlo e che qualcosa di invisibile glielo impedisse [...]. – Sei tornato? – Non me ne sono mai andato. Aggrappati a me [...]. Paolo salutò le spalle e la schiena intabarrate dell'amico che se ne andava, comunque, per sempre¹⁰².

Viene il tempo di un addio al quale non ci si può sottrarre, perché le cose che accadono, appunto, semplicemente e a volte dolorosamente accadono. Ma è inevitabile, anche quando la verità è palesata, è come se non si potesse andare contro il volere del destino. E non c'è dubbio che le cose stiano così. Ecco, dunque, dimostrata l'amicizia: dirsi presenti, nonostante tutto e tutti. Senza aspettarsi nulla in cambio. Non è questo un modo per nominare la sacralità dell'amicizia, il suo essere una delle immagini della divinità?

¹⁰⁰ Ivi, p. 134.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ivi, p. 138-140.

Le *Tesi* sul concetto di storia di Walter Benjamin

Pensare il presente significa capirlo, si è scritto da subito. Capirlo significa “vederlo” nella mente come un’immagine. L’essere umano non pensa intuendo, ma “vedendo” l’oggetto del pensare nella sua mente, cioè riflettendolo. Un riflettere che, non a caso, esprime la valenza visiva dell’atto del pensare, del teorizzare. ‘Teoria’ è una parola greca che rimanda al campo semantico della visione. Finché non saranno chiari i contorni di quell’immagine, ogni tentativo di riflettere sull’accadere è destinato a fallire a causa della frammentarietà. Il lavoro filosofico sul presente, dunque, dev’essere preceduto da un’attività preparatoria: ricostruire prima il volto dell’accadere contemporaneo, affinché esso sia “visibile” al pensiero.

Il carattere d’urgenza di tale attività preparatoria è attestato da sintomi inequivocabili, tra i quali vi sono le distrazioni esistenziali dell’individuo, accentuate dal processo di virtualizzazione della socialità; le accelerazioni e le sovrapposizioni del tempo, che ne hanno ormai rotto la linearità nella storia, accettata ancora in epoca moderna; la reattività crescente, che in ambiti diversi si osserva da un lato nell’aumento di sensibilità, dall’altro di intolleranza. Sintomi che perturbano lo sforzo del pensiero di *immaginare* il volto della realtà presente, impedendoci di andare al di là del frammento nel quale tutti noi ci rifuggiamo, in preda all’angoscia e al senso di insoddisfazione esistenziale.

Le letture proposte fino a questo punto, tutte riferite a opere letterarie relativamente recenti, dimostrano, facendo ricorso alla sensibilità dell’arte, l’esistenza dell’*attimo del tempo* e, insieme ad esso, della perturbabilità del tempo, del primato delle sensazioni e dell’influenza dei dettagli dell’accadere sulle emozioni connesse a quelle sensazioni. In questo capitolo, nel quale saranno affrontati brevi frammenti filosofici, saranno così delineati i principali contorni “teorici” della questione in grado di giustificare gli assunti e le conclusioni elaborati attraverso i romanzi precedentemente discussi.

In una situazione come quella che viviamo oggi è interessante dialogare con un testo tanto breve quanto rappresentativo della prima metà del Novecento. Si tratta delle *Tesi* sul concetto di storia redatte da Walter Benjamin e consegnate ai posteri nel 1940, poco prima del suicidio del loro autore in fuga. Le *Tesi* sono un testo pregno di sensibilità filosofica, capace di mettere in discussione le idee di storia e di tempo e quindi il rapporto convenzionale tra passato, presente e futuro. Un testo le cui pagine – scritte con la lucidità di un testamento spirituale – sono una reazione al precipitare degli eventi che di lì a poco avrebbero condotto alla catastrofe nazi-fascista. E come si è avuto modo di osservare parlando de *L’orizzonte degli eventi* di Giacopini, o come sarà osservato in seguito affrontando le pagine de *L’eredità spezzata* di Igor Salomone, tali pagine sono non casualmente presenti, esplicitamente o implicitamente, nell’immaginario creativo di molti scrittori contemporanei¹⁰³.

Le *Tesi* benjaminiane possono essere lette come un presagio e uno sforzo compiuto dal loro autore in circostanze eccezionali. Da un lato, esse appaiono come un tentativo di rispondere alla domanda sul senso della storia che non poteva più essere considerata, dopo Nietzsche e dopo Weber, né come promessa o speranza di compimento né come destino contrassegnato dal *progressus ad infinitum*. Dall’altro lato, appaiono anche come un grido d’allarme lanciato da un campo di battaglia, come se il filosofo stesso avesse invitato ogni essere umano (e ogni scienza) a fronteggiare l’imminente presentarsi della fine.

Sono interessanti, al riguardo, alcune considerazioni tratte dall’*Introduzione* al testo della traduzione italiana delle *Tesi* già precedentemente utilizzata:

come rileva l’amico più intelligente di Benjamin, Adorno, interrogarsi sulla storia dopo Auschwitz non può più voler dire provare la validità di categorie interpretative, e men che meno di quella hegeliana di una fine della storia intesa come suo perfetto compimento. Occorre invece ripensare daccapo a partire da un’idea di storia svincolata da

¹⁰³ Cfr. *supra*, pp. 27-28; *infra*, p. 48.

qualsiasi prospettiva di compimento. Le tesi in un certo senso profetiche di Benjamin possono servire a questo [...]. Inoltre, ed è ciò che ne fa un documento singolare, esse si valgono di diverse discipline (filosofia, teologia, letteratura) senza rispettarne gli statuti, le singole competenze, come se, di fronte al pericolo, tutte dovessero concorrere alla salvezza¹⁰⁴.

Alcune circostanze consentono alle *Tesi* benjaminiane di assumere un importante ruolo di interlocuzione con il nostro presente. In primo luogo, sono scritte dal loro autore col preciso e non rinviabile scopo di «conoscere il presente»¹⁰⁵. In secondo luogo, propongono una concezione della storia sorprendentemente attuale, in grado di spiegare le turbolenze del tempo che fanno flettere l'accadere. Infine, sono una testimonianza per certi versi drammatica, ma affascinante, del fenomeno dell'anticipazione del tempo e dei suoi legami con l'espressività artistica – si pensi, ad esempio, agli interessi letterari di Benjamin –.

Le *Tesi* sono un invito ad agire e a prendere posizione nei confronti dell'inedita fluttuazione del tempo. Tempo che, agli occhi di Benjamin, martoria un'intera generazione, che non appare strappato, improvvisamente e profondamente, soltanto dallo scadere delle condizioni politiche della Germania e dell'Europa intera¹⁰⁶. Certo, sono anche testi contratti e pieni di mistero, le cui pagine sembrano trasmettere al lettore, attraverso il loro respiro sincopato che esprime il senso della tragicità, l'angosciante peso dell'imminente catastrofe che tuttavia ammette ancora una possibilità di riscatto. «Militanti ed enigmatiche – scrivono i curatori dell'edizione italiana delle *Tesi* –, negli oltre quarant'anni della loro circolazione le tesi "sul concetto di storia" di Benjamin hanno sollevato entusiasmi e perplessità, suscitato commentari e riserve, ispirato riflessioni teoriche e scelte di vita»¹⁰⁷. Un dato che contribuisce a sostenere le ragioni sottese alla scrittura di questo capitolo, sia in quanto le *Tesi* costituiscono, appunto, una reazione acuta e intelligente alle perturbazioni della storia che dovettero non poco scuotere la sensibilità del loro autore, sia in quanto esse chiedono e allo stesso tempo offrono la possibilità di ripensare il proprio rapporto con la vita, andando perciò oltre il confine di una minuziosa e convenzionale "ricerca teorica" sul concetto di storia. Diventando, insieme al loro essere un fecondo gesto di pensiero, anche un esempio concreto da attuare per cambiare prospettiva sulla storia a partire dalla realtà presente¹⁰⁸.

¹⁰⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. VIII-IX.

¹⁰⁵ Cfr. ivi, p. X. Altrettanto interessanti le seguenti considerazioni di Bonola e Ranchetti: «a distanza di ben più di mezzo secolo, e in tempi in cui l'accelerazione dei mutamenti storici sembra produrre una deriva incapace di ogni interrogazione su qualsiasi ragione presieda la vita dei singoli, [...] le tesi di Benjamin [suggeriscono] ancora intatta la necessità di una presa di coscienza che dia un senso all'accadere o al precipitare degli eventi e sappia riconoscere quel segno che, come per Benjamin, può indicare la presenza di un significato» (ibidem). Le parole dei curatori, scritte nei primi anni del Duemila, inquietano e sorprendono per la loro attualità e indicano la direzione lungo la quale è possibile fare delle *Tesi* benjaminiane un testo con cui oggi possiamo ancora interloquire, trovandovi altrettanti segni e significati. Un ancor attuale studio di Dario Gentili commenta le *Tesi* di Benjamin attraverso uno sguardo politico. Questo studio appare interessante ancor più se si vuole rileggere Benjamin nel suo complesso, utilizzando le *Tesi* come testo di raccordo tra il loro autore e il nostro tempo. Cfr. al riguardo D. Gentili, *Il tempo della storia. Le Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata-Roma 2019.

¹⁰⁶ Lo si coglie, ad esempio, in una lettera indirizzata da Benjamin a Stephan Lackner nel maggio del 1940: «ho concluso un piccolo saggio sul concetto di storia, un lavoro che non è stato ispirato solo dalla nuova guerra, bensì dall'esperienza complessiva della mia generazione, la quale dev'essere tra quelle più duramente tartassate dalla storia. [...] Ci si chiede se la storia non stia per caso forgiando una geniale sintesi tra due concetti nietzschiani, cioè il buon europeo e l'ultimo uomo. Ne potrebbe venir fuori come risultato l'ultimo europeo. Tutti noi lottiamo per non diventare questo ultimo europeo» (W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 11).

¹⁰⁷ Ivi, p. XIV.

¹⁰⁸ Lo si può cogliere, ad esempio, nel rimando di Benjamin al materialismo storico, al quale egli si rivolge positivamente nelle *Tesi* ma che mira a trasformare, depurandolo dai residui positivistici che l'hanno piegato: «il materialismo storico [...] è in grado di agire, di trasformare la condizione del mondo perché, opera dell'uomo, è provvisto di una, sia pure debole, forza messianica e può compiere azioni messianiche. Ma se non perverrà alla chiara avvertenza della portata globalmente (e quindi teologicamente) soterica della propria azione, sarà privo del discernimento dei tempi e quindi della tempestività necessaria all'efficacia del suo intervento» (ivi, p. XVIII). Sul particolare sguardo che Benjamin rivolge alla teoria del materialismo storico sono molto utili i rimandi alle lettere indirizzate, ad esempio, ad Adorno nel dicembre del 1938 o a Horkheimer nel gennaio del 1939. In entrambi i casi è chiara l'intenzione di Benjamin di approfondire la critica al concetto di 'progresso' e di stabilirne i confini rispetto all'uso.

Per comprendere il concetto di storia proposto da Benjamin, ma soprattutto per riattualizzare il senso della sua opera indicando possibili piste di lettura del nostro presente, si potrebbe commentare in maniera analitica la XVII *Tesi*. Qui il filosofo va chiarendo la distinzione tra storicismo e materialismo storico, le cui soluzioni metodologiche denotano prospettive filosofiche diametralmente opposte. Mentre lo storicismo si fonda su un'idea lineare del tempo, vale a dire omogenea e continua, secondo la quale i fatti sono collocabili in una successione aggiuntiva di eventi tra loro distinti e irripetibili, il materialismo storico si fonda su un'idea del tempo che accetta la possibilità dell'*arresto*. La prima concezione è propria degli storici che considerano il passato come qualcosa di compiuto e di conoscibile interamente, e lo concepiscono guardando alla storia dalla prospettiva del progresso. La seconda concezione è propria degli storici che considerano il passato come qualcosa di rievocabile nel presente: come un fatto che potrebbe risalire, per così dire, sulla superficie della storia, sospinto da una forza che promana dalle situazioni di pericolo che affliggono il presente.

Niente potrebbe meglio descrivere tale divergenza delle parole che lo stesso Benjamin utilizza nella II *Tesi*, allorquando, parlando del passato, scrive: «il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. Non sfiora forse anche noi un soffio dell'aria che spirava attorno a quelli prima di noi?»¹⁰⁹. Concentrando l'attenzione su questo passaggio, si comprende come, secondo Benjamin, le generazioni attuali vengano dopo quelle passate, in quanto queste ultime stanno davanti alle prime. Così, per Benjamin, il passato non è altro che ciò che ci sta ancora davanti, verso il quale abbiamo un compito di redenzione. Non si spiegherebbe altrimenti il fatto che l'aria che spirava attorno a quelli prima di noi giunga anche a noi; un'immagine molto forte e carica di senso che ci colloca dietro al nostro passato. Questa immagine ci fa pensare all'*Angelus Novus* di Paul Klee (1920), già incontrato parlando de *L'orizzonte degli eventi* di Giacomini¹¹⁰, e definito da Benjamin 'angelo della storia': una figura allo stesso tempo attraente e inquietante, rappresentata dal pittore con gli occhi e la bocca spalancati e il viso rivolto al passato, dal quale si allontana inesorabilmente sospinto dalla forza del progresso alla quale non può opporsi¹¹¹.

Il concetto benjaminiano di storia, e con esso l'intero apparato di categorie e significati filosofici che lo sostiene, gravita attorno alla convinzione che sia stato l'ideale del progresso a deformare in modo irrecuperabile la comprensione del Tempo guadagnata dal materialismo storico. Un concetto di storia caricato di senso *messianico* e quindi teologico, in cui il corso degli eventi subisce le perturbazioni provocate dall'accadere specialmente nei momenti di massimo pericolo. Scrive, infatti, Benjamin:

lo storicismo culmina di diritto nella storia universale. Con essa la storiografia materialistica contrasta metodologicamente forse in modo più chiaro che con ogni altra. La prima non ha alcuna armatura teoretica. Il suo procedimento è additivo; essa mobilita la massa dei fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto. Per contro alla base della storiografia materialistica sta un principio costruttivo. Proprio del pensiero non è solo il movimento delle idee, ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta all'improvviso in una costellazione satura di tensioni, le provoca un urto in forza del quale essa si cristallizza come una monade. Il materialista storico si accosta a un oggetto storico solo ed esclusivamente allorquando questo gli si fa incontro come monade. In tale struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria nella lotta a favore del passato oppresso. Egli se ne serve per far saltar fuori una certa epoca dal corso omogeneo della storia; così fa saltar fuori una certa vita dalla sua epoca, una certa opera dal corpus delle opere di un autore. Il profitto del suo procedere consiste nel fatto che *in un'opera* è custodita e conservata tutta l'opera, *nell'opera* intera l'epoca e *nell'epoca* l'intero corso della storia. Il frutto nutriente di ciò che viene compreso storicamente ha al suo *interno*, come seme prezioso ma privo di sapore, il tempo¹¹².

¹⁰⁹ Ivi, p. 23.

¹¹⁰ Cfr. *supra*, p. 27, nota n°59.

¹¹¹ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 35-37.

¹¹² Ivi, pp. 51-53.

In conclusione, questo brano tratto dalla XVII *Tesi* vanno evidenziati alcuni passaggi. In primo luogo, il fatto che lo storicismo appaia agli occhi di Benjamin come privo di un'armatura teoretica. Il riferimento potrebbe essere alla necessità di far fronte alle situazioni straordinarie verso le quali lo storico materialista risulta essere maggiormente "attrezzato" e che sembrano diventate una costante, cioè la regola dell'accadere storico¹¹³. In secondo luogo, il fatto che siano le tensioni epocali a sospingere l'evento passato, cristallizzatosi come una monade, verso lo storico che lo pensa *in quanto passato*. Il riferimento potrebbe essere, ad esempio, alla concezione che la Rivoluzione francese aveva di se stessa e che molto bene era stata colta da Robespierre, il quale parlò del 1789 come di una «Roma ritornata»¹¹⁴. In terzo luogo, il fatto che il presente consista in una *chance* rivoluzionaria a favore del passato e non del futuro. Il riferimento è certamente alle classi oppresse, ai tanti sconfitti da coloro che si tramandano la vittoria e che guardano al loro futuro, cioè alle generazioni successive, con la speranza di una redenzione¹¹⁵. In quarto luogo, il fatto che lo storico materialista guardi al singolo evento del passato come a qualcosa che può contenere in sé l'intero del tempo, cioè il senso della storia. Se in una singola opera è conservata l'intera opera di un autore; se in un autore è conservato lo spirito di un'intera epoca; se a maggior ragione in un'epoca è conservato *tutto* il tempo, allora la conoscenza del materialista offre un'idea della storia in cui passato e presente si compenetrano e si richiamano reciprocamente, l'uno di fronte all'altro come in un gioco intimo di sguardi. Qualcosa che, non a caso, Benjamin ha definito «immedesimazione emotiva»¹¹⁶.

Dopo aver illustrato le fondamentali direttrici teoriche, di stampo benjaminiano sottese al presente volume, salvo l'accento posto dallo stesso Benjamin sulla cristallizzazione del tempo a questo punto appare utile riprendere la trattazione esemplificativa attraverso l'espressività letteraria del romanzo. Va però precisato un punto: la cristallizzazione del tempo è un aspetto qui da escludersi del concetto elaborato dal filosofo tedesco, perché rimanda inevitabilmente a un'idea del tempo "fermo" che non corrisponde a ciò che l'esperienza, in realtà, ci mostra, sebbene conservi effettivamente un significato analogico-metaforico forte che direttamente Giacomini e indirettamente Mulas hanno peraltro ripreso: sebbene il tempo sembri "fermarsi", esso è in costante e continuo movimento; sebbene nell'*attimo del tempo* tutto appaia immobile, in esso sgorga decisa la vita, col suo carico di sensazioni ed emozioni, di forza decisiva, che richiama molto da vicino quello che era emerso conoscendo Maria, il personaggio descritto da Parrella. Posto questo chiarimento, le letture seguenti amplieranno, infatti, la concezione dell'*attimo del tempo* e la tesi sulla precarietà e volubilità dell'accadere, con l'intento di farci riflettere sulla necessità della redenzione del passato come uno degli scopi precipui del presente, sull'intensità e vitalità delle emozioni amplificate dall'ondulazione dell'accadere, sulla volubilità e non linearità del tempo e sul rapporto tra presente e futuro.

¹¹³ Cfr. *Tesi* VIII, p. 33.

¹¹⁴ Ivi, *Tesi* XIV, p. 47. Benjamin precisa: «essa [la Rivoluzione] citava l'antica Roma esattamente come la moda cita un abito d'altri tempi. La moda ha buon fiuto per ciò che è attuale, dovunque esso si muova nel folto di tempi lontani». Come a dire che l'attuale non è sinonimo del presente, ma di quello che dal passato può ancora emergere, tornare in esso.

¹¹⁵ È questo il tema della *Tesi* XII, dedicata al concetto di materialismo storico che Benjamin prende da Marx facendolo proprio.

¹¹⁶ Ivi, *Tesi* VII, p. 29.

L'eredità spezzata

Siamo alla fine aprile 1945. È una Milano sferzata da venti d'angoscia e trepidazione quella che Igor Salomone descrive nelle prime pagine del romanzo intitolato *L'eredità spezzata*. Il momento storico che fa da sfondo a un'istantanea ricca di dettagli è quello dei giorni immediatamente successivi alla Liberazione¹¹⁷.

Angelo, giovane siciliano immigrato dall'estremo Sud insieme a tutta la famiglia, incarna le intuizioni messe a fuoco da Benjamin nelle *Tesi* sul concetto di storia del 1940, testo al quale si è fatto ampiamente riferimento nelle pagine del capitolo precedente. *Tesi* il cui ritmo, incalzante e carico di tensione, contribuisce a restituire un'immagine del tempo molto fedele a ciò che accade nei momenti di crisi e di profondi stravolgimenti, come lo sono quelli descritti da Salomone nel suo romanzo del 2018. Momenti in cui la linearità tra il passato e il presente – il *continuum*, come si esprime Benjamin – è infranta dall'urgenza dell'accadere, dalla chiamata del passato che urla il suo bisogno di riscatto.

Da quattro giorni il mondo s'era come fermato, non si sapeva più nulla di nessuno, colpi di fucile e raffiche di mitra si davano il controcanto in lontananza, qualche volta vicini e inquietanti. Gruppi armati si aggiravano per le strade sgusciando furtivamente o con aperta spavalderia. Correvano di bocca in bocca voci terribili: *tank* nemici alle porte, i soldati, tedeschi e italiani in fuga, sciopero generale nelle fabbriche, la città abbandonata nelle mani dei banditi, rappresaglie scatenate dagli antifascisti. Si sussurrava addirittura che il Duce fosse nelle mani dei traditori¹¹⁸.

L'istantanea scattata da Salomone all'inizio del romanzo immortalava il volto del tempo che si può riconoscere nelle pagine benjaminiane del '40. Il tempo di un mondo che «s'era come fermato» e che combacia con una descrizione della Parigi rivoluzionaria fatta dal filosofo tedesco tramite le parole anonime di un osservatore dell'epoca, testimone di un atto vandalico eccezionale, replicato, nello stesso istante, in diversi punti della città: «qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure de nouveaux Josués, au pied de chaque tour, tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour»¹¹⁹.

La scena milanese comunica sensazioni di precarietà che restituiscono il senso del tragico ma soprattutto di un imminente accadimento: qualcosa che, guizzando dal passato con un balzo improvviso e deciso, rompendo il corso lineare del tempo che in altre epoche sarebbe stato percepito come omogeneo e pieno, ritorna a galla nel presente a scaricare la sua inesaurita forza e a rivivere negli attimi attraverso i quali la realtà si dispiega davanti ai nostri occhi. È un'altra scena – protagonisti sono Angelo e suo fratello Nunzio – a restituirci con vigore la natura *discontinua* del tempo che in quei giorni Milano e altre città d'Italia stanno vivendo:

Nunzio fece ancora qualche passo indietro sino a riguadagnare la stradina dalla quale erano sbucati poco prima, la imboccò nuovamente correndo a perdifiato, lasciandosi alle spalle il fratello con il cuore pesante d'angoscia. «Fermi! È inutile...» disse Fausto ai compagni pronti a lanciarsi al suo inseguimento. «Abbiamo il maggiore che si è gentilmente consegnato nelle nostre mani» disse muovendosi rapidamente verso di lui per tagliargli ogni possibile

¹¹⁷ Una ricostruzione asciutta e schematica, ma particolarmente efficace per restituire il clima tragico di angoscia, distruzione e precarietà di quei concitati mesi risalenti al periodo della resistenza in Italia è offerta da M. Gotor in *L'Italia nel Novecento*, cit., pp. 121-128.

¹¹⁸ I. Salomone, *L'eredità spezzata*, Esperienze e Connessioni, Milano 2018, p. 13. È significativa l'espressione utilizzata da Salomone per riferirsi al comportamento del tempo: «il mondo s'era come fermato». L'espressione è significativa perché denota la valenza analogica con la quale spesso si descrive la singolarità dell'accadere: un *attimo*, appunto, in cui tutto sembra apparire fermo, immobile. In realtà, l'essenza dell'*attimo del tempo* non è la sospensione dell'accadere, non dell'accadere. Nell'*attimo del tempo* molto continua ad accadere al cospetto della coscienza, si manifesta la vita con un'intensità maggiore, sgorga l'energia che coinvolge tutti i sensi e scatena le emozioni. È, quindi, «come se» il tempo si fermasse...

¹¹⁹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 49. «Chi lo crederebbe! Si dice che dei novelli Giosuè, irritati contro l'ora, ai piedi di ciascuna torre sparassero sugli orologi per fermare il giorno» (traduzione mia). La *Tesi* in questione è la XV. Il riferimento è tratto dai materiali del *Passagen-Werk*, a 21, 2.

via di fuga. «E, a proposito... grazie di averci risparmiato la fatica di venirti a prendere sin dentro il tinello di casa tua.» *Di nuovo*, fu l'ultimo pensiero di Angelo, *sta accadendo di nuovo*¹²⁰.

Nell'ultimo pensiero di Angelo, sapientemente calcolato dal corsivo dello stesso Salomone, si condensa lo spirito delle parole dell'anonimo chiamato in causa da Benjamin nella XV *Tesi*, pensiero e parole che in ogni caso indicano due aspetti del tempo critico che caratterizzano le situazioni straordinarie della storia, quelle che Benjamin ha anche definito nella sua opera «costellazioni sature di tensioni»¹²¹.

Dunque c'è qualcosa che tenta di risalire dal passato della famiglia Spadario, qualcosa che vuole liberarsi dalle catene dell'oblio. Angelo, il più grande tra i figli, se ne rende conto, convinto che le continue "fughe" della famiglia lungo lo Stivale siano dovute non agli impegni lavorativi del padre Domenico, ma a qualcosa di non meglio precisato, di non dicibile, di *segreto*, che bussa alla porta del presente cercando uno spiraglio di luce. Non è quindi il presente a chiedere conto, bensì il passato; non è ciò che Angelo constata suo malgrado, dovendo subire di tanto in tanto la decisione dei genitori di lasciare la nuova città di turno per intraprendere l'ennesimo viaggio, ma ciò che ad Angelo sovrviene, dubitando della storia narrata ufficialmente sulla quale è chiesta un'accettazione acritica.

Dunque una verità nascosta c'era, ma non era indagabile. Attorno alla vicenda attuale, che li coinvolgeva direttamente trascinandoli ancora una volta via da una casa, dalle nuove radici, per portarli verso un nuovo ennesimo ignoto, non sembrava esserci invece nessuna verità nascosta. I motivi apparivano trasparenti e rassicuranti: il padre era un ottimo sottufficiale dell'Arma e veniva destinato dove maggiormente c'era bisogno della sua esperienza e della sua capacità. Ma non quadrava e quando una verità ovvia non quadra apre la strada alle speculazioni. Angelo ci stava impazzendo. Aveva appena compiuto diciannove anni, era il figlio con la testa sulle spalle sul quale tutti contavano, stavano per compiere l'ennesima tappa di quel pellegrinaggio infinito, era giunto il momento di mettere le cose in chiaro: quei silenzi, quelle mezze verità, quei discorsi lasciati a mezz'aria, gli stavano stretti. Lui voleva sapere, ed era ormai nella posizione di chiederlo apertamente. Per lo meno a sua madre¹²².

L'incontro tra madre e figlio annunciato da Salomone in questo passo può essere considerato come il primo tentativo da parte di Angelo di *scardinare* quel passato indicibile che egli sente, con sempre maggiore convinzione, non più corrispondente alla realtà. Un passato che adesso potrebbe tornare alla luce attraverso le parole forzatamente chieste a sua madre.

Assunta scosse la testa con un gesto volutamente ambiguo. Poteva voler dire "no, non ne so nulla" ma anche "no, non posso dirti nulla". Angelo, deluso, si preparò a formulare l'ipotesi che lo stava consumando ormai da parecchi mesi, e lo fece con un'altra domanda, secca, inequivocabile, cruda: «Mamma» disse d'un fiato, chinando la testa verso di lei «da cosa stiamo scappando?» Assunta ebbe un brivido, suo figlio era ormai arrivato molto vicino alla verità. Non sapeva più cosa fare per evitargli quell'incontro temuto se non continuare a tacere, ostinatamente. Sentì però la propria voce dire in un sussurro: «da noi stessi, stiamo fuggendo da noi stessi.» *Allora siamo fottuti*, pensò Angelo, schiacciando il mozzicone della seconda sigaretta sotto il tacco e rientrando nello scompartimento¹²³.

Come si è già visto, lo sfondo dal quale si staglia la storia degli Spadario, forse semplici emigrati come tanti, o forse no, è quello della seconda Guerra mondiale. Il medesimo che Benjamin avrà di fronte, quando scriverà le sue *Tesi* come ultimo gesto profetico rivolto a un mondo lanciato direttamente verso la catastrofe.

Si può fuggire da se stessi? Si può omettere la responsabilità verso il proprio passato, quello del quale seguiamo le tracce e quello che chiede a noi un riscatto? Si può pensare di rompere il ponte che ci separa dall'altra sponda del fiume del tempo che al passato toccherebbe di guardare per ricongiungersi a noi stessi? Trasformando il senso di un'affermazione di Gottfried Keller

¹²⁰ I. Salomone, *L'eredità spezzata*, cit., p. 17.

¹²¹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., *Tesi XVII*, p. 51.

¹²² I. Salomone, *L'eredità spezzata*, cit., p. 27.

¹²³ Ivi, pp. 29-30.

citata da Benjamin nella V *Tesi*, si potrebbe affermare che noi *non scapperemo alla verità*¹²⁴; nel senso che, di fronte a un passato non ancora pago, cioè non ancora redento, dobbiamo predisporci all'inevitabilità del suo ritorno. Un passo che conclude il terzo capitolo de *L'eredità spezzata* ne è prova. Angelo è ancora ritratto nei primi anni della sua vita milanese, e tutta la famiglia Spadario viene colta in quel limbo di illusoria serenità che in un nonnulla è sempre soggetto a impensabili e improvvise perturbazioni: «nella medietà del clima familiare quotidiano, il gioco funzionava e l'atmosfera era quasi serena, ma bastava poco, anzi pochissimo, perché si aprissero degli squarci, pronti a trasformarsi in voragini»¹²⁵. Prima squarci e poi voragini che, nel racconto di Salomone, sono una fedele immagine dei momenti carichi di tensione descritti da Benjamin, nei quali, per effetto delle perturbazioni della storia, il passato irrompe nuovamente a mettere in discussione il presente.

Lo sviluppo de *L'eredità spezzata* va confermando le intuizioni benjaminiane sulla relazione tra il passato e il presente. È il passato, cioè, a bucare la membrana temporale del presente entrando all'improvviso e mettendo tutto in discussione in un modo che sembra un *guizzo* fugace. L'immagine del passato appare quindi inafferrabile in modo pieno e completo – questo è il senso letterario dell'affermazione della V *Tesi* citata sopra –, e si dà quel tanto che basta a infondere la sensazione d'essere piuttosto noi agiti dal passato, finché quest'ultimo non sarà redento. Questa *verità* la si può cogliere per contrasto dalle parole ingenue di Rosaria, sorella di Angelo, che dopo un bombardamento si ritrova unita alla famiglia: «stanotte ce la siamo cavata, non so come. Ci è andata bene. Abbiamo ancora una casa, una famiglia e, forse, un futuro. Non ci serve il nostro passato [...]. Ora possiamo solo sperare nella fine di questa guerra e di uscirne sani e salvi. Adesso dobbiamo pensare al dopo e dopo penseremo al futuro»¹²⁶.

Ma le cose, in realtà, si riveleranno in modo diverso. Nelle parole di Rosaria manca, infatti, quella *verità* che pian piano inizia a rinvenire dal passato sollecitato da Angelo. Il fraseggio di Salomone, al riguardo, è emblematico. Angelo è ritratto in un'altra scena, risalente questa volta al '43, e sta svolgendo un compito importante affidatogli dal padre Domenico, che lo manda in stazione a ritirare una spedizione giunta dalla Sicilia. Sono momenti decisivi per le sorti della guerra: gli Alleati, sbarcati nell'estremo sud della penisola, avviano il processo di liberazione dai nazi-fascisti che culminerà nell'aprile del '45. Angelo scoprirà in questo modo una verità inquietante che lo convincerà del fatto che è il passato a seguirlo, a lui in persona e a tutta la sua famiglia, più di quanto gli Spadario stiano cercando di fare il contrario.

Appena aperto il coperchio e superato il primo stupore, si era precipitato a raccogliarli senza avere la minima idea del contenuto, intuendo però fossero da levare di mezzo e nascondere il più velocemente possibile. Nel farlo, lo sguardo gli cadde su un particolare documento e ora, seduto a gambe incrociate, se lo stava rigirando tra le mani. Dunque è questo il mistero, si trovò a dire tra sé e sé. Era sgomento per la rivelazione improvvisa e lacerante. Per anni l'aveva inseguita e invece quella inseguita tutti loro mentre scappavano nel tentativo di nascondersela. L'intera narrazione familiare si era dissolta pur di non fare trapelare ciò che ora d'improvviso, aveva davanti agli occhi e non poteva più nascondere a se stesso. I misteri sono così, *sin quando non si rivelano* appaiono indecifrabili e irraggiungibili, una volta svelati però non si può più tornare indietro. Angelo non poteva più tornare indietro, ma non aveva la minima idea di come avrebbe potuto andare avanti¹²⁷.

Emerge da questo passo un aspetto caratteristico dei tempi di crisi. Durante una guerra si aprono spiragli temporali attraverso i quali la “voce” del passato oppresso può riemergere (quella del passato che insegue gli Spadario si è manifestata, agli occhi di Angelo, attraverso il documento scritto). Il tempo in questi casi può rallentare e non solo o non tanto perché così è percepito dagli esseri umani, ma perché appare come appesantito dal carico dell'accadere. Come per effetto di una speciale “forza di gravità”, in questa dimensione temporale diversa, dove passato, presente e

¹²⁴ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 27.

¹²⁵ I. Salomone, *L'eredità spezzata*, cit., p. 42.

¹²⁶ Ivi, pp. 76-77.

¹²⁷ Ivi, pp. 50-51. Corsivo mio. Un'altra immagine eloquente dell'apparente cristallizzazione o fissità del tempo.

futuro non seguono più un comportamento prevedibile, si avverte la sensazione che Angelo coglie nella maniera più netta: non saper più né tornare indietro né andare avanti.

I fatti in cui Angelo vede riflettersi il suo destino e quello dell'intera famiglia lo attestano in modo evidente. Nell'estate dello stesso '43 il giovane incrocia una sua vecchia conoscenza, in una Milano spettrale squartata dalle bombe alleate. Al termine dell'inseguimento, acconsentendo alle insistenti richieste di chiarimento a lui rivolte dall'amico Gigio, Angelo farà esperienza del fluttuante comportamento del tempo. Comprenderà chiaramente che la guerra, devastante e disumana, non è solo un catastrofico azzeramento della civiltà, ma anche, e forse soprattutto, il fattore di perturbazione che può modificare gli eventi e conferire al passato una *chance* per riemergere e tornare a parlare. Anche in senso letterale.

Angelo annui contro voglia. Avrebbe preferito chiuderla lì, lasciando l'amico con i suoi dubbi, le sue domande e le sue cattive impressioni. Ma anche lui aveva visto un se stesso nuovo e inquietante. A questo punto la verità sui fatti svelati dal diario di suo padre e dalle lettere di suo zio era troppo rumorosa per poterla seppellire nuovamente e troppo cruda per poterla accettare. Avrebbe voluto ripudiare i lati oscuri di se stesso emersi in quella vicenda, ma gli appartenevano da sempre e lo sapeva. Erano solo nascosti molto bene e sarebbero restati tali ancora a lungo, magari per il resto della vita, se non si fosse realizzata quella miscela esplosiva di bombardamenti, macerie, morte, sciaccallaggio, ricordi pesanti della propria adolescenza e racconti atroci sulla propria famiglia¹²⁸.

Non è soltanto Angelo ad aver imparato questa legge della storia, ma con maggiore esattezza e ben prima di lui Domenico, suo padre, che, al cospetto della morte, credendosi ormai spacciato, esprime il senso di questo contributo con parole che sono rivelatorie: «ma il passato, bastardo, torna a bussare alla porta e più cerchi di dimenticartelo, più si accanisce a cercarti. Ora sta tornando, e nessuno di loro sa con cosa ha a che fare»¹²⁹.

Quali sono, dunque, la verità, il mistero, il passato che vogliono riemergere? O quale *chance* di riscatto la guerra sta adesso offrendo, insieme a tutto il resto non trascurabile della sofferenza, ad Angelo? Sembra esistere un'inquietante quanto fantomatica leggenda intorno alla famiglia Spadario, una diceria che ha però radici antiche. Si tramanda che i capifamiglia Spadario siano destinati a morire entro il compimento del ventitreesimo compleanno dei rispettivi primogeniti maschi. È in un diario giovanile di papà Domenico, scritto tra il 1908 e il 1911 prevalentemente in terra americana, che queste tracce sono impresse, tracce ritrovate per caso che spingeranno Angelo a reiterare, ingenuamente ma testardamente, la medesima maledizione dalla quale tutti gli Spadario hanno cercato di fuggire: venire a capo *della* verità, qualsiasi essa sia, e trovare le radici della famiglia dispersa.

Ci raccontavamo da anni, sempre di nascosto, che nostro padre non sarebbe vissuto oltre il ventitreesimo compleanno del primogenito, ma il primogenito è morto in fasce, quindi probabilmente la maledizione riguardava il più grande in vita. Quando nostro padre morì per davvero poco prima dei ventitré anni di nostro fratello maggiore, anche se ormai eravamo tutti cresciuti e nessuno credeva veramente a quella storia, le cose iniziarono a cambiare e nel giro di poco tutti partirono. Vere o no, quelle storie sulla morte prematura del capofamiglia e del ventitreesimo compleanno erano pericolose e avevano fatto bene ad andarsene [...]. Ma sono scappati da cosa? Da una superstizione familiare? Hanno abbandonato tutto per dei racconti di paura tra bambini? Mi sembra una cosa assurda¹³⁰.

Angelo viene a sapere che prima di lui è stato suo padre a sfidare il destino, andando alla ricerca della verità innominabile. Sono alcune parole di Domenico a mettere nuovamente in luce il comportamento del passato non ancora pago: «forse avrei preferito dimenticarlo del tutto, ma dopo aver inseguito la verità per tanto tempo, ora è lei a inseguire me»¹³¹, afferma Angelo.

¹²⁸ Ivi, pp. 88-89.

¹²⁹ Ivi, p. 96.

¹³⁰ Ivi, p. 138. Continua, nel suo diario, Domenico Spadario: «volevo conoscere la verità, volevo capire perché la nostra storia è scomparsa dalla nostra memoria. Quale cosa è tornata a galla, ma non sono più tanto sicuro di voler conoscere il resto» (ivi, p. 142).

¹³¹ Ivi, p. 144.

L'eredità di una famiglia, quando è una non-storia, fomenta sempre e soltanto supposizioni che alimentano il sospetto. Quella degli Spadario è, a tutti gli effetti, una non-storia: uno sforzo esorbitante, un continuo e inappagato tentativo di venire a capo di qualcosa che non esiste davvero. Una non-storia può però smettere di alimentare il sospetto quando viene accolta per quello che è: il tentativo di costruire le fondamenta a ciò che non le ha mai avute.

A comprendere tutto questo sarà anzitutto Rosaria, figlia di Domenico e sorella di Angelo, che in una lettera carica di emozione confesserà a quest'ultimo alcuni mesi dopo l'inizio dell'ennesima e inevitabile diaspora familiare: «stiamo tutti bene e io ho notizie abbastanza regolari da ognuno [...]. Non ci siamo divisi solo per necessità contingenti, Lino. Certo, trovare una collocazione per tutti sarebbe stata un'impresa quasi impossibile [...]. Dividerci è stata una scelta. Tutta la nostra storia, da che ne ho memoria, è segnata dal tentativo di nostro padre di tenerci uniti»¹³². Ma a redimere definitivamente il passato dal quale tutti gli Spadario sono da sempre scappati sarà Ian, figlio di Angelo e nipote di Domenico. Toccherà a lui *spezzare* l'eredità maledetta – da qui il titolo del romanzo – contro la quale il padre e il nonno si sono accaniti invano. Sarà Ian a risalire la corrente del tempo agendo l'unico modo possibile per mettere fine a quel tormento. Spezzare un'eredità, che è infausta non perché ricoperta dal manto sibillino della maledizione, ma perché protesa nella ricerca di una verità che semplicemente non c'è. Nel gioco tra la realtà e l'irrealtà può essere molto facilmente riconosciuta l'ombra di un altro gioco, quello tra la verità e la finzione, tra il racconto e il romanzo. E Ian, intelligente e colto, non fa che *inventare* lo spazio scenico capace di rendere possibile questo gioco: scriverà il romanzo della famiglia e lo darà al mondo esattamente così, come una “finzione”.

«Comunque [– disse Ian –, per rispondere alla sua domanda, la storia raccontata in questo libro è inventata. A parte il contesto storico, ovviamente, e alcune dinamiche familiari per le quali mi sono ispirato e a quelle che conoscevo meglio.» Dopo le vicende aragonesi e la scoperta delle pagine lasciategli da suo padre, aveva deciso di finirla con questo macabro balletto intergenerazionale. Ne aveva avuto sin sopra i capelli dei carteggi, dei segreti, di radio cortile, delle voci dall'oltretomba. L'intera sua linea genealogica sembrava preda di un isterismo collettivo transtemporale che l'aveva resa incapace di incontrare la verità [...]. Il vizio di andare oltre le storie per scoprire cosa ci fosse dietro, era piuttosto diffuso. Vivevano in un mondo di backstage nel quale era sempre più importante il dietro le quinte della storia al centro della scena [...]. «Non c'è nessuna verità da scoprire dietro questo romanzo» continuò riprendendosi l'attenzione del pubblico «se non la storia che racconta»¹³³.

E la storia di Ian che racconta la non-storia degli Spadario non è altro che la storia di una famiglia smembrata dal suo stesso, innato, desiderio di resuscitare quello che forse non c'è mai stato. Questa sì – conclude Ian – può essere definita una vera maledizione! Una storia che finalmente può interrompere il ciclo isterico, bulimico e autolesionistico di esodi innescato dagli avi non può che essere quella che afferma, in modo definitivo, l'unica verità che può essere finalmente conosciuta e trasformata in *ricordo*. «Perché una storia è di chi la racconta»¹³⁴, afferma Ian. Vorrebbe anche dire che chi la racconta *fa* finalmente la storia.

Ancora una volta, l'eco delle intuizioni benjaminiane risuona tra le righe del romanzo di Salomone. È quella della XII *Tesi* sul concetto di storia, che evoca parole di Ian cariche di significato: «abbiamo bisogno di storia, ma diversamente da come ne ha bisogno il perdigiorno viziato nel giardino del sapere»¹³⁵.

¹³² Ivi, p. 242. Rosaria sta scrivendo a suo fratello incarcerato. Sente che il fantasma del passato è tornato e aleggia sopra il corpo martoriato della loro famiglia. Capisce che quel fantasma non può essere afferrato, ingabbiato. O forse si sbaglia e nel crederlo accetta ciò che sembra un inevitabile legge del destino. Farà per questo una richiesta atroce al fratello: «quando uscirai da quell'inferno, spero il prima possibile, non venire a cercarci. Lo so, ti sto chiedendo una cosa terribile. Ma è necessaria. E tu, ne sono sicura, lo sai. Lo sai meglio di me. Ti abbraccio fraternamente e ti mando i saluti degli altri e i baci dei più piccoli. Tua sorella Rosaria» (p. 243).

¹³³ Ivi, pp. 231-232.

¹³⁴ Ivi, p. 235.

¹³⁵ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 43. Il riferimento a Nietzsche è a *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, vol. III/I, Adelphi, Milano 1972, p. 259.

Anticipazione del tempo

Nel 1927 Hermann Hesse pubblicò *Il lupo della steppa*, in un contesto segnato dall'instabilità sociale, politica ed economica in Germania e nel mondo. Il romanzo offre stralci di un particolare momento di vita del protagonista Harry Haller, un solitario il cui destino personale è quello di rappresentare una generazione che «viene a trovarsi fra due epoche, fra due stili di vita, in modo da perdere ogni naturalezza e costume e riparo e innocenza»¹³⁶. Per molti aspetti, dunque, una condizione non dissimile da quella che può essere riscontrata attualmente da molti esseri umani, che tentano di rimanere in equilibrio tra mondi che si stanno allontanando tra loro molto velocemente. Mondi che oggi, ben più tragicamente che negli anni descritti da Hesse nel romanzo in questione, appaiono moltiplicarsi a dismisura, come cellule neoplastiche ormai fuori controllo.

Gli anni '20 del Novecento, culminati con il crollo della borsa di Wall Street (24-29 ottobre 1929) e con il dilagare della crisi economica iniziata negli Stati Uniti, furono inoltre caratterizzati dalla lunga sequela di fatti che mostrano come, all'indomani della Grande guerra, l'idea di stabilità fosse soltanto un miraggio. Tracce di questa situazione storica possono essere rilevate nel romanzo hessiano, che rispecchia non solo uno dei momenti più complessi della vita dello scrittore tedesco, contrassegnato dalla crisi e dal conseguente avvicinamento alla psicanalisi, ma anche un momento di trasformazione sociale fatto di accelerazioni e tensioni tra epoche diverse, che, non a caso, hanno spinto gli storici contemporanei a riferirsi a questo decennio con l'espressione «i ruggenti anni Venti»¹³⁷. Leggere, anche da questo punto di vista, *Il lupo della steppa*, può dare un'idea più adeguata di quale sia il profondo nesso tra la natura del protagonista Haller e il dissidio che sarà costretto a governare ma dal quale sarà falciato.

Durante gli anni Venti la situazione tedesca fu oltremodo urgente e precaria. La coalizione di Weimar, composta dai tre partiti della maggioranza di governo che ebbe, tra l'altro, l'oneroso compito di firmare e ratificare il trattato di Versailles (28 giugno – 9 luglio 1919), fu bersagliata da destra e da sinistra da coloro che in Germania si schierarono contro una pace ritenuta umiliante e ingiusta. Un'ondata di violenze politiche e antisemite suscitò tentativi di colpi di stato (il *putsch* di Wolfgang Kapp del marzo del '20 o quello di Adolf Hitler dell'8 e 9 novembre del '23, entrambi falliti) ed eliminò alcuni rappresentanti istituzionali (come ad esempio Matthias Erzberger, esponente del *Zentrum* cattolico, assassinato nel 1921, o Walther Rathenau, imprenditore ebreo, ucciso nel 1922). L'economia del Paese precipitò nell'abisso a causa delle riparazioni di guerra e dell'occupazione della Ruhr da parte dei francesi e dei belgi (inizio del 1923), provocando uno sciopero ad oltranza degli operai delle miniere di carbone che accelerò l'inflazione che portò allo sgretolamento del marco. Infine, tentativi di riforme per ridare assetto economico della Germania, attraverso la riabilitazione dei pagamenti di guerra e l'uscita del Paese dall'isolamento, furono bruscamente messi in discussione dalla rapida espansione della crisi finanziaria del '29.

Tutto questo, quindi, potrebbe indurre a considerare l'opera hessiana come un'interpretazione in soggettiva dello *status quo* della Germania di quegli anni? Potrebbe condurre alla conclusione che al personaggio di Haller l'autore assegni il compito di mettere in risalto gli elementi costitutivi o rappresentativi di un'intera epoca? Per varie ragioni, la risposta a queste domande potrebbe apparire in ogni caso affermativa¹³⁸.

Una di queste ragioni riguarda il fatto che l'espressività letteraria ci assicura la possibilità di entrare nella mentalità di un'epoca e ci consente di cogliere aspetti di quel presente che l'analisi storica, soltanto molto tempo dopo, restituisce in modo razionalmente coerente attraverso i

¹³⁶ H. Hesse, *Il lupo della steppa*, Oscar Mondadori, Milano 2014, p. 21.

¹³⁷ Il riferimento è, ad esempio, al recente testo di A. Canavero, *Storia contemporanea*, Pearson, Londra-Milano, 2019.

¹³⁸ Si veda al riguardo W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 51-53. La *Tesi* in questione è ancora una volta la XVII; cfr. *supra*, p. 45-46.

suoi giudizi. Leggendo *Il lupo della steppa* si ha la sensazione di immergersi a capofitto non solo nell'interiorità di Haller (un universo teso tra due estremi diametralmente opposti, com'è tipico del linguaggio hessiano: quello dell'istinto di fuga dalla vita, la decisione del suicidio, e quello del desiderio di protezione e riconoscimento, la fascinazione amorosa), ma anche nei drammi epocali che affliggono un'intera generazione di artisti, letterati e filosofi che sembra non essere più in grado di trovare un punto di riferimento stabile in una società contemporanea post-bellica profondamente e irrimediabilmente cambiata. Il riferimento al contesto storico, dunque, sostiene una lettura critica del romanzo capace di entrare in profondità nella pagina, fino a cogliere i nessi tra intreccio e realtà, tra arte e storia.

Se tutto questo può arricchire, sotto certi aspetti, la prima lettura del romanzo di Hesse, sotto altri aspetti impone ulteriori e più complessi approfondimenti. Sembra infatti che la corrispondenza immediata tra la sensibilità artistica e il presente non equivalga alla totalità della potenza espressiva dell'opera di Hesse, né all'interiorità misteriosa e attraente di Haller, che, ad esempio attraverso le parole che il curatore espone nella *Prefazione*, fa intuire l'esistenza di una forza anticipatrice di un prossimo futuro ancor più denso di stravolgimenti:

ricordo, dagli ultimi tempi del suo soggiorno, un giudizio che diede, non già a parole, ma soltanto con uno sguardo. Un celebre filosofo e studioso della storia e della civiltà, uno scienziato di fama europea aveva annunciato una conferenza dell'aula magna dell'Università e io ero riuscito a convincere il lupo della steppa ad assistervi, mentre non ne aveva alcuna voglia. Andammo insieme e ci sedemmo nell'aula. L'oratore salì in cattedra e incominciò a parlare ma deluse parecchi dei presenti i quali si erano aspettati di vedere una specie di profeta e vedevano invece un uomo azzimato un po' fatuo e vanitoso [...]. Il lupo della steppa mi lanciò una brevissima occhiata, un'occhiata che era una condanna di quelle parole e di tutto l'aspetto dell'oratore: oh, un'occhiata terribile e indimenticabile sulla quale si potrebbe scrivere un libro! Con la sua ironia stringente, benché dolce, l'occhiata non solo criticava l'oratore e demoliva l'uomo celebre; questo era il meno. Lo sguardo era anzi più triste che ironico, era addirittura profondamente e disperatamente triste [...]. Con la sua luce disperata illuminava non solo la persona del frivolo oratore, ironizzava e liquidava la situazione del momento, l'attesa e l'umore del pubblico, il titolo un po' presuntuoso della conferenza annunciata... l'occhiata del lupo della steppa trapassava *tutta la nostra epoca*, tutto questo lavoro affaccendato, tutta la smania di arrivare, la vanità, il gioco superficiale di una spiritualità terra terra e piena di albagia... e purtroppo quello sguardo andava ancor più in fondo, oltre le magagne e le disperate miserie del nostro tempo, della nostra vita spirituale, della nostra cultura. Penetrava fin nel cuore dell'umanità, esprimeva in un *attimo* eloquente tutti i dubbi di un pensatore, forse di un sapiente, sulla dignità e sullo stesso significato della vita umana¹³⁹.

In questa lunga testimonianza del curatore, il campo semantico della visione e il tipico tema dello sguardo sono declinati, nella figura di Harry Haller, in modo singolare. In tutte le epoche che si è soliti definire *di crisi* il tempo ordinario, come si è ripetutamente osservato nelle pagine precedenti, che nei momenti più fiorenti e stabili dell'esistenza dell'individuo e dell'intera umanità risponde a leggi ordinate e prevedibili, subisce improvvisi scossoni che possono da un lato spingerlo velocemente in avanti, dall'altro lato farlo rallentare fin quasi a fermarlo.

Nei momenti di profonda trasformazione il presente può estendere a tal punto i suoi confini da fagocitare al suo interno le altre dimensioni del tempo, tanto il passato quanto il futuro, come se fosse *eterno*. Oppure può, al contrario, accelerare bruscamente, diventando *già* futuro, come se questo avvenisse prima d'essere quel che ha da essere in situazioni di stabilità. O, d'altra parte, può richiamare il passato e farlo rivivere *ancora*, per saldare il conto con esso e restituirlo finalmente appagato. In ogni caso, in tutti i momenti di radicale trasformazione si verifica ciò al quale Haller non può sottrarsi: l'esperienza della compresenza da un lato di molteplici istanze del tempo, di differenti generazioni e quindi di contrapposte visioni del mondo che non stanno più in rapporto di consequenzialità, ma di simultaneità e di conflitto; dall'altro di irriducibili

¹³⁹ H. Hesse, cit., pp. 8-9. Corsivi miei. Si tratta di un interessante punto di connessione tra il passaggio di Hesse e il concetto di *attimo del tempo*, che rappresenta, nel quadro di riferimenti introdotti e analizzati nella prima parte di questo volume, uno dei fondamentali elementi per la comprensione di ogni epoca di crisi in quanto tale e per la descrizione dei movimenti temporali (estensivi e intensivi) che possono essere riscontrati in tali epoche.

istanze dell'io che moltiplicano all'infinito le sfaccettature che compongono la personalità di ciascun individuo, tesa tra figure coesistenti anche se appartenenti a momenti diversi della storia formativa di ogni persona¹⁴⁰. È proprio questa situazione, dominata dall'impossibilità di sottrarsi all'inevitabilità del conflitto, a rappresentare numerosi punti in comune con la vita dell'essere umano contemporaneo.

Diversamente dalla storia, così come accade nella letteratura in prosa, anche nella poesia o in altre forme espressive non letterarie (pittura, architettura, etc.) l'artista non soltanto può cogliere subito il senso del tempo attraverso il linguaggio dell'espressione estetica, ma può anche *anticipare* quello che lo stato d'eccezione gli trasmette in quanto futuro già presentato. L'arte, dunque, può assurgere a strumento di conoscenza del tempo, al quale ci si può rivolgere in ogni caso attraverso altre fonti conoscitive, ma che nelle epoche storiche particolarmente critiche, dove lo scorrere del tempo, perturbato dagli eventi, può assecondare l'immersione dell'io nel mondo reale attraverso l'intuizione estetica, risulta più efficace e promettente.

Non si tratta di una dote magica, né di una facoltà spiritica, simile alla divinazione. L'artista è tale proprio nella misura in cui riesce a *penetrare* il suo presente, scorgendo nella realtà che gli si manifesta le tracce di una dimensione del tempo che non corrisponde più a quello ordinario (cioè il tempo logico-razionale che riguarda la quotidianità della vita). In questa sua condizione l'artista – un uomo sensibile e introverso, com'è appunto Haller – può accedere alla verità delle cose provando un sentimento che di norma è o di noia (dover riscontrare che la verità non è altro che quella che si sta osservando) o di tristezza (non poter fare altro che abbandonarsi, il doversi arrendere).

Nel racconto del curatore questi elementi si susseguono in modo evidente. Haller affida al suo sguardo e non alle sue parole il compito di "bucare" la coscienza del suo interlocutore aprendola a verità altrimenti ignote. Si noti, non a caso, l'antitesi tra la fugacità dello sguardo di Haller («una brevissima occhiata») e l'intensità che la coscienza razionale dovrebbe raggiungere per restituirlo pienamente e interamente («si potrebbe scrivere un libro!»); antitesi che rende l'idea di come l'*attimo del tempo* che si è condensato negli occhi di Haller contenga in sé, nell'accezione benjaminiana, *tutto* il tempo: tutte le cose passate, presenti e future, tutto quello che è stato e che sarà, tutta l'esistenza umana che il singolo individuo pallidamente e imperfettamente porta a compimento con la sua vita.

La sconcertante consapevolezza che Haller dimostra di fronte a ciò che il suo sguardo fisico sta cogliendo si espande, assumendo una prospettiva più profonda e interiore, fino a toccare il cuore dell'umanità, giungendo al punto in cui albergano la dignità e il significato della vita. In questo dilagante amplificarsi della coscienza il ruolo della sensazione si fa centrale, a cominciare dalla semantica della visione, ma poi andando oltre essa, per intrecciarsi con quella del sentire in generale: odori, sensazioni tattili e cromatiche, distinzione di dettagli minuziosi e

¹⁴⁰ Questa sarà la chiave per interpretare una delle pagine più intense e affascinanti de *Il lupo della steppa*, che appartiene, non a caso, alla parte conclusiva dell'opera nella quale Hesse dipinge l'esperienza che Haller vive nel cosiddetto Teatro Magico dell'amico Pablo (che, con ogni probabilità, altro non è che l'artificio letterario scelto per descrivere un delirio allucinogeno sfociato nel gesto omicida). Con sullo sfondo ancora una volta il campo semantico dello sguardo, Hesse così scrive: «nel grande specchio alla parete Harry stava di fronte a me. Non aveva una bella cera, era poco diverso da come era stato quella notte dopo la visita al professore e il ballo all'Aquila Nera. Ma era una cosa passata da molti anni, da secoli. Harry era invecchiato, aveva imparato a ballare, aveva frequentato i teatri magici e udito ridere Mozart, non aveva più paura delle danze, delle donne, dei pugnali. Anche uno che sia di mediocre intelligenza diventa maturo, *se attraversa un paio di secoli*. Lo guardai a lungo nello specchio: lo conoscevo ancora molto bene, somigliava ancora un tantino all'Harry quindicenne che una domenica di marzo aveva incontrato Rosa sul colle roccioso e si era tolto il cappello. Eppure da allora era invecchiato di alcune centinaia di anni, aveva fatto musica e filosofia e se ne era stufato, aveva bevuto il vino paesano all'Elmo d'acciaio, disputato su Krishna con valenti scienziati, amato Erika e Maria, era diventato amico di Hermine, aveva sparato alle automobili e dormito con la cinese liscia, aveva incontrato Goethe e Mozart e fatto *vari strappi nella rete del tempo* e della realtà apparente [...]». Non ero stato quel giorno a un ballo in maschera? Era già passato un secolo da allora. Tra poco gli anni non sarebbero esistiti più» (ivi, pp. 174-175. Corsivi miei). Appare evidente, nel periodo di Hesse, la continua tensione del tempo, l'oscillazione violenta tra i momenti che lo compongono e che non sono più, in circostanze drammaticamente instabili come quella vissuta da Haller, uniti da forze ordinarie e prevedibili. Haller, dunque, fa più e più volte esperienza di cosa sia un *attimo del tempo*.

particolari visivi che sono, in Haller, le porte d'accesso tra i due mondi a cavallo dei quali vive. Smarrito ma tragicamente e inevitabilmente cosciente:

sul pianerottolo di legno fra la scala, la finestra e la porta d'entrata era appoggiato alla parete un armadio di mogano con sopra vecchie stoviglie di stagno, e per terra davanti all'armadio, su due sgabellini, c'erano due vasi con un'azalea e un'araucaria. Erano piante molto belle e tenute sempre pulitissime, tant'è vero che lo avevo notato anch'io con piacere. «Ecco, vede,» continuò Haller «questo pianerottolo con l'araucaria ha un odore delizioso, non riesco mai a passare senza fermarmi un momento. Anche da sua zia regna il buon odore, c'è ordine e massima pulizia; ma questo posticino con l'araucaria è così pulito, così spolverato e lavato e lustrato, così immacolato che sembra luminoso. Non posso fare a meno di aspirare quest'aria a pieni polmoni... non lo sente anche lei? L'odore della cera e un lontano sentore di trementina insieme con il mogano, con le piante lavate e tutto questo profumo formano un superlativo di candore borghese, di precisione e accuratezza, di fedeltà e dovere compiuto»¹⁴¹.

L'enfasi sulle sensazioni e il ricorso conseguente al campo semantico che le contiene e le esprime sono altri importanti segnali che confermano la straordinaria intensità della crisi che l'uomo contemporaneo sta attraversando. Come se, di fronte agli *attimi del tempo* in cui i confini del presente si dilatano all'infinito, i dettagli altrimenti insignificanti (vecchie stoviglie di stagno, vasi contenenti dei fiori, l'odore della cera, della trementina e del mogano, etc.) acquistassero un significato e un valore inediti, inebrianti e sorprendenti («non posso fare a meno di aspirare a pieni polmoni»); e come se all'incertezza nei confronti del futuro o alla reversibilità del passato facesse l'eco il rumore di fondo delle sensazioni tattili, uditive, olfattive, gustative e visive che restituiscono alla coscienza la pienezza dell'*attimo* in cui le cose riflettono la verità del tempo che, eccezionalmente, si svela a noi sottoforma di una sensazione fugace (un soffio di vento, un suono musicale, un profumo delizioso, un gusto saporito, un colore rilassante...).

È soltanto una suggestiva coincidenza il fatto che Hesse tracci il profilo del suo personaggio proprio in un tempo storico che, come si è detto, contiene già in sé il presagio tanto di una nuova guerra¹⁴² quanto dell'*escalation* nazifascista? È soltanto un dato che *Il lupo della steppa* sia stato scritto mentre la Germania (e buona parte del resto del mondo) stava per sprofondare nella catastrofe del nazionalsocialismo e, in definitiva, nella condizione senza via d'uscita da dove proprio i concetti di dignità e di vita umana sono stati *assolutamente* messi in discussione? Oppure lo sguardo di Haller non è che quello di un'umanità allertata, dove gli esseri umani sappiano porsi quantomeno il dubbio della disfatta in un momento in cui avrebbero potuto in qualche modo impedirla? Domande che, a ben vedere, si caricano di particolare significato filosofico oltretutto letterario, permettendo una relazione ben più complessa e ricca con la pagina dell'autore de *Il lupo della steppa*.

Certo è che, suggestioni e coincidenze a parte, la figura di Harry Haller può essere presa come esempio di quell'esperienza che nell'espressione artistica è definibile come *anticipazione del tempo*: intuire, rintracciare, cogliere nel presente che per il comune essere umano è "ordinario e quotidiano" i segni che lasciano intravedere quale postura il presente stesso assuma nei confronti del futuro, non perché questo possa essere pre-definito e quindi pre-visto nella sua alterità rispetto tanto al passato quanto al presente, ma perché non c'è per definizione un futuro che non abbia radici in ciò che *adesso* esiste e che può essere percepito e pensato.

Tutto questo sembra emergere, ancora una volta, dalle parole del curatore che commenta le sue incursioni nella stanza affittata da Haller presso l'abitazione di sua zia:

¹⁴¹ Ivi, p. 14.

¹⁴² Ivi, p. 51. Al riguardo di un professore che è in procinto di incontrare, Haller pensa: «non c'è stata la guerra per lui, non si è accorto che Einstein ha scosso le basi tradizionali del pensiero (cioè, crede, riguarda soltanto i matematici), non s'avvede che intorno a lui si sta preparando la prossima guerra [...]». Non si tratta di un caso. Diverse pagine dopo, ad esempio, rispondendo a una domanda di Hermine, Haller afferma: «[...] alcune volte ho detto la mia opinione, che ogni popolo, e anzi ogni uomo, invece di lasciarsi ninnare da false questioni [...] non siano fino a un certo punto responsabili della guerra e di tutta la miseria che c'è nel mondo: una via per evitare forse la prossima guerra» (ivi, p. 87). Ma il fantasma inquietante di una nuova guerra aleggia, per la verità, su tutta l'opera.

i libri non riempivano soltanto la grande libreria ma ce n'erano dappertutto, sulle tavole, sulla bella scrivania antica, sul divano, sulle sedie, per terra: libri con segnapagina che mutavano continuamente. Il numero dei libri aumentava sempre, poiché non solo egli ne portava dei pacchi dalle biblioteche ma ne riceveva spesso per posta. L'inquilino di quella stanza poteva essere uno scienziato. Vi si intonavano anche il fumo di sigaro che avvolgeva ogni cosa e i mozziconi e i portacenere sparsi dappertutto. Ma una gran parte di quei volumi non erano libri di scienza, per lo più erano opere di poesia di tutti i tempi e di tutti i popoli¹⁴³.

Eccolo dunque, testimoniato dal racconto del suo assiduo osservatore, l'interesse spirituale di Haller che si esprime materialmente attraverso i suoi tanti testi d'arte poetica e letteraria, tra i quali spiccano i Goethe e i Jean Paul, i Novalis e i Lessing, i Jacobi e i Lichtenberg, i Dostoevskij e i tanti altri «...I biglietti di appunti» sparsi qua e là su tavoli ricolmi di polvere «fra mucchi di libri e riviste»¹⁴⁴, dove trovano spazio fiori e bottiglie d'alcolici; eccolo il temperamento acuto e penetrante che lacera l'involucro del tempo al cospetto del pallido oratore che aveva deluso l'uditorio raccolto all'Università, mentre si misura col confusionario disordine che l'avventurarsi artistico necessariamente richiede e produce e del quale la vita di Haller è una testimonianza genuina e attraente, misteriosa e inquietante.

Ma di Harry Haller si può dire che è un uomo contemporaneo anche nel senso che il suo spirito, il suo temperamento e la sua sensibilità potrebbero essere assunti come punto di vista privilegiato dal quale riflettere sul presente che riguarda tutti noi, alla ricerca di altri dettagli che non sappiamo (o possiamo) rilevare, facendoci destare di fronte al futuro che in qualche modo *è già tra noi* ma del quale non conosciamo ancora la portata e il segno costitutivi. Haller è quindi l'uomo che potrebbe illuminare col suo esempio la via del nostro stesso destino, proprio perché noi ci facciamo un'idea dei nostri tempi come altrettanto straordinari e di crisi: tempi che quindi non sono così dissimili – forse, potremmo dire, un po' meno cruenti – da quei “ruggenti anni Venti” ai quali si è fatto riferimento all'inizio del capitolo; tempi d'angoscia e attesa, dove ci sembrano ormai evidenti i segni del conflitto tra generazioni diverse e tra epoche contrastanti per le quali la percezione dell'accadere storico, contraddittoriamente di immobilità e di effimera fugacità, sembra essere altrettanto anticipatrice e foriera di rivelazioni.

¹⁴³ Ivi, p. 12.

¹⁴⁴ Ibidem.

Futuro. Speranza o minaccia?

In un testo del 2016 intitolato *Fare il morto* Enrico Euli ha attraversato con lucidità e intensità numerose preoccupazioni che affliggono l'epoca contemporanea. Un'epoca che appare all'autore contrassegnata dalla sensazione, neppure troppo implicita, che «qualcosa di essenziale sia giunto al termine e che – al di là dell'agitarsi convulso delle metropoli e dei mercati (ma forse proprio *dentro e per* questo stesso agitarsi) – una lunga fase storica stia tramontando»¹⁴⁵.

I fatti che avvalorano questo giudizio appaiono *evidenti*, nel senso che la loro realtà non può essere tema di discussione in quanto emerge attraverso quotidiane convulsioni capaci di scuotere l'esistenza di ciascuno di noi. Alcuni esempi nominati dall'autore sono: l'insostenibilità della civilizzazione occidentale e i suoi effetti distruttivi sulla Terra; l'iper-connessione digitale, che ci rende controllabili e profilabili in ogni momento e in ogni luogo; la perdita del monopolio assoluto della violenza da parte degli Stati nazionali. In uno scenario tanto complesso e compromesso, la sensazione è di essere nel pieno di una catastrofe: «sarà la guerra l'unico (e ultimo) grande, eroico spettacolo della *società dello spettacolo*»¹⁴⁶. Posizioni come questa si rivelano particolarmente interessanti, soprattutto se si vuole riflettere sul presente rinunciando ai soliti argomenti farciti di pregiudizi banalizzanti e conformisti, come sono le critiche alle 'teorie del complotto' oppure le giustificazioni alla 'necessità del progresso'.

Nel corso del testo Euli avanza una proposta al lettore che è il caso di prendere sul serio: imparare a dire *no*. Si tratta di scegliere e mantenere la postura di chi si oppone ai fomentatori della catastrofe e ai millantatori di prosperità e futuro che soffocano l'immaginazione di coloro che non si riconoscono nel mondo oggi accettato. Non si tratta, però, di nuotare contro corrente (a volte, come numerosi eventi di cronaca contemporanea insegnano, questo significa violentemente), ma neppure di obbedire *tout court* in modo passivo e senza manifestare una propria idea o una propria motivazione (che è sempre una forma di accettazione), bensì di fare appunto come i finti-morti, cioè di *morteggiare*. L'atteggiamento di chi morteggia costringe l'altro a fare i conti con un limite invalicabile: l'io che nega, che dice NO, attesta un limite che sottrae all'altro la possibilità dell'onnipotenza. Si tratta di un gesto volontario, che afferma il principio dell'intrascendibilità della relazione, che costringe a nominare l'alterità come qualcosa che non può essere posseduta, sottomessa o addirittura annientata:

un NO [che]l risale alla superficie, come in un rigurgito vitale. Viene, torna a galla [...]. Stiamo qui provando a considerare la passività come una forma di azione, quando prende la forma del no. Quando sa decidere di esistere e di non esistere, di rinunciare senza rinunciare. Quando apprende un nuovo senso di *essere per la morte*. Gandhi, da tempo – seppur inascoltato e, se ascoltato, quasi sempre incompreso, inattuale e inattuato – ha iniziato a tracciare chiaramente una via stretta, un sentiero¹⁴⁷.

Il *morteggiare* nel NO – tutto questo potrebbe apparirci, sulle prime, un po' paradossale – non è affatto, per Euli, la rinuncia alla vita, bensì addirittura la sua affermazione. Torna quindi, anche se da una prospettiva molto diversa da quella assunta nelle pagine precedenti, ad esempio trattando le opere di Giacomini e di Mulas, il primato o l'originarietà della vita. Non è neppure una sospensione della soggettività, bensì il suo schieramento di fronte alla prepotenza divoratrice dell'altro. Non è nemmeno la negazione del conflitto, ma, al contrario, lo sforzo estremo di affermarlo, evitando al contempo la semantica della violenza e l'ipocrisia insopportabile dell'indifferenza.

Il dire NO, secondo Euli, è il modo di agire capace di restituire all'io la sua vitalità e il suo voler-essere-per-la-vita. Un agire che de-limita l'istinto divoratore dell'altro, specialmente di chi sradica il conflitto seminando il principio della guerra totale, della «catastrofe» definitiva.

¹⁴⁵ E. Euli, *Fare il morto. Vecchi e nuovi giochi di renitenza*, Sensibili alle foglie, Roma 2016, p. 13.

¹⁴⁶ Ivi, p. 16.

¹⁴⁷ Ivi, p. 57.

È un NO che attesta la volontà dell'io di non arrendersi alla distruzione del senso, che sarebbe distruzione del tutto e quindi anche del futuro. Un NO come esempio di re-azione che afferma logicamente la volontà di vivere attraverso l'apparente condizione di morte che ogni negazione porta con sé, richiedendo tuttavia all'altro la responsabilità di farsi carico del conflitto, della posizione negante, che, proprio in quanto negante, è affermazione della dignità e del valore dell'identità del sé e dell'altro da sé. Per questi motivi si è parlato del *morteggiare* come azione propria non già di chi è totalmente morto (e quindi incapace a fare alcunché) ma di chi *finge* la morte: di chi, letteralmente, "forma", "foggia" o "plasma" qualcosa in un impeto di renitenza non-violenta.

Nella prospettiva catastrofica indicata da Euli e sulla scia della proposta d'azione rappresentata dal NO, ha quindi ancora senso una parola costitutivamente legata alla possibilità e alla speranza, com'è quella di futuro? La domanda sembra lecita per due ragioni: da un lato perché di fronte agli scenari di morte e annullamento del senso di cui abbiamo esperienza quotidiana, ogni speranza sembra illusoria e ogni possibilità di riscatto appare preclusa. Perché, dunque, parlare ancora del (e al) futuro? Dall'altro lato perché, se è vero che si *morteggia* affinché si possa continuare a vivere, allora dire NO è un modo per ripensarsi come esseri-per-la-vita, cioè per aprirsi esistenzialmente al futuro, dato che non è logicamente pensabile un voler-vivere che non sia, costitutivamente, anche un essere-per-la vita. Perché allora smettere di parlare del (e al) futuro?

È seguendo queste traiettorie di lettura che risulta particolarmente allarmante un passaggio come il seguente:

è questa, lo sentiamo, un'aria mortifera, che *puzza* un'aria in cui manca l'aria, e in cui la vita stessa viene a mancare [...]. Ci sentiamo talvolta come ergastolani, condannati a vita, come se fosse a morte. Dentro un futuro senza futuro, e senza speranza, che si fa minaccia. La storia umana pare divenuta una gabbia che ammutolisce, che non lascia più alcuna possibilità di lotta, di difesa né, tanto meno, di fuga¹⁴⁸.

Il futuro può essere quindi speranza o è solo una minaccia? O, detto in altri termini, è ancora aperto alla possibilità del non-ancora oppure è angosciosamente e definitivamente chiuso, proprio come fanno pensare le espressioni usate dall'autore (come l'assenza d'aria, la prigionia, la gabbia, l'impossibilità della fuga)?

Se mancano le prospettive, cioè gli scopi e le motivazioni per l'agire, allora mancano le condizioni che generano futuro. Quest'ultimo è, per sua natura, una modalità di essere-per-la-vita che si nutre dell'idea del *fattibile*, ossia della speranza riposta nella possibilità che vi sia ancora storia, la materia con cui raccontare il sé e il mondo in cui vive. La sensazione di essere allora in scacco, come del resto lo stesso Euli sembra intendere quando parla di «aria da *fine del gioco*»¹⁴⁹, apparirebbe inevitabile: se il futuro si fa minaccia, sono allora legittimati i meccanismi di difesa che si innescano per proteggere, allo stesso tempo, se stessi e coloro a cui si vuol bene.

Specialmente i giovani testimoniano una sofferenza profonda e radicata, che si sostanzia sia nel rifiuto a farsi carico del futuro – è, come si dirà meglio nell'ultimo capitolo del volume, l'eterna, insaziabile, contemporanea voglia di *presentismo*¹⁵⁰, che espande all'infinito i confini del presente fagocitando le altre due dimensioni del tempo e contraendo parallelamente la coscienza della profondità del tempo. (Un indicatore di tale condizione potrebbe essere l'uso di forme verbali diverse dall'indicativo presente o dal passato prossimo – sia nell'assunzione di comportamenti distruttivi rivolti a se stessi o agli altri. Non escluso, evidentemente, il gesto estremo del suicidio.)

¹⁴⁸ Ivi, p. 18.

¹⁴⁹ Ivi, p. 13.

¹⁵⁰ Cfr. *supra*, pp. 162-166.

Ma, seguendo l'efficacia evocativa della metafora ludica, affinché si riapra la partita del futuro si potrebbe attuare un'altra strategia: prendere subito in considerazione l'ipotesi che le regole del gioco al quale si sta giocando siano messe in discussione, ma poi cercare insieme nuove regole con cui partecipare, sapendo che la condizione perché questo accada è predisporre in modo costruttivo e attivo all'ipotesi di rivedere i propri piani. Di ricalcolare, cioè, il proprio *stare al gioco*, ma facendolo in modo attivo e partecipativo.

È infatti doveroso fare una precisazione: cosa significa, in pratica, cambiare le regole di un gioco? Non è che così facendo si corre il rischio di smettere ancor prima del previsto, mentre si voleva che il gioco continuasse? Non è che in definitiva si rischia di rimanere *delusi*?¹⁵¹ È fuori discussione il fatto che un gioco senza regole, cioè un gioco s-regolato, non sia altro che una confusione pericolosa che può sfociare nel dramma – dal gioco al fuoco, si potrebbe dire –. Altrettanto certo è il fatto che in ogni gioco ci sia sempre chi ha la responsabilità di non cambiare le regole, come chi amministra o tiene il banco rendendo possibile che il gioco stesso prosegua. Ma tutto questo non significa che allora le regole non possano cambiare, né durante né prima o dopo il gioco. Tutto sta nel comprendere che la necessità della regola fa il paio con la volontà di seguirla, ma anche con la possibilità di ri-condividerla, di ri-affermarla o ri-trattarla affinché coloro che vi partecipano siano nelle condizioni di proseguire la partita. Se sono condivisi, s'intende, il piacere e il valore del continuare a giocare insieme¹⁵².

Altro è invece il caso di chi bara avendo il potere di decidere il gioco, cioè di quanti, truccando le carte, non fanno altro che giocare sporco. Qui il giocare è soltanto apparente, perché nessuno è davvero convocato a giocare quando c'è chi ha la certezza di chi sarà il vincitore. Un giocare, si potrebbe anche dire, che non *diverte* più nessuno, perché nessuno partecipa sul serio al "gioco" al quale si finge di aderire.

Lo si può comprendere leggendo il seguente passaggio, dove emerge quello che si potrebbe definire l'apparente ossimoro della serietà del gioco:

e non barano soltanto e soprattutto i giocatori (il che potrebbe "far parte del gioco"), ma barano proprio quelli che hanno fatto le regole, le propongono e le impongono, ergendosi a loro garanti. Il *banco*, insomma. Chi scrive le regole stesse, per favorire solo se stesso. Ma come si può essere motivati a giocare un gioco in cui le regole sono contraffatte e infrante da chi dovrebbe garantirle (direttori, mediatori, arbitri)?¹⁵³

Una concreta possibilità d'uscita da questa condizione catastrofica potrebbe scaturire assumendo un approccio che interrompa la corsa al *futuro possibile* che per più generazioni ha rappresentato una sorta di *idolo* a cui ispirarsi e al quale arrivare attraverso la propria condotta di vita. Un esempio di regola, insomma, "in piena regola", che tutti abbiamo incorporato e che involontariamente ancora applichiamo quando immaginiamo in prospettiva la nostra vita.

L'*idolo* denominato 'futuro possibile' si esprime, ad esempio, nella convinzione che tutto sia realizzabile se lo si vuole davvero, o nel mito del fare contro il so-stare, oppure nell'ideologia del chi si ferma è perduto. Questa idea di futuro, che è attivistica, ingenuamente ottimistica – e, oggi lo si può aggiungere, persino contraria al criterio della sostenibilità – è l'idea della mortificazione del futuro. Contrapposta a questo *idolo*, che esprime un'idea insostenibile di futuro, è invece l'idea del *futuro progettabile* che richiede l'acquisizione di consapevolezza sulla propria capacità sia di modificare le regole vigenti del gioco sia di assumerne di nuove per continuare a

¹⁵¹ Interessante, al riguardo, l'etimo del sostantivo delusione, che rimanda al verbo latino *deludere*, ossia ingannare e quindi prendersi gioco di qualcuno. Un indizio che contribuisce ad affermare la profondità della metafora ludica utilizzata dall'autore.

¹⁵² Un'esperienza simile la si può riscontrare nel comportamento dei più piccoli, che sono soliti *re-inventare* (cioè trovare nuove) regole nel gioco che stanno facendo tra loro; ma anche nel comportamento di giovani e adulti, che condividono talvolta la sospensione, talaltra la revisione di regole già stabilite, affinché sia data possibilità ad altri partecipanti di proseguire il gioco. O, più semplicemente, la possibilità di giocare allo *stesso* gioco di prima, ma in un modo diverso e più divertente.

¹⁵³ E. Euli, *Fare il morto. Vecchi e nuovi giochi di renitenza*, cit., p. 24.

giocarlo. Si tratta di una prospettiva che aiuta a rivedere i propri obiettivi irrinunciabili, il proprio destino esistenziale, che ogni singolo ha in quanto essere umano-in-formazione.

Perché la nuova regola del gioco possa essere praticata da giocatori capaci di reimpostare le strategie è necessario che ognuno riconfiguri il proprio sguardo su di sé. È necessario soprattutto riappropriarsi della dimensione del desiderio come di ciò che costitutivamente manca, e che, proprio in virtù della sua assenza, nutre la ricerca e spinge all'agire e quindi al *nuovo*; è necessario anche imparare a nominare obiettivi raggiungibili entro tempi di vita che ciascuno determina in modo diverso, utilizzando scale, criteri e metodi non standardizzati; è necessario quindi esercitare la capacità di stabilire priorità tra quegli obiettivi, accettando la conseguenza che anziché il "tutto è possibile" valga il "si deve rinunciare a qualcosa", o che in luogo del "fare, fare, fare" si affermi il "fermarsi, pensare e poi fare", o che invece del "chi si ferma è perduto" sia vero il "chi *non* si ferma è perduto".

Tale cambio di sguardo richiede in primo luogo, come Euli mostra in *Fare il morto*, la capacità di rinunciare, di sospendere e di negare. In pratica di dirsi e di dire NO. Si tratta di attitudini oggi ingiustamente screditate e disobbedite, forse perché ingiustamente scambiate con i loro rispettivi assoluti che sono invece impronte molto chiare di quel catastrofico scenario di cui si è detto all'inizio: la totale-rinuncia (com'è rinuncia la morte intesa come il transito nel nulla), la totale-sospensione (com'è il caso del fenomeno del ritiro sociale), la totale-negazione (ad esempio lo sterminio nazista, oppure il negazionismo, che è un'immagine immateriale ma altrettanto tangibile di sterminio).

Ma richiede, in secondo luogo, la fiducia nell'impresa personale, nella possibilità ancora attuale del senso. Come si è detto, fare come se si fosse morti allo scopo di voler continuare a vivere non è pensabile se non come un voler essere-per-la-vita, e quindi un essere logicamente aperti all'esistenza. In una parola: pro-gettarsi nel mondo, anche adesso, anche in questo mondo, che è segnato dalla catastrofe inesorabile. L'impresa personale è quindi un atto di fiducia non soltanto verso se stessi, ma anche nei confronti dell'altro e del mondo reale in cui si vive. Un atto di fiducia che aiuta gli individui a ridare spessore prospettico alla vita che vivono: tridimensionalità e non bidimensionalità.

Forse questa lettura può aiutare a formulare una risposta più fiduciosa alle convulsioni del nostro tempo, specialmente quando le si osserva dal punto di vista dei più giovani, portatori di richieste d'aiuto urlate in modo più o meno lampante¹⁵⁴. Sono soprattutto queste richieste a denunciare tanto l'assessia di futuro quanto la necessità di un'altra regola del gioco in virtù della quale sia ancora possibile il discorso sul futuro.

¹⁵⁴ Scrive Euli: «il messaggio, inascoltato per quanto lancinante, che ci giunge oggi – soprattutto da adolescenti e giovani – è quello del tirarsi indietro, del chiudersi, del perdersi, del voler sparire nel nulla» (ivi, p. 19).

Propaggini del passato

Soltanto in teoria, dunque, il tempo si comporta secondo leggi o norme che smentiscono la linearità positivistica, cioè il *continuum* tanto discusso da Benjamin della storia? Che cos'è, in altre parole, l'interpretazione a senso unico della storia, se non una semplificazione positivistica e ottimistica che schematizza la complessità del reale, togliendo ad essa consistenza e spessore? Quanto discusso fino a questo punto, facendo ricorso prevalentemente a opere letterarie in prosa, indica che il comportamento del tempo in epoche di crisi e la visione positivistica della storia sono, tra loro, *realmente* in competizione.

Tutto questo può trovare qualche riscontro altrove, ad esempio e soprattutto nella scienza storica? In altre parole, esistono tracce di questo comportamento del tempo, della volubilità dell'accadere, della compenetrazione tra passato, presente e futuro, nella storiografia contemporanea? Posta in questi termini, la domanda risulta particolarmente intrigante. Effettivamente ci sono esempi di storici che hanno contribuito a implementare tale concezione del tempo¹⁵⁵, fornendo dettagli eloquenti ed espliciti in grado di comprovare l'idea che il tempo, cioè il divenire dell'accadere, insieme agli altri aspetti costitutivi che lo denotano, sia soggetto a repentine e frequenti perturbazioni. E, soprattutto, che una delle caratteristiche fondamentali delle cosiddette "epoche di crisi" come quella in cui viviamo sia la simultaneità delle differenti dimensioni del tempo; del passato e del presente che possono, talvolta completamente, essere sperimentati nel presente.

Quando, a seguito del successo dell'*Unternehmen Eiche* (Operazione Quercia), condotta il 12 settembre 1943 a Campo Imperatore sul Gran Sasso con l'obiettivo di liberare Mussolini e tradurlo in Germania, Adolph Hitler incaricò il duce di mettersi a capo di una repubblica fascista dell'Italia del nord, quest'ultimo, accettando di nominarla Repubblica Sociale Italiana, rispose perentoriamente al führer: «Il fascismo è morto!».

Dopo il colpo di stato del 25 luglio 1943 il fascismo, se con questo termine s'intende il concetto di regime fascista e quindi della dittatura mussoliniana, è effettivamente morto. Non si può non tenere conto delle azioni compiute dal nuovo capo del governo scelto da Vittorio Emanuele III, il generale Pietro Badoglio, che si affrettò a inglobare la Milizia nell'esercito regio (4 agosto) e poi a sciogliere il PNF (6 agosto). L'esclamazione di Mussolini, che si rifiutò di appellare la nascente RSI con l'aggettivo 'fascista', ha, sotto questo aspetto, un legittimo fondamento.

Ma se con lo stesso termine 'fascismo' s'intende un concetto diverso, cioè il vasto apparato di professionisti che operavano al livello locale e nazionale durante la dittatura mussoliniana, il giudizio sulla presunta morte del fascismo appare necessariamente diverso. In questo caso, non è vero che col 25 luglio '43 crollò l'intera composizione del fascismo, giacché almeno un paio di generazioni cresciute e formatesi durante il fascismo restarono in attività nella fase di transizione affrontata dall'Italia prima di liberarsi dall'occupazione nazista. E anche oltre. Infatti, quando nel giugno '45 fu varato da Ferruccio Parri il V governo dell'Italia post-fascista, vale a dire il primo nato dopo la *Liberazione* del 25 aprile, fu tentata l'epurazione totale dell'apparato statale allora in vigore, con l'obiettivo di espellere dalle posizioni dirigenziali tutti gli uomini appartenenti al disciolto PNF, impedendo, forzosamente, che questi continuassero ad avere compiti all'interno delle istituzioni: mentre le camicie nere inquadratesi nella MVSN prestavano giuramento al re subito dopo la caduta del duce, proseguendo la professione militare nell'esercito, molti funzionari civili, assunti da tempo nel regime sotto la dittatura, mantennero altrettanto legalmente compiti e funzioni. Dal punto di vista politico, poi, nel dicembre '46 fu fondato il

¹⁵⁵ Uno di questi è sicuramente M. Gotor, *L'Italia nel Novecento*, cit. Ma un'altra testimonianza autorevole è quella di Aurelio Lepre, secondo il quale alla fine politica del fascismo inteso come regime non è corrisposta la fine culturale, organizzativa, mentale del fascismo che ha continuato a esistere negli apparati burocratici a lungo dopo il fatidico luglio 1943; cfr. A. Lepre, *Storia della prima Repubblica. L'Italia dal 1943 al 2003*, Il Mulino, Bologna 2004 (1993), pp. 56-57.

movimento sociale italiano (MSI) da Giorgio Almirante, Pino Rauti e Arturo Michelini. Il movimento sorto dalle ceneri della RSI trovò spazio all'interno dello spettro politico attraversando quasi tutto il secondo Novecento nella cosiddetta *Repubblica dei partiti* e sciogliendosi, nel nome di M.S.I. – D. N. (Destra Nazionale), nel 1995.

Come sappiamo, storicamente e politicamente i tentativi “di pulizia morale” decisi del governo Parri non ebbero seguito e si interruppero fin dai primi governi De Gasperi, che optarono per una strategia di “pacificazione sociale” che ebbe l'effetto di salvare la continuità quantomeno burocratica di molte personalità compromesse con il regime all'interno del nuovo assetto democratico e repubblicano dell'Italia dopo il 2 giugno '46 e dopo il 1° gennaio '48. Com'è evidente, proprio le scelte cruciali difese, dopo Parri, dai governi democristiani che si sono succeduti nelle prime fasi della neonata Repubblica italiana, ebbero conseguenze rilevanti nell'avvicendamento dei fatti politici e sociali dei decenni successivi: la *sopravvivenza*, all'interno di una nuova classe dirigente italiana, di personalità culturalmente e mentalmente legate a un passato dal quale si era ardentemente desiderato allontanarsi.

Il fascismo, dunque, è sicuramente morto nell'estate del '43 in quanto regime, ma all'epoca di questa fine non cessò di esistere anche come apparato composto da uomini cresciuti nel solco dell'educazione civile e militare fasciste.

La presunzione che nulla sia sopravvissuto del fascismo dopo il crollo rovinoso del regime (e poi, nell'aprile del '45, della persona stessa del duce) appare, anzitutto dal punto di vista storico, errata. Ed errata, ancorché rischiosa e provocatoria, appare la convinzione che niente di quel passato “ormai lontano” possa oggi riaffiorare, nutrito dai sentimenti di nostalgia, di venerazione e di nazionalismo che attecchiscono nel terreno dell'ignoranza storica e dell'ideologia. In un'epoca come la nostra, caratterizzata da inquietanti ritorni di fiamma aventi caratteristiche d'intolleranza e di eversione, è invece necessario alzare la guardia contro gli estremismi di sorta, guardando al passato non come all'ingenuo *non più* della nostra storia nazionale, bensì come a un momento lontano di quella stessa storia che potrebbe germinare ancora dal terreno nel quale credevamo di averlo sepolto.

E dunque la natura perturbata del tempo e le idee conseguenti di un “tempo instabile” e di un passato che può anche riemergere dalla gabbia nella quale credevamo di averlo relegato, sono cose che ci richiamano ancor oggi alla necessità di non abbassare la guardia, di aprire gli occhi e di aspettarci con coraggio e con coscienza eventuali e repentini rallentamenti, evoluzioni improvvise, o, addirittura, tragiche involuzioni della storia.



Parte II
L'immagine della realtà

Le letture presentate fino a questo momento, concentrate prevalentemente sull'analisi di opere letterarie più o meno contemporanee, si sono sviluppate intorno al concetto di «sensibilità dell'arte» e hanno utilizzato prevalentemente il romanzo come forma espressiva idonea a far emergere le caratteristiche peculiari della nostra epoca definibile “di crisi”. La quale epoca, come si è già avuto modo di scrivere nell'introduzione alla prima parte, consiste in una *separazione* tanto dal passato quanto dal futuro. Attraverso i romanzi selezionati è stato possibile ricostruire il modo in cui appaiono oggi i tratti costitutivi dell'accadere, vale a dire il divenire, cioè il tempo, e la molteplicità, cioè i dettagli distinti attraverso i quali ciò che c'è si palesa ai nostri sensi. Alla domanda che ha aperto il volume è dunque possibile dare una risposta: oggi la realtà ci appare profondamente “perturbata”.

L'*attimo del tempo*, cioè l'espressione della realtà perturbata della quale facciamo esperienza, presenta alcune caratteristiche che potremmo così riassumere: a) il divenire degli eventi subisce profonde alterazioni, per effetto della gravità dell'accadere. Dunque il tempo, come si è visto attraverso i diversi romanzi presi in esame, può rallentare, accelerare e addirittura invertire il suo movimento; b) rallentando il tempo, la molteplicità dell'accadere, cioè i dettagli di ciò di cui abbiamo esperienza, ci appare di molto amplificata. Tramite i sensi percepiamo più vividamente e intensamente le cose, di modo che tutto quello che in altre circostanze (universali e individuali) non susciterebbe alcun interesse, negli *attimi del tempo* esse ci toccano profondamente, e altrettanto profondamente ci emozionano; c) nell'*attimo del tempo*, poi, il tempo è come in “fibrillazione”: apparentemente sospeso, immobile o fermo, esso, in realtà, è sempre in movimento e sempre in movimento risulta essere la vita. Anzi, la vita stessa, proprio in circostanze di straordinaria densità e criticità, emerge con una forza sorprendente e inattesa. In questo senso, anche nelle condizioni di massima perturbabilità del tempo il divenire dell'accadere è sempre confermato; d) possono sussistere differenti e simultanee dimensioni del tempo, che di fronte ad eventi impattanti e radicali possono avvicinarsi tra loro, intrecciarsi e confondersi. C'è il tempo che scandisce l'accadere delle cose, che appunto non si ferma anche quando subisce profonde alterazioni, e c'è il tempo interiore che riguarda l'emozione, che talvolta può darci la sensazione di “congelarsi” o “fermarsi” in una regione determinata del passato; e) nell'*attimo del tempo* il passato, il presente e il futuro sono strettamente intrecciati tra loro in modo quasi indissolubile: il passato, in questi casi, si ri-presenta, mentre il futuro si ap-presenta; f) la realtà e il sogno possono confondersi a tal punto che il confine che li separa si fa labile e incerto. (Oggi, non a caso, la realtà vera e la “realtà” fittizia, virtuale o onirica, fantastica o immaginata, possono dissolversi l'una nell'altra.)

Nell'epoca attuale, l'efficacia del nostro pensiero intorno all'immagine della realtà è messa però in discussione. Se sono addirittura aumentate le competenze tecnologiche e i mezzi materiali utili a far sì che l'essere umano pensi e capisca quel che il presente è, non si può allo stesso tempo non ammettere *l'assenza di un'immagine dettagliata, complessa e chiara della contemporaneità in cui viviamo*. Il pensiero, però, non pensa se non mediatamente, e riflette sulle cose solo se di quelle cose si prefigura un'*immagine*. Oggi noi non “pensiamo” davvero la realtà, perché della realtà ci manca l'immagine. L'atto del riflettere è in tutti i casi l'incontro del pensiero con l'immagine della cosa che pensa; la quale cosa, dunque, non è mai immediata, ossia intuita, bensì mediata dalla distanza del suo essere oggetto del (e di) pensiero.

Ma perché a noi oggi “manca” un'immagine adeguata della realtà, cioè un'immagine quanto più possibile definita, intera e capace di riflettere organicamente il nostro pensiero sul mondo? La risposta risiede nel fatto che il nostro “sguardo” sul reale è impigliato in almeno tre ordini di problemi:

1. realtà e sogno sembrano essere dimensioni tra loro fluidamente intrecciate. Se i loro piani oggi sono così confusi e confondibili, è difficile, in mancanza di una riflessione specifica, stabilire con certezza che cosa sia reale e che cosa no. Al punto che – lo si vedrà tornando nuovamente alle pagine de *L'orizzonte degli eventi* di Giacopini – si può parlare di una

- realtà *duepuntozero*: una “realtà” alterata, un nuovo spazio per l’abitare il mondo, che con il Covid-19 abbiamo tutti ampiamente e inevitabilmente sperimentato;
2. la nostra esperienza della realtà è sempre più frammentata, disgregata e disgregante. Entriamo in rapporto più che con la Realtà in senso proprio con i singoli frammenti di essa, sempre più piccoli e particolareggiati, che ci allontanano dall’idea di una Realtà concepibile come intero. Questi frammenti sembrano surrogare molto bene la nostra esigenza di “realtà”, perché la complessità spaventa e stare nel frammento, per usare liberamente un’espressione del filosofo contemporaneo Carmelo Vigna, può apparire più confortevole e confortante. La parola ‘totalità’ spaventa a) perché siamo suggestionati negativamente dalla complessità. E, infatti, un aspetto per noi significativo e comprensibile del problema dell’essere è se tutto quello che è corrisponda o no a quello che esperiamo attraverso i sensi. Se, cioè, la totalità sia o no corrispondente al mondo della vita che noi viviamo quotidianamente. Ci spaventa, ci inquieta, addirittura ci angoscia l’idea che esista altro al di là di ciò che c’è, perché questa prospettiva apre inevitabilmente all’antica e non risolta questione con la fede; b) è un’idea molto impegnativa, quindi, perché richiama qualcosa di obsoleto e forse anche di ansiogeno quand’è associata alla dimensione della fede, oppure di retrico ed estroso in quanto è guardata dalla prospettiva delle moderne scienze particolari, sia della natura sia dell’uomo, per usare una categorizzazione dei saperi datata ma ancora abbastanza esemplificativa. Ma il pensiero di qualcosa è sempre e necessariamente la posizione della totalità, nel senso che la totalità è la nozione preliminare di ogni pensare: la parte, infatti, è per definizione parziale, cioè afferente al tutto del quale è parte, e dunque non c’è pensiero che non sia o della totalità, o di qualcosa che rimanda ad essa;
 3. la comunicazione digitale, ma soprattutto i social media, condizionano irreversibilmente la nostra esperienza di realtà, perché ci restituiscono un’immagine dell’accadere per come gli utenti delle reti giudicano il mondo secondo il loro interesse. Nelle reti social, quello che non è “social-rilevante” semplicemente sparisce, cioè non esiste, col risultato che per gli utenti “realtà” corrisponde sempre di più a “ciò che gli utenti ritengono rilevante che essa sia”. Tutto quello che accade e che non è “social-rilevante” sparisce dall’orizzonte della realtà per come essa viene percepita.

Si tratterà, dunque, di dimostrare in senso forte, vale a dire incontrovertibile, che quello che ci appare, limitatamente a quanto e per come ci appare, non può essere tutto ciò che c’è. Questo è l’obiettivo a cui tendono le letture che saranno proposte nella seconda parte del volume: dimostrare che ciò che noi scambiamo per “realtà” non è che una parte di essa, e per giunta problematica, quindi bisognosa di ulteriore spiegazione, dalla quale si può prendere avvio per elevarci a un livello più adeguato di realtà.

Per pensare il presente, dunque, abbiamo anzitutto bisogno di un’immagine quanto più possibile completa, capace, cioè, di esprimere totalmente la realtà presente, e non a parti, per giunta spesso giustapposte tra loro. Un’immagine competa in grado di esibire l’idea di totalità alla quale il pensiero non può e non deve rinunciare.

L’immagine di qualcosa è, in un certo senso, anch’essa *un tutto*: è intanto l’espressione della totalità della cosa che stiamo pensando: l’insieme complesso delle sue qualità essenziali e non essenziali, comprese le relazioni con le cose con le quali è in rapporto. Quando pensiamo, subiamo il richiamo della totalità: essa agisce in noi come una struttura del pensare. Si tratta di interrogarci sulla stratificazione della realtà e non sull’esistenza o meno della totalità. La comprensione della realtà come totalità non è pertanto un problema filosofico, per la semplice ragione che la totalità è necessaria; come si è detto, infatti, un pensiero di qualcosa che sia “assolutamente parte” è immediatamente falso. Si potrebbe dire – ed è ancora una volta un’espressione convincente ed anche felice del filosofo contemporaneo Carmelo Vigna – che la totalità è l’orizzonte intrascendibile del pensiero, il suo spazio operativo, perché tutto il pensare accade dentro il confine del senso per il quale tutto ciò che è, appunto, è.

Se non è quindi la posizione e il riconoscimento della totalità a costituire il problema filosofico per eccellenza, cioè *la domanda filosofica tout court*, allora qual è il suo vero e proprio problema? Si tratta di una questione molto significativa specialmente oggi, vivendo noi in un'epoca refrattaria al pensiero della totalità e particolarmente soggetta al richiamo del frammento. Il vero problema è rappresentato dalla confusione della parte col tutto, cioè dal *surrogamento della totalità*.

Per queste ragioni, nella seconda parte del volume sarà necessario affrontare il problema della realtà chiarendo il perimetro all'interno del quale il pensiero ne concepisce ed elabora l'immagine, e indicando, in modo approfondito, lo scenario metafisico che si staglia davanti al nostro sguardo quando proviamo a impostare un pensiero critico, filosoficamente corretto e fondato, su ciò che nominiamo o comunque consideriamo in pratica col concetto di "realtà". Attraverso questo esame sarà possibile mettere a fuoco la conseguenza logica per noi più rilevante: prima di riflettere la realtà che abbiamo di fronte (e della quale siamo imprescindibilmente parte) è necessario *ravvisare il senso della totalità* con la quale ci apprestiamo a pensarla. È necessario chiedersi se siamo o no disposti ad accettare situazioni molto diverse da quelle proposte dall'attuale cultura del progresso, dal paradigma economicistico e dalla logica del mercato di massa e della comunicazione digitale, che, per ragioni diverse, *concorrono tutte a diseducare il pensiero rispetto all'idea di totalità*.

Senza dubbio, infatti, il tecnologismo, lo scientismo e l'individualismo che segnano profondamente questo nostro tempo non sono compatibili con una prospettiva teoretica e morale incline alla domanda metafisica per eccellenza, che scaturisce dalla constatazione della necessità del tutto e della problematicità dell'esperienza dell'accadere. La domanda metafisica conduce alla scoperta della trascendenza (sul piano teoretico) e dell'universalità del valore (sul piano morale); questioni, come si comprende subito, troppo ingombranti e quindi scomode di fronte alla semplificazione richiesta dalla cultura del progresso, dal paradigma economicistico, dalla logica del mercato di massa e della comunicazione digitale, le quali richiedono e producono l'individuo secolarizzato¹⁵⁶, disilluso, inappagato, attaccato al frammento della sua immediata cerchia di vita e quindi naturalmente ostile a qualsiasi apertura trascendente l'esistenza fenomenica.

Ritornando ai tre ordini di problemi già nominati, vale a dire la confusione tra reale e onirico, la parzialità e frammentarietà dell'immagine di realtà attualmente concepita e l'impatto della comunicazione social sulla costruzione dell'immagine di realtà da noi percepita, si potrebbe parlare di altrettanti tre ostacoli che limitano la capacità di immaginare e quindi pensare la totalità della realtà, spiegandone le difficoltà sopra descritte.

Il primo ostacolo riguarda il fenomeno della *confusione*. Quando non sono chiari i lineamenti della realtà, e quando l'orizzonte che dovrebbe comprenderla sembra svanire davanti ai nostri occhi e la nostra coscienza annebbiarsi di conseguenza, ciò che è 'reale' e ciò che è 'sogno' non sono più concetti nettamente distinguibili. L'uno compenetra nell'altro, tutto si confonde in una specie di visione distillata di "realtà", che nel tempo acquisisce compattezza e verità. Molte persone oggi fanno esperienza di questa condizione: la vita quotidiana non è la somma di momenti distinti, in parte reali e in parte no, ma l'espressione, senza soluzione di continuità, di un unico flusso meta-reale o ante-onirico, dove ogni cosa fluttua in sospensione, come se fosse priva di gravità. Una condizione alienante e alterata, che ci fa perdere contatto con le cose, con gli altri e con noi stessi, anzitutto perché le distanze sono mutate.

Nel primo capitolo della seconda parte del volume sarà affrontato questo argomento attraverso una reinterpretazione del noto argomento tardo-medioevale dell'umanesimo rinascimentale. Riattraversare i significati, le prefigurazioni e i concetti che gli umanisti utilizzarono per

¹⁵⁶ Al riguardo, un'interessante quanto doverosa distinzione tra i concetti di 'secolarizzazione' e 'secolarismo' è offerta da A. Lepre in *Storia della prima Repubblica. L'Italia dal 1943 al 2003*, cit., p. 145-151. Descrivendo il contesto storico-sociale e politico degli anni Sessanta in Italia, l'autore espone elementi molto apprezzabili che restituiscono la peculiarità semantica dei due termini, spesso non adeguatamente distinti.

distinguersi dai medioevali, cioè per prendere le distanze da loro stessi, consentirà di comprendere alcune dinamiche che agiscono quando la dimensione della veglia entra in contatto con quella del sonno, e quando poi distingue da essa. La chiave, come si vedrà chiaramente, risiede nell'idea di *coscienza*.

Il secondo ostacolo riguarda il fenomeno della *ritrazione*. La cifra costitutiva della realtà contemporanea è senza dubbio la complessità, cioè il fatto che non sia più possibile separare astrattamente un singolo aspetto della realtà dalla trama di relazioni che lo legano direttamente e indirettamente agli altri, senza con ciò provocarne la perdita della consistenza e dello spessore di problematicità. La conoscenza dei singoli aspetti della realtà presuppone l'assunzione di una vera e propria visione d'insieme, che però richiede a sua volta competenze inedite. Il risultato è che gli individui appaiono sempre più spaesati o, peggio, inquietati da tanta complessità, preferendo ritrarsi dentro i limiti parziali (ma rassicuranti) dei pochi frammenti di vita che riescono ancora a controllare.

In questo contesto, lo sguardo contemporaneo diventa sempre più lo sguardo dell'indifferenza: un guardare alle cose che non sa (o non vuole) inoltrarsi nella profondità della differenza che le cose esprimono. È quindi in-differente, nel senso della non-differenza, un pensiero che si distanzia dal rischio della molteplicità irriducibile dei significati dell'essere delle cose. Di fronte alla differenza delle cose, che pone domande al pensiero (ad esempio: che cos'è questo? Questo a cosa somiglia e da che cosa invece differisce? Perché questo e quello sono diversi?), lo sguardo contemporaneo prova terrore e si ritrae. Pensando ad esempio a Simmel, e mettendo a fuoco, grazie all'opera che sarà utilizzata successivamente, il valore storicamente e teoreticamente inestimabile del concetto di essere, si può apprendere che il filosofare in senso proprio ha luogo a partire dalla primaria distinzione ontologica tra ciò che è in sé, la sostanza, e ciò che è in altro, l'accidente, vale a dire convertendo la domanda sull'essere delle cose nella domanda sulla sostanza (o essenza) delle cose stesse. La filosofia, dunque, o per meglio dire il filosofare in quanto atto precipuo del pensiero, che in questo volume è sempre inteso come *atto riflessivo*, cioè immaginativo, è necessariamente un atto di distinzione. Che ne è del filosofare, in un'epoca e per una cultura che mal tollerano la difficoltà del distinguere, che poco sostengono la fatica che consegue all'operare pazienti analisi e rigorose distinzioni?

L'indifferenza del pensare contemporaneo può essere osservata in due situazioni. La si può constatare, ad esempio, nell'atteggiamento di apatia che ci tiene lontani da possibili decisioni per il futuro. Per cui, come si è visto leggendo il testo di Euli, esso può addirittura apparirci minaccioso. Diciamo infatti: «tutto è lo stesso, tutto è uguale». Così il pensare spegne la sua capacità propulsiva nei confronti dell'agire: la vita è come sospesa in un limbo di pseudo-immobilità, appare solo il profilo tenue del futuro che si scioglie in una laconica espressione di delusione: «nulla cambierà mai». Lo sguardo dell'indifferenza genera l'immagine di un presente che trema contro il desiderio di affermazione e cambiamento, insinuando nel pensiero l'idea che nessuna cosa sia davvero *fondamentale* rispetto a un'altra e che per nessuna cosa valga davvero la pena lottare.

È l'indifferenza che si palesa ostacolando la possibilità creativa della decisione. Lo sguardo filosofico riabilita nel pensiero la capacità di distinguere l'essere in senso proprio dagli altri significati dell'essere, indirizzandolo sulla strada della conoscenza e della chiarificazione delle differenze che le cose esprimono. La separazione filosofica, la capacità di costruire il concetto dell'essenza e delle differenze, permette di oltrepassare la perentorietà del "tutto è lo stesso": non è vero che tutto è uguale, in quanto le cose sono, per definizione, diverse.

Ma l'indifferenza la si può constatare anche nell'atteggiamento di disinteresse nei confronti del passato. E ciò vale tanto per il proprio passato, per la propria *storia* personale, quanto per il passato in generale, per la storia di ciò che è accaduto prima di noi – la Storia, dunque, con la maiuscola –. Diciamo allora in questi casi: «Tanto non riaccadrà più». In questo modo lo sguardo dell'indifferenza genera l'immagine di un presente presuntuoso ed esuberante, un presente che dimentica gli errori. Lo sguardo filosofico distingue gli oggetti della memoria da quelli del

ricordo, ri-conosce che nei riguardi del passato vi sono cose solo apparentemente simili e che, mentre gli oggetti della memoria possono restare inermi, non lo stesso vale per gli oggetti del ricordo. Questi ultimi non stanno mai fermi ma si agitano sul fondale del tempo, pronti a balzare nel presente. Molte “belve” verso cui lo sguardo contemporaneo mostra indifferenza sono *di nuovo* qui, pronte ad aggredirci. Ne sono un esempio il razzismo e l’antisemitismo.

Il terzo ostacolo riguarda il fenomeno della *distrattione*. Immersi nelle reti, presi dall’ansia di non potercene più distaccare, ciò di cui facciamo realmente esperienza sono singoli brandelli di realtà che noi distrattamente scambiamo per il tutto: parti anche molto sensazionali e attraenti, che assorbono una quantità sproporzionata di energia e richiedono un tempo di esposizione sempre maggiore. Ma che ne è di tutto il resto, che sfugge all’attrazione della rete in quanto non è sensazionale o attraente, che dunque resta nascosto al nostro sguardo e lontano dal nostro interesse?

Scambiamo quei piccoli brandelli per il tutto, oppure perdiamo di vista il fatto che l’immagine del mondo che sembra apparirci sia soltanto il surrogato ridotto della realtà con la quale stiamo perdendo contatto. Non si tratta di criticare in maniera superficiale gli effetti dell’abuso dei social network, che intanto sono sempre meglio descritti e sempre più denunciati da chi ne rileva le ricadute psicologiche e neurologiche, e neppure di assumere certi atteggiamenti nostalgici nei confronti di un modo perduto e superato di vivere e costruire esperienza del mondo. Si tratta, invece, di soffermarsi sulle caratteristiche dell’atteggiamento contemporaneo di massa – diventato trasversale tra le generazioni – che appare in tutta la sua evidenza. L’immersione, ormai senza soluzione di continuità, nella rete social sta progressivamente abbassando il nostro livello di attenzione e la nostra capacità di penetrazione di ciò che ci circonda. Restiamo sempre più a lungo e sempre meno consapevolmente sulla superficie sensazionale delle cose, e sempre meno siamo disposti a investire tempo per sostare su di esse e comprenderle in una visione del mondo più complessa e articolata. Siamo, cioè, parte di una società sempre più *distratta* e sempre meno preoccupata di riconoscerlo.

Sempre più spesso siamo richiamati da eventi e notizie con cui entriamo in relazione non perché ne abbiamo o ne vorremmo avere un’esperienza diretta, ma in quanto suscitano la curiosità di molti altri individui con i quali, peraltro, non siamo in rapporto. Mentre molto di ciò che ci circonda non sembra più degno del nostro interesse, se non nella misura in cui può suscitare reazioni significative negli altri – è questo, in fondo, il concetto di contenuto “social-rilevante” visto dalla prospettiva della rete –, frammenti di ciò che ci circonda appaiono costantemente, ma trasfigurati, attraverso la rete, e in questo modo sono veicolati dai linguaggi mediatici ai quali siamo esposti. L’immagine di questa “realtà” non può essere se non un’immagine parziale e trasfigurata, trasformata e mediata dalla rete social, mentre un’altra cospicua parte della realtà sfugge, ormai, al nostro interesse. Certo: tanti vorrebbero opporsi a questo scenario che, così descritto, sembra inquietante. Ed infatti lo è, ma, allo stesso tempo, la maggior parte di essi ne è travolta e ogni sforzo di opposizione appare dunque vano.

La conseguenza logica è quindi inevitabile: noi non facciamo più esperienza della realtà, se non per quel tanto che circola nella rete social e che ritorna nel quotidiano attraverso il nostro smartphone. Se però pensare la realtà significa, prima di tutto, averne un’immagine quanto più possibile *intera*, chiara o confusa che sia, allora si prefigura la sfida inedita alla quale siamo chiamati: ricomporne pazientemente i pezzi, uscendo dall’*impasse* tecnologica nella quale siamo impigliati e dando nuovo spazio a ciò che giace nascosto, assente.

Una deriva che caratterizza questa situazione è rappresentata dal ruolo delle *fake news*, un tema per la verità già noto in passato e consapevolmente sfruttato anche prima dell’avvento della comunicazione digitale e dei social media. La peculiarità del fenomeno oggi sta imponendo però nuove e allarmanti sfide, giacché le tecnologie che stanno radicalmente (e irreversibilmente) modificando il modo di reperire informazioni e quindi di conoscere la realtà “si nutrono” anche di dati corrispondenti a notizie false. Già oggi – e questo sarà ancor più necessario nel prossimo e immediato futuro – è opportuno dubitare dell’attendibilità delle informazioni elaborate con

l'ausilio delle nuove tecnologie, e comunque diventare utilizzatori consapevoli e sempre più allenati a un pensiero critico, coscienti del fatto che l'immagine attualmente a disposizione della realtà presenta insidie subdole, poco rilevabili e difficilmente accertabili. Ma qui, com'è facile comprendere, si ritorna daccapo alla questione iniziale del volume: perché un pensiero critico, cioè capace di farci capire il presente in cui viviamo, non si accontenta di quello che appare scambiandolo per il tutto; e dunque chiede altro, va altrove, pone problemi inediti e in un certo senso "scomodi" se concepiti attraverso la lente progresso tecnologico-scientifico-economico che oggi deforma ogni nostra idea sul mondo e sulla vita.

Questi tre ostacoli (e i problemi che corrispondono ad essi) impattano ancor più sulla nostra capacità di figurarci un'immagine completa della realtà se si pensa al più generale, drammatico ed epocale senso di spaesamento post-metafisico che contrassegna l'epoca attuale: un senso di rinuncia che, riprendendo qui il concetto di 'secolarismo' molto ben distinto dallo storico Aurelio Lepre¹⁵⁷, nutriamo ormai diffusamente nei confronti della trascendenza e dei grandi valori universali che la connotano storicamente.

L'epoca attuale si configura come post-metafisica perché si autodenuncia come epoca della fine di tutti i valori universali, a cominciare da quelli che gravitano attorno al nucleo centrale della trascendenza, vale a dire Dio o, più in generale, l'esperienza del divino. Non si tratta tanto di decidersi o meno per la fede, rispolverando in modo eroico la propria appartenenza a un certo credo religioso piuttosto che a un altro. Si tratta, invece, di riabilitare un discorso sensibile alla trascendenza e quindi anche alla questione divina, non dogmaticamente dal punto di vista religioso, bensì anzitutto dal punto di vista squisitamente teoretico.

Il senso di smarrimento che grava sull'esistenza dell'individuo contemporaneo secolarizzato nasce dal rifiuto *sistematico* di qualsiasi espressione della trascendenza, e quindi anche dei grandi valori universali che ispirano la cultura umanistica che fa da sfondo all'idea di cultura occidentale e di Europa per come la conosciamo oggi. In questo clima altamente *secolarizzato*, sia nel senso di una progressiva emancipazione dalla paternità pedagogica e dall'autorità morale della Chiesa romana, sia nel senso di una sistematica e radicale rinuncia ad ogni forma di compromissione con idee trascendenti e universali dell'esistenza, dov'è evidente che tutti i valori si svalutano, dove sparisce ogni riferimento pubblico ai fondamenti universali del mondo, tanto nella scienza quanto nell'arte, tanto nella storia quanto nella politica, tanto nella società quanto nell'educazione, l'esperienza umana del trascendente e dell'universale è relegata all'ambito del privato, della coscienza individuale. E qui è richiesto espressamente che resti, perché pubblicamente prendono sempre più piede i "discorsi" emancipati del mercato e della comunicazione digitale, per non essere tacciati di inadeguatezza e tendenziosità. Volenti o nolenti, questo è il quadro culturale nel quale noi siamo immersi.

Una chiara rappresentazione di questo processo la si può ottenere mettendo in relazione le letture precedenti dedicate all'amicizia tra Pietro e Paolo descritta da Marcello Fois e alla riflessione sulla fede tra Eros e sua madre nel romanzo di Eliano Cau. Un cinquantennio trascorre tra le due situazioni, ma un'intera epoca le divide in modo netto e forse irreversibile quanto al ruolo e al rapporto con la fede!

Oggi – ciò è evidente – il discorso pubblico, perché sia tale, non può ammettere argomenti dichiaratamente aperti né alla trascendenza né all'universalità, perché c'è la convinzione, frutto della cultura del progresso, che si debba stare esclusivamente su ciò che è oggetto di prove sperimentali. L'esperienza è il regno indiscusso della sperimentabilità, e l'esperienza è, per eccellenza, il terreno sul quale il discorso pubblico ci chiede di trattenerci e di discutere con gli altri. Ma è appunto questo il "problema" analizzato nella seconda parte del volume: poiché l'esperienza è problematica, essa può essere coincidente con la totalità della realtà che dovrebbe rispecchiare l'immagine adeguata al nostro pensiero? Se no, verso che cosa (o chi) l'esperienza stessa del mondo dovrebbe condurci, cioè farci aprire col pensiero?

¹⁵⁷ Cfr., *supra*, p. 66, nota n° 156.

La realtà tra sogno e veglia

Attraversando i romanzi che sono stati proposti nella prima parte del volume, e in particolare quelli di Silvana Mulas, Vittorio Giacopini ed Hermann Esse o, per altri e indiretti aspetti, l'opera di Enrico Euli, è più volte emerso il tema del rapporto tra sogno e veglia¹⁵⁸.

Nella seconda parte del volume, dedicata all'immagine della realtà, questo tema acquista un significato e un valore teoretici che meritano di essere trattenuti. Al di là di qualsiasi concezione o problematizzazione del concetto di 'realtà contemporanea', oggi, da più parti, si fa esperienza della confusione, della compenetrazione, della liquefazione del confine tra realtà e sogno. L'iperconnessione ne è, in sostanza, l'avveramento tecnologico ormai riscontrato da molti. Quello che è realtà e quello che è sogno, come attestano appunto le pagine delle prime tre delle quattro opere appena richiamate, non sono più definibili con chiarezza e certezza. Viviamo tutti in un'epoca dove il reale è il *reality*, dove cioè si è ormai concretizzata la dimensione della virtualità reale.

Ma il nesso tra il sonno e la veglia, vale a dire tra il mondo onirico e il mondo della realtà, ha suscitato l'interesse dei filosofi fin dall'epoca antica¹⁵⁹. La continuità affascinante tra i due mondi, le cui dimensioni coscienziali e temporali sono profondamente distanti tra loro eppure reciprocamente connesse, ha scatenato, e tutt'ora scatena, riflessioni che dimostrano quanto la continuità e, insieme, la differenza tra questi due stati della vita siano questioni misteriose e allo stesso tempo affascinanti. Riattraversare alcuni spunti suggestivi di quelle riflessioni significa confermare il fatto che sogno e realtà sono dimensioni distinte, quindi che occorre non confondere come invece l'epoca attuale tende a fare.

Come si è anticipato nella seconda introduzione, in questo capitolo il rapporto tra le due dimensioni sarà osservato nella prospettiva dell'umanesimo rinascimentale e del concetto di 'risveglio'; prospettiva che, com'è noto, ha reso possibile l'invenzione della nozione di 'medioevo'. L'età cosiddetta "di mezzo", posta tra quella dei greci e dei romani antichi e quella moderna degli umanisti, i primi considerati "svegli" dai secondi, sedicenti "risvegliati".

Ma che cosa significa risvegliarsi? Si risveglia colui che sa di aver dormito. Infatti nessuno, dopo il sonno, ritiene di essere sveglio per la prima volta, perché giudichiamo di essere stati svegli prima di essere subentrati nel sonno. È questa consapevolezza che ci fa percepire una certa continuità, sebbene interrotta necessariamente dalle pause del sonno. Tuttavia, coloro che non hanno coscienza di aver dormito non possono nemmeno rendersi conto di essersi risvegliati. Infatti nel momento del risveglio, sebbene non sia dato di cogliere né il tempo in cui il sonno è cominciato, né la durata stessa del sonno, possiamo giudicare di aver dormito. Così gli umanisti rinascimentali hanno voluto intendere la loro epoca – una sorta di risveglio avvenuto dopo un millennio di sonno – riferendosi all'antica fase di fiorente veglia, filosofica e artistica, letteraria e morale, cioè la fase dell'esperienza greco-romana.

I Greci e i Romani erano considerati il vero esempio a cui riferirsi, nonostante molto della loro cultura sia stato fatto oggetto già allora di un'attenta rivalutazione. Gli Umanisti usavano esprimersi riguardo al Medioevo come all'età dei «secoli bui», secondo il luogo comune della contrapposizione luce/ombra-buio o tenebra-luce¹⁶⁰, così naturalmente evocante la contrapposizione veglia/sonno e anche la dialettica tra coscienza/ignoranza-errore.

¹⁵⁸ Per quanto riguarda Mulas, cfr. la citazione richiamata *supra*, nota n° 30 a p. 18; per quanto riguarda Giacopini, cfr. *supra*, p. 24; per quanto riguarda Hesse, cfr. *supra*, nota n° 140 a p. 54; per quanto riguarda Euli, il riferimento è *supra*, p. 57.

¹⁵⁹ Secondo l'autorevole ammissione di Freud, i fondamenti della scienza onirica occidentale sono stati posti da Aristotele. Dello Stagirita si veda, al riguardo, *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia. I sogni. La divinazione durante il sonno*, Marsilio, Venezia 2003.

¹⁶⁰ Si veda, al riguardo, E. Garin, *Medioevo e rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2005 (1954). In questo studio, ormai divenuto un classico, l'autore rilegge il passaggio tra epoche storiche diverse criticando l'antitesi tenebra-luce qui richiamata nella sua accezione tradizionale.

Ma si potrebbe continuare nella ricerca di simili luoghi comuni e contrapposizioni. E il buio profondo, oltre quello della morte, è anche quello del sonno senza sogni, dove pare che l'uomo sia sospeso nel nulla, che è però un certo modo di essere in potenza, e dunque non è vero e proprio nulla. Si pensò dunque alla metafora del sonno come al miglior modo di intendere i tempi collocati tra la fine dell'impero romano d'Occidente e il Quattrocento rinascimentale. E coloro che, con vivo entusiasmo, lamentavano quel lungo sonno, non sapevano che, essi stessi, sarebbero stati giudicati ancora degli addormentati.

Aristotele aveva ben capito, nei suoi scritti biologici, che il sonno è tale in quanto destinato alla veglia. Per questa ragione il sonno non può durare di continuo, perché ad esso, se è sonno, deve necessariamente subentrare la veglia. Infatti coloro che dormono di continuo si dice che siano i morti, alludendo al fatto che il loro sia, usando un'espressione religiosa, un «eterno riposo». Allo stesso modo gli Umanisti hanno concepito il Medioevo come un periodo destinato, prima o poi, a concludersi, in vista di una nuova rinascita; da qui infatti il termine «Rinascimento», inteso come ritorno alla memoria dei fasti della classicità.

Come il risvegliato coglie di essere stato sveglio prima di aver dormito, così anche gli Umanisti ritenevano che la loro cultura fosse la naturale continuazione di ciò che i secoli bui avevano drasticamente interrotto. Ma, dicevamo, coloro che non sanno di aver dormito non sanno nemmeno di essersi risvegliati. Risvegliarsi, infatti, significa svegliarsi di nuovo dopo essere già stati svegli, e poi dormienti. Sotto questo aspetto, il Rinascimento non può che riferirsi soltanto a coloro che hanno avuto consapevolezza di ciò che li ha preceduti.

È evidente, dunque, che questi sapienti non erano gli uomini comuni, perché questi ignoravano ciò che era stato prima di loro. A rigore, dunque, il Rinascimento è stato tale soltanto per i dotti e per gli eruditi, poiché coloro che non sapevano di aver dormito non avrebbero potuto nemmeno sapere di essere rinati¹⁶¹. Queste considerazioni sono importanti per comprendere la peculiarità del rapporto veglia-sonno in auge oggi, il quale, come vedremo nel proseguo del capitolo, conduce verso una visione ibrida della realtà, cioè a una concezione simultanea di stati di veglia e pseudo-sonno. A un'idea della realtà come «sogno».

Il fulcro della distinzione tra la veglia e il sonno dev'essere collocato nella coscienza. La differenza tra i due stati risiede nella coscienza soggettiva che si ha nel primo e non nel secondo. Di norma, chi è sveglio ha coscienza di essere sveglio o di aver dormito o sognato, mentre chi sta dormendo o sognando non ha coscienza di ciò, perché se l'avesse sarebbe sveglio. Durante il sogno il soggetto di norma non percepisce se stesso come dormiente. In tal senso, veglia e sonno sono stati tra loro distinti, quindi non confondibili, sebbene strettamente connessi e reciprocamente richiamantesi.

Gli esseri umani contemporanei vivono in una condizione esistenziale assai diversa: per noi la differenza tra il sonno e la veglia e, conseguentemente, tra il sogno e la realtà, non è così evidente e netta. Il confine tra questi due orizzonti è più labile rispetto al passato, la compenetrazione tra gli stati di sonno e di veglia si fa reciproca, sempre più frequente e sfumata. I criteri attraverso i quali tali stati potevano essere distinti in passato non sembrano così efficaci nella condizione attuale di vita.

La confusione tra sonno e veglia che, a differenza del passato, sembra affliggere in modo assai pressante il presente, è un fatto di cui ormai si trovano tracce nella recente letteratura. Come si è già avuto modo di notare, ne *L'orizzonte degli eventi* Vittorio Giacopini, attraverso soggettive che restituiscono l'universo di pensieri del protagonista, presenta al lettore il personaggio dello zingaro dagli occhi azzurri, un essere onirico e un po' bizzarro che si palesa di continuo in momenti diversi. Il fatto che lo zingaro compaia a suo piacimento e senza

¹⁶¹ Il riferimento qui è al romanzo di Giacopini. Ad esempio, scrive Giacopini: «il Quattrocento, la vostra micragnosetta, confusa Europa del Quattrocento, ormai predisposta alla rinascita, al ritorno della luce, pronta al risveglio» (V. Giacopini, *L'orizzonte degli eventi*, cit., p. 49).

un'apparente regolarità o prevedibilità che lo releghi nella dimensione prettamente notturna¹⁶² e senza che l'altro possa opporre un'efficace resistenza, dimostra che il confine sottile tra sogno e realtà sia ormai contrassegnato da un'intrinseca fragilità. Da una membrana sottile e trasparente, che la coscienza dell'essere umano contemporaneo attraversa con disinvoltura e facilità. Lo zingaro non è semplicemente il prodotto di un sogno che tedia il protagonista, ma una presenza costante che lo costringe a mettere in discussione tutto ciò che accade. Ed è proprio la questione del rapporto tra sonno e veglia, vale a dire la difficoltà di distinguerli nettamente, a costituire un significativo terreno di discussione tra i due personaggi:

un presentimento – borbotta –, un presagio, non una previsione, meno che mai una scelta convinta, una decisione. Vedi, gagè – Occhietti Azzurri adesso mi fissa dritto negli occhi, inquisitorio –, tu che potresti contro questa fastidiosa confusione tra sonno e veglia (e maleducatamente provi a scacciarmi via, senza fortuna), tu che scalpiti e fremiti e sbuffi, tu, sua Impazienza mia, be', datti pace. La vita è sogno, ma *concretamente*, mica come dice il poeta. Oggi, non ieri. Ora e soltanto adesso, e mai così in passato, semplicemente. Le cose svaporano, i rapporti, i corpi, le voci: tutto svanisce. *Stuff of dreams*, ma stavolta sul serio, e fuor di metafora¹⁶³.

La "confusione" tra il sonno e la veglia, che rappresenta un tratto caratteristico dell'oggi più che del passato, è denotata dallo zingaro come «fastidiosa». Essa è peraltro «concreta», inevitabile a tal punto da esprimere uno dei tratti peculiari del nostro tempo. Le osservazioni dello zingaro si estendono alle cose che ci circondano e il risultato sorprende per la cruda e radicale constatazione: «tutto svanisce». Nell'epoca attuale, secondo lo zingaro, ogni cosa («i rapporti, i corpi, le voci») è destinata alla dissoluzione.

Ma dove svanisce, dove si dissolve? Non certo nel nulla, si dovrà ammettere, come se ogni cosa si nientificasse, ma neppure nel sogno vero e proprio, bensì in una dimensione "diversa e altra" dalla realtà e dal sogno *stricto sensu*, una dimensione che gli individui hanno imparato a conoscere bene soprattutto a cominciare dalla pandemia da Covid-19.

La dimensione del vero e proprio sogno ha, però, molto in comune con questa dimensione "diversa e altra". Come si vedrà tra poco, quest'ultima può essere considerata come una sorta di veglia dormiente, un sonno-non-sonno o "sogno ad occhi aperti". A riguardo, l'espressione 'virtualità reale' appare significativamente idonea ad esprimere il concetto. In primo luogo, in entrambe le situazioni le regole che governano la realtà possono saltare e perdere il loro significato di necessità, dando luogo ad altre "regole" caratterizzate da logiche che possono divergere dalle prime, senza che con ciò si sfoci nell'assurdo. In secondo luogo, in entrambe le situazioni le dimensioni spazio-temporali si deformano, restituendo un'immagine di realtà molto diversa dall'ordinario. In tal senso, il nesso tra lo spazio e il tempo non è più prevedibile: possono dilatarsi e restringersi senza un'apparente regolarità, possono determinare una condizione essenzialmente *straordinaria* per l'esperienza della coscienza. Infine, in entrambe le situazioni l'individuo può trovarsi nelle condizioni di esprimere spontaneamente e profondamente se stesso o, quantomeno, quelle parti di sé che nella vita abituale risultano inibite o normate. Si tratta, cioè, della possibilità di esprimere aspetti della personalità individuale che altrimenti sarebbero costretti dentro il confine delle prassi culturali, sociali ed etiche alle quali ci si conforma più o meno consapevolmente.

Qual è, dunque, questa dimensione diversa e altra nella quale, secondo lo zingaro dagli occhi azzurri, oggi tutto sembra svanire? Un altro passo tratto dalla stessa pagina del romanzo di Giacomini lo chiarisce in modo esplicito. Si tratta di una lunga riflessione espressa in una delle soggettive con le quali l'autore ci restituisce il pensiero del protagonista:

¹⁶² Ivi, p. 30. L'imprevedibilità dello zingaro, il suo non essere una creatura prettamente onirica, il fatto che il protagonista lo "sogni" continuamente anche in momenti apparentemente di veglia, sono elementi ben descritti da Giacomini in passaggi come il seguente: «e diresti pure giusto, gagè, diresti bene. Sardonica, la vocetta zingaresca... Da dove viene? Stavo guardando la tivvù e – tutto d'un botto – mi ritrovo alloppiato e sognante-sognato, e Occhietti Azzurri, figurati, immancabile è qui con me, mi accudisce e molesta, e dice la sua» (ivi, p. 38).

¹⁶³ Ivi, p. 30.

Oplà, dà' un'occhiata in giro, e bada che non giudico, constato: il mondo sta traslocando in una dimensione di veglia che non è veglia ma dormitura velata di una parvenza di vigile coscienza, *digitale*, e ogni cosa o gesto si virtualizza, duplica, rigenera o degenera, smaterializza. Ci state entrando mani e piedi dentro questo eterno futuro 2.0, nella realtà aumentata dell'Irreale compiuto, del Metaverso, dentro a un post-tutto (e attacca a sciorinare un'altra macabra filastrocca delle sue, piuttosto monotona: postmoderno, postindustriale, postmateriale, post quello e post quell'altro, post un po' tutto). La distopia – adesso scandisce bene le parole, alza il tono di voce, fa il maestrino – la contro-utopia s'è fatta cronaca o minuta frattaglia, documentario. Gaggio, su, sveglia! Più che mutanti siete – e definitivamente – mutati, virtualizzati, e d'altra parte l'avevate intuito, in fondo era nei patti l...l. Bada, amichetto, che mica filosofeggio, mica sproloquio, è tutto qui bello squadernato nei fatti, sotto gli occhi di ognuno. V'è bastato un anno scarso di spavento panscemico, un motivo d'allarme, però, e te ne accorgi da te, eravate già pronti: il grande collaudo, e poi il grande trasloco... in questa *second life*, dentro questo teatrino!¹⁶⁴

Come si vede, la bizzarra creatura invita il protagonista del romanzo a prendere coscienza di un fatto che sta «sotto gli occhi di ognuno». Tutti possono rendersene conto, se solo vi prestassero attenzione, captando il processo di traslocamento in corso: dalla realtà ordinaria a quella 2.0, dal reale *tout court* alla virtualità reale, appunto. In questo processo tutto (di nuovo: «i rapporti, i corpi, le voci») è destinato a scivolare in un territorio dell'esistente dove principi, regole e consuetudini sono radicalmente messi in discussione. Dove ciò che accade può smentire le logiche convenzionali attraverso le quali gli individui contemporanei sono chiamati a reinventare modi di interagire nel mondo reale.

Anzi – lo zingaro è vieppiù drastico al riguardo – si tratta di un processo irreversibile che ha definitivamente cancellato *un* mondo, almeno quello che ci era noto prima, dando vita a un altro mondo, i cui meccanismi di funzionamento sono quelli che abbiamo appreso durante il periodo pandemico, che, tra le tante cose, ci ha immediatamente – l'avverbio è, al riguardo, pregnante – catapultato nell'immaterialità della vita virtuale, dell'*online*, che insieme alle tante limitazioni imposte dal superiore interesse della salute pubblica hanno concorso alla diffusione del concetto di «nuova normalità».

Ecco come tutto ciò viene espresso dal protagonista de *L'orizzonte degli eventi*. Si può cogliere tutta la drammaticità, tutta l'amarezza e tutta l'inevitabile accettazione con le quali ognuno di noi ha vissuto quei mesi di emergenza mondiale:

lo zingaro si accende un'altra sigaretta e riattacca a zuffolare, tono mellifluido. Oggi è paternalista, si atteggia a riflessivo. Ami tanto le favole? Be', mettiti comodo che te ne racconto una, sta' a sentire che storia! Inizia da un bel *C'era una volta*, come da tradizione, e continua così. Stammi a sentire! C'era una volta un mondo che è svanito per sempre: morto, estinto, liquidato, diciamo soffiato via, e una volta per tutte. Pensa un po' tu che strano: vivevate *in presenza*. Pensa tu che bizzarro: potevate toccarvi! E pensa tu che curioso, c'era chi andava a scuola, chi trottava al lavoro, chi bivaccava al bar, chi faceva riunioni, convegni, presentazioni, concerti, partite di pallone con la gente sugli spalti, summit, briefing e adunate; c'era tanta gente che si mischiava, inciuciava, brigava, accozzagliava. C'erano capannelli, crocchi, bande, gruppetti, e c'era pure un mondo bendisposto ai bacilli o ai virus, indifferente ai germi e piuttosto confuso, opaco, slabbrato, frammischiato. Be', fattelo dire: beati in sogno e di languir contenti, ve lo siete scordato! Dàì, gagè, devi ammetterlo: *gone for ever*; estinto, liquidato! Magari all'inizio l'avete pure presa a ridere, come fosse uno scherzo, e me li ricordo bene i vostri aperitivi virtuali con gli Spritz fatti in casa, col vinello ghiacciato, l'Aperol, la soda. Poi è andata come è andata, e come ancora sta andando... non ci si crede!¹⁶⁵.

Ognuno può facilmente trovare qualcosa di sé e della propria esperienza nelle parole dello zingaro. Nell'esperienza di quei mesi, vissuta comunemente da tutti, ci sono la consapevolezza che niente sarebbe stato più come prima, che il mondo sarebbe andato verso una nuova direzione, tanto che oggi persino la sociologia non esita a parlare di fratture biografiche e sociografiche

¹⁶⁴ Ibidem. Il riferimento all'«anno scarso di spavento panscemico» è ovviamente alla pandemia da Covid-19, sebbene il nome del morbo non venga mai reso esplicito nelle pagine del romanzo. Qui può infine essere ravvisato un riferimento al testo di Euli al quale si è tornati in apertura al presente capitolo.

¹⁶⁵ V. Giacomini, *L'orizzonte degli eventi*, cit., p. 31.



come conseguenze della pandemia. Insomma: un impatto tremendo, radicale, irreversibile, che probabilmente non è stato ancora compreso in tutta la sua inaudita portata.

Tuttavia, non tutti hanno acquisito consapevolezza circa la repentina e straordinaria accelerazione con la quale il mondo *reale* (con i suoi principi e le sue regole) è già traslocato in quello *virtuale* – e continua a traslocare, incessantemente –. Ancor meno, forse, si colgono in quello che può a ragione essere definito un passaggio epocale i segni di una vera e propria confusione tra realtà e sogno, tra vita vera e vita virtuale, tanto che i limiti che le separano sono appunto facilmente oltrepassabili. Il problema, dunque, rimanda subito alla riflessione con la quale è stato aperto il capitolo: la necessità di aumentare la consapevolezza della nostra condizione, per non finire come quegli uomini che, a differenza dei dotti rinascimentali, non hanno potuto conoscere nulla circa il loro stato di risvegliati.

Viviamo, dunque, nell'epoca di una *realtà ibrida*, dove alcune caratteristiche tipiche del sogno hanno già intaccato l'orizzonte della vita vigile per effetto dell'espansione della virtualità reale. La "realtà", scritta tra virgolette per indicare un senso non letterale, comunque altro e per certi versi inedito rispetto al concetto convenzionale, ci appare in tutta la sua complessità di intrecci tra vita materiale e vita immateriale, tra vita reale e vita *social*, tra l'essere *offline* e l'essere *online*, dove l'offline è una condizione ormai rara e innaturale per molti di noi.

Viviamo quindi un'esistenza inestricabilmente articolata, l'esperienza della quale è un composto di fattori eterogenei, alcuni riconducibili alla dimensione tradizionale della vita per come l'abbiamo conosciuta e praticata prima della rivoluzione digitale, mentre altri riconducibili soltanto alla dimensione del sogno ad occhi aperti che è appunto la vita digitale, contrassegnata da principi, regole e prassi molto più simili a quelle del sogno che non della veglia. Infatti, anche nella vita digitale si ha spesso esperienza di ciò che contraddistingue i sogni veri e propri: della possibilità che le regole della realtà decadano, lasciando spazio ad altrettanti "regole" senza che le cose smettano di manifestarsi alla nostra coscienza; dell'alterazione dello spazio-tempo e della loro imprevedibile reazione agli eventi, che tanto nel mondo del sogno quanto in quello virtuale possono avvenire in luoghi e con tempi radicalmente diversi da quelli vigenti nel mondo reale; dell'eventualità (e del rischio, che certo esiste e va tenuto in considerazione) che gli individui agiscano fuori dal controllo della consuetudine, dando sfogo a quelle dimensioni del sé tratteneute dalle norme alle quali culturalmente, socialmente e moralmente ci si conforma nella vita reale.

Posto tutto questo, dunque, che cosa significa 'realtà'? Come il nostro pensiero, filosoficamente rieducato a farsi carico della prospettiva problematizzante della verità e dentro l'orizzonte della totalità, può aiutarci a mettere alla prova una concezione ridotta, surrogante e parziale della realtà alla quale silenziosamente ci siamo abituati e verso la quale stiamo instrandolo le nuove generazioni.



Il problema della realtà

Nell'opera del 1910 intitolata *I problemi fondamentali della filosofia* il filosofo tedesco Georg Simmel sviluppò riflessioni ancora attuali che definiscono la peculiarità della ricerca filosofica rispetto alle indagini che le discipline scientifiche particolari svolgono sui rispettivi oggetti. Egli definì l'estensione e l'intensione del piano sul quale ha origine il filosofare ed evidenziò i necessari elementi per comprendere da che cosa e come il filosofare procede, nominando i termini del cosiddetto *problema della realtà*.

Il secondo capitolo dell'opera è dedicato al rapporto tra essere e divenire e offre interessanti spunti per approfondire questo problema e per comprendere quale atteggiamento la filosofia debba assumere di fronte ad esso. Nei passaggi che saranno commentati Simmel mette a fuoco il concetto primario della filosofia, intesa come ricerca intorno alla realtà, e fornisce indizi indispensabili per comprendere come la domanda sull'essere si trasformi, necessariamente ma non immediatamente, nella domanda sulla sostanza delle cose.

Nel passo che segue Simmel, a modo suo, focalizza il problema della realtà come punto di partenza sia nella formazione di ogni individuo sia dell'umanità intera, cioè nelle rispettive fasi embrionali o infantili. Vi è infatti, secondo l'autore, un periodo della vita tanto dell'essere umano quanto dell'intera civiltà in cui il problema della realtà non è ancora pensato in quanto problema. Scrive, infatti, Simmel:

la più evidente determinazione che lo spirito può attribuire al mondo circostante, cioè che esso è, sembra sorgere solo relativamente tardi nella coscienza tanto della specie quanto dell'individuo. Il bimbo, e certo anche l'uomo primitivo, apprende le cose che si offrono alla sua coscienza, solo secondo il loro contenuto, senza porsi il problema della realtà; le apparenze del sogno e della fantasia vengono disinvoltamente ordinate nella stessa serie¹⁶⁶.

La determinazione dell'essere di cui Simmel parla attesta che ciò di cui noi tutti abbiamo esperienza non è un nulla. Si tratta di una determinazione evidente, anzitutto nel senso fenomenologico del termine: essa è il primo predicato attribuibile a ciò che si percepisce con i sensi. Si tratta, però, sempre secondo Simmel, di un guadagno storico che la filosofia ha raggiunto in un preciso momento del suo sviluppo e che pertanto non rappresenta un patrimonio innato dell'essere umano, inteso come umanità o come singolo individuo. Come all'alba della civiltà umana, così anche all'alba della vita manca la consapevolezza del concetto di essere, proprio quello, cioè, che consente al pensiero di formulare la nota domanda leibniziana *perché c'è l'essere anziché il nulla?*

Parafrasando Simmel, è chiaro in che senso sia il primitivo sia il bambino pensano le cose in quanto oggetti della coscienza, indipendentemente che siano reali, immagini (fantasie) o sogni: per loro non c'è differenza che possa separare, nella coscienza, il concetto di qualcosa che appare in quanto immagine dal concetto di qualcosa che esiste in senso proprio. Guadagnando il concetto di essere, l'essere umano ha potuto comprendere che i contenuti della coscienza fanno capo a concetti di cose tra loro diverse.

Lo si può comprendere dal passaggio seguente:

non è esatto il dire che l'uomo primitivo apprenda ciò che è ingannevole e soggettivo come realtà identica a quella degli oggetti dell'esperienza più concreta. Meglio si può dire che la sua coscienza sta ancora interamente al di là di questa totale opposizione, poiché egli non riconosce come illusione l'illusione, né come realtà la realtà, ma conosce solo il *contenuto* della sua coscienza: gli altri uomini e le stelle, il paesaggio e il suo proprio corpo; e tale contenuto, che può essere tanto un dato reale, quanto un'immagine fittizia, non s'è ancora posto in questa alternativa¹⁶⁷.

¹⁶⁶ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 31.

¹⁶⁷ Ibidem. Per dovere di chiarezza, si rimanda tuttavia a G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. I, Bompiani, Milano 2004, per l'opportuna verifica del momento storico al quale oggi si ritiene, sul piano storico o, più specificamente, della storia delle idee, di dover assegnare la "scoperta" del concetto di 'essere'. Tale concetto, com'è abbastanza noto, è si

Per Simmel, la condizione propria dell'infanzia dell'umanità e del singolo essere umano si sostanzia nel fatto che la loro coscienza pone sullo stesso piano qualcosa che è in sé diverso da qualcos'altro: in tal senso i concetti di 'uomo' o di 'stella', di 'paesaggio' o di 'corpo' non sarebbero sostanzialmente distinguibili, perché colti solo in quanto contenuti della coscienza. Questa non distingue adeguatamente tra i concetti di cose dell'immaginazione e i concetti di cose della sensazione. Non riconoscendo come illusione un'illusione o come realtà una realtà, l'essere umano non applica la conseguenza derivante dal padroneggiare il concetto di essere: capire *che cosa sia* ciò che si sta pensando, cioè quale sia la sua essenza e da che cosa essa differisca.

Non distinguere la realtà interna come interna o la realtà esterna come esterna vuol dire, in definitiva, non conoscere che cosa sia l'immaginazione rispetto ai corpi esistenti nello spazio, cioè non distinguere l'essenza dell'immaginazione fantastica dall'essenza della realtà empiricamente esperibile, e nemmeno le differenze tra queste due cose. Accade, in questo senso, ciò che si è osservato nel capitolo precedente a proposito della confusione tra sonno e veglia, perché, se non sappiamo dire che cosa fa del sogno un sogno e della veglia la veglia, allora non possiamo realmente affermare di essere svegli.

Non ponendosi questa alternativa, il pensiero è fuori dal terreno del domandare filosofico che, come si è detto, in mancanza della nozione di essere è incapace di formulare la domanda fondamentale e di convertire il problema dell'essere in quello dell'essenza. Simmel infatti continua:

nei primi gradi dello spirito, l'apparenza irreali, la fantasticheria senza senso è così immediatamente intrecciata alla vita, che verosimilmente occorre una lunga esperienza, riveduta attraverso le maggiori difficoltà pratiche, per distinguere definitivamente l'essere e l'apparenza [...]. Ora, il concetto dell'essere [...] significa da un lato il complesso di ciò che è, l'infinito e l'infinitamente vario che «è», il mondo dell'essere, insomma; da un altro, l'essere del mondo, il fatto *non da fondare ulteriormente* che tutte queste cose sono; e, in questo senso, l'essere è l'universale comune a tutti i contenuti del mondo, per quanto essi siano differenti ed opposti¹⁶⁸.

Il concetto dell'essere è pertanto un *universale*. Lo è in quanto si predica sia di ciascuna cosa sia delle differenze tra le cose. Ma l'essere predicato delle cose, come insegna Aristotele, non è mai univoco, cioè non significa la stessa cosa in ciascun ente che lo possiede, perché ognuno esiste in modi e forme diversi. Un uomo si dice che è, in un certo senso, come si dice che è un paesaggio, ma l'essere che si predica dell'uomo non è lo stesso che si predica del paesaggio e questa differenza la si può comprendere soltanto se il problema dell'essere si tramuta nel problema della sostanza. Nell'attuazione del pensiero filosofico il guadagno raggiunto grazie alla nozione dell'essere dipende dalla capacità di operare distinzioni: riconoscere che, sebbene qualcosa la si possa affermare di tutti gli enti, è necessario verificare i significati che tale cosa assume quando viene predicata o all'uno o all'altro ente. Il pensiero procede separando; ciò significa stabilire ordini e relazioni tra significati diversi.

In conclusione, l'opera di Simmel del 1910 rappresenta un punto di riferimento ancor oggi valido se si vogliono rileggere, in chiave moderna, alcuni passaggi fondamentali dell'ontologia classica, in particolare aristotelica. Il problema della realtà, cioè il passaggio dal problema dell'essere al problema della sostanza è, come si è potuto vedere, il problema costitutivo del pensiero e non retaggio storico-filosofico o argomento esclusivo appannaggio degli specialisti della storia della metafisica.

stato scoperto da Parmenide, ma successivamente elaborato, articolato e definitivamente chiarito prima da Platone e poi Aristotele.

¹⁶⁸ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., pp. 32-33. Corsivo mio. «Non da fondare ulteriormente» significa l'originarietà, l'immediatezza dell'essere. Non è necessario dimostrare che le cose sono, perché è *evidente* che esse siano. È necessario, piuttosto, dimostrare *perché* siano ciò che sono e non altro, *perché* si distinguano come si distinguono, *perché* siano in relazione tra loro, etc.



Cosa sia il nostro presente, e cioè cosa sia in definitiva la realtà nella quale siamo immersi, è questione risolvibile soltanto applicando la lezione simmeliana sul cominciamento teoretico del filosofare: significa comprendere che della realtà noi possiamo farci soltanto un'immagine perché è e resta un oggetto di coscienza (o di pensiero, diremmo meglio oggi). La realtà intesa come intero, cioè la totalità della realtà, non c'è come oggetto dei sensi. Il possesso della nozione di essere è quindi dirimente: l'essenza della realtà concepita come un tutto è di essere un concetto della mente, ma non nel senso che è una pura invenzione, contrapposta perciò a tutto quello che esiste *concretamente*. Come si vedrà nelle pagine seguenti, è proprio nell'esistenza di ciò che possiamo esperire con i sensi che possono essere ravvisate le tracce dell'invisibile. L'immagine della realtà come un tutto parla, cioè, attraverso le cose che costituiscono la nostra esperienza del mondo. Si tratta per l'appunto di sviluppare l'occhio e l'orecchio interiori, di aprirci a quel parlare, scampando al richiamo desolante del frammento.

Metafisica e trascendenza

In un breve saggio intitolato *Metafisica minimale e antimetafisica* Carmelo Vigna espone i principali argomenti teorici necessari alla comprensione della struttura ontologica della realtà e delle caratteristiche che la riguardano, in base alle quali il pensiero può farsi un'immagine adeguata e completa della realtà stessa¹⁶⁹. Le riflessioni del filosofo di origini siciliane sono evocative e producono una sorta di "spinta immaginativa". Il campo semantico intorno al quale si sviluppano è quello della visione.

Numerosi paragrafi di questo importante e denso saggio utilizzano infatti termini come «figura» (par. 3), «apparire» (par. 8) o «spettacolo dell'esperienza» (par. 16) ed espressioni come «la filosofia in senso forte è... un vedere che...» (par. 17). Questo sia detto a titolo introduttivo, come primo approccio al saggio in questione, la cui lettura, non certo semplice, comporta due distinti sforzi: quello anzitutto di svelare le insidie metaforiche dei concetti utilizzati e poi, in secondo luogo, quello di concentrare l'attenzione sulla comprensione dei problemi posti alla riflessione filosofica.

Il problema fondamentale che anche Vigna attribuisce alla metafisica non è quello dell'esistenza della totalità, bensì quello della scoperta o, per meglio dire dopo il Fedone di Platone, della *riscoperta* della trascendenza. O, ancor più chiaramente, quello della coincidenza o meno della totalità con l'esperienza storica. Nel presente volume si è utilizzato il termine sinonimo di 'accadere' in luogo dell'espressione 'esperienza storica', contrassegnato, come abbiamo osservato nella prima parte, dai caratteri del divenire e della molteplicità dei dettagli.

Che la metafisica sia necessaria quanto la totalità è confermato da Vigna nel par. IV, dove scrive che «la posizione della totalità è, perciò stesso, posizione della metafisica». La considerazione merita un chiarimento: l'associazione che l'autore presenta in questa frase risponde da un lato alla constatazione *storica* che la metafisica sia stata sempre concepita come il pensiero della totalità, e, dall'altro lato, dall'idea che la totalità sia per sua natura necessaria alla ragione; non la si può negare senza con ciò stesso cadere in contraddizione.

Lo sguardo metafisico non nasce con Aristotele. Esso mostra di possedere il suo oggetto già nella filosofia ionica del VII e VI secolo a. C., quando in Grecia si è cercato di rintracciare il fondamento (ἀρχή) di tutta la realtà. Proprio perché indirizzata alla ricerca del principio-archetipo di tutte le cose (l'umido di Talete, ad esempio, è principio di tutte le cose perché tutte le cose sono umide, compresa l'acqua¹⁷⁰) la filosofia ionica è definibile "filosofia della natura", alludendo con ciò al significato greco della parola "natura" (φύσις), cioè realtà prima e fondamentale¹⁷¹. In quanto tale, essa rientra nell'orizzonte della metafisica perché rivolge il suo sguardo al principio originario di tutto quanto l'essere, non già ad una sua parte, come fanno invece le scienze particolari. La filosofia ionica è il primo esempio di come la metafisica sia sempre stata, fin dal suo esordio in Grecia, il pensiero della totalità; e come tale, continua Vigna, dato che la totalità è precisamente «ciò che non lascia oltre di sé nulla», essendo la metafisica il pensiero che tematizza l'essere nella sua integrità (cioè non lascia fuori nulla, ma ogni cosa è da esso sottoposta al suo «tutto domandare»), allora la metafisica è connessa imprescindibilmente con la totalità.

¹⁶⁹ C. Vigna, *Metafisica minimale e antimetafisica*, in G. Movia (a cura di), *Metafisica e antimetafisica*, V&P, Milano 2003.

¹⁷⁰ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, I, 3, 983 b 20 -27. In questo passo Aristotele si propone di argomentare le tesi (che lui attribuisce a Talete) secondo le quali l'acqua è la *natura* delle cose; non l'acqua come sostanza chimico-fisica, dato che anch'essa, essendo una sostanza materiale, partecipa del principio-archetipo, bensì l'umido, che è contenuto in tutte le cose ma non è esso stesso una sostanza molteplice e diveniente.

¹⁷¹ Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., pp. 88-89. Il principio *naturale* delle cose permane uguale a sé nonostante le cose mutino nel divenire. Per questo, giustamente, Reale associa al termine φύσις l'equivalente οὐσία, cioè di "sostanza", termine che però presso i filosofi naturalisti presocratici non compare, essendo posteriore.

In Italia c'è stato chi ha ben descritto le numerose metafisiche storicamente esistite, tra le quali trova spazio quella naturalistica propria dei pensatori presocratici, rilevando con ciò la necessità di stabilire tra di esse un ordine e una differenziazione¹⁷². Esistono, infatti, metafisiche dell'immanenza o della trascendenza, le quali generano al proprio interno ulteriori ceppi di metafisiche, come appunto quelle naturalistiche (vedi Talete, Anassimandro, Anassimene, etc.), oppure materialistiche (vedi Democrito e gli atomisti) o anche idealistiche (alla Hegel); o quelle definite "della partecipazione" (come quella di Platone) e così via. È interessante notare che in tutte le forme di metafisica manifestatesi lungo il corso della storia del pensiero occidentale la posizione della totalità si sia rivelata necessaria. Tuttavia non tutte si sono anche rivelate aperte alla trascendenza.

Il problema che emerge da questa semplice constatazione rappresenta il nucleo centrale della riflessione di Vigna; ad essere problematica – quindi bisognosa di una riflessione, la quale in senso forte si configura come una *dimostrazione* – non è la totalità, ma l'assegnazione o meno della trascendenza alla metafisica. Si deve a tal proposito distinguere il problema fondamentale della metafisica, detto *quaestio primaria*, il quale si esprime nella domanda: *perché esiste l'essere e non il nulla?*¹⁷³, dal suo problema generale, detto *quaestio communis*, che si esprime invece nella domanda: *l'esperienza storica è lo stesso che la totalità?* Precisamente la filosofia, dunque la metafisica, ha «da tempi immemorabili» cercato di rispondere a queste due domande, offrendo risposte alternative anche se non sempre adeguate. La posizione assunta da Vigna non esula da questo orizzonte e prova – tornando alla prospettiva che si è soliti attribuire allo stesso Aristotele – a delineare una soluzione valida anche oggi, in tempi di secolarizzazione, secolarismo e post-modernità, lontani da qualsiasi concezione trascendente e universale della realtà. Una soluzione, dunque, adatta all'epoca nella quale viviamo, e proprio per tale motivo costretta a porsi come "minimale", tuttavia non passeggera o inopportuna¹⁷⁴.

In che senso la metafisica *deve* considerare la trascendenza e in che modo Vigna giunge a dimostrarlo? Il punto di partenza è la *sinergia* tra le due forme dell'immediatezza originaria (par. 23), cioè la forma dell'*immediatezza fenomenologica* dell'esperienza, attraverso la quale intuivamo immediatamente l'esistenza delle cose, tra le quali anche noi stessi, e la forma dell'*immediatezza logica* del principio di non-contraddizione, attraverso la quale ogni ragionamento è adeguatamente formulato e guidato. Sono sinergiche due entità che non si impongono a vicenda, vale a dire, in positivo, due entità che *collaborano* a uno scopo comune. L'imposizione esclude la sinergia; ma non la esclude la differenza tra due cose che però seguono un comune andamento. Le due forme dell'immediatezza alla quale Vigna fa riferimento sono i due caratteri immediati (originari, evidenti e immediati) della nostra *apertura intenzionale* al mondo. È infatti assolutamente evidente e immediata l'esperienza fenomenologica (e a questo risponde l'evidenza sensibile, che ci fa dire che qualcosa sicuramente c'è, che si tratta di qualcosa in movimento e che

¹⁷² Cfr. E. Berti, *Metafisica*, in P. Rossi, *La filosofia*, vol. III, UTET, Torino 1995, pp. 20-41. Un più recente e approfondito studio curato dallo stesso autore è *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019.

¹⁷³ È un problema tipicamente leibniziano, che troviamo però formulato anche in Heidegger. L'effetto problematico di tale questione è suggerito dal fatto che il nulla – in quanto «non fa nulla», come sosteneva il Cartesio delle *Meditazioni metafisiche* (cfr. *Meditazioni II – III*, Laterza, Roma-Bari 1997, e in particolare pp. XXIV – XXV dell'*Introduzione* a cura di S. Landucci) – nemmeno genera problema. L'essere, proprio perché esiste nella moltitudine variegata e irriducibile degli enti, risulta invece problematico. Difatti, paradossalmente, sarebbe più semplice che esistesse il nulla piuttosto che qualche essere. Ma il nulla non esiste, perché esistono le cose, proprio perché il nulla non c'è. Se si ponesse il problema di mostrare che il nulla esiste (cioè che c'è il nulla) occorrerebbe mostrare che tutto quello che esiste è proprio nulla. Ma ciò è da escludersi. E si badi: se ad esistere è qualcosa di "più problematico" allora deve esserci una ragione capace di comprenderlo e/o di spiegarlo. La metafisica trova così, in questa esperienza iniziale di meraviglia e di stupore, il suo cominciamento consapevole e maturo. Senza tale meraviglia non nasce alcuna domanda e l'uomo «non genera quindi nessuna filosofia» (cfr. E. Berti, *La metafisica nella filosofia analitica contemporanea*, in G. Movia, *Metafisica e antimetafisica*, cit., p. 82; cfr. anche Aristotele, *Metaph.*, I, II, 982 b 12 - 13).

¹⁷⁴ Cfr. Vigna, *Metafisica e antimetafisica*, cit., par. 6.

è molteplice), così come è evidente e immediato il fatto che «è impossibile che A sia x e non-x nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto»¹⁷⁵.

Ciò significa che l'immediatezza fenomenologica e l'immediatezza logica sono entrambe innegabili. Innegabili, cioè, in quanto immediate. Non si può negare che esista qualcosa¹⁷⁶ come non si può negare che questo "qualcosa" sia sempre un certo determinato, che è uguale a se stesso e diverso dagli altri enti. Quest'ultima affermazione scaturisce direttamente dalla forma canonica del principio di non-contraddizione¹⁷⁷. La sinergia tra le due forme immediate della nostra apertura intenzionale trova applicazione nella questione sull'esistenza della totalità. Essa è infatti una questione *analitica*¹⁷⁸ in rapporto alle due immediatezze. Posto che è innegabile l'esistenza di qualcosa, allora si deve concludere, nel rispetto della prima forma dell'immediatezza, cioè quella fenomenologica, che la totalità esiste: non certo come un oggetto d'esperienza, perché la totalità non è un altro ente fra altri enti, magari il più importante o grande, o il primo, bensì come oggetto di pensiero, perché solo il pensiero può cogliere intelligibilmente l'essere di ciò che corrisponde al tutto, inteso col termine 'tutto' non il mondo dell'essere, bensì l'essere del mondo, ossia appunto l'essenza o sostanza di esso. La lezione simmeliana torna, al riguardo, utile: la totalità esiste nel pensiero in modo diverso dalle illusioni o dalle apparenze tipiche di primitivi o bambini. Essa esiste propriamente come un concetto intelligibile, mentre ad esistere nel significato proprio dell'ente sono le singole cose: le cose dell'esperienza sensibile e le cose che non appartengono a tale esperienza.

In che modo agisce la seconda forma dell'immediatezza, vale a dire il principio di non-contraddizione? Questa ulteriore mossa prende avvio dal fatto che è necessario affermare l'esistenza o del tutto – se quel "qualcosa" noi lo facciamo coincidere con il tutto – oppure della parte del tutto – se noi affermiamo che quel "qualcosa" è solo parte, e non tutto. Proprio qui scatta l'effetto dell'immediatezza del principio: le due posizioni ammettono necessariamente la totalità, la prima immediatamente, la seconda per conseguenza. Al sostenitore della tesi opposta a quella del difensore della totalità occorrerebbe ribadire, per tale ragione, che anche nel caso in cui il ragionamento cominci con il porre in primo luogo la parte, non già il tutto, la totalità è comunque data. Pena la manchevolezza della propria argomentazione. Che esista la parte è infatti vero, ma a patto che si affermi l'esistenza del tutto di cui essa è, appunto, una parte, perché l'assolutizzazione della parte si rivela un procedimento contraddittorio. Dunque: la totalità è posta come necessaria (par. 3).

¹⁷⁵ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, IV, 3.

¹⁷⁶ È questa l'occasione per riprendere la questione cartesiana attraverso la posizione di Damasio (cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio – emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995), critica rispetto alle considerazioni del filosofo francese. L'errore di Cartesio non sarebbe stato tanto quello di scindere sostanzialmente la mente dal corpo, affermando con ciò, come vuole Damasio, l'esistenza di due sostanze o realtà completamente autonome e indipendenti, cioè l'esistenza di un cervello indipendente da un corpo. L'errore cartesiano risiederebbe piuttosto nel concetto di 'dubbio metodico', che il filosofo francese aveva teorizzato a partire dalla prima *Meditazione* (cfr. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 29). Infatti, seguendo la lezione vignana qui illustrata, non è possibile negare l'esistenza dei corpi esterni o inferire che tali corpi sono solo il frutto della mia illusione o dei miei sogni (cfr., ibidem); poiché è manifesto che qualcosa, in quanto tale, esiste. È innegabile, dunque, l'esperienza immediata dell'ente. Più adeguatamente che in Damasio, è in Vigna che si riscontra con la giusta chiarezza l'errore filosofico nel pensiero cartesiano.

¹⁷⁷ Bisogna specificare che l'affermazione «Socrate è bianco e non-bianco» è contraddittoria in senso accidentale, mentre l'affermazione «Socrate è Platone» si scaglia contro in principio di non-contraddizione in senso sostanziale. Aristotele aveva discusso esplicitamente la prima forma del p.n.c., quella che attesta che è impossibile predicare e negare di una cosa la stessa proprietà, nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto. L'applicazione che noi facciamo del principio all'espressione «Socrate è Platone» ha con questo un'altra accezione, perché assume un connotato sostanziale, che non considera in primo luogo l'attribuzione di un accidente, come è il bianco o il non-bianco di Socrate.

¹⁷⁸ In forza di questa sinergia l'esistenza della totalità noi la affermiamo a partire dal concetto di 'totalità'. Ma va puntualizzato che l'esistenza della totalità è legata all'esistenza immediata delle cose, cioè al fatto che non è possibile negare che qualcosa c'è, pur nella sua molteplicità, ponendo *per immediata conseguenza* l'esistenza della totalità. Questo ragionamento è articolato da Vigna nel par. 25. Si deve inoltre rilevare che Vigna utilizza in questo paragrafo la forma ipotetica del *se* l'esistenza della totalità in quanto tale, cioè in quanto più che semplice essenza (l'esistere è il grado più adeguato dell'essere, massimamente l'esistenza stabile ed eterna, quella divina, che Aristotele ad esempio chiama puro atto), noi l'affermiamo facendo leva sulla forma dell'immediatezza fenomenologica.

Il problema assume ora toni di notevole difficoltà. Se ci fermassimo a questo punto, infatti, resterebbero «ancora ignoti i caratteri della totalità»¹⁷⁹. Abbiamo sì dimostrato, in forza della sinergia originaria, che la totalità non può non esistere; tuttavia, non abbiamo detto nulla che caratterizzi la totalità, ovvero se coincida o no con l'esperienza fenomenologica (il cerchio dell'apparire del determinato, l'*accadere*, come lo abbiamo già chiamato, del quale invece abbiamo ampiamente riscontrato e descritto diverse caratteristiche costitutive parlando dell'*attimo del tempo*). È questo l'ulteriore, fondamentale passo compiuto da Vigna. Infatti, la totalità ci appare ancora praticamente «senza volto»¹⁸⁰. Ciò significa che non ci è dato per ora stabilire i tratti che la caratterizzano. Sappiamo che c'è ma non sappiamo *che cosa* essa sia, se non che si tratta indubbiamente di un oggetto di pensiero e non dei sensi. Ciò che infatti ci è dato conoscere sono sempre e solo enti, esistenze determinate, concrete e individuali – è il dominio del cosiddetto *principium individuationis* –, divenienti e molteplici. La totalità come concetto, così come l'essere come concetto, sono intelligibili perché devono essere colti nella loro esclusiva formalità. Non esiste un'entità particolare che sia nominabile come totalità, così come non esiste un ente che si chiami essere. Ad esistere sono gli enti singoli, che nel loro insieme sono anche la totalità delle cose che sono. Nel par. 4 Vigna scrive che «ciò che non lascia oltre di sé nulla deve oltrepassare necessariamente, fosse solo da un punto di vista formale, tutto ciò che è “fisico”»¹⁸¹. Nel par. 32, per la verità piuttosto complesso, Vigna scrive che «...così come accade per il significato 'essere', che non trova nell'originario un referente reale», anche la totalità non ha un referente reale. Per chiarire il significato di questa affermazione è utile tornare a quanto riconosciuto da Enrico Berti, il quale ha giustamente scritto che:

[...] parlando di ciò a cui viene attribuito l'essere, si può dire che esso è l'«ente» (*on*), intendendo con questo termine, appunto, ciò che è. Anzi, è più corretto dire che l'ente è, piuttosto che l'essere è, perché l'essere, a rigore, non è (così come, ad esempio, il correre non corre), ma è ciò che fa essere l'ente¹⁸².

Qui Berti utilizza il termine 'essere' nell'accezione esistenziale perché poco prima fa riferimento agli enti (empirici e non empirici). L'esempio posto tra parentesi è così spiegabile: il correre non corre perché a correre è un preciso ente, non ciò che di esso si predica, quindi ad esempio un gatto. Da questo emerge che risponderemmo con maggior efficacia alla domanda «quali sono i caratteri della totalità?» rispondendo prima alla domanda «quali sono i caratteri delle cose che esistono?»¹⁸³. Soltanto queste, infatti, si danno alla nostra iniziale apertura al mondo, mentre la totalità in quanto concetto non si dà allo sguardo conoscitivo della nostra sensibilità¹⁸⁴. Dobbiamo ora spiegare quali siano i caratteri di ciò che appare; guadagneremo in questo modo un'ulteriore posizione, vale a dire un confronto tra i caratteri dell'assoluto e i caratteri dell'esperienza empirica. È qui che ancora una volta Vigna farà reagire il principio di non-contraddizione, giungendo con ciò a stabilire che i caratteri della totalità sono altra cosa rispetto ai caratteri degli enti determinati.

¹⁷⁹ C. Vigna, *Metafisica e antimetafisica*, cit., par. 26.

¹⁸⁰ *Ivi*, par. 37. Si noti ancora una volta l'insistente riferimento al campo semantico della visione, per il quale noi abbiamo già parlato fin dall'inizio di 'immagine della realtà'.

¹⁸¹ Si deve interpretare quel 'formale' con 'concettuale', alludendo al fatto che, come concetto, la totalità non esiste nello stesso modo degli enti singoli.

¹⁸² E. Berti, *Metafisica*, cit., p. 50.

¹⁸³ Prima di interrogarci sul volto della totalità – poiché questo significherà arrivare a stabilire se la trascendenza compete oppure no alla metafisica – occorre porci la domanda su quali siano i tratti caratteristici di ciò che ci circonda. Questo perché ciò che ci circonda è ciò che immediatamente richiede una spiegazione e che stimola il nostro interesse. Inoltre, la totalità non è un concetto d'esperienza, perciò arriveremo a connotare il suo volto utilizzando un processo negativo, un metodo che parte dai caratteri che appaiono nell'esistente. Questo processo negativo è il “non è” dei caratteri dell'esperienza rispetto alla totalità (cfr. C. Vigna, *Metafisica minimale e antimetafisica*, cit., parr. 45 e 46).

¹⁸⁴ Alla sensibilità è affine il contenuto della presenza ontica, l'apparire determinato degli enti. Per Vigna «originariamente, infatti, altro non appare» (cfr. par. 27), cioè non appare la totalità in quanto tale.

Nella *Fisica* Aristotele era giunto a stabilire che il divenire è innegabile, cioè tutt'altro che illusorio¹⁸⁵, in forza del fatto che la sua negazione non fa altro che presupporlo. In qualsiasi modo si tenti di negare il divenire in realtà lo si afferma – come accade in sostanza per il negatore del principio di non-contraddizione – perché la verbalizzazione di tale negazione si configura come un'ulteriore forma del divenire. Si comprende qui ancor meglio ciò che è stato largamente mostrato nella prima parte del volume, laddove si è dimostrato, attraverso il ricorso alle opere letterarie prese in esame, che negli attimi in cui l'accadere reagisce alle perturbazioni del tempo, l'assoluta sospensione del divenire sia impossibile, perché anche nei momenti di massima tensione – si ricordino in particolare le situazioni descritte da Giacopini e da Mulas – prevale l'originarietà e innegabilità della vita.

Anche il ragionamento che gli esseri umani costruiscono intorno alle cose di cui parlano è già esso stesso un divenire, perché antepone continuamente soggetti a predicati, certi concetti ad altri, certi giudizi ad altri giudizi. Parmenide aveva perso la partita contro Aristotele perché il suo essere (quello a cui si riferiva Parmenide) era il puro essere, il quale si contrapponeva all'apparenza. Ma Aristotele aveva capito che l'essere non è solo in *un* modo, bensì in *molti* modi, anzi tutto tanti quante sono le categorie; e non si dice nemmeno in un senso, ma in tanti sensi, precisamente tanti quanti sono i significati della parola "essere"¹⁸⁶, e così via. Da questa breve digressione apprendiamo allora che il divenire non lo si può negare. Esso è inoltre uno dei connotati della realtà empirica, fatta di enti in continuo movimento.

Ma la realtà empirica, come si è detto, è composta anche da cose molteplici e determinate, cioè da individui o sostanze singole, separate e autonome le une rispetto alle altre (Marco non è Pietro, il tavolo non è la sedia, etc.). E di particolari diversi, che insistono sullo stesso ente. Gli enti empirici sono inoltre causati. La loro determinatezza è lo stesso che il loro essere dipendenti da altro. Non è affatto necessario che esistano gli enti singoli, perché è necessario che *un qualche essere sia*, dato che il nulla, per ciò stesso, non è. La contingenza dell'ente è evidente: le cose che sono, sono non per necessità, ed è prova il fatto che esse periscono. Esistono, dunque, perché vi sono condizioni che ne hanno determinato l'esistenza. Come si configura allora un'esperienza che si riferisce ad una simile realtà? Certamente come un'esperienza molteplice e diveniente; ma anche fortemente problematica, dato che problematico è il divenire. Tutto ciò che c'è – già per il solo fatto di esserci (Leibniz) – è profondamente problematico. La realtà empirica non si spiega da sé, ma ha bisogno di qualcosa di diverso che la spieghi. L'esperienza fenomenologica sta sullo stesso piano di problematicità; anch'essa necessita di una spiegazione più comprensiva, cioè di un principio ulteriore, che la comprenda e la risolva. In base a questa riflessione Vigna afferma a questo punto che «ciò che appare immediatamente è, anzitutto, *alcunché di onticamente determinato*: una pianta, una stella, una pietra, un cane, un uomo ecc.; appare, appunto, un "ciò che è", un ente, ossia qualcosa di cui predico l'esistenza»¹⁸⁷.

Appaiono quelle che Aristotele ha chiamato *sostanze individuali* e che i filosofi analitici, come Wiggins, Strawson e altri, hanno definito *particolari di base*. Ma all'esperienza

¹⁸⁵ Cfr., Aristotele, *Phys.*, VIII, 3, 254 a 27-30.

¹⁸⁶ Aristotele aveva rintracciato diversi significati dell'essere (*Metaph.*, V-VI; *De interpretatione*, III, etc.), quello *esistenziale*, quello *veritativo*, quello *categoriale* e quello *per accidente*. La proposizione «la sedia è» esprime il significato esistenziale, forse quello più forte, perché denota l'esistenza dell'ente che noi comunemente chiamiamo sedia. Ovviamente ogni ente esiste (ovvero c'è) in modo differente a seconda dei casi, come ad esempio una sedia è non come è un uomo; poiché in questo caso l'uomo esiste nel senso che *vive*. Esprimo l'essere nel senso veritativo quando ad esempio affermo «questo è oro», distinguendo il vero oro dall'oro falso, come può sembrare ad esempio l'ottone. La lingua francese in questo caso esprimerebbe meglio dell'italiano questo significato: *c'est ne pas!*. Ancora, la proposizione «la sedia è» la si può intendere non nel senso di esistere ma nel senso di essere in qualche modo preciso, cioè nella funzione di *specificare* qualcosa. Questo è il caso dell'essere categoriale, che individuiamo ad esempio nella proposizione «la sedia è sopra il tappeto», nel senso che è in un determinato luogo, accezione che riprende la teoria delle categorie. Si noti che in greco *κατηγορία* significa propriamente *predicato*. Infine, Aristotele rileva un quarto significato dell'essere, l'essere per accidente, espresso ad esempio dalla circostanza nella quale accidentalmente ci imbattiamo in qualcosa: un contadino che zappando trova un antico reperto. Per ulteriori chiarimenti, cfr. anche E. Berti, *Metafisica*, cit., pp. 54-59.

¹⁸⁷ C. Vigna, *Metafisica e antimetafisica*, cit., par., 27.

originaria è data, insieme con ogni singolo ente, anche la molteplicità degli enti, ovvero la sterminata varietà di ciò che c'è. Non mi appare una cosa, bensì molte cose che sono in molti modi. Ecco perché Aristotele sostiene che l'essere desta meraviglia e dunque crea problema. Solo il nulla, per il fatto che non è, non crea problema. Enrico Berti nota come

l'esperienza è problematica in quanto è caratterizzata, in tutta la sua estensione e profondità, dal divenire, cioè dal mutamento. Ma essa è problematica anche di per se stessa, cioè in quanto esperienza, appunto, del divenire, in quanto divenire, per così dire, vissuto, in una molteplicità e varietà di forme¹⁸⁸.

Riconosciamo qui i due livelli di problematicità dell'esperienza, uno *soggettivo* – che si riferisce all'atto conoscitivo (il vissuto, dice Berti) proprio del soggetto – e un altro *oggettivo* – che ne mette in evidenza l'esigenza *costitutiva* di essere spiegata, in quanto di per sé manchevole e imperfetta. A questo punto abbiamo rintracciato filosoficamente i due caratteri della realtà empirica che fin dall'inizio del volume sono stati nominati con i termini 'divenire' e 'molteplicità' dell'accadere o dell'apparire. La domanda che ora dobbiamo porci – rispetto alla pretesa di certi filosofi contemporanei, anche italiani, che vorrebbero fare dell'esperienza storica e della realtà empirica che appare tutto ciò che è – diventa: come si configura l'essere assoluto che si riduce all'esperienza storica?

Certamente si configurerà sulla base dei tratti tipici dell'esperienza, ovvero della realtà apparente, perché quelli sono i caratteri della realtà empirica. L'equazione tra assoluto e realtà apparente sarà dunque l'equazione tra l'assoluto e i caratteri dell'esperienza storica. Vigna costruisce e argomenta questa prospettiva nei paragrafi 36, 37 e 38. Semplificheremo il suo complesso ragionamento formulando una domanda, rispondendo alla quale si otterrà una chiara dimostrazione sull'esistenza della trascendenza. È possibile che l'intero sia la totalità dell'esperienza? È possibile che l'assoluto si riduca all'esperienza fenomenologica e a ciò che si mostra nell'orizzonte dell'apparire? Ora, noi sappiamo che esiste la totalità, come anche l'esperienza e la realtà empirica, come sappiamo anche quali siano i caratteri della realtà e dell'esperienza che su di essa si attesta. Ciò che non sappiamo ancora – e che molti negatori della trascendenza credono di sapere – è se queste due realtà siano coincidenti. Nel caso in cui lo fossero la totalità sarebbe però finita, molteplice, diveniente, problematica. E perciò causata.

Dobbiamo ora ritornare al concetto della totalità e alle proprietà che le spettano in modo *analitico*¹⁸⁹. Essa non può essere determinata, perché il determinato è determinato da altro da sé, cioè lascia al suo esterno il principio che la determina e la de-limita. Infatti un significato della nozione di 'determinazione' è anche quello della finitezza, cioè della misura. Se la totalità fosse determinata allora lo sarebbe in forza di un limite impostole da altro. Ma la totalità «non lascia oltre di sé nulla», avevamo precedentemente riconosciuto con Vigna (par. 4). La totalità non può dirsi nemmeno molteplice, cioè non possono darsi molteplici totalità, perché allora non sarebbero totalità, posto che la totalità è per necessità una e infinita. E che sia infinita lo mostra il fatto che solo l'infinito è assoluto, ovvero *sciolto* da qualsiasi vincolo; vincolo al quale, per sua natura, ogni determinato è consegnato. (Si badi al fatto che, come riconosce Vigna, «ciò che appare immediatamente è anche l'*insieme* di tutte queste cose. L'apparire è, in altri termini, l'originaria unità di un molteplice; non contiene un solo "ciò che è", ma ne contiene tanti»¹⁹⁰.) La molteplicità è, dunque, assieme al divenire, uno dei *tratti somatici* del volto dell'esperienza, se si vuole restare al gioco semantico proposto da Vigna.

E il divenire compete alla totalità? Anche qui il principio di non contraddizione reagisce e proclama la sua categorica sentenza negativa; poiché – qualora la totalità divenisse, posto che

¹⁸⁸ E. Berti, *Metafisica*, cit., p. 76.

¹⁸⁹ Cioè in modo necessario, facendo forza sul carattere del concetto stesso. Si noti che Vigna utilizza il termine 'analitico' in più di un'occasione e in più di un significato, ora per denotare l'accezione kantiana del concetto, in contrapposizione a quello di 'sintetico', ora per denotare il significato comune di esso, secondo l'accezione di 'profondo' o 'preciso', ora per denotare l'accezione di 'immediato' e 'necessario', come in questo caso.

¹⁹⁰ C. Vigna, *Metafisica e antimetafisica*, cit., par. 27.

nulla è fuori di essa – allora l'essere verrebbe dal nulla. Ma «il nulla non fa nulla», e dunque nemmeno può far scaturire da sé l'essere. Giungiamo così a discutere la combinazione successiva senza aver trovato ancora un solo carattere comune alle due esistenze, cioè alla totalità e all'esperienza empirica, se non appunto il fatto che entrambe esistono. Possiamo continuare a chiederci se la totalità sia o no causata. Se la totalità fosse un effetto allora verrebbe da altro, cioè sarebbe ad altro successiva, perché la causa è precedente l'effetto (anteriorità per natura). E ciò confermerebbe il fatto che la totalità sia determinata, finita, diveniente. Il che a ben vedere, è impossibile; dunque la totalità non è causata.

Per tutte queste ragioni la totalità non è problematica, perché la cifra della problematicità dell'essere è proprio il concorso dei tratti tipici della realtà empirica. Se così stanno le cose, dovremmo a rigore capovolgere ciascuno dei tratti sopra elencati e considerarli nei rispettivi termini opposti; così la totalità è infinita, una, stabile, assoluta, dunque non problematica. Vigna era già stato piuttosto chiaro in merito, scrivendo che:

se il principio di non contraddizione vietasse di trattare l'unità dell'esperienza come la totalità di ciò che è, perché questo verrebbe a contrastare con ciò che necessariamente deve appartenere alla totalità sul fondamento del principio, allora sarebbe necessario porre l'esistenza della totalità¹⁹¹ come tale che stia oltre (nel senso che sia ontologicamente altra da) l'unità dell'esperienza¹⁹².

Abbiamo mostrato (di-mostrato) che l'esperienza *non* è la totalità, semplicemente perché i tratti caratteristici del suo volto non corrispondono a quelli del volto dell'intero dell'essere. Essi appaiono due volti diversi. «L'esperienza contiene aspetti decettivi che non possono essere predicati della totalità»¹⁹³. Ma se l'esperienza non è la totalità, cos'altro sarà altrimenti? Sarà parte, perché tutto ciò che è o è o parte o è, appunto, la totalità. Non vi è infatti alternativa (principio del terzo escluso), come emergeva già dal fondamentale par. 3.

Giungiamo così a chiudere il cerchio che abbiamo cominciato a tracciare fin dall'inizio del capitolo, quando ci chiedevamo come sarebbe stato possibile *giustificare* il ricorso alla trascendenza sul piano metafisico. Ora è data la risposta: se la realtà empirica è parte, non è totalità assoluta; poiché la totalità assoluta esiste per necessità (era questo l'esito della sinergia tra le due forme di immediatezza), allora lo "scarto" dell'essere assoluto trascende, o va *oltre*, l'esperienza empirica. L'oltre è, come Pierluigi Donini ha evidenziato, precisamente l'orizzonte della matura metafisica. Riprendendo le questioni sulla storia della *Metafisica*, e sulla sua nascita come *corpus* organico in XIV libri, egli evidenzia che

Questa collocazione [editoriale] rispecchia in fondo un'importante concezione filosofica propria di Aristotele, per il quale in qualche modo la ricerca, o la disciplina, oggi chiamata metafisica è, come si chiarirà meglio in seguito, *ulteriore* rispetto alla fisica¹⁹⁴.

Ulteriore in tutti i sensi, dovremmo dire, già per il fatto che l'esperienza empirica, che ci mostra il mondo fisico, appare del tutto incapace di spiegarsi da sé.

¹⁹¹ Questa espressione è ambigua. Certamente Vigna vuole affermare che la totalità *non si riduce* all'esperienza empirica. Non è chiaro però se a questo punto stia parlando della totalità nel senso dell'assoluto oppure nel senso dell'intero dell'essere. Se la totalità fosse qui lo stesso che l'assoluto (Dio) allora ciò significherebbe che la trascendenza è l'oltre in cui è posto il principio. Ma questo comporterebbe la difficoltà di fare l'equazione tra la totalità dell'essere e il divino. Viceversa, se la totalità fosse lo stesso che l'intero dell'essere allora ricadremmo nella difficoltà di rinunciare alla distinzione tra l'immanente e il trascendente all'interno del medesimo spazio, l'orizzonte della totalità appunto, la quale è a) l'esperienza e b) il principio trascendente che la spiega. Ma il principio trascendente è Dio. Altrove infatti lo stesso Vigna parla di uno "strato teologico dell'essere", riconoscendo quindi un altro strato, quello delle cose fisiche, il mondo dell'apparire e dell'esistenza umana. Quindi non è la totalità a superare in forza della trascendenza il fisico, bensì è lo strato teologico (quello che per Berti è il Principio, Dio, l'Assoluto creatore) a porsi come ulteriore rispetto al fisico. Entrambi gli strati sono, appunto, la totalità dell'essere.

¹⁹² C. Vigna, *Metafisica e antimetafisica*, cit., par. 38.

¹⁹³ *Ivi*, par. 45.

¹⁹⁴ P. Donini, *Metafisica – introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2003, p. 14. Corsivo mio.

Nel concludere l'esame del saggio di Vigna sembra utile dar conto di una critica che è stata rivolta all'autore proprio da Berti, nel suo saggio *Metafisica* più volte citato. Questa critica si riallaccia a quanto fino a questo punto è stato guadagnato attraverso il discorso dimostrativo e dialettico della metafisica.

Qualcuno ha obiettato [...] che, una volta ridotta a contraddizione l'assolutizzazione dell'esperienza, la verità della metafisica si deve considerare dimostrata una volta per sempre (Vigna, 1989). Il fatto è che l'assolutizzazione dell'esperienza può presentarsi in forme sempre nuove che, per poter essere considerate confutate, devono essere ricondotte alla formula generale di essa. Ebbene, questa operazione, che non è affatto facile, perché le forme nuove sono pressoché infinite, è praticamente una confutazione sempre nuova, perciò si può dire che la metafisica non è mai dimostrata definitivamente¹⁹⁵.

L'obiezione è buona, anche perché rispetta il procedimento stesso della scienza metafisica, vale a dire proprio il metodo dialettico, che fa forza sull'opposizione di due fronti argomentativi (la posizione di una tesi e quella dell'argomento che le si oppone) per produrre *in fieri* le sue argomentazioni. La dialettica, infatti, non giunge a compimento partendo da condizioni oggettive o pregiudizi che ne vincolano la direzione (tesi ampiamente discussa dagli ambienti ermeneutici alle varie epistemologie lungo tutto il corso del Novecento). Essa si genera, per così dire, volgendosi e costituendosi proprio in tale rapporto argomentativo. Se così stanno le cose, allora è indubbiamente vero che la metafisica si afferma e progredisce soltanto a patto che si instauri uno spazio dialettico in cui due avversari si incontrano e discutono; proprio perché la metafisica, sottolinea ancora Berti, non può fare affidamento su dimostrazioni deduttive che partano da assiomi primi e indiscutibili, «perché da quali principi potrebbe mai muovere la filosofia, che non siano da essa stessa posti, e perciò dimostrati?»¹⁹⁶. In effetti, i fatti ci mostrano che la dimostrazione dell'esistenza della trascendenza, sebbene possa contare su argomenti incontrovertibili, dev'essere rifatta ogni volta daccapo, cioè adattata al corso dei tempi, perché in ogni epoca si palesano nuove sfide e quindi si ripropone il bisogno di trovare nuovi argomenti capaci di affrontarle.

La vera metafisica problematizza tutto, quindi anche i principi che essa stessa utilizza, affermandoli senza poterli dimostrare attraverso sillogismi, ma sulla base della confutazione, perché sono immediatamente evidenti e innegabili. Ad ogni modo, è anche vero che in tutte le circostanze in cui la metafisica dovrà difendersi da attacchi ripetuti, che ad essa sono rivolti addirittura da coloro i quali dovrebbero difenderla, essa si troverà nella condizione di *dover affermare sempre la stessa cosa*, quella che, addirittura lo stesso Berti sorprendentemente riconosce¹⁹⁷, verte sull'impossibilità di fare dell'esperienza storica l'intero dell'essere e con ciò anche sull'impossibilità di rifiutare la trascendenza, nonostante l'aspetto nel quale la metafisica produrrà le sue argomentazioni sarà, necessariamente, ogni volta diverso.

Questo carattere di ripetitività non è certo una forma di assillante pedanteria; poiché, in definitiva, tutte le critiche rivolte alla metafisica sono state, sono e saranno, mirate a distruggere il suo tratto peculiare e caratteristico, ovvero l'ulteriorità del principio rispetto a ciò che da esso è spiegato. È piuttosto un'insistenza *mansueta*, del tutto padroneggiabile ma non per questo dogmatica. È infatti tipico della dialettica quello di non presupporre alcunché, ma di porre tutto quanto in se stessa, cioè nel suo stesso svilupparsi progressivamente.

¹⁹⁵ E. Berti, *Metafisica*, cit., p. 100.

¹⁹⁶ Ivi, p. 98. Si intende dimostrati per via confutativa, cioè riducendo a contraddizione la tesi degli avversari dei principi. Solo in questo modo, ad esempio, è possibile dimostrare il principio di non-contraddizione.

¹⁹⁷ Cfr. ivi, p. 100, dove scrive: «questi tentativi sono stati formulati nel corso della filosofia in vari modi, tutti non precedentemente prevedibili; perciò è presumibile che essi continueranno ad essere formulati, in modi oggi assolutamente imprevedibili. La metafisica vivrà se, e solo se, riuscirà continuamente a confutare i tentativi di negarla, cioè di assolutizzare l'esperienza». È chiaro che questo 'se' in qualche modo *storicizza* la metafisica e la vincola al potere ogni volta messo in discussione del metodo dialettico. Ma la dialettica non ha pure mostrato che l'assolutizzazione dell'esperienza – e conseguentemente la negazione della trascendenza del principio che la spiega – è impossibile perché contraddittoria? Cos'altro dobbiamo aspettarci dalla storia di così potente da smentire tale guadagno dimostrativo della metafisica?

Oltre il confine: il cielo di nuovo indicato

Dopo aver guadagnato, teoreticamente e grazie all'incontro con le pagine del saggio di Carmelo Vigna, la posizione della trascendenza, è il momento di ritornare alla lettura dei romanzi contemporanei, con l'obiettivo di rilevare tale guadagno teoretico attraverso lo sguardo sensibile dell'arte.

Don Juliàn (al secolo Giulio Casarsa) è il "pretino", come ingenuamente avevano preso a chiamarlo senza conoscerne la storia gli abitanti di Val Orino, protagonista del romanzo di Marco Pozza *Alla fine è sempre all'improvviso*, la cui esperienza umana e spirituale è un'altra testimonianza diretta del nostro tempo: convulso, incerto, violento, in fibrillazione. Un tempo sferzato dal vento freddo della solitudine, che non favorisce la condivisione del dolore che spesso ci accompagna quotidianamente, alimentando esponenzialmente i desideri malvagi di distruzione del prossimo e di autodistruzione.

La comunità di Val Orino è nel mezzo di una lunga, burrascosa e intricata perturbazione spirituale: tutta gente che sembra non sapere più nulla del cielo e che, in preda alla più becera perdizione, si lascia andare da un lato ai piaceri della carne e dall'altro alle malelingue e ai pettegolezzi di ogni sorta. Da tempo i valorinesi brancolano smarriti, privi dell'orientamento di una guida credibile e autorevole, come incatenati alla pochezza del mondo che tutti i giorni calpestano con i loro piedi: molti sotto i corpi nudi delle spogliarelliste che ogni venerdì infiammano il bordello del paese, altrettanti appresso tanto alle processioni quanto alle malelingue e ai pettegolezzi che serpeggiano ovunque. Al degrado nel quale i valorinesi imperversano ha contribuito lo squallido comportamento del parroco precedente, prima allontanato e poi irrimediabilmente condannato all'interdizione perpetua dai pubblici uffici. Uno scandalo in piena regola, dunque, che ha minato ancor di più la reputazione già vacillante dell'intera categoria e che non ha fatto altro che accelerare la corsa della comunità verso il baratro.

C'è stato un tempo in cui anche Giulio Casarsa (il futuro don Juliàn), ha dovuto imparare di nuovo a rivolgere gli occhi al cielo. Forse aveva perso l'abitudine a farlo, costretto a scontare una condanna definitiva per l'omicidio del suo fratellastro. O, molto più probabilmente, non l'ha mai fatto nemmeno da piccolo, segnato com'era da un'infanzia mezzo rubata e mezzo tradita. (Anzitutto da suo padre, che avrebbe invece dovuto prendersene cura.) Un tempo sferzato da un vento di solitudine a dir poco gelido, che spazza via tutto ciò che di diverso hai oltre alla colpa, che ti si attacca addosso finendo per coincidere con tutta la tua persona. Giulio, all'epoca ancora poco più che ragazzo, trascorre il tempo aspettando il coraggio di suicidarsi. (Appunto: distruzione del prossimo prima, autodistruzione poi.) Ma, all'improvviso, è l'incontro con don Giacomo all'interno della cella ad aprirgli uno spiraglio nel cuore, ormai inaridito. Don Giacomo, poi, è un altro essere umano falciato dagli eventi della vita e destinato a scontrarsi, anch'egli all'improvviso, con un destino assai diverso da quello immaginato per sé soprattutto dagli altri. Un uomo che desidera diventare un padre *reale*, e non più metaforico, come sente ormai di essere dopo aver conosciuto Lavinia. Giulio imparerà in questo modo a rivolgere di nuovo lo sguardo all'insù, a cercare fisicamente qualcosa al di sopra della superficie orizzontale della terra calpestata con i piedi. Giulio scoprirà, grazie a quell'incontro, l'alternativa al *terreggiare* angoscioso del suo sguardo interiore, che, soprattutto dopo eventi così dilanianti, difficilmente trova le forze sufficienti a farlo volare.

«Hai visto che meraviglia?» Ha il sorriso di un bambino che osserva la luna. Guardo dritto: c'è l'autostrada. In basso: c'è l'immondizia. A destra: c'è lui [don Giacomo]. A sinistra: il cemento. Dove cazzo è questa meraviglia di cui parla? Avverto la sua mano che mi solleva il mento: (*"Come ti permetti di toccarmi?"*) Me lo sposta verso l'alto. A sinistra. Mi ero dimenticato di guardare in alto: da dieci anni vivo a testa bassa. In orizzontale, mai in verticale¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Marco Pozza, *Alla fine è sempre all'improvviso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2023, p. 95.

È sopra il famoso verso-poesia di Ungaretti *Millumino di immenso* che Giulio ritroverà in se stesso le risorse necessarie a staccarsi da terra e a sognare di nuovo il futuro¹⁹⁹. La poesia, dunque, si fa nel romanzo di Pozza strumento potentissimo, in grado di rompere l'involucro di solitudine che spesso ci soffoca, togliendoci il respiro, ostruendo la nostra capacità di osservare ciò che ci sovrasta e allo stesso tempo ci comprende.

Al centro dell'incontro tra due personaggi così umani e fragili²⁰⁰, ma anche così pieni e maestosi, è posto il gesto esistenziale e salvifico del sollevare lo sguardo, che il futuro don Julián non dimenticherà di ripetere e onorare, facendolo suo, durante la sua esperienza a Val Orino. Da parte sua, don Giacomo continua a mettere tra le mani di Giulio altri piccoli pezzi di verità, che si riveleranno presto molto fecondi e cruciali: «tu sei molto di più di quella bastardata che hai fatto, Giulio [...]. C'è di tutto qui, Giulio. Innamorati di chi riuscirà a tirare fuori la bellezza che sei»²⁰¹. 'Innamorati': datti, concessi completamente, diretti per attrazione verso l'amato affidandoti ad esso ciecamente e senza ripensamenti. 'Di chi riuscirà': di chi saprà andare oltre il gesto atroce che hai fatto, di chi saprà dimostrare che la tua persona intera e l'atto da te commesso non sono in equazione; 'la bellezza che sei': quello che di buono sei e che hai, che *ancora* può essere in te e, da te, negli altri. Le parole di don Giacomo sono un vero *progetto di riscatto* per Giulio! Squadernato davanti ai suoi occhi c'è un mondo che nessuno, compreso Giulio, poteva sperare di ritrovare, l'assassino inizia ad esplorarlo fino a ritrovarvi se stesso, quella parte di sé che non si è ancora distrutta nello schianto devastante con la morte.

Tra i due personaggi, Pozza costruisce una connessione che va oltre l'amicizia nata in un momento cruciale e drammatico. Si tratta di un legame così profondo da saldare, o meglio fondere, due storie in una. Quella di ascolto, comprensione, riscatto e perdono (intreccio affettuoso di esperienze che, nel nome di Gesù e nel suo esempio, infonde nuova speranza ad entrambi: a chi sta provando a dare un senso alla vita ferita dall'atrocità del delitto e a chi sta pur sempre desiderando un altro progetto, una vita diversa da quella precedentemente immaginata e scelta). Giulio Casarsa e Giacomo Da Rold sono due esseri fragili di fronte alla precarietà del loro presente, ma maestosi di fronte all'ipotesi di futuro che attende entrambi in modo diverso. La loro, dunque, è una storia i cui "capitoli" fanno parte di un'unica trama di destino: un passaggio di testimone, un attraversamento tortuoso per le vie della fede che è testimonianza di dolore e rinuncia: «al momento della consacrazione, quando alzo il calice ho in mano quello di Giacomo: è stato il suo regalo per questo giorno, un passaggio di testimone, la certezza che la sua storia continuerà nella mia»²⁰²; «*Ti abbraccio, don!* (il tuo *nonpiudon* Giacomo)»²⁰³.

Il gesto del guardare all'insù è collegato alla scoperta della bellezza: tanto di quella del mondo che ci circonda e che spesso frettolosamente ignoriamo, quanto di quella della nostra anima, soffocata dalla mastodontica pesantezza del gesto che si è commesso, così preponderante da riempire di sé ogni cosa: il passato, il presente e il futuro; l'identità stessa dell'individuo, che smette di essere se stesso finendo per coincidere con l'azione che ha compiuto. Elevarsi alla bellezza della realtà significa bagnarsi interamente in quel mondo inaspettato fatto di luce: così,

¹⁹⁹ Il riferimento al verso di Ungaretti è esplicito nel testo. Ad esso sono dedicate molte pagine (a partire da p. 93 e sgg., oppure tra pp. 140-146, e così via); più in generale il *fil rouge* che scorre attraverso l'intreccio è costantemente teso tra la meditazione sulla famosa poesia ungarettiana e le connessioni con la vicenda di Giulio-Julián. Ma lungo il testo di Pozza altre metafore appartenenti al campo semantico letterario si fanno strada, come ad esempio questa: «Giulio [...]: la sua copertina fa davvero schifo, il suo contenuto, però, è da batticuore. Chi comprerà questo libro dalla copertina obbrobriosa e dal titolo *assassino*, rischierà di imbattersi in una trama pazzesca» (ivi, p. 119).

²⁰⁰ «Giulio [pensa Giacomo] non s'immagina che guazzabuglio mi porti a spasso nel cuore [...]. Come se uno, solo perché prete, possa godere del dono dell'immunità dai problemi. Mi sarebbe d'aiuto raccontare a Giulio che anch'io, certe sere, sento d'essere una *merda d'uomo*» (p. 147). Poco dopo, Giacomo confessa a se stesso: «è intorno alle mezzanotte che comincio a diventare un *pretedimierda*, con raddoppio di *emme* [...]. A Dio, nel frattempo, ho messo le valigie fuori dalla porta: «Mi sembra non si vada più d'accordo. Che dici: ci prendiamo una pausa?»» (ivi, p. 149).

²⁰¹ Ivi, p. 98.

²⁰² Ivi, p. 259.

²⁰³ Ivi, p. 262.

«senza muovermi, giro il mondo intero. Anzi: è lui che viene nella mia cella. È tutta bellezza a domicilio. Non calcolata»²⁰⁴.

Nelle lunghe giornate, dilatate e quasi infinite, il *colpevole* pian piano va *espandendo* il perimetro della sua concezione del mondo: dall'essere completamente schiacciato sull'atrocità commessa, comincia a includere anche altro. Questa progressiva espansione, questo dilatarsi dell'orizzonte esistenziale improvvisamente imploso nell'atto dell'omicidio, è un segno inequivocabile dello sforzo compiuto da Giulio per riconoscersi anzitutto come essere umano. Pur sempre come individuo colpevole, ma anzitutto come persona. E, nello scoprire ciò che sta sopra, oltre, in più rispetto a quello che ha commesso, ecco che scopre l'altro sé che pensava di aver sepolto nell'atto di uccidere.

Le parole di Giulio sono emblematiche:

è come se, finora, io fossi stato in cella a fissare la fotografia di quella notte; tenendola troppo vicina agli occhi, però, non la potevo vedere bene [ecco l'identità tra chi si è e ciò che si fa, l'equazione riduzionista che cancella la profondità dell'uomo]. Piano piano, mese dopo mese, senz'accorgermene, è come se, quella foto, l'avessi allontanata ogni giorno di più [ecco invece il processo di distanziamento, che consente di rielaborare la propria colpa mettendola in relazione al proprio sé, ma non in equazione con esso]; ed ecco che sullo sfondo hanno iniziato a fare capolino altre cose: il tavolo della cella, il letto, il muro, la finestra, il cielo [...], nuvole, stelle. E tutte queste cose mi ripetono: "Tu sei anche *altro*", pur senza togliermi il: "Tu hai ammazzato". Cambia tutto²⁰⁵.

È questo il "pretino" Juliàn, che fin da subito assumerà su di sé il compito di accompagnare per mano la comunità dei valorinesi. Un essere umano, come si è detto, che appare spezzato in due dal suo gesto di morte: un pezzo è il sé colpevole, l'assassino, e l'altro è il sé che cerca disperatamente una via ancora possibile di riscatto. Ma un essere umano che, grazie a questo straziante travaglio interiore, ha acquisito la competenza della *comprensione* necessaria a rivolgersi, non solo da prete, ma anche, e forse soprattutto, da uomo, alla comunità di Val Orino. Così, ancora un'altra volta all'improvviso, avviene l'incontro straordinario tra l'uomo-sacerdote Giulio-Juliàn e la gente "senza più cielo" che, senza volerlo e senza saperlo davvero, è in attesa di una redenzione terrena.

Ecco un esempio emblematico: nelle ore solenni dell'ultimo venerdì santo, quando il mondo cristiano si prepara a rivivere la passione e la morte di Gesù sulla croce, mentre molti in paese si lasciano sedurre dal florido corpo di Mirjana, che, prestandosi alle urla eccitate degli astanti, fa bella mostra di sé sui tavoli del bordello a pochi passi dal quale la processione sta quasi per transitare, altri, tutt'altro che in buona fede, sono già pronti a giudicare i compaesani da un pulpito sul quale nemmeno don Juliàn è interessato a salire. Perdizione, ipocrisia e malafede la fanno, dunque, da padrone.

Quella sera, grazie al *tamtam*, accorsero più numerosi che mai. Mirjana, quando scese dalla macchina, tolse il respiro agli astanti. Per tutti, quella, era serata di respiri tolti. «C'è un problema per la processione» disse il sacrista a don Juliàn mentre in chiesa si stavano cantando *I lamenti del Signore*. Si sorprese che Oreste, delicato com'era, lo importunasse in un momento di forte intensità come quello: «Cosa succede?». «Forse è meglio che cambiamo il percorso. Se evitiamo di passare davanti al bar è meglio» gli consigliò. Don Juliàn si sforzò di seguire i due discorsi simultaneamente: quello di Oreste e quello della liturgia. [...] «Che cosa c'è al bar?» Oreste, quasi sotto l'altare, nel frattempo era diventato *biancolatte*. «Sconcezze, padre! Non hanno rispetto per nostro Signore nemmeno stasera che muore in croce» rispose, vergognandosi d'essere loro pesano. [...] Il prete pensò che quelli ch'erano appena usciti di chiesa dovevano, forse, imparare a essere peccatori. «Non a fare peccati, per carità – mise le mani avanti, per non fraintendersi da solo! –, ma a sapersi bisognosi, anche loro, di incontrare Gesù, non solo di trattar Dio come il prezzemolo, che lo si fa andare bene su tutto». Lo pensò²⁰⁶.

²⁰⁴ Ivi, p. 180.

²⁰⁵ Ivi, p. 123.

²⁰⁶ Ivi, p. 11 e 15.

In questo clima di sospetto, di depressione e aridità spirituali, don Julià compie un'azione che si rivelerà decisiva. Convinto del fatto che Gesù sia morto in croce per tutti, non soltanto per i sedicenti fedeli, ma, in primo luogo, soprattutto per i peccatori e per i più bisognosi del dono della fede, e dunque che Gesù «non è proprietà privata di nessuno»²⁰⁷, insiste a condurre la processione proprio di fronte al bordello nel quale Marjana si sta esibendo. Si tratta di un'azione cruciale, che impatterà così profondamente sugli eventi da perturbare l'accadere e provocare quello che abbiamo imparato a chiamare, nella prima parte del volume, un *attimo del tempo*. È proprio questo, infatti, che, poco tempo dopo, un assiduo frequentatore del bordello riconoscerà di fronte a Don Julià: «proprio tu (*e gli piantò l'indice nel petto*) che dici di non avere fatto nulla di eccezionale, *quel venerdì sera* hai rovesciato il paese intero»²⁰⁸.

Storditi come passeri dopo una sassaiola, i fedeli insistevano nelle loro orazioni. *Ave Maria, Pater noster, Gloria Patri, Ti saluto o Croce Santa. Nuda! Nuda! Nuda! Di più!... Sei la nostra madonna!* I primi della fila, passando accanto al bar, fecero finta di andar via dritti – le mogli dietro squadravano l'inclinazione delle loro teste! – ma più di qualcuno si voltò, anche solo un istante, per vedere quel pezzo di Maddalena che era la Mirjana: sui tavolini del bar stava facendo faville. Dentro, qualcuno si imbarazzò quando vide i primi transitare davanti. Qualcuno *porconò* «Dio, neanche più a *fighe* si può andar in pace in questo paese...». Altri, con un pizzico di sale in testa, si misero sull'attenti. Voltarono le spalle a Mirjana e, quando videro arrivare il baldacchino, sgorbiarono un segno di croce in faccia [...]. Giunto di fronte alla finestra spalancata, don Julià si arrestò di colpo. Non un gesto di stizza o a lasciar trasparire biasimo o sorpresa: semplicemente fissò la scena. Per alcuni secondi, il paese fu imballato in un silenzio profondo, pieno di lividi, concavo. Spiacevole. Il prete si avvicinò alla finestra, guardò con occhi miti i festanti, cercò di capire quel loro impaccio. Poi, dopo pochissimo (che parve però tantissimo), alzò l'ostensorio e benedì tutti. *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Mirjana, *mezzanuda* sul tavolo, improvvisò anche lei un segno di croce tra l'imbarazzo e la sfida²⁰⁹.

Don Julià fa ciò che a molti presenti appare scandaloso: si ferma, si affaccia, si segna di fronte al manipolo di compaesani senza cielo. Uno scandalo, però, diametralmente opposto rispetto a quello scatenatosi tempo addietro a causa del precedente parroco. Di fronte al corpo seminudo di Marjana, al cospetto di sguardi e volti letteralmente basiti, per un attimo il tempo a Val Orino è attraversato da un'improvvisa scossa, appare allo stesso tempo dilatato e puntiforme, e tutti sono attoniti di fronte a chi introduce il simbolo della passione di Cristo proprio nel covo prediletto da chi sembra averlo dimenticato.

È soprattutto la risposta che don Julià dà a un Oreste esterrefatto che illustra l'inaudita, straordinaria sorpresa di coloro che da un lato e dall'altro, dall'interno e dall'esterno del bordello, indistintamente ammutoliscono di fronte a quell'attimo impreveduto. «*Chi sono io per giudicare?*» Alzò il tiro: «Per me (*si puntò il dito contro*) è morto. Anche per loro (*puntò il dito in direzione del bar*) è morto Nostrosignore»²¹⁰.

Don Julià, dunque, è in tutto e per tutto un essere umano del nostro tempo. Ferito indelebilmente dal suo stesso passato, portatore di una memoria funesta che è la traccia, in lui, dell'aver conosciuto in prima persona il più orribile dei confini, pieno di forza e allo stesso tempo di fragilità, ora vive l'incontro con Gesù nella testimonianza di una fede robusta e costantemente messa alla prova. È un prete che nell'attimo della consacrazione abita umilmente il mistero del Dio fattosi carne, scoprendovi dentro l'intera sua esistenza.

In quell'attimo, nel quale aveva Cristo tra le mani, il suo sguardo oscillava, come un pendolo, dalle mani al Pane e dal Pane alle sue mani. E viceversa: per un'infinità di volte. Quelle mani, le sue mani, eran un contenitore di storie. Lui ci rivedeva dentro tutto. Era come se quel pane, andandosi a poggiare sulle mani, vi accendesse la luce: ciò che stava dentro, dietro, davanti alle mani veniva in superficie. Per fare da trono al pane diventato Cristo. Lui, in

²⁰⁷ Ivi, p. 45.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Ivi, pp. 14-15.

²¹⁰ Ivi, p. 14.

quegli attimi, sentiva *freddoboa*. [...] Chi avesse avuto il privilegio di sedere ai bordi di quelle mani, in quegli attimi, avrebbe visto la storia di Juliàn in HD. Soltanto lì, in quell'attimo. Nell'attimo cruciale²¹¹.

Tutta la vita di Juliàn, prima e dopo l'omicidio e poi durante la lunga detenzione, non è che un fitto intreccio di piccoli e grandi *attimi del tempo* che dimostrano la regola del nostro presente: tutto è come condensato, coagulato nell'istante in cui l'infinito buca il tempo, dilagando ovunque. L'infinito che può arrivarti addosso grazie alla presenza confortante di un parroco in crisi d'identità spirituale, l'infinito che può comunque sorprenderti attraverso un verso poetico apparentemente silente, ma che, in realtà, se meditato a fondo e col cuore, può dimostrarsi capace di parlarti e illuminarti.

Don Juliàn conosce e vive appieno la natura del nostro tempo. È conscio della grandiosa sfida che lo attende: prima ancora di affrontare gli effetti rovinosi della debolezza della fede, pensa a fondo alla questione della loro "rieducazione": prima di tutto, i valorinesi devono anche loro riacquisire domestichezza col cielo che ha smesso di apparire sopra le loro teste! A lui, quindi, spetta il compito di squarciare il velo di nubi che impedisce al loro sguardo di andare *oltre il confine*.

Ma cosa significa, praticamente, sperimentare un confine? Lui, il nuovo "pretino" ancora sconosciuto in mezzo a un covo di bestemmiatori seriali, quale autorità pensa di avere per permettersi di insegnare queste cose? Sono domande che il romanzo di Pozza ci aiuta a pensare profondamente. A farle nostre. Certo: quella di Val Orino è una comunità così tanto impoverita e degradata che nessuno, fuorché don Juliàn, avrebbe potuto accettare di seguire e riportare sulla retta via. Bestemmiatori, ipocriti, edonisti e bugiardi. Ma soprattutto (e in massimo grado) a molti di loro concerne la prima "qualità": bestemmiatori. Donne e uomini non consapevoli della rovinosa caduta morale della quale l'intera comunità del paese si è resa protagonista. Insulti così sovrabbondanti e iperboliche da insinuarsi tra le pieghe del linguaggio quotidiano di chiunque parlasse o venisse ascoltato. Come un intercalare innestato e poi attecchito nel fraseggio diventato abituale. Eppure le nubi che coprono il cielo, non lo cancellano una volta per tutte: l'apparente assenza di prospettiva spirituale è quasi sempre il segno di una sfiducia, spesso alimentata dagli eventi dolorosi della vita, piuttosto che prova convincente dell'assenza o inattinibilità di Dio. Ma è anche il segno molto esplicito della condizione di solitudine esistenziale che ci affligge sempre di più, uomini e donne iper-connessi al giorno d'oggi eppure paradossalmente iper-distanti. Dagli altri e da noi stessi.

Fare esperienza del confine è un modo per rieducare se stessi all'incontro con la trascendenza. Cioè: al riconoscimento della non-sufficienza del mondo che abitiamo quotidianamente e con il quale interagiamo più o meno consapevolmente. Il confine, però, non è la stessa cosa del limite: separa, distingue, connette due spazi diversi, mentre il limite ci fa bastare ciò che dall'interno il nostro sguardo raccoglie come in un tutto. Il confine invece implica che ciò dal quale puntiamo lo sguardo non sia il tutto, in quanto richiama all'incontro tra ciò che è vicino a noi pur restando dall'altra parte, lontano²¹².

Epperò: ciò che è lontano è pensato, proprio sulla soglia del confine, allo stesso tempo come collegato e *vicino* a ciò che è intorno a noi. Fare esperienza del confine significa imparare a tematizzare la vicinanza di ciò che è lontano, spesso, e impietosamente, "per definizione". Il confine può essere concepito come il luogo della praticabilità dell'incontro: annuncia la possibilità dell'oltrepassamento, ma, allo stesso tempo, tutta la finitezza dello spazio dal quale quel confine è guardato. I confini sanno annunciare la trascendenza del finito, dello sperimentato.

²¹¹ Ivi, pp. 21-22.

²¹² Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 2019, par. 57. Nel paragrafo Kant sviluppa una riflessione significativa intorno alla distinzione tra 'limite' e 'confine': «i limiti (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta».

Portano la mente oltre ciò che la temporalità e la spazialità del corpo concretamente rappresentano. L'esperienza del confine, dunque, è la possibilità di riprendere confidenza con il trascendimento del mondo. È la possibilità di incontrare nuovamente (e intimamente) Dio, che è, allo stesso tempo, il lontano per definizione e il più prossimo all'esistenza dell'essere umano e del mondo. Non è questa, nel piccolo della nostra esperienza quotidiana, la sensazione che si prova calpestando *un* confine tra due stati? Non si prova forse un senso di curiosità mista all'eccitazione nel sapersi *così* vicini al paese straniero ma, allo stesso tempo, anche *così* lontani da esso, così irrimediabilmente altri?

Don Julià è in questo senso un uomo *di confine*. Anzi, è l'uomo che ha sperimentato su di sé, come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, l'eterna sfida del confine estremo: la morte. Un confine orribile che in lui ha significato da un lato la consapevolezza della finitezza e precarietà del mondo e, dall'altro lato, la speranza di poterlo comprendere nella prospettiva più ampia dell'Assoluto, via via riscoperto grazie all'incontro con Giacomo e, attraverso di esso, con la poesia di Ungaretti. Giulio è un uomo di confine perché la sua vita è sempre stata sospinta ai bordi dell'esistenza: verso il dolore, verso il peccato, verso l'errore, verso l'orrore estremo della morte causata al prossimo. C'è quindi un passato nella vita di don Julià che attesta l'autorevolezza e la legittimità della missione che egli si appresta a compiere in quella terra di confine che è, appunto, il paese di Val Orino sperduto tanto geograficamente quanto spiritualmente: lui e solo lui può comprendere quegli uomini e quelle donne apparentemente abbandonati a se stessi; solo lui, dopo aver davvero perduto il cielo, saprebbe davvero indicarlo di nuovo a chi non sa (o non riesce più) a vederlo al di sopra della terra. È, dunque, il paradigma dell'*esempio* come sfondo integratore dell'azione che diventa feconda, attrattiva, portatrice di novità. In effetti, ciò che don Julià compie a Val Orino è novità assoluta.

Alcuni passaggi del romanzo sono significativi:

«padre, l'abbiamo cercata dopo aver saputo che sarà lei il nuovo parroco. Eravamo quasi convinti che non venisse più nessuno». «Tutta questa strada per conoscermi? Quando ho preso in mano la cartina e ho visto che Val Orino è ai *confini* della diocesi, ha iniziato a frullarmi per la testa l'idea di chiedere al vescovo di poter venire io: ho vissuto per anni *ai confini*» [...] [Quella di Julià era una teologia temeraria, sul *confine* ultimissimo dell'ortodossia. Lui, però, era un esperto di *confini*. Val Orino era al *confine* della diocesi e tutto richiama il *confine*. I pastori più coraggiosi, lassù, portavano le vacche ai *confini* dei prati, rischiando di farle scivolare giù dal dirupo: al centro, però, non c'era più erba. L'erba fresca, l'ultima rimasta, cresceva sui *bordi* dei prati²¹³.

L'esperienza personale di don Julià, che è poi il sostrato del suo concetto teologico del confine, sono il testo attraverso il quale un'altra lettura sul destino dei valorinesi risulta possibile. Ai bordi dell'esistenza, accettando il rischio terribile e allo stesso tempo necessario di precipitare nel baratro, ma anche di incontrare tutti gli ultimi, i più fragili e bisognosi, che spesso si ammassano proprio in quel punto, restando in bilico tra la vita e la morte, si scopre la possibilità di far continuare la vita! Lo esprime, in modo romanzato, Pozza, quando fa pensare al suo personaggio che ai bordi dei prati si trova l'erba fresca, l'ultima però rimasta, e quindi là e solo là può darsi possibilità di futuro. Se dunque c'è futuro per la comunità di Val Orino, questo non può che riapparire proprio dal confine più lontano verso il quale tutti sembrano essersi ormai diretti; e se questo limite potrà riacquisire un significato positivo, praticabile da tutti, sarà perché si ripartirà insieme proprio da lì: dal prendersi in carico la responsabilità di non chiudere gli occhi di fronte al precipizio. Cominciando proprio dal peccato più evidente a Val Orino: l'essere tutti, chi più chi meno, dei bestemmiatori avvolti dalla solitudine. Se è il confine il punto in cui occorrerà incontrarsi tutti insieme per ricominciare a guardare il cielo, allora da lì potrà riapparirci ciò che erroneamente è stato allontanato.

Dio Padre, ma soprattutto Gesù suo Figlio, non sono loro a dare senso al confine per definizione, quello tra la vita e la morte? Ma ammettere tutto questo non è, quasi logicamente,

²¹³ Ivi, p. 17 e p. 28.

riconoscere, in quanto senso-di-confine, l'alterità di Dio e di suo Figlio rispetto al mondo, che sono però allo stesso tempo la vicinanza ad esso, il loro esserci prossimi?

Un'intuizione del prete, al riguardo, è interessante. Presa l'abitudine di trascrivere su dei fogli tutte le bestemmie pronunciate dai compaesani, scopre che esse non si rivolgono in nessun caso a Gesù. Nella "teologia" di Val Orino il Figlio di Dio è come immune alle bestemmie che, invece, fioccano sul conto del Padre. Quest'ultimo, in ragione della sua infinita distanza e trascendenza, è come il bestemmiabile per definizione. Don Juliàn conclude che «qui, forse, non hanno mai conosciuto Gesù. Se l'hanno conosciuto, non l'hanno visto in azione. Altrimenti col cavolo che gli direbbero queste cose in faccia!»²¹⁴. Se avessero conosciuto Gesù, come peraltro egli stesso l'ha conosciuto e amato affrontando il travagliato ritrovamento di se stesso, avrebbero scoperto che Dio non è l'infinitamente distante come erroneamente e superficialmente si pensa; perché il Padre è nel Figlio e, attraverso di lui, in ogni essere umano. Anzi, è sempre e necessariamente in ogni cosa. Così vicino a noi – Giulio lo confiderà e mostrerà materialmente in cella a un don Giacomo esterrefatto, nel momento in cui, presa da una scatola di cartone una particola benedetta, viene a scoprire che in quel pane c'è Gesù, non idealmente o metaforicamente, bensì veramente e totalmente –. Assente, o lontano, e presente allo stesso tempo. L'infinita distanza di Dio non è spiegabile, né comprensibile, se non come presenza continua di Dio per il (e nel) mondo, perché questo altrimenti perirebbe all'istante.

Se, conosciuto Gesù, venisse scoperta l'imprescindibile relazione che lo lega al Padre e che sostanzia il loro rapporto misterioso, nessuno potrebbe minimamente pensare di rivolgere una bestemmia a Dio, perché lo vedrebbe, per così dire, direttamente in faccia. Don Juliàn ha quindi ragione a pensare che i valorinesi hanno imparato l'arte insulsa della vigliaccheria perché non ancora capaci di guardare Dio-Gesù in faccia: essi parlano, e pesantemente, di chi si crede lontanissimo e irraggiungibile, senza sapere che in realtà è là, a due passi o addirittura molto meno. Là, al confine estremo del mondo che ciascuno sceglie di ritagliarsi attorno. Insomma, nulla di irrecuperabile, nulla che non valga la pena affrontare, per «aprirci la strada lottando verso la luce»²¹⁵. Eccola, perfettamente dispiegata di fronte al suo sguardo interiore, la strategia d'azione che si prepara a mettere in atto per ridare un futuro alla comunità a lui affidata.

L'intuizione di don Juliàn si rivela presto feconda. I suoi gesti, supportati evidentemente dalla provvidenza, iniziano a sortire gli effetti sperati. Da nuovo "pretino" si trasforma, per i valorinesi, in quell'uomo con «due palle così (*mimò due bocce*)»²¹⁶ che alcuni, specialmente tra i frequentatori del bordello del paese, riconoscono senza mezzi termini:

«qui in Val Orino non c'è mai stato un prete come te. Quattro *quaquaraquà*, offerte di qua, soldi di là. Sempre a voler sapere cosa fanno gli altri sotto le coperte (*bestemmia*). Alla bestemmia Juliàn oppose scena muta: erano anni che non reagiva più al male. Agitò le spalle: «Esagerato! Cerco d'impegnarmi: potrò piacere o non piacere. Ma nessuno potrà mai dirmi di essere diverso da come sono». Si era già incasinato che basta, Juliàn, vivendo vite che non erano la sua. «Tu ti sei accorto di cos'hai già fatto nel giro di qualche mese?» «Nnnno... Sto ancora cercando di ambientarmi». «Hai già messo in chiaro che tu starai con tutti. Non solo con *quelli della messa prima*»²¹⁷.

I compaesani cominciano a far capire a Juliàn che la strada da lui scelta sembra fruttuosa. C'è ad esempio chi, dopo averlo insperabilmente invitato al bar, lo stesso teatro di perversione del venerdì santo, ottiene da lui una lezione che lascia un profondo segno. Don Juliàn è a suo agio di fronte a quei peccatori conclamati, ma non li giudica, e anzi li ascolta e cono loro intraprende discorsi che partono esattamente dalla soglia di confine di cui s'è detto: dal loro linguaggio, dalle loro comprensioni della vita, che si fanno trampolini inaspettati dai quali prendere slancio verso la formulazione del dubbio: davvero è tutto qui, pendente dalle cosce di una spogliarellista?

²¹⁴ Ivi, p. 27.

²¹⁵ Ivi, p. 29.

²¹⁶ Ivi, p. 44.

²¹⁷ Ivi, pp. 44-45.

O c'è dell'altro, qualcosa di dimenticato e allo stesso tempo di desiderabile, che merita di essere rinominato?

Parlando faccia a faccia con quei peccatori, don Julià riesce a colpire nel segno e a farsi comprendere: come a ciascuno di noi, quando sentiamo la mancanza di qualcuno di amato, capita di recarci fin sotto casa sua per dimostrarglielo con la nostra sorpresa e presenza, così anche Dio-Gesù, innamorato di noi, anche se noi facciamo di tutto per rifiutarlo, viene sotto la nostra "finestra", come letteralmente è accaduto quel venerdì nell'attimo cruciale che tutto ha cambiato, per farsi semplicemente vedere. Dio-Gesù, come un innamorato a cui manchiamo, prende l'iniziativa di venirci a cercare dove noi ci illudiamo che non possa o non voglia trovarci.

«Scusate! Posso farvela io una domanda invece?» Fecero cenno di sì erano di poche parole. Di tanti fatti [...]. «Quando tu sei innamorato di una persona e questa persona, per qualche motivo, ti manca tanto, come fai a farle capire che ti manca?» domandò. «Gli scrivo mi manchi su whatsapp» iniziò uno. «Solo questo?» «Glielo dico per telefono, a voce!» Dall'altro capo della tavola. «Tutto qua il vostro romanticismo?» «Le mando un mazzo di fiori». «Basta?» disse Julià, sguardo appuntito. Il macellaio: «Io, se fosse, mi presenterei sotto casa sua». Il prete s'illuminò! «Avete sentito? – accelerò – Che lui, se gli manca tanto una persona che ama, si fa trovare sotto casa sua». (*È vero. Ha ragione il macellaio. Non c'avevo pensato. Me la segno come idea!*) «Di stasera – tirò le conclusioni don Julià – ricordate soltanto questo: a Gesù voi siete mancati tanto in questi anni. Così tanto che quel famoso venerdì ha deciso di venire sotto casa vostra. Si è affacciato alla finestra per salutarvi»²¹⁸.

Ecco, dunque, in concreto, cosa significa l'esperienza del confine: la consapevolezza che, sul punto di congiunzione tra il bene e il male, tra il dicibile e il non dicibile, tra la conformità e lo scandalo, tra la vita e la morte, il confine sia proprio lì, a dimostrare la possibilità del continuamento della vita. E ciò soprattutto a vantaggio di quanti pensano che non ci sia più possibilità che la propria vita continui, che ci sia un futuro, né in senso orizzontale e né in senso verticale. È Dio a indicarci la verità dell'oltrepassamento del confine per definizione, quello che separa questo dall'altro mondo. Le "prove" incontrate da Julià conducono tutte alla medesima constatazione: a Val Orino davvero l'accadere è stato lacerato, e il respiro dello Spirito ha ripreso a circolare, e il cielo è tornato, passo dopo passo, a illuminare la terra!

Forse è Paride, uno dei più accaniti frequentatori del bordello di paese, a restituire l'immagine esatta dell'impatto che don Julià ha provocato nella vita di molti valorinesi. Paride, bestemmiatore incallito, uomo imbruttito dal senso di pochezza e dal sapore sciapo della quotidianità fatta di eccessi e di volgarità, viene a conoscenza della storia dei due preti-amici durante una nottata al cardiopalma. Una storia che alle sue orecchie appare quasi inaudita: dove la violenza diventa terreno fertile per far nascere l'amore, dove la fede rivendica il suo significato misterioso di dono, dove l'obbedienza assurge addirittura a presupposto di onestà e integrità morale, dove l'interiorità si fa spazio immenso in cui l'incontro con l'altro – e con l'Altro per natura – è esattamente questo: un'esperienza di connessione intima, al confine della propria esistenza, di penetrazione nella vita di chi sceglie di ascoltarci e di farsi ascoltare.

Paride, al cospetto dei due preti, di Giacomo ormai marito e padre e di Giulio ormai sacerdote assegnato alla parrocchia di Val Orino, sente su di sé l'effetto sublime derivante dall'esposizione alla grandezza di quelle anime. Al confine quasi indicibile tra la sua vita e la loro, tra mondi veramente distinti dal solco profondo di un confine esistenziale fatto di scelte, di esperienze, di errori e di convinzioni, Paride tocca con mano la parete fragile che delimita il suo essere. Il confine, appunto, distingue e nomina la finitezza, ma allo stesso tempo annuncia e indica l'oltrepassamento della finitezza, cioè la possibilità del trascendimento di sé. Quando Paride è al (suo) confine, non può che uscirne sconcertato, confuso, ma allo stesso tempo pieno di bellezza e di umanità.

Quando Paride, con tutte le sue forze, si alzò dalla sedia per uscire fuori a prender aria, la campana batteva sette colpi. Guardò l'orologio e poi il display del cellulare: tra whatsapp e chiamate perse, la lista era prevedibile. Fece

²¹⁸ Ivi, pp. 37-38.



un grosso respiro [...]. Erano anni che non gli capitava di fare un *dritta* di saltare *in toto* la notte, senza accorgersi del tempo che passava. Non si vergognò d'ammettere che neanche quando *si andava a fighe* il tempo fuggiva via così [...]. Gli avevano raccontato la loro storia tutta d'un fiato. A Paride, ancora poggiato alla porta, sembrò d'aver assistito a una partita di ping-pong tra i primi due del ranking mondiale: roba da perdere la testa dai rimbalzi [...]. «Sono scioccato! Mi pare di essere dentro una commedia. Anzi no: una commedia ha meno fantasia»²¹⁹.

È sulla scia di questa scoperta, che in Paride risuona come una specie di rivelazione, perché attraverso la storia drammatica di Giacomo e Giulio ancora una volta Gesù si è manifestato in modo inatteso e sorprendente, che la commozione unisce spiritualmente nel punto stretto di un abbraccio tre esistenze così diverse, lontane e allo stesso tempo unite. Ecco la rappresentazione del confine:

«abbracciatemi, per favore. Tutti e due assieme». «Quest'aperitivo lo ricorderai per tutta la vita. Col massimo rispetto per la Mirjana e le sue socie, questa è stata una vera serata *hard* quelle sono serate per novizie a confronto». Mentre lo abbracciavano, come ci si abbraccia nei paesi di ferro-cemento di tutto il mondo, a Paride venne in mente una cosa: che, alla fine, è così bello cedere ogni tanto, permettersi di non essere cemento armato (ch'è ovunque di colore *grigio-topo*), sempre con il piglio serio. Lì, stretto a quei due, sentiva di essere debole a confronto: ma era così bello dare aria ai punti deboli e, per la prima volta, ammise a sé stesso che la vera trasgressione, in Val Orino, non era *andare a fighe* il venerdì, ma scoprire, un venerdì, che in natura esistono alcuni fiori, dei ciuffi d'erba, che nascono anche da una fessura dell'asfalto. Dal cemento. Di una galera. All'improvviso²²⁰.

All'imbocco della strada del cambiamento testimoniata da Paride, di fronte alla luce spirituale del perdono che rende possibile a ciascuno riscattare il proprio futuro, molti cominciano ad ammirare il cielo sopra le loro teste, scoprendolo nuovamente bello. Alcuni iniziano a far capolino in parrocchia: uomini, donne e bambini incuriositi dal nuovo clima diffusi in paese. Tutti, a cominciare dai bambini, percepiscono un'energia positiva inaspettata. Allegria, felicità addirittura. Certo: «non sarebbero stati in tanti, solo qualche mese prima, a scommettere che la parrocchia avrebbe conosciuto ancora una stagione [così] dopo le storiacce dell'ultimo *governo*. Ma o si sa o si impara ben presto che l'alba e il tramonto ritornano sempre al loro posto»²²¹.

²¹⁹ Ivi, pp. 268-269.

²²⁰ Ivi, pp. 270-271.

²²¹ Ivi, p. 277.

Seminare nel cuore, sostenere nella ragione

*All'uomo è dato di liberarsi
dalla finitudine e dal nulla
per risalire a quella positività
che segretamente lo guida.*
(G. Movia – M.T. Garau)

L'apertura verso la trascendenza, lo sguardo e l'ascolto rivolti a ciò che fonda e allo stesso tempo compenetra l'accadere, possono andare a frutto, nel cuore di ogni essere umano, dal tronco vivo della fede, e da lì continuare a crescere e a ramificarsi all'interno del perimetro tracciato da una tradizione religiosa. Da un credo, cioè, particolare e storicamente fondato. Si tratta di una possibilità che lo spirito può intraprendere perché nella storia dell'umanità e del mondo è scritto che sono discese le mani di Dio, di quel dio pronunciato da diverse religioni rivelate ancor oggi diffuse e praticate; oppure perché, al di fuori della rivelazione, comunque la si intenda e la si professi, possono essere percorse e conosciute le tracce divine che conferiscono un significato al mondo e alla vita. La comunione con un Dio della rivelazione, poniamo ad esempio quella cristiana annunciata nei Vangeli, può essere una di queste vie. In ogni caso, comunque la si voglia intendere e praticare, l'apertura verso la trascendenza è sempre una questione di *decisione*. Decidersi per l'universale, si potrebbe dire con molta efficacia, a sottolineare la volontarietà o intenzionalità del gesto spirituale e intellettuale che espande la nostra immagine del mondo, superando la finitudine dell'accadere.

L'apertura alla trascendenza può dunque esigere e/o generare la domanda del *lògos*. L'intelletto umano (la facoltà del formulare domande che sostiene il gesto filosofico) può essere chiamato in causa oppure stimolato dal mistero di Dio. Delle volte è il mistero di Dio che convoca il pensiero, perché il silenzio è lo spazio vuoto che richiama il pieno della parola o, meglio, del discorso (*lògos*, appunto); delle volte, invece, è il pensiero stesso a voler incontrare Dio, perché il domandare puro, ossia quel domandare che non contiene in sé la risposta, è una ricerca per definizione senza pregiudizi. Una ricerca che al limite sperimenta la consistenza del fondamento. Se è domandare puro, appunto, cioè un domandare liberato dal *cliché* dell'infondatezza del mondo.

Dunque, l'esperienza della fede e il domandare filosofico non sono contrapposti, né paralleli. Nel senso che non stanno tra loro secondo un'alternativa radicale, tra la pura antinomia (l'una afferma quello che l'altra nega, e viceversa) e la pura estraneità (l'una afferma ciò che l'altra non ha bisogno di dire, e viceversa). Fede e filosofia, o, utilizzando modi di intendersi effettivamente più usuali, fede e ragione, possono tra loro dialogare, cercandosi e intendendosi. Nel senso che l'una afferma quello che anche l'altra cerca, e viceversa. Ciascuna secondo il suo linguaggio e il suo modo, insieme però possono agire orientandosi ad un unico scopo e mantenendo l'unità e l'integrità della persona²²². In ogni caso, la ragione può cimentarsi in una ricerca matura intorno alla fede solo a patto che quest'ultima la preceda nel sentimento, in quanto esperienza vissuta. L'intelligenza può sì interrogare l'esperienza della fede, può penetrarla con la luce del *lògos* e quindi chiarirla in modo decisivo e profondo. Può al limite sostenerla, curarla nel tempo, rinnovarla e motivarla. E questo perché «neppure la fede cristiana può fare a meno di portare delle ragioni»²²³; ma non può, in nessun caso, provocarla, né può innescarla: non può instillarla nel cuore, laddove soltanto essa può perdurare, in quanto genuino dialogo personale

²²² «Eppure un movimento, sia pure altalenante, del pensiero e, insieme, la fede vissuta da sua madre e da Gino pian piano stavano per condurlo ad un esito positivo» (G. Movia, M. T. Garau, *Il flauto sul tetto*, Edizioni AV, Cagliari 2012, p. 197). Dunque il pensiero e la fede possono collaborare, dialogando e reciprocamente chiamandosi in causa, ed esitare così in un evento positivo.

²²³ Ivi, p. 169.

con Dio. In questo senso, l'esperienza della fede *succede*, si potrebbe dire, come un evento inatteso nella vita, o come un'occasione di incontro che al limite può ispirare la ricerca del pensiero o, in altri casi, come si è detto, farsi trovare dal pensiero che percorre a ritroso le tracce del fondamento. Ma soltanto se la sua è una presenza già consolidata nel cuore.

Di tutto questo se ne trova una bella rappresentazione in un romanzo, che potrebbe essere definito di formazione, scritto dai coniugi Giancarlo Movia e Maria Teresa Garau, che nel 2012 hanno insieme pubblicato *Il flauto sul tetto*. Le prime tracce possono essere già riscontrate nella presentazione che gli autori fanno di Carla, la madre del protagonista Franco e del primogenito Gino, che fin da piccola respira i valori della cultura religiosa ancora solida e fiorente, alimentandoli in sé fino all'età adulta e rendendoli disponibili ai propri figli. L'educazione religiosa ricevuta da Franco a partire dai primi anni di vita è il solco all'interno del quale la sua fede, anche di fronte al momento critico e conflittuale dell'età adolescenziale, sarà seminata e coltivata nel cuore, mentre la sua capacità di critica stimolata e nutrita nel pensiero. Anzitutto in Carla, scrivono i due autori,

l'educazione religiosa ricevuta dalla zia e dalla nonna la portava a considerare la cappella come il cuore dell'Istituto. Le scadenze liturgiche, la luce delle candele (non era stata ancora introdotta l'energia elettrica), il profumo dell'incenso, la musica sacra, quelli che a lei sembravano ricchi arredi e ricchi paramenti le davano l'eccitante sensazione di vivere in un mondo diverso, che la compensava e la consolava dell'asprezza del collegio. (Probabilmente il ricordo di quella esperienza continuava ad agire in lei ancora in età matura, quando si indispettava perché le sembrava che le luci, terminata la liturgia, venissero spente troppo presto. Niente la allietava di più che un ambiente luminoso). La intenerivano anche i canti delle bambine più piccole, che, istruite da suor Immacolata, eseguivano perfettamente, accompagnate dall'armonium, semplici composizioni in lingua tedesca [...]. Eppure, da questi aspetti forse superficiali, da questa ritualità apparentemente esteriore, cominciava a nascere e, anzi, veniva lentamente allo scoperto nel suo animo l'amore per Gesù, la sua intimità con lui, dapprima ancora fanciullesca e sentimentale, ma destinata ad irrobustirsi nel futuro²²⁴.

In questo passo traspaiono molti degli elementi che tracciano il contorno dell'immagine di sacralità e spiritualità nella quale le vite di Carla e Franco sono collocate fin dall'infanzia: la ricerca di una dimensione più elevata, appunto spirituale («l'eccitante sensazione di vivere in un mondo diverso»), l'effetto consolatorio che questa dimensione produce nella quotidianità, segnata dalle rigidità e penurie della vita comunitaria di quell'epoca («la consolava dell'asprezza del collegio»), la profondità dell'esperienza spirituale vissuta da bambina, che lascia impronte persistenti in grado di resistere nel tempo («quella esperienza continuava ad agire in lei ancora in età matura»), la tenerezza e dolcezza del sentimento spirituale nato in seno all'educazione religiosa ricevuta («la intenerivano anche i canti delle bambine più piccole»).

A proposito del *sentimento* della fede, termine il cui significato inizialmente è quello di 'emotivo', cioè di qualcosa di non maturo, ma allo stesso tempo di già solido, un'emozione di Franco ancora bambino è esemplificativa: «suo fratello» Gino tolse la statuina dalla greppia, la portò alle labbra e se ne servì come di uno zufolo. Il ragazzo [cioè Gino] sapeva bene che l'immagine di Gesù non coincideva con l'originale, ma di questo Franco non era ancora pienamente [cioè intellettualmente] consapevole, e *ne soffrì* un po', sotto gli occhi tolleranti della mamma²²⁵. La personalità di Carla, costruitasi nel tempo all'interno di quell'immagine sacrale e spirituale della vita, emerge ancora più distintamente nel rapporto con Gianni, suo sposo e futuro padre di Franco, destinato di lì a poco alla drammatica esperienza della deportazione e delle foibe per mano titina.

D'indole molto meno sensibile, Gianni appare, nella realtà dei fatti, come un uomo dal profilo minore rispetto all'idea che Carla s'era fatta di lui anni addietro:

²²⁴Ivi, p. 10.

²²⁵ Ivi, p. 52. Il mio corsivo sottolinea, appunto, l'aspetto emotivo della fede di Franco.

Gianni, al di fuori della competenza necessaria al suo lavoro, era pressoché totalmente insensibile ai valori della cultura, se si eccettua l'amore per la musica [...]. Lo sforzo di Carla durante gli anni di fidanzamento (ma anche dopo il matrimonio) fu proprio quello di *elevare* con pazienza la mente e il cuore del suo uomo verso valori culturali e spirituali. Pochi mesi prima delle nozze egli le confidò di essere "tornato a Dio", e lei, esultante, gli rispose che avrebbe sacrificato la propria salute per la sua "conversione". Certamente, in quel ritorno, la fede semplice e profonda di lei giocò un ruolo importante. Lo aveva colpito, ed anzi conquistato, soprattutto il fatto che lei, anche nei momenti di amaro sconforto, in cui rimetteva tutto in discussione, trovasse alla fine, nell'abbandono alla volontà provvidente di Dio [...] la sua pace²²⁶.

Si coglie in questo passo l'energia, la volontà e la dedizione della donna a voler nutrire il rapporto che la lega al suo sposo. Si percepisce, sempre nell'agire di Carla, un'intenzione spirituale la cui sorgente attiva non può che essere ricercata nella dimensione dell'eterno. Il tono delle parole che Movia e Garau utilizzano per descrivere la scena restituisce, in modo quasi plastico, il piacere e la gioia che Carla deve aver provato nel cuore alla notizia che il suo Gianni, da ladruncolo improvvisato e da quasi perdigiorno, abbia riscoperto, in fondo al suo cuore inizialmente poco sensibile, il richiamo che Dio rivolge a tutti.

L'esempio materno proposto da Carla, che si irraggia intorno all'esistenza dei Collenz coinvolgendo anzitutto il marito e i figli, è accolto dall'indole buona e compassionevole del piccolo Franco. Un esempio che segna i contorni della vicenda del protagonista de *Il flauto sul tetto*: credibile perché sincero, cioè comprovato dalla coerenza tra intenzioni, parole e azioni, ma anche perché testimoniato in modo ridondante da altri membri della famiglia allargata, a cominciare dalle zie, sorelle di Carla, e dalle altre figure autorevoli esterne, come i religiosi responsabili dell'educazione sia scolastica sia spirituale dei fratelli Collenz. Un esempio efficace, dunque, perché costante nel tempo, perché accolto da un cuore tenero e ben disposto e perché partecipato da individui diversi, uniti nell'intenzione pedagogica e nella comunità spirituale rappresentata da una fede vissuta e praticata²²⁷. In questo contesto, Franco cresce trascorrendo una fanciullezza che si potrebbe dire normale, se 'normale' fosse inteso secondo lo standard di vita tipico dell'infanzia ai tempi del secondo dopoguerra.

Ma chi è Franco Collenz? Il ritratto romanzato che i coniugi Movia e Garau fanno di questo personaggio presenta tratti particolarmente eloquenti, il cui accostamento e la cui unione farebbero quasi pensare al destino toccato a noi, individui contemporanei. Franco, infatti, almeno per ciò che concerne le relazioni umane, appare, già da ragazzo, un indolente, un apatico e un indifferente²²⁸. Soprattutto sul modo in cui egli coltiva i rapporti con i coetanei si possono

²²⁶ Ivi, p. 20. Il mio corsivo intende in questo caso evidenziare la prospettiva spirituale che attraversa l'intero romanzo di Movia e Garau: una prospettiva di elevazione dell'anima alle questioni divine che non va confusa, però, né con lo sguardo teologico né con l'ascetismo, ma neppure ricondotto al mero e astratto adempimento della disciplina religiosa. I Collenz, nel bene e nel male, sono consapevoli del tempo in cui vivono: fanno esperienza delle difficoltà di una vita minacciata costantemente dal vento di guerra, rispondono come possono alle urgenze di un'epoca precaria, e la affrontano in maniera dignitosa incontrando e accettando il bello e il brutto che si intrecciano, spesso strettamente, nella quotidianità.

²²⁷ Al riguardo, un passaggio particolarmente significativo è il seguente: «quell'atto di buon cuore (del quale il beneficiario nulla poteva sapere), sorto sia dalla sua natura compassionevole (che spingeva [Francol] sempre a chiedere a mamma un soldino, quando incontravano un mendicante), sia da quanto aveva appreso dal comportamento di mamma, sia da quello che dicevano e operavano i Cappuccini, fu mal ripagato. Il ragazzetto dolorante fu tra i più crudeli e accaniti contro di lui» (ivi, p. 55). Movia e Garau raccontano così un episodio dell'infanzia di Franco, costretto a sperimentare l'ingiustizia e la crudeltà gratuita, ancor più incomprensibile e dolorosa quando sono scagliate addosso a chi è foriero di bontà e di buone azioni. Nel passo citato trapela, in modo deciso, l'effetto pedagogico dell'esempio che Carla offre e sostiene nei confronti di Franco a proposito del suo sviluppo spirituale e intellettuale.

²²⁸ L'attribuzione delle qualità morali dell'indolenza e dell'indifferenza al giovane Franco Collenz risulta, in modo esplicito in alcune pagine inoltrate del romanzo di Movia e Garau. Si veda, ad esempio, a p. 157: «padre Cosimo Manfreda, il gesuita che affiancava la guida spirituale [...], ispirava a tutti simpatia e fiducia, ma neppure lui riuscì a smuoverlo [il riferimento è, appunto, a Francol] dalla sua indolenza». Oppure si veda ancora a p. 158: «quello che, in quei momenti, passava per la mente dei suoi muti compagni Franco di certo non poteva saperlo, ma sicuramente il suo stato d'animo oscillava fra la timidezza e l'indifferenza». Oppure, ancor più rigidamente e chiaramente, a p. 193: «con la ragazza percorse la via del ritorno, fermandosi all'inizio del ponte. Quivi annunciò, seccamente, senza motivarla e senza imbarazzo, la sua decisione, alla quale Leda replicò con una sola battuta: "Lo savevo" [...]. Confidò a Gino la novità. Ascoltò il suo rimprovero, pacato ma severo: "No se trata così una persona", eppure non provò nessun rimorso». Vale la pena sottolineare come

infatti svolgere considerazioni analoghe a quelle che, ben più largamente, riguarderanno il Meursault de *Lo straniero* di Camus, al quale, non a caso, in questo volume sarà dedicata una successiva lettura²²⁹. Quella che in Franco appare, senza dubbio, una condizione psicologica individuale²³⁰ di indolenza e di apatia relazionali, nel tratteggio camusiano del personaggio di Meursault sarà elevato a condizione esistenziale più profonda; condizione dell'essere umano contemporaneo che, a prescindere da caratterizzazioni psicologiche e individuali, ci riguarda tutti indistintamente.

Un lungo passo de *Il flauto sul tetto* restituisce dettagliatamente la singolare personalità di Franco Collenz prima della sua decisione per l'universale. Nella descrizione del momento, l'impressione di pochezza, indifferenza e quasi banalità trasmette al lettore le stesse tonalità sbiadite che caratterizzeranno scene molto diverse, eppure sorprendentemente affini, presenti nel romanzo di Camus:

un minimo episodio capitatogli con un compagno di scuola di seconda media può dirla lunga sul modo in cui governava i rapporti contemporanei. Luca Lorenzet era un ragazzetto normalissimo, biondo come lui, ma ben più florido, sempre allegro e contento, mai, almeno apparentemente, travagliato da inquietudini di sorta [...]. Alla scadenza del suo compleanno, Luca decise di dare una festiccioia in casa sua e di invitare, esclusi i due primi della classe, quattro compagni. [Franco] non si chiese affatto il motivo di quella preferenza accordatagli, e neppure se ne stupì, ma ovviamente Luca doveva aver trovato in lui almeno un tratto accettabile. Il pomeriggio stabilito si recò dunque all'appuntamento. Entrato in casa, una graziosa villetta in zona Campagnuzza, fu accompagnato in soggiorno, dove già si trovavano gli altri ospiti [...]. Nessuno degli invitati né i loro genitori avevano pensato che era d'obbligo offrire un dono al ragazzino, né Franco trovò l'ispirazione per ricamare qualcuna delle sue cretinate per tener su la compagnia, sicché la conversazione ben presto languì e semplicemente ciascuno mangiò e bevve quello che c'era da bere e da mangiare. Ma Luca giudiziosamente aveva programmato di concludere il pomeriggio al cinema insieme con i suoi compagni, sicché non restò loro che accomiarsi dalla piuttosto delusa signora [madre del festeggiato] e uscire all'aria aperta. Svoltato l'angolo e fatta in comune l'operazione d'obbligo in quei casi, cioè orinato copiosamente sui grossi cespugli di atriplex che abbondavano in quella zona (ma Franco, al solito, non vi partecipò), Luca e gli altri tre ragazzi concordarono nella scelta di un certo film. Franco ne preferiva un altro [...]. Ritornato a casa, si ebbe il rimprovero di mamma, ma fece spallucce: sembrava ancora lontano dall'aver appreso le regole non solo dell'amicizia, ma anche quelle della buona educazione²³¹.

Si comprende, dunque, quanto profonda e impattante debba esser stata in Franco la decisione di orientare la sua esistenza, coperta da una crosta di indolenza e apatia, e condotta a lungo come nell'ombra di familiari più robusti nello spirito e nel carattere, all'universale. Ma qual è il significato dell'universale al quale il giovane protagonista destinerà la sua vita? Come vedremo, sarà un incontro a svelare questo significato, aprendo al giovanissimo Franco la via della ricerca filosofica.

Intanto, il Franco ancora bambino attraversa i grandi fatti dell'epoca, dalla crisi e dal crollo del fascismo (luglio '43) ai mesi complicati e drammatici della resistenza (settembre '43 – aprile '45), osservando il mondo da una prospettiva tesa tra poli apparentemente in tensione – sua madre Carla, donna feconda nella fede, da un lato; suo padre Gianni, uomo fascista inglobato nella MVSN fino al crollo del regime e poi integrato nel regio esercito a seguito dell'abolizione del corpo militare della Milizia voluta da Pietro Badoglio – e dimostrando un'apparente ingenuità che, in realtà, dev'essere letta già come segno di quella capacità di domandare che non conosce pudore, né argini di sorta, dettati dal buon senso e dalle circostanze contingenti:

Franco esibisce i tratti peggiori della sua indolenza e apatica indifferenza soprattutto, e per ben due volte, di fronte alla morte di qualcuno (cfr. ivi, pp. 158-159).

²²⁹ Cfr. *supra*, pp. 112-117.

²³⁰ «Si sforzava di uscire da se stesso, di vincere la propria diffidenza, alimentata anche dalla storia sua e della sua famiglia, ma spesso con delle manifestazioni estemporanee e anche buffonesche, che attiravano un'attenzione immediata, ma che, alla lunga, non portavano a nulla» (ivi, p. 128).

²³¹ Ivi, pp. 129-130.

dopo la caduta del fascismo nel luglio del '43 e l'armistizio dell'8 settembre con le forze alleate anglo-americane, Tolmino, ormai circondata dai partigiani slavi di Tito, il 9 settembre fu abbandonata dal Regio Esercito come pure dalla Milizia confinaria, che, del resto, si erano dimostrati impreparati a reagire alla continua e pressante guerriglia dei "ribelli". Alle 12:30, mentre nessun colpo era partito contro le truppe dell'ex alleato germanico attestate a S. Lucia, venne sparata una salva che fece saltare in aria la polveriera di Polijubinj, poco distante da Tolmino. Un boato assordante si propagò su tutto il territorio e arrivò fino alla casa dei Collenz (Carla, Gianni e i loro due figli, tra i quali vi è appunto Franco). L'effetto dello shock su Carla fu devastante [...]. Quella paura lei la sentiva dentro di sé come una belva che cercasse di divorarla. Doveva liberarsene, doveva cercare e trovare aiuto. Lo cercò dove credeva di trovarlo. Uscì di casa con i due figlioli, e non si diresse verso la strada che conduceva a Gorizia, ma verso quella che portava a Caporetto. A Zalog abitava infatti la sua scolara prediletta (slovena anche lei). Proprio da lei, e da nessun altro, la signora maestra attendeva protezione. Ma precisamente lì si addensava la propaggine di una brigata di partigiani. Una pattuglia fermò i tre. Quello che sembrava il capo cominciò a interrogare Carla, ma intervenne con candida incoscienza il piccolo Franco che chiese: "Sei un ribello?". Furono rimandati indietro [...]. Cominciavano intanto a scendere sulla città le bombe sganciate dagli aerei anglo-americani, ma, almeno per una parte dei bambini goriziani, quegli eventi erano una festa. Quando, nel corso della notte, le sirene davano l'allarme, i piccoli inquilini dello stabile di via Bajamonti, accompagnati da qualche rara persona adulta, si radunavano al pianterreno in uno stanzone semibuio a motivo dell'oscuramento [...]. I ragazzini (compreso Franco) vi correvano sopra, ruzzolando contenti e beati²³².

Franco cresce, imparando un po' da solo a misurarsi con la quotidianità della vita. Carla, infatti, colta da quella che sembra essere una preoccupante crisi nervosa, viene ricoverata presso un ospedale psichiatrico per più di un anno e il piccolo, immerso nel suo "mondo" di spregiudicata ingenuità, è dunque costretto a sperimentare a suo modo ciò che lo circonda, e secondo le sue capacità di bambino. Non da meno furono le esplorazioni attorno al sacro: la ritualità della cerimonia liturgica, il mistero della trasformazione del pane in corpo e del vino in sangue di Gesù Cristo. L'educazione materna suscitata nel cuore di Franco fin dalla prima infanzia è là, seminata evidentemente abbastanza in fondo da superare le prime prove – e tuttavia assai dure – alle quali la vita sottopone il piccolo: la violenza della guerra, la salute precaria, la separazione dalla madre resa necessaria da lunghi periodi di ricovero sia dell'uno sia dell'altra. Anche se, d'altra parte, non va omissa il fatto che «Franco già da solo percepiva in modo spontaneo [...] la presenza di Gesù nel suo cuore»²³³, a testimoniare il senso di una verità che risulta centrale nella comprensione del rapporto con la fede: l'esempio altrui, pur necessario, perché sia anche efficace, deve comunque rivolgersi a un animo predisposto ad accogliere la notizia che Gesù è venuto a testimoniareci, e cioè che lui è l'amico di cui fidarsi e che il Padre suo è il Padre di tutti, intenzionato a salvare tutti.

Un altro passo restituisce momenti innocenti dell'infanzia di Franco, che, nella quotidianità di cui si è detto, contrassegnata già da asperità difficili da superare, dimostra molto precocemente una curiosità che suscita subito l'attenzione degli adulti:

la frequenza regolare alla messa domenicale, che seguiva con una certa compunzione, risvegliò nel piccolo l'istinto d'imitazione: anche lui voleva e doveva celebrare la messa. Il babbo lo assecondò. Gli acquistò gli arredi, in miniatura, per il rito: il calice, la minuscola patena, la pisside (per le ostie da "consacrare"), il turibolo e la navicella (che avrebbero dovuto servire per l'incenso), i candelabri; in metallo vile, tuttavia (forse stagno), che ben presto perse l'originaria lucentezza. Ma ci volevano anche i paramenti: almeno la pianeta, la stola e il manipolo. A tutto ciò provvidero le colleghe d'ufficio di papà. Ben contente di soddisfare quel singolare biondino, gli fecero le prove servendosi di cartoni sufficientemente robusti di color verdognolo, incollandovi sopra bordi di color rosso [...]. Ritagliate le ostie di carta da "consacrare", le liturgie ebbero inizio e durarono sin quasi la fine della scuola elementare. Era abbastanza strano che al rito assistessero disciplinatamente Sergio, la sorella Elda (di un paio d'anni più grande di lui), ed altri due o tre compagni di scuola, benché la celebrazione fosse piuttosto stringata, e si limitasse all'introito, alla consacrazione e alla comunione. Non era prevista la lettura dei testi e neppure l'omelia²³⁴.

²³² Ivi, pp. 29-30 e 33.

²³³ Ivi, p. 58.

²³⁴ Ivi, p. 37.

Troviamo qui almeno due elementi particolarmente significativi, il primo dei quali risulta centrale nella comprensione del processo formativo che riguarderà Franco. Si può infatti osservare come suo padre Gianni – ma, occorre dire, non di meno Carla, devotissima e intelligente scrutatrice del cuore del figlio – non ostacoli, non biasimi e non inibisca le bizzarre richieste di suo figlio minore, ma al contrario si dimostri disponibile ad assecondarle. Gianni contribuisce a dare libero sfogo alle fantasie del piccolo Franco, che dunque sperimenta a suo modo la sacralità del rito religioso con la stessa, spregiudicata, ma proprio per questo pungente e penetrante, ingenuità dimostrata in passato di fronte al ‘ribello’ incontrato nei pressi di Zalog.

Il secondo elemento è costituito dal riconoscimento della singolarità di Franco, il suo estro prematuro, ma compassionevole e caratterizzato dalla bontà d’animo, che si palesa nell’azione inattesa sospinta da pensieri liberi di muoversi nello spazio di casa Collenz e nel tempo, grave e convulso, degli ultimi anni di guerra. Anche questo dettaglio rappresenta uno snodo per comprendere la personalità intellettuale del Franco adulto, la sua scelta di vita e la capacità di penetrare a fondo le questioni senza impedimenti dovuti a pregiudizi o ideologie. Anche a costo – come testimonia un altro aneddoto adolescenziale raccontato da Movia e Garau – di apparire talvolta irriverente, fuori luogo e privo di tatto per le questioni invece più elementari. Un esempio, in questo senso, è quella che potrebbe essere definita una *gaffe* commessa da Franco, che a un padre di un neonato di appena cinque mesi pensò di domandargli quale fosse la prima parola pronunciata dall’infante. Domanda in un certo senso inutile, se si pensa al fatto che l’infante, per definizione, non parla, ma in un altro senso invece utile, se si considera che nello svelamento della sua infondatezza si palesa una caratteristica dell’argomentazione filosofica, che procede per catene di ragionamenti, deduzioni, inferenze e analogie, senza presupporre una risposta possibile: «tra gli sbagli che Franco solitamente commetteva nei suoi rapporti con gli altri v’era anche quello di rivolgere una domanda, senza prevedere la risposta dell’interlocutore che in quella domanda avrebbe potuto mostrare tutta la superfluità o l’ingenuità o l’infondatezza»²³⁵.

Tornando al comportamento di Gianni, assai determinante nello sviluppo nel giovanissimo Franco del senso di spregiudicato ricercare, che spesso può anche apparire superfluo, ingenuo e infondato, ma che, proprio per questo piglio acuto e quasi irriverente, rende possibile la materia dell’argomentazione rigorosa attuata dalla filosofia, fa da eco la presenza appunto di Carla, che, tornata a casa dal lungo periodo di ricovero, contribuisce a suo modo a instillare in quel figlio singolare un senso d’affettuosa, misurata e feconda curiosità nei confronti delle questioni di fede, anziché ostacolarle con l’imposizione dura della disciplina. Agli occhi di Franco, era strano, certo,

che partecipasse mamma ed anche zia Gigetta, quest’ultima, in ginocchio e a mani giunte, a ricevere l’“eucaristia”. Il bambino era troppo persuaso del suo ruolo per non essere preso sul serio e in certo modo creduto. Ma non da Luigino. Tornando una volta a casa da Stella matutina, e passando per la cucina dove si svolgeva il rito abusivo, con una manata fece saltare in aria tutte le suppellettili “sacre” del fratello, ed esclamò: “Finiscila con questa commedia!”²³⁶.

La chiusa di Movia e Garau è, al riguardo, estremamente illuminante al fine di comprendere l’influenza dell’azione dei genitori sul futuro formativo del figlio minore, così come la funzione creativa del gioco, o più in generale della sperimentazione, che nutrono l’intelligenza stimolando la facoltà del domandare: «forse allora [a Ginol] gli sfuggiva che lo Spirito poteva agire in

²³⁵ Ivi, p. 157. In questa citazione si coglie, anzitutto, l’ingenuità di Franco, perché il bambino trascura il fatto che a certe risposte occorre in un certo senso pensare prima, evitando *a priori* domande sciocche e inutili; ma si deve cogliere, più profondamente, la meraviglia filosofica di Franco, perché il bambino porge domande che, nella loro apparente superfluità, innescano la curiosità indagatrice del pensiero, che scontrandosi con l’ovvio scopre ciò che lo fonda. È ovvio che gli infanti non parlino ancora, com’è ovvio che Paolo non sia Pietro, cioè che siano due persone distinte. Ma è proprio forzando questa ovvietà che il pensiero, iniziando a fare sul serio, scopre il *perché* l’infante sia tale, vale a dire che sia proprio della natura dell’essere umano apprendere il linguaggio, o perché Paolo e Pietro siano esseri tra loro distinti.

²³⁶ Ivi, pp. 37-38.

silenzio anche attraverso quella fede infantile e quel giuoco innocente»²³⁷. Non a caso, Gino entrerà nell'ordine dei gesuiti e si farà prete²³⁸; Franco, invece, pur sensibile al richiamo dello stesso ordine e da esso ispirato a lungo, diverrà docente universitario di storia della filosofia antica e medievale.

È particolarmente significativo il fatto che Movia e Garau descrivano il momento della vocazione di Gino sottolineando, ancora una volta, l'influenza pedagogica e l'esempio di vita della madre Carla. Sebbene, come si vedrà chiaramente nel passo seguente, nell'animo di Gino la chiamata di Gesù risulti più una convocazione che una scelta meditata nel tempo, è chiaro l'influsso dell'educazione materna che ha agito profondamente, e forse ancor più sensibilmente, soprattutto su Franco. I due autori raccontano, dunque, il momento in cui Gino, in un modo che appare non previsto, quanto lo si sarebbe invece potuto prevedere al riguardo del fratello minore, riceve nel cuore la parola di Gesù che lo invita a seguirlo rinunciando a tutto: «Va', vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi»²³⁹.

Fu in quella notte di novembre che, pregando e riflettendo nella sua cameretta su quelle parole, si manifestò in modo prorompente la sua vocazione. Per la prima volta formulò nella mente quello che poi diventerà un suo ritornello: "questa non è farina del nostro sacco". Sentì che Gesù aveva rivolto il suo sguardo anche su di lui; che non era lui che sceglieva, ma che veniva scelto; quella notte (o fin dal grembo di sua madre?) Gesù aveva scritto il suo nome accanto al proprio: non voleva che lo seguisse da lontano. Non era forse una conseguenza, in sé solo possibile, ma per lui ormai necessaria, di quello che da sempre aveva attinto dalla fede trasmessagli da sua madre, ed anche da suo padre, e che egli ritrovava presente, sia pure in modo assai vago, anche nel fratello?²⁴⁰

Con ciò viene a chiarirsi l'intimo, solidissimo e vigoroso legame tra i fratelli Franco e Gino Collenz. Un legame a sua volta nutrito dal "cibo" spirituale che mamma Carla, fin da subito, ha provveduto a condividere, come si è detto, con tutti i membri della famiglia. Due fratelli ispirati da un comune sentimento religioso, trasformatosi ad un tratto nel più maturo Gino in vera e propria vocazione, e in Franco in devozione profonda e in costante apertura verso la trascendenza. Questa devozione e questa apertura costituiscono indubitabilmente il contorno dell'intera vita del protagonista de *Il flauto sul tetto*, come tra poco sarà mostrato.

Invero, c'è stato anche in Franco un senso di attrazione e imitazione, un barlume di vocazione altrettanto indirizzata dall'invito che Gesù ha rivolto a tutti, a cominciare dai suoi apostoli. Anche in questa delicata fase della vita, quasi giunta a un bivio decisivo tra direzioni diverse ma entrambe radicali, l'influenza di Carla agisce in Franco come il fattore più incisivo. Senza mai soffocare il suo sentimento di fede, il seme di un innamoramento veritiero e spontaneo del piccolo nei confronti di Gesù, ma anzi proprio con l'obiettivo di preservarlo dal rischio della dissipazione, Carla interviene arginando l'istinto immaturo di Franco:

Franco voleva imitare Gino nello zelo verso la congregazione mariana, e mamma doveva frenarlo perché, diceva, non aveva la tempra del fratello. Come non credere che egli amasse Gesù? Ma l'auspicio, anzi la preghiera del padre che quell'amore ancora spontaneo e infantile si mutasse, per grazia, in un amore ardente, addirittura in un fuoco d'amore, non era proporzionata alle forze del fanciullo, che pure, benché ignorasse quel francesco, aveva percepito, almeno in minima parte, quanto proveniva dalla scuola di un altro Francesco²⁴¹.

Il legame tra Franco e Gino, dunque, si gioca da un lato sul differente temperamento dei due fratelli e, dall'altro lato, sulla presenza efficace di Carla come madre premurosa, rigorosa e lungimirante che sa scrutare nel cuore dei figli comprendendone la natura²⁴² e che patisce, senza

²³⁷ Ivi, p. 38.

²³⁸ Cfr. ivi, p. 92: «Gino era stato accolto nella Compagnia di Gesù».

²³⁹ Mc 10, 21.

²⁴⁰ G. Movia, M. T. Garau, *Il flauto sul tetto*, cit., p. 94.

²⁴¹ Ivi, p. 111.

²⁴² Carla, non a caso, così pensa di Gino nel momento del loro primo incontro dopo i primi mesi di distacco seguiti alla decisione di lasciare tutto per seguire Gesù. «Finalmente la visita a Lonigo si fece. Appena tornati a Gorizia, Carla scrisse

trovare un vero e proprio conforto, per il distacco avvenuto tra lei e il primogenito. Presenza efficace che Franco riconosce addirittura di aver una volta offeso, pentendosene poi amaramente. Capì una volta che il ragazzo, sulla via turbolenta dell'adolescenza, ancora innamorato di Gesù e abbagliato dall'esempio grandioso del fratello ma già sferzato dai venti burrascosi della pubertà, si rivolgesse a sua madre facendole intendere di essere per lui un disturbo e auspicandone implicitamente la morte: "se te morissi, andrìa con Gino in noviziato"²⁴³.

Il bivio decisivo che attende Franco, il ragazzo appunto innamorato di Gesù quasi al punto di desiderare per sé lo stesso destino toccato in sorte al fratello, l'adolescente turbolento e sfrontato persino nei confronti degli affetti più cari, il giovane scolaro né eccellente né fannullone, si presentò in tutta la drammatica urgenza e radicalità. Decidersi per l'universale, come abbiamo giustamente parafrasato all'inizio, intendendo con questa decisione l'inclinazione dello spirito e dell'intelletto al mistero di Dio, sempre insufficientemente illuminato dalla luce della verità che anche l'occhio umano può, volendo, cogliere.

Decidersi per l'universale appare, in questo senso, come il frutto della volontà: significa orientarsi consapevolmente, schierarsi, svolgere una ricerca che è contemporaneamente senza presupposti e governata intrinsecamente da un'ispirazione, la quale è comunque una forma di presupposto, perché illumina, sospinge e spesso supporta la ricerca stessa.

Ne *Il flauto sul tetto* può essere rinvenuta la traccia primigenia della decisione di Franco, che a suo modo fa un'esperienza di "conversione", tra virgolette per distinguerla dalla vera e propria conversione di fede, come quella vissuta dal fratello Gino, che si presenta nella vita di quest'ultimo più come un accadimento imprevisto e improvviso, addirittura sconcertante, che come un atto di meditata decisione e opinata volontà. Franco "decide" l'orientamento della sua esistenza, imboccando la strada che lo farà uscire dalla prospettiva bidimensionale della vita che altrimenti, come abbiamo ampiamente documentato, lo avrebbe certamente fagocitato, in un momento forse emblematico della sua vita di scolaro. È, non a caso, quello che potrebbe essere concepito come il primo incontro del protagonista con il filosofare:

tuttavia, quel terz'anno di scuola media non fu tutto da gettar via. Innanzitutto, in assenza per malattia della professoressa De Luca, ne prese il posto alcune volte addirittura il preside. Non si trattava di un repubblicano per burla: senza preamboli, partì subito dal primo articolo della Costituzione. L'Italia è una repubblica, dunque una *res populi*, una "cosa che pertiene al popolo", ed il popolo non è un qualsiasi gruppo di uomini comunque riuniti, ma un complesso di persone associate nel perseguimento di un bene comune. Repubblica, dunque, e non monarchia, perché la sovranità non appartiene ad una sola persona, il re; ma non repubblica aristocratica, in cui il potere viene esercitato da una ristretta oligarchia, bensì democratica, perché la sovranità si riconosce nel popolo. Questo discorso non solo attirò Franco per il suo contenuto, che lo riportava alla sua curiosità per la politica e al suo incipiente interesse per la storia (del quale s'era percepito qualche segno). Egli soprattutto rimase incantato dall'operazione compiuta dall'intelligenza, per bocca del preside, capace di procedere ordinatamente per distinzioni e tabelle. Naturalmente, non poteva neppure sospettare che quello fosse solo il primo passo dell'itinerario che mena a qualcosa di superiore, ma, intanto, godette ammirato di quella scoperta cui era stato condotto²⁴⁴.

E questo il Franco che, già acceso dall'amore viscerale e infantile nei confronti del Salvatore, ed ora alimentato dalla scoperta della via del *lógos* a quel «qualcosa di superiore» verso il quale sarà orientata la sua futura ricerca, inizia l'impresa più importante della sua vita.

Gli studi filosofici lo condurranno fino al cuore del pensiero antico (Platone e Aristotele in particolare, insieme al più importante commentatore di quest'ultimo, cioè Alessandro di Afrodisia) e medievale (soprattutto Tommaso d'Aquino), lo faranno accostare ai grandi pensatori della modernità (su tutti: Kant ed Hegel, con particolare riguardo al rapporto tra quest'ultimo e Platone) e lo posizioneranno, se non all'apice del dibattito contemporaneo, sicuramente al tavolo delle voci più significative di questo dibattito. Le sue ricerche saranno sempre condotte

al figliolo che era felice della sua felicità, che aveva veduto trasparire dal suo volto tutta la purezza della sua anima, che gli era sembrato più affettuoso e comprensivo» (ivi, p. 110).

²⁴³ Ivi, p. 122.

²⁴⁴ Ivi, p. 133.



non aderendo a una fredda categorizzazione disciplinare, bensì a una curiosità speculativa – che ricorda, talvolta, l'impertinenza del ragazzino al cospetto del 'ribello' – istruita dall'educazione rigorosa e dal bisogno di mantenere vivo il richiamo all'universale, conciliando la fede del cuore e la verità della ragione.

Qui il personaggio Franco e l'autore Movia, in un romanzo che, come peraltro è affermato nella seconda di copertina, «è, insieme, diario, pura narrazione e cronaca di fatti, saggio, testimonianza diretta, autobiografia, invenzione», coincidono e diventano uno.

Indizi di un Dio vicino: la ricerca seguendo la via del cuore

«L'indispensabile mai verrà meno».

Gaspare, il Magio.

La ricerca interiore del senso può protrarsi per tutta la vita. Può nascere quando, ancora bambini, ci poniamo le domande sulla nostra esistenza in questo mondo. Può essere un viaggio tortuoso, può non concludersi nel corso del tempo che ci è dato da vivere²⁴⁵. Può non acquietarsi, anzi può espandersi e complicarsi. Così la decadenza nella quale gli esseri umani sono confinati, tanto ai tempi del protagonista del romanzo *Per un'altra strada* di Mimmo Muolo quanto ai giorni nostri, diventa una strettoia insopportabile per chi cerca di bucare spiritualmente e intellettivamente l'accadere. Quando l'orizzonte dell'accadere non è che un limite al nostro sguardo, gli squarci che lacerano il tempo e che ne modificano sensibilmente lo scorrimento – gli *attimi del tempo* – restituiscono solo l'immagine *in negativo* dell'infinito: buchi completamente oscuri, assenze per definizione, che, anziché appagarci, ci angosciano irrimediabilmente. Ombre, appunto, cioè interruzioni di luce che altro non sono che assenze di qualcosa.

Il protagonista centrale del romanzo di Muolo si chiama Artaban. Trascorre la prima infanzia nella città di Ecbatana, nell'antica Persia, capitale del regno dei Medi oggi situata nel territorio dell'Iran, in un'epoca segnata da una profonda crisi spirituale e religiosa. Il culto monoteistico di Ahura Mazda, la divinità degli avi collocata in un aldilà pressoché inattuabile, è infatti minacciato dall'influenza pagana che incombe e dal politeismo che la denota. L'imperatore Fraate IV, sedotto dalla romana e bellissima Musa e istigato dal sacerdote Mitridate, si lascia affascinare dal richiamo di divinità che appartengono a un universo lontano dalla tradizione tramandata dai padri. L'unità religiosa è messa in discussione, e, con essa, la teologia accettata in quel momento.

Fin da bambino Artaban nutre il bisogno di conoscenza. La sua cultura e una sensibilità prodigiosa verso i grandi misteri dell'esistenza lo spingono a scrutare, ammirato, il cielo, dove si dice che risiede Ahura Mazda, il Dio unico. È attratto dalla meraviglia del mondo e dal mistero universale nel quale si sente immerso. Ha in sé il dono della divinazione: sa leggere il linguaggio oscuro dei sogni, scorgendo con un'intuizione e un'efficacia invidiabili ciò che accadrà in futuro. Ma, crescendo, diventa sempre più superbo e orgoglioso. Il suo cuore è refrattario, nascosto dietro una spessa coltre di dubbi che non gli consentono di smascherare gli errori fondamentali del suo incessante domandare. Sebbene sia ascoltato con ammirazione da molti, a cominciare da suo padre Tigrane e dal suo maestro Orode, i suoi compagni della casta dei Magi non lo considerano ancora pronto per comprendere *totalmente* i segni divini che lo stesso cielo da lui scrutato gli stava mandando. Ne è un esempio la confidenza che Gaspare deciderà un giorno di affidare alle parole di una lettera indirizzata al loro compagno smarrito²⁴⁶.

Artaban s'illude di poter raggiungere la verità universale unicamente per mezzo dello studio, usando la sua capacità di divinatorio e interprete di segni. Senza esserne consapevole, in lui sono già presenti le tracce lasciate dal vero unico Dio, affinché gli esseri umani, secondo la loro capacità di comprenderle, possano entrare in possesso di anticipazioni di verità altrimenti inattuabili. Tracce nitidissime e quasi palpabili, ma assai difficili da accettare e quindi da seguire, data la loro conseguenza rivoluzionaria, e per questo a lungo trascurate anche dall'inappagato Artaban. Il bisogno di conoscenza lo riempie a tal punto da deformargli la vista: interpreta con cura molti segni, ma non porta al cuore le loro implicazioni, cioè non si converte,

²⁴⁵ Come vedremo più avanti affrontando le pagine di Weber e Tolstoj (cfr. *infra*, pp. 121-128), è questa la condizione in cui l'essere umano contemporaneo vive: abbagliato dal razionalismo scientifico, ha progressivamente rinunciato alle giustificazioni che davano senso alla morte e, quindi, alla vita.

²⁴⁶ Cfr. M. Muolo, *Per un'altra strada*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), p. 69: «ho tratto sollievo dalla tua decisione di non seguirci. Eri diventato inaffidabile ai miei occhi».

accecato com'è dalla spasmodica ricerca sui testi, mentre gli altri Magi – i più noti Gaspere, Melchiorre e Baldassarre – si affideranno al volere del cielo, imboccando una strada che il quarto Magio sceglierà almeno inizialmente di abbandonare sul nascere.

Un'istantanea tratta dal romanzo restituisce l'eterna rincorsa che Artaban dovrà, suo malgrado, intraprendere per sfuggire alla gabbia della fredda conoscenza e affidarsi finalmente alla voce del cuore che lui, sensibile e profondo, riuscirà a decifrare solo alla fine, sebbene l'abbia agita in modo sincero e in molte occasioni nel corso del suo viaggio di vita. In questa scena Artaban e Baldassarre appaiono insieme, al cospetto delle acque dell'Eufrate, non molto tempo prima che la profezia della venuta del Salvatore si compisse:

alcuni Ibis sacri si alzarono dal canneto davanti a noi. Erano tre, spiegarono le ali e volarono nella stessa direzione, seguiti qualche attimo dopo da un quarto, che invece sembrava spaesato. Fece larghi giri vagando da una sponda all'altra, poi si mise all'inseguimento degli altri, che però erano già spariti alla vista. Rientrammo in silenzio in città. Quel volo d'uccelli mi aveva messo addosso una strana inquietudine²⁴⁷.

Per tutta la vita Artaban, che in questa scena inquietante e profetica si paragona all'uccello spaesato rimasto indietro e costretto all'inseguimento, è scosso da domande profonde e gravose; sproporzionate se si pensa alla tenera età nella quale esse si manifestano per la prima volta, ma a noi oggi particolarmente familiari. Domande le cui risposte, lungi dall'essergli rivelate da qualcuno, resteranno a lungo celate al suo occhio interiore.

Ormai prossimo al tramontare della vita, molto lontano dal suo paese e dalla sua città d'origine ma straordinariamente vicino al sepolcro di Gesù all'indomani della crocifissione, s'accorge di aver trascorso il suo tempo nell'inconsistente ricerca di qualcosa di sfuggente e inappagante. Anche quando sentirà di essere arrivato a pochi passi dal traguardo della sua ricerca – quel Nazareno che molti non hanno additato come un impostore, mentre altri come un salvatore, ed altri ancora come un giusto – egli fatterà a superare il pregiudizio che Dio, se è davvero tale, non può morire, mentre Gesù stesso moriva in croce²⁴⁸. Nodi difficili da districare, ma che gli impongono una necessaria soluzione. Nodi che gli impediscono di accorgersi che lui stesso ha realizzato, rincorrendo infruttuosamente la conoscenza, l'unico insegnamento che Gesù ha testimoniato tra le genti, a cominciare dai suoi discepoli: amare il prossimo, vedendo nel loro volto Dio stesso, e darsi ad esso completamente, come dimostrazione della più sincera devozione all'Altissimo.

Ma intanto, riavvolgendo in un istante tutta la vita come se fosse una moderna pellicola cinematografica, il bambino prodigio diventa un sacerdote rispettato, si immerge come previsto nella conoscenza degli antichi testi, impara tutto ciò che è dato sapere stando alle parole copiate nei libri. Eppure qualcosa non torna e continua a provocargli angosce: «pensavo solo ad appagare una sete di conoscenza sempre più grande»²⁴⁹. Di terra in terra, Da Ecbatana fino a Gerusalemme passando per Babilonia, ha inizio la storia di un'impresa mirabolante: la ricerca di ciò che finalmente avrebbe risolto ogni dubbio e ogni mistero dietro ai quali si nasconde la verità delle cose. La storia anche della perenne lotta contro se stesso e contro i dubbi, vividi e presenti fino all'ultimo momento:

ora, benché nella clessidra dei miei anni credo siano rimasti solo pochi granelli di sabbia e la stanchezza a ogni giro di sole si accanisca su di me come una belva sulla preda indifesa, devo ammettere che la mia ricerca è praticamente al punto di partenza. Amara constatazione, date tutte le forze e le risorse che vi ho impiegato. Ma non si può

²⁴⁷ Ivi, p. 50.

²⁴⁸ Artaban è così influenzato dal peso della contraddizione che, anche a poche ore dalla scoperta del sepolcro vuoto e quindi della resurrezione di Cristo, della quale, senza rendersene conto, diverrà il primo testimone, dopo un'intera vita segnata da continui accadimenti e ritardi, non esita a dubitare: «Nicodemo, quanto vorrei credere a ciò che mi dici. Ma alla fine l'unica certezza che abbiamo è che ieri quell'uomo è morto in croce. Come può mai essere lui il Messia?» (ivi, p. 194).

²⁴⁹ Ivi, p. 44. Più avanti si legge: «avevo voluto essere il primo, ero diventato l'ultimo. Avevo voluto a tutti i costi mangiare dall'albero della conoscenza, mi ero ritrovato ad assaporare solo vergogna e desiderio di scomparire» (ivi, p. 58).

mentire a se stessi. Sento che il tempo per dare una risposta compiuta a quelle domande si assottiglia sempre più. E sapeste quanto l'ho cercata, credendo tante volte di averla a portata di mano²⁵⁰.

Le domande di Artaban, che altro non sono che le domande dell'essere umano contemporaneo, antiche, cogenti e impietose tanto all'epoca dei Magi quanto ai giorni nostri, tratteggiano un'immagine della realtà che non può combaciare né con quella ricavata dalla visione pagana del mondo né con quella che gli stessi avi, custodi del culto di Ahura Mazda, gli hanno in buona fede tramandato, ma alla quale lo stesso Artaban stenta a credere. Qualcosa non torna, appunto, come se l'unico Dio dovesse avere un volto e un cuore, addirittura un progetto, incompatibile con la vecchia teologia e con le conoscenze allora disponibili. Un Dio dal volto molto più familiare di quello di Ahura Mazda: umile, amichevole, generoso. Addirittura – cosa che dovette apparire come un'eresia sconcertante – mortale. Un contro-Dio, stando al paragone con quello proposto dalla tradizione degli avi, perché immaginato *così vicino* alla sofferenza dell'essere umano da farsi addirittura bambino. Trascendente, ma prossimo; Altissimo, ma pronto a sacrificarsi per noi esseri umani; Giusto, ma commosso dalla fragilità degli uomini e incline a perdonarli. Un Dio inaudito, del quale numerose erano le tracce rinvenibili nei testi sacri, a cominciare da quelli ebraici, ma ancora non del tutto svelato neppure a coloro che potevano vantarsi di essere i prediletti. Un Dio unico, come Ahura Mazda; ma anche buono, come Yahweh; Un Dio così innamorato dell'Uomo da essere disposto a patire la sofferenza e l'umiliazione della croce fino alla morte, come i tanti segni del tempo sembravano annunciare: dentro, ma soprattutto fuori dalle Scritture. Credere, dunque, nella divinità dei padri, della quale però la conoscenza dei sacri testi offre indizi difficili da accettare? O credere in un altro Dio, del quale invece abbondano le tracce, ma troppo sconvolgenti e addirittura apparentemente contraddittorie agli occhi della ragione? E comunque: dove e come cercarlo? Seguire i segni del cielo, come alcuni si convincono di fare, o insistere sulla conoscenza, intesa come unica via per arrivare alla verità? O quale altra strada, semmai esistesse?

Le domande di Artaban sono come pietre. Non mutano né oggetto né intensità col passare degli anni e dei decenni. Possiedono un fascino irresistibile, ma dal doppio volto: quello seducente del mistero e quello inquietante dell'angoscia. Cercando e viaggiando, Artaban sente che la sua vita gli scorre davanti, inesorabilmente. E il battere del tempo, sorprendentemente, non fa diminuire in lui la sensazione di sconcerto. Domande che ne contengono altre, più comuni se vogliamo, ma non meno insidiose delle prime:

non sono più giovane, come al tempo in cui cominciai a chiedermi da dove veniamo, qual è il senso della nostra vita e dove ci condurrà il cammino del tempo. Solo a una tomba scavata nella roccia o nella terra, oppure a un'oltre che nessuno è mai tornato a raccontarci, qualora esista davvero? Tutti interrogativi che – l'avrei compreso in seguito – potrebbero riassumersi proprio in uno di quei versi: che cos'è l'uomo, perché un qualsiasi essere superiore debba curarsene? [...] Che cos'è il tempo? E che significa pienezza del tempo? In quegli anni neanche io mi ponevo il problema. [...] Lui agiva su di me come un demiurgo²⁵¹.

Tali domande, che potremmo definire *classiche*, perché valgono per gli esseri umani di tutti i tempi in quanto non sono legate a una specifica epoca storica o a un momento particolare del percorso di una società, restituiscono la complessità spirituale del bambino prodigio e del futuro sacerdote immaginati da Muolo. Un bambino diventato adulto e molto sapiente, capace di predire il futuro ma non abbastanza da risolvere i grandi dilemmi che affliggono l'umanità, come l'essenza del tempo o l'esistenza del dolore e il posto che esso occupa nel mondo.

Artaban ne fa esperienza tragicamente fin da bambino, quando, saputo che Musa e Mitrìdate hanno soggiogato definitivamente Fraate IV prendendo il controllo del regno, e conosciuta la loro volontà di vendetta rivolta ai sostenitori del culto monoteistico di Ahura Mazda,

²⁵⁰ Ivi, p. 10.

²⁵¹ Ivi, pp. 9-10 e p. 44. Il riferimento al verso biblico rimanda a Salmi 8, 5-6.

deve affrontare la perdita di suo padre e del suo maestro, caduti per mano dei sicari mandati dai due congiurati. Il piccolo Artaban è posto così di fronte a una delle più grandi questioni della vita: perché c'è il male, se esiste un Dio buono (Ahura Mazda)? Perché si soffre, se Dio ci ama sopra ogni cosa, potendo estirpare ogni radice di male e di dolore dal mondo di cui Egli è indiscutibilmente padrone? E quindi: «perché tutta questa bellezza nell'universo [...], se poi il dolore e la morte possono ghermirci in un attimo»²⁵². Pensando a suo padre morto ammazzato, Artaban non può quindi che dubitare: «mi pareva contraddittorio che il Dio buono, ammesso che lo fosse davvero, nel momento supremo non si fosse curato di lui»²⁵³. Artaban somiglia in questo agli esseri umani contemporanei, che faticano a superare la contraddizione esposta dalla ragione, come se tutto, inesorabilmente, le dovesse obbedire.

L'intuito di Artaban è rivelatore di un inganno, difficile da svelare e soprattutto da accettare. Il dubbio che affligge il bambino, posto di fronte alla crudele certezza di aver perso le più importanti persone della sua vita, è già l'indizio del fatto che la ricerca dovrà proseguire per una strada diversa – questo il primo significato che il lettore può attribuire al titolo del romanzo di Muolo – da quella immaginata e battuta: forse il senso delle cose, del mondo e della vita non si dovrà ricercare nella figura dell'antica divinità degli avi, cioè del Dio unico, ma lontano e forse incurante dell'Uomo, bensì in quella di un altro Dio, vicino, anzi prossimo all'Uomo²⁵⁴. Tanto prossimo da farsi egli stesso uomo, patendo e soffrendo tra gli altri e dispensando la salvezza per tutti.

Ma che cosa significa *essere prossimi* a qualcuno? Sono ancora una volta i sogni, suoi o di altri, a suggerire ad Artaban le risposte giuste: come quello di un bambino che cammina e spezza un pane che non ha mai fine, che è il suo stesso corpo e che alla fine morirà; o come quello di una luce che viene da Oriente e che salva chiunque la accolga in sé, allontanando il male e restituendo la vita; o come quello di una stella cometa che solca il cielo per un periodo sufficiente a far mettere in marcia coloro che ne intuiscono la destinazione e ad essa affidano la propria sorte; o come l'eco di voci, non ben distinguibili, che sembrano riecheggiare il nome sacro di Sion; o come quello di un agnello sacrificato ingiustamente, morto e inspiegabilmente tornato in vita, di un'aquila che evoca la grande Roma e di un uomo, che si scoprirà essere Ponzio Pilato, posto nel mezzo di una scelta tra il Bene e il Male; o come quello, inaudito e sconcertante, anzi assurdo se concepito unicamente secondo la ragione e le conoscenze dell'epoca, di una vergine che partorisce il figlio di un Dio...

Nonostante la potenza di questi sogni-segni, di fronte al mistero del male nel mondo e soprattutto del dolore, ma anche all'assurdità dell'ingresso di Dio nel tempo, dell'Infinito che *buca* l'orizzonte dell'apparire manifestandosi nella sua positività, Artaban fa esperienza del limite intrinseco all'intelligenza della realtà di cui dispone, nonché della tentazione, frutto della seduzione, che gli confonde i pensieri costringendolo a continue prove di dominio su di sé. Il mistero gli appare insostenibile perché gli sembra impossibile che il Dio buono, se è davvero tale, possa ignorare la richiesta d'aiuto che parte dalla creatura che Egli dice di amare sopra ogni cosa. Se già l'essere umano lo comprende, limitato e perfettibile com'è, *a maggior ragione* deve comprenderlo Dio, che non è semplicemente *capace* di bontà come l'essere umano, bensì Buono per essenza e per definizione.

Questo punto è centrale per comprendere nello specifico lo scopo di questo capitolo, ma è anche rivelatore di un aspetto generale che riguarda la metodologia della ricerca filosofica intorno all'oggetto del volume, vale a dire il presente. In filosofia, la vera domanda è quella che

²⁵² Ivi, p. 37.

²⁵³ Ivi, p. 38.

²⁵⁴ «Anch'io, come la maggior parte dei sacerdoti, avevo coltivato l'idea di una divinità capace di salvarci standosene comodamente seduta sulle nubi e senza sporcarsi le mani con il dolore del mondo. In quei versi c'era una luce diversa, una direzione di ricerca completamente nuova. Un Dio che si cura dell'uomo, che si manifesta attraverso i bambini, non poteva essere un Dio lontano, indifferente, addirittura crudele» (ivi, p. 41). Il confronto esplicitamente descritto in questo passo da Muolo è tra le due uniche divinità, Ahura Mazda da un lato e il Dio ebraico dall'altro; il riferimento ai versi è lo stesso di Salmi 8, esteso a 2-10.

non contiene retoricamente in sé la risposta. Il domandare per eccellenza, completamente aperto all'essere delle cose, e per questa ragione profondo e seducente. Artaban è un testimone potente di questo assoluto domandare: è un bambino prodigio, un giovane ambizioso, un sacerdote istruito nell'arte della divinazione, ma anche un autentico filosofo, perché le domande che lo affliggono per tutta la vita non contengono in loro stesse le risposte a cui aspirano. Queste risposte Artaban faticherà a trovarle persino nel volto di un Dio-bambino nato a Betlemme. Per questo – ed è il secondo significato che il lettore può attribuire al titolo del romanzo – il protagonista dovrà passare per un'altra strada: rinunciare all'illusione seducente dalla conoscenza e intraprendere quella indicata, appunto, dal cuore, che lo porterà al cospetto del vero e unico Dio già pienamente convertito. La pienezza della conversione sarà raggiunta attraverso tante prove, peripezie e imprevisti che gli capiteranno davanti fin dal primo momento in cui si deciderà a *inseguire* i suoi compagni di casta. Seguire la strada non della conoscenza, ma del cuore, significa però agire, muoversi, decidersi; significa amare, esporsi, in un certo senso compromettersi. Significa essere interamente per gli altri. Artaban dovrà riconoscere tutto questo, convinto com'era di essere destinato alla via della conoscenza attraverso i testi. Ed è qui che i due significati possibili del titolo del romanzo di Muolo coincidono, in realtà, sovrapponendosi perfettamente: cercare la verità in un Dio trascendente ma prossimo all'uomo significa compromettersi radicalmente, aprendo il proprio cuore a un messaggio di verità e salvezza completamente nuovo e inaudito.

Tutto questo assume, all'interno del romanzo di Muolo, un significato quasi cosmico, che ridimensiona la distanza altrimenti siderale tra fede e ragione. Lo si coglie, ad esempio, nell'incontro tra il piccolo orfano Artaban e Marjan, un'altra figura rivelatrice all'interno di *Per un'altra strada*, dove l'autore, con un'intensità capace di aprire scorci sulle domande riguardanti l'esistenza del dolore e sul significato che a tale esistenza ci è dato comprendere e assegnare, indica persino la possibilità di comprendere logicamente il problema del male e del dolore nel mondo. Una comprensione – va però detto – alla quale la ragione può giungere soltanto se spinta e nutrita dalla fede. Marjan offre ad Artaban una prospettiva inedita dalla quale risulta più facile giustificare il male e il dolore dentro un quadro complessivo di senso che conferisce unità e verità al disegno di Dio. Il dolore è concepito dalla donna come tappa obbligata per generare beni maggiori, per far proseguire e fruttificare la vita. Se considerato esclusivamente in sé e se rapportato all'individuo singolo, il dolore appare necessariamente insensato, illogico, e comunque in conflitto con l'immagine amorevole e positiva del Dio buono e vicino di cui Artaban sente le tracce in sé e che, passo dopo passo, lo stanno allontanando dalla divinità degli avi; ma se il paradigma viene spostato dal singolo individuo all'intero universo, del quale ciascuno occupa soltanto una piccolissima parte, lo stesso dolore appare come effetto di un intervento benefico e prolifico da parte della divinità.

La metafora botanica proposta da Marjan è, al riguardo, significativa. In procinto di ricevere dalle mani della donna gli strumenti materiali che gli consentiranno nel momento opportuno di compiere azioni giuste e salvare molte vite durante il suo pellegrinare, e parlando ancora di suo padre e di Orode, Artaban ammette:

fu il dolore più straziante della mia vita. Straziante, ingiusto e inaccettabile, specie per il bambino che ero allora. Nei testi dei magi, che avevo cominciato a studiare, Ahura Mazda veniva descritto come un Dio buono. Ma dopo quella notizia [della morte violenta di Tigrane e Orode] presi a chiedermi: "Dov'era Dio quando mio padre e il mio maestro venivano uccisi? E perché a ucciderli era stato un uomo che proprio agli dei diceva di ispirarsi?". Domande che rivolgevo inutilmente al cielo. A Babilonia ero stato accolto da una vedova di nome Marjan, discepola di Orode, che mi trattò fin dai primi giorni come il figlio mai avuto [...]. Una notte, la buona donna venne nel giardino, si sedette accanto a me, mi accarezzò le gote ancora rigate da due ruscelli di lacrime e disse: «Lo so perché piangi. Conosco il dolore». Io tirai su con il naso. E tra i singhiozzi domandai: «Perché proprio a me?». «Ce lo chiediamo tutti quando il dolore visita le nostre vite. Io me lo sono chiesta quando il mio sposo è morto senza avermi dato un figlio. Ma non sempre è possibile avere le risposte». «Dio non vuole farcele conoscere», notai. Marjan guardava le stelle. «Orode», riprese dopo un po', «mi ha detto un giorno che Dio è come un contadino. Coltiva le sue piante e le ama. E a volte opera in loro degli innesti, affinché portino più frutto. Sai come avviene l'innesto?» Le feci segno di

no. «Il contadino taglia la corteccia e quindi ferisce la pianta [che ama]. Così era, secondo Orodé, il dolore che Dio permette. Un innesto per la crescita e non per la morte. E quel dolore un giorno ci salverà». «Non capisco», risposi. «Come può il dolore salvarci?» La domanda restò a fluttuare nella notte²⁵⁵.

La risposta 'Gesù Cristo', che appaga la ricerca di verità compiuta da Artaban, alle domande intorno alla contraddittorietà del male e alla problematicità del dolore, specie quando toccano coloro che amiamo e che sappiamo essere giusti, non può sussistere se non per fede. È solo così che la domanda di Artaban trova la sua risposta, perché è proprio il dolore nella sua massima espressione, cioè la morte di Cristo, ad averci salvati. Si tratta di una risposta che non serve cercare all'interno di domande come: "Perché c'è il male, se Dio esiste?" o: "Perché c'è dolore, se Dio è Buono?", che invece possono avere una consistenza squisitamente filosofica e come tali essere affrontate razionalmente.

Le *ragioni* filosofiche, quando sono spinte o alimentate dalla fede, che non è la ragione stessa a validare perché esula dall'orizzonte dei principi puramente razionali, possono elevarci alla verità completa del mondo: Gesù Cristo, ridotto a mero problema logico, sarebbe la negazione dell'infinita perfezione e trascendenza di Dio, proprio di quel Dio che la ragione stessa ha, da sola, già provveduto a guadagnare. Gesù, infatti, è Dio-fattosi-uomo, cioè Dio che ha scelto di morire, sperimentando su di sé il dolore e l'umiliazione, di dire sì al richiamo dell'Uomo e di non ritrarsi di fronte al sacrificio della croce. Gesù Cristo, dunque, è ciò che per fede si *aggiunge* alla ragione, affinché venga risolta l'altrimenti paradossale distanza ontologica tra il Principio e il mondo, tra l'Infinito trascendente e il finito immanente, tra la Causa e il causato. Come vedremo più dettagliatamente in un prossimo capitolo²⁵⁶, Gesù Cristo è la soluzione al problema della "perdita di Dio" provocata dalla teologia: il suo essere Dio e Uomo spiega, comprende e giustifica la contemporanea trascendenza e immanenza del Principio rispetto al mondo. In un certo senso, dunque, Gesù Cristo va (e deve andare) oltre la problematicità logica: è l'incontro profondo che ciascuno di noi può compiere, nella fede, a partire dalla storicità del bambino nato a Betlemme e che i magi stanno cercando, inseguendo pieni di certezza i segni del cielo. Ma, da un'altra e non meno profonda prospettiva, Gesù Cristo è il completamento del senso logico della relazione tra il mondo e Dio, che, in mancanza del mistero dell'incarnazione, sarebbe restato nell'assoluta e distaccata trascendenza, lontano da quel mondo (e da quell'Uomo) che Egli ama da sempre e sopra ogni cosa. È il Magio Baldassarre a restituirci tali concetti con una chiarezza che davvero sembra illuminata. È il momento in cui, al cospetto del Bambino nato a Betlemme, il Magio decide di fissare in una lettera ciò che vede e che prova, anch'egli affidando alle parole, come prima di lui aveva già fatto Gaspere, un pensiero per il compagno smarrito:

Artaban, figlio mio, una grande luce è entrata nelle nostre vite, squarciando le tenebre in cui camminavamo, e non tramonterà mai più. Una grande gioia ha riempito i nostri cuori e non ci abbandonerà mai più. Abbiamo seguito la stella fino a Betlemme, questo piccolo villaggio indicato dai saggi di Erode come il luogo di nascita del Messia, e la stella ci ha indicato dov'era il Bambino. Quanto avrei voluto che i tuoi occhi, come i nostri, avessero contemplato il mistero di quell'umile famiglia [...]. Sono certo che tu avresti creduto, come noi [...]. Quello che per altri era scandalo, pietra d'inciampo al cammino, per me diventava *matrimonio indissolubile tra cielo e terra*²⁵⁷.

Ma Artaban – il lettore se lo immagina così, ingaggiato dalla prosa di Muolo – è già completamente dentro la sua, personale e straordinaria, doppia strada verso la conversione (quella che è, allo stesso tempo, via verso un nuovo Dio e via attraverso il cuore). È già rivolto al richiamo di Gesù, mentre si dimena e si affatica per seguire le tracce degli amici perduti. Non la ragione da sola, dunque, ma la ragione *insieme* al cuore illuminato dalla fede può consentirci di completare la ricerca di senso che ognuno di noi intraprende a vari livelli nella propria vita.

²⁵⁵ Ivi, pp. 28-29.

²⁵⁶ Cfr. *infra*, pp. 152-161.

²⁵⁷ Ivi, pp. 130-131. Corsivo mio.

Artaban lo scoprirà in modo consapevole nel corso della tormentata esistenza, tutta tesa alla ricerca di chi, in realtà, lo stava già chiamando a sé palesandosi nel suo sogno o nei sogni dei tanti interlocutori incontrati. Mentre gli altri Magi, a cominciare dallo stesso Baldassarre, glielo ricordano per iscritto, nella speranza, per la verità destinata a realizzarsi, che un giorno anche lontano il loro compagno di casta venisse in qualche modo raggiunto.

In quel bambino ho avuto le risposte. Non una filosofia o un sapere come ce lo danno i libri e il mondo, ma la sapienza stessa di Dio che ci viene incontro, che si fa incontro e cambia la vita. Per anni, figlio mio, abbiamo cercato nelle parole e nei testi. E questo è stato il nostro errore più grande. Solo quando ci siamo messi in cammino abbiamo cominciato a capire. L'esperienza del deserto, il ricevimento di Erode ci hanno insegnato più di mille giorni di studio. Non che quelli siano inutili, ma ricordati che sempre di due dimensioni siamo fatti: corpo e anima, materia e spirito. E analogamente conoscenza e amore, come ti dissi un giorno. E l'amore reclama l'incontro come ci è assetato vuole l'acqua²⁵⁸.

Quando il mondo basta a se stesso, l'orizzonte dell'esistenza si comprime tutto sull'apparire. Il confine tra l'accadere storico di cui abbiamo esperienza e la trascendenza che lo comprende e lo *spiega* diventa un limite: un cerchio inoltrepassabile, un ostacolo al nostro sguardo spirituale, che si riflette sull'accadere rivestendolo di eternità. È appunto l'Artaban diventato adulto e saggio che ci restituisce lucidamente la sensazione di precarietà e desolazione che tale limitata e limitante prospettiva impone: «pensieri ultimi mi verrebbe da chiamarli ora, perché rispetto ad essi ciò che ogni giorno occupa il nostro orizzonte, e talvolta ci incatena come schiavi, finisce con l'apparire futile, a tratti persino dannoso, comunque provvisorio»²⁵⁹. Dunque, un limite che distoglie lo sguardo dell'interiorità dall'immagine di ciò che trascende e che il *logos* può illuminare. Un limite dietro il quale l'essere umano oggi sta dimostrando di sapersi adattare. O forse s'illude di essersi adattato.

Il mondo che Artaban inizia a tratteggiare davanti ai suoi occhi e alla sua anima non somiglia più, anche quando viene guardato nella prospettiva dell'inquietudine esistenziale che lo avvolge, al nostro mondo attuale, epurato com'è da qualsiasi rimando alla trascendenza, con lo sguardo rivolto all'ingiù, alla terra calpestata e non al cielo bramato. (Si ricordi il Giulio Casarsa in carcere descritto da Marco Pozza.) Chiuso in se stesso. In un mondo come il nostro, né la vita né la morte, né il dolore né il piacere, in definitiva nulla può acquisire un senso che vada oltre l'effimero. Come sarà meglio chiarito nella terza parte del volume, la nostra, infatti, è la società dell'anestesia del dolore, che scappa, impaurita, da tutto ciò che provoca sofferenza, terrorizzata dall'idea di farci apparire fragili. La nostra è anche la società dell'inibizione del dolore, della negazione o estirpazione frettolosa di ciò che ci fa male, del rimedio terapeutico, della soluzione anti-dolorifica, che servono a restituirci al mondo sorridenti, patinati e scintillanti, più forti e più integri, ma con dentro al cuore un fitto intreccio di non-risolti, di inquietudini sempre più isolanti e alienanti. Tuttavia, il mondo di Artaban è simile, se non identico, al mondo di cui molti di noi fanno esperienza: insoddisfacente, angosciante, doloroso. Un mondo i cui problemi non ne sono perfettamente giustificati e le cui lacune, neppure stando alla lettera della teologia tradizionale, possono essere risolte in modo convincente. Soltanto una nuova *teologia* (se così impropriamente si volesse concepire il cristianesimo delle origini, cioè il cristianesimo al tempo di Gesù, trascurando il fatto che Gesù stesso, in quanto ebreo, non ha fondato quella nuova religione che la Chiesa di Roma ha sviluppato e strutturato) avrebbe potuto "spiegare" l'atto d'amore con il quale il Dio unico e misericordioso si è fatto anche un essere umano, un individuo storico.

La storia della ricerca compiuta da Artaban più di duemila anni fa è una storia che ci insegna a trasformare in senso positivo quell'immagine negativa dalla quale oggi tanti non sanno più distogliere lo sguardo. Ci insegna a riempire di senso e bellezza quelle larghe

²⁵⁸ Ivi, pp. 132-133.

²⁵⁹ Ivi, p. 8.

“lacerazioni” del tempo attraverso il quale l’infinito filtra nell’accadere, illuminando il mondo, per darci testimonianza di ciò che ci vivifica e ci comprende. Ci insegna a non cedere alla tentazione di mollare il colpo, di abbandonare l’impresa, perché molto spesso i frutti venuti da innesti dolorosi richiedono tempo perché si rendano disponibili al raccolto. Ci insegna a battere il sentiero della ricerca interiore che non è mai lineare, spianato, privo di ostacoli; anzi, è sempre aspro, difficile, interrotto. Artaban è un eroe contemporaneo perché si fa umile testimone della condizione esistenziale che riguarda l’essere umano al giorno d’oggi: costretto a fare i conti con le grandi questioni universali da dentro una cultura e una società in preda ad una profonda crisi spirituale, come in decadenza.

Nonostante la ricerca incessante di Artaban appaia al lettore come uno sforzo titanico, speso, come recita l’esergo posto all’inizio di questo capitolo, per afferrare l’indispensabile al quale egli non può e non vuole rinunciare, il risultato al quale lo condurrà assume il tono di un colpo di scena: l’inseguimento tormentato dei suoi compagni si svelerà in realtà il pieno adempimento al volere di Gesù: «una cosa sola ti manca: va', vendi quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi»²⁶⁰. Credendo di inseguire a perdifiato i suoi amici, Artaban arriverà tardi alla consapevolezza di essersi già convertito al senso autentico della chiamata di Gesù. Ma, appunto, Artaban è proprio per questo l’esempio credibile di cosa significhi per noi la *decisione* per l’universale: un atto che è sempre *integrale*, perché riguarda il sapere (la verità) ma anche l’intera persona che lo cerca, a volte spasmodicamente, spesso senza risultati. Una decisione che mette in moto l’interesse della vita: desiderio di conoscere, bisogno di affidarsi, sentimenti palpitanti nel cuore. In due parole: «non disgiungere mai conoscenza e amore»²⁶¹. È questo, sul finire di *Per un’altra strada*, il terreno dell’incontro tra Artaban e il Messia al quale il Magio Baldassarre fa riferimento, auspicandosi che anche l’amico di un tempo vi fosse già arrivato, e molto prima che egli stesso se ne convincesse.

²⁶⁰ Mc 10, 21.

²⁶¹ M. Muolo, *Per un’altra strada*, cit., p. 195.

Se nulla conta

Le letture precedenti hanno illustrato, da prospettive diverse ma integrabili, sguardi altrettanto differenti attraverso i quali risulta possibile riaprire un discorso sulla trascendenza e quindi pensare in maniera completa e adeguata la realtà. La decisione per l'universale, indipendentemente dal suo motivo ispiratore, il quale può essere religioso o meno, espande in ogni caso l'orizzonte che comprende la realtà, includendo la nostra esperienza umana dentro una prospettiva spirituale più ampia, capace di conferire alla vita un *sensa*.

Ma come apparirebbe la stessa realtà esperibile, se assumessimo una prospettiva, al contrario, completamente schiacciata sull'esistenza, irrimediabilmente rinchiusa nel *qui ed ora* di un presente che appare ormai senza spessore? Come ci apparirebbe la vita, se la concepiamo e conduciamo alla maniera degli individui contemporanei spaesati e decisi a rinunciare, forse definitivamente, forse inconsapevolmente, a tutti valori universali in senso forte? Se si volesse rispondere con una sola immagine, semplice ma particolarmente eloquente, si potrebbe far riferimento alla geometria euclidea: l'esistenza e la vita ci apparirebbero in questo caso a due dimensioni. Un quadro privo di profondità, dov'è impossibile stabilire una distanza effettiva tra le cose che vi sono rappresentate. Dove tutto sarebbe uguale, perché come compresso sulla stessa, desolante dimensione.

Chiudiamo questa seconda parte del volume dando spazio a un'opera che, da questo punto di vista, appare magistrale. Pubblicato nel 1942, quando il teatro bellico sul quale andò in scena il secondo conflitto mondiale si era esteso quasi ad ogni angolo del mondo, rendendo visibili, nei mesi successivi, le curvature che avrebbero segnato gli eventi soprattutto dopo la battaglia di Stalingrado (luglio '42 – febbraio '43), *Lo straniero* di Albert Camus immortalava una delle più lucide rappresentazioni dell'uomo novecentesco. Il romanzo appare per questo motivo un documento fondamentale per la nostra analisi, in quanto presenta i prodromi della distruzione assoluta verso la quale, inesorabilmente, l'umanità stava allora procedendo, le cui pagine, asciutte e spigolose, possono essere proiettate nella loro accezione morale ed esistenziale fino ai giorni nostri.

Si narra di Meursault, un essere umano che nell'edizione italiana del testo utilizzato in questo capitolo viene presentato al lettore come un «eroe assurdo». Un individuo tanto somigliante all'uomo del nuovo millennio da immortalarlo in un efficace e impietoso ritratto. Comprendere perché Meursault sia definito come un eroe significa cogliere i principali connotati di quel ritratto, gettando luce sul come anche noi ci rapportiamo alla nostra esistenza umana accettando l'idea che essa abbia perso in pratica ogni senso e ogni significato.

Meursault è anzitutto l'eroe dell'*indolenza*. Di fronte alla morte della madre non si scompone, né ha un qualche tipo di sussulto e neppure si astraie. Si lascia invece attraversare da ciò che accade nella misura in cui gli accade, senza urtare contro alcuno spigolo, ma fluttuando nell'onda da cui si lascia circondare, senza provare una minima emozione. Un'azione di Meursault, che appare svogliato di fronte alla bara chiusa dell'anziana madre, testimonia questo atteggiamento che proprio per tale motivo si può definire di indolenza:

all'improvviso si era fatta sera. Il buio si era addensato di colpo sopra la vetrata. Il custode ha azionato l'interruttore e sono stato abbagliato dall'improvviso fiotto di luce. Mi ha consigliato di andare al refettorio per cenare. Ma io non avevo fame. Allora si è offerto di portarmi una tazza di caffelatte. Poiché il caffelatte mi piace molto, ho accettato, e dopo qualche istante lui è tornato con un vassoio. Ho bevuto. E m'è venuta voglia di fumare. Ma esitavo, non sapendo se potessi farlo davanti a mamma. Ho riflettuto, e non aveva nessuna importanza. Ho offerto una sigaretta al custode e abbiamo fumato²⁶².

Meursault, però, non è affatto passivo. L'atteggiamento consapevole di indolenza è il frutto di un pensiero, di una riflessione intenzionale. La postura rigida, assunta davanti a ciò che gli sta

²⁶² A. Camus, *Lo straniero*, Bompiani, Firenze-Milano 2018⁴, pp. 24-25.

capitando, è tutt'altro che il sintomo d'ingenuità o stordimento. Di fronte al feretro, Meursault è un individuo presente e lucido: scruta continuamente particolari, nota ripetutamente dettagli che lo circondano e percepisce sensazioni che lo stimolano e lo fanno riflettere. Si dovrebbe dire, al contrario, che Meursault è un osservatore più attento e più reattivo degli altri astanti, un manipolo di anziani presenti alla veglia insieme a lui:

davanti a me non c'era neppure un'ombra, e ogni oggetto, ogni angolo, ogni profilo si stagliava con un nitore che feriva lo sguardo. È stato a quel punto che sono entrati gli amici di mamma. Erano una decina in tutto, scivolavano silenziosi nella luce accecante. Si sono seduti senza che neanche una sedia scricchiolasse. Li vedevo come non ho mai visto nessuno e non c'era dettaglio dei loro volti o dei loro indumenti che mi sfuggisse. Eppure stentavo a credere alla loro realtà [...]. Poco dopo, una delle donne ha cominciato a piangere. Era nella seconda fila, nascosta da un'altra donna, e non la vedevo bene. Piangeva a piccoli singhiozzi regolari [...]. Gli altri sembravano non udirla. Erano inerti, cupi e silenziosi. Guardavano la bara o il loro bastone, o qualsiasi altra cosa, ma soltanto quella²⁶³.

Meursault è costantemente intorpidito dal sonno. Camus non risparmia, al riguardo, rimandi espliciti e ne dipinge a poco a poco la figura, sottolineando, assieme all'indolenza, la cronica e flemmatica sonnolenza che contribuisce a fargli percepire ogni cosa con un fastidio dal quale aspira a liberarsi il prima possibile. Meursault è sempre annoiato, così apatico da sembrare avvolto da un'atmosfera stordente nella quale sembra in procinto di perdere i sensi. Di fronte alla bara, il giovane prova sensazioni soporifere: nulla lo convoca sul serio, tutto gli appare sciatto e insignificante. Gli eventi non fanno altro che sfidare la sua vita, che, come per gravità, resta nello stato in cui è da sempre²⁶⁴. È come se Meursault volesse affermare in ogni istante della sua esistenza questo: tutto in me è aeriforme, senza densità, evanescente, per cui in me niente oppone resistenza a ciò che accade.

Una conferma di ciò la si trova sul finire del primo capitolo. Meursault sta accompagnando il feretro lungo la via per il cimitero e la conseguente tumulazione. Con lui ci sono altri individui, di cui continua a notare particolari in un gioco incessante di sguardi:

avevo l'impressione che adesso il corteo andasse più in fretta. Intorno a me c'era sempre quella campagna luminosa intrisa di sole. Il bagliore del cielo era insopportabile [...]. Tutto questo, il sole, l'odore di cuoio e sterco del carro, quello della vernice e quello dell'incenso, la stanchezza di una notte d'insonnia, mi annebbiava lo sguardo e le idee [...]. Quanto a me, sentivo il sangue che mi batteva alle tempie. Poi tutto si è svolto in maniera così precipitosa, certa e naturale, che non ricordo più niente. Soltanto una cosa: all'ingresso del paese, l'infermiera delegata mi ha rivolto la parola. Aveva una strana voce che non legava col suo viso, una voce melodiosa e tremante. Mi ha detto: "Se si va adagio, si rischia l'insolazione. Ma se si va troppo in fretta, si suda e poi in chiesa si piglia un colpo di

²⁶³ Ivi, pp. 26-27.

²⁶⁴ Si ricordi, al riguardo, quanto già detto sul rapporto tra sonno-sogno e realtà-veglia; cfr., *supra*, pp. 70-74 e relative note. Ed Ecco Meursault a casa da solo, il giorno dopo il funerale: «sono sceso a comprare un po' di pane e di pasta, ho cucinato e ho mangiato in piedi. M'è venuta voglia di fumare una sigaretta alla finestra, ma l'aria si era rinfrescata e ho avuto un po' di freddo. Ho chiuso la finestra, e rientrando ho visto riflesso nello specchio un angolo di tavolo, con la lampada a spirito accanto a qualche pezzo di pane. Ho pensato che era comunque un'altra domenica passata, adesso mamma era al cimitero, avrei ripreso il mio lavoro e, tutto sommato, non c'era niente di diverso» (ivi, p. 43). Deve far riflettere, qui come altrove nel corso del romanzo, il periodare asciutto e telegrafico, costellato di passati prossimi che darebbero più l'idea di un pedissequo diario personale che di una pagina di prosa letteraria. Ma è il periodare che più si addice alla non-personalità di Meursault, per la quale la vita si risolve in una didascalica presa d'atto di eventi che non sembrano avere una precisa collocazione nel tempo interiore della coscienza. Quello che dobbiamo imparato a riconoscere e distinguere dal tempo esteriore delle cose, grazie alle pagine de *La frana* di Mulas. L'uso di questa forma verbale composta (sono sceso, ho cucinato, ho mangiato, ho avuto freddo, ho chiuso la finestra, ho pensato, etc.) non dà alcuna indicazione chiara e convincente sulla qualità del rapporto che il soggetto ha con tali fatti, come invece saprebbero meglio fare altre forme verbali più espressamente collegabili con la dimensione esistenziale dell'io. Lo si può facilmente constatare col passato remoto, che è il tempo verbale del ricordo; oppure col presente, che è il tempo verbale della realtà; o col futuro, che è il tempo verbale dell'attesa. Ricordo, realtà e attesa sono connotati della relazione tra l'io e il mondo che il passato prossimo non ha potere di esprimere, potendosi limitare tutt'al più alla mera constatazione. Qui sta il punto: Meursault è un individuo che non sa fare altro che constatare la vita, tanto nei fatti naturali (come la morte di una madre) quanto nei fatti criminali (come l'uccisione di uno sconosciuto senza apparente motivazione). Somiglia, in ciò, agli individui contemporanei, che nel parlare hanno anch'essi progressivamente abbandonato i tempi verbali plastici, concentrando l'espressione verbale in un indefinito ed eterno presente.

freddo". Aveva ragione. Non c'era via d'uscita. Mi è rimasta qualche altra immagine di quella giornata: per esempio la faccia di Pérez quando, per l'ultima volta, ci ha raggiunto poco prima del paese [...]. Poi ancora la chiesa e i paesani sui marciapiedi, i gerani rossi sulle tombe del cimitero, lo svenimento di Pérez [...] e la mia gioia quando l'autobus è entrato nel nido di luci di Algeri e ho pensato che mi sarei coricato e avrei dormito per dodici ore²⁶⁵.

Meursault è anche l'eroe dell'*indifferenza*. Si muove all'interno di un piccolo mondo incastonato nella città d'Algeri: un mondo che potrebbe ben dirsi a corto raggio, verso il quale non prende mai posizione, sostenendone al limite una che il più delle volte equivale a un *non dire*. Un'indifferenza che si manifesta nell'agire come se tutto fosse senza spessore, come se non ci fosse reale differenza tra le cose. Meursault non si schiera, non sceglie, non decide, non si infiamma per questa o quella ragione, non emerge mai, per il semplice fatto che davanti ai suoi occhi nessuna cosa sia in grado di stagliarsi dallo sfondo monotono che le rende uniformi, fossero pensieri, discorsi, rapporti o affetti. Se non c'è differenza, se tutto può essere e l'una e l'altra cosa, allora si perde la peculiarità della realtà per la quale il mondo ci appare da una certa prospettiva. Ma Meursault non ha una sua prospettiva sul mondo, se non questa: che non ci sia nulla di davvero diverso, che nulla in definitiva conti e che non valga la pena di spendersi per qualcosa se tutto può essere il contrario di tutto, senza vere conseguenze. Sono le parole forse più importanti de *Lo straniero* che nulla conti davvero, che tutto sia in fondo lo stesso, che non ci sia conseguenza per la quale valga la pena preoccuparsi.

Un'immagine, questa, capace di interpretare appieno la vita dell'essere umano contemporaneo. Una visione del mondo e della vita di chi sembra incapace di abbandonarsi al mistero avvolgente del trascendente, schiacciato com'è dal peso di una realtà che non ha più né la leggerezza del desiderio, né l'attrazione del futuro, né il fascino del progetto. Meursault è davvero l'emblema dell'uomo contemporaneo, orfano dei grandi valori universali che davano spessore e tridimensionalità al mondo, erede senza eredità degli ultimi umanisti vissuti nella consapevolezza che le cose della vita non abbiano tutte lo stesso significato e valore. Ma Meursault non è come l'individuo renitente prospettato da Euli, e del quale si è detto ampiamente nella prima parte del volume: l'indifferenza del personaggio camusiano, che non prende mai una posizione, che non si schiera, porta all'apatica negazione dell'agire; la passività del NO proposta da Euli, che invece è una specifica forma di azione, un fare come se si fosse morti, porta, al contrario, come abbiamo già visto²⁶⁶, all'affermazione di sé e alla contrapposizione al conformismo dilagante e ipocrita.

La differenza tra le due posizioni risulta molto ben chiarita dal seguente passo, dove Meursault dà prova di un'indifferenza che sa quasi di assurdo, ma, allo stesso tempo, così familiare ai giorni nostri:

"Lei è giovane – dice a Meursault il principale nell'atto di proporgli un nuovo progetto professionale a Parigi –, e immagino che questo tipo di vita possa piacerle". Ho detto di sì ma in fondo per me era lo stesso. Allora mi ha chiesto se non mi interessasse cambiare vita. Ho risposto che non si cambia mai vita, che comunque una vita vale l'altra e che la mia lì non mi dispiaceva affatto²⁶⁷.

Un riscontro lo si ha quando Camus descrive il rapporto con due personaggi con i quali Meursault si trova (come casualmente) ad entrare in relazione. Il primo di essi è Raymond Sintès, che per lui è soltanto il dirimpettaio, il quale gli fa richiesta di un grande favore in amicizia che, neanche a dirlo, Meursault si trova a corrispondergli istintivamente, senza dire davvero né sì e né no:

frattanto, Sintès continuava a sistemarsi la benda. Io ero seduto sul letto. Ha detto: "Lo vede anche lei che non me la sono cercata [la rissa di cui gli ha appena parlato]. È stato lui a provocarmi". Era vero e l'ho riconosciuto. Allora

²⁶⁵ Ivi, pp. 33-35.

²⁶⁶ Cfr. *supra*, pp. 57-58.

²⁶⁷ A. Camus, *Lo straniero*, cit, p. 64.

mi ha detto che voleva proprio chiedermi un consiglio su quella faccenda, perché io ero un uomo, conoscevo la vita, e potevo aiutarlo così poi saremmo diventati amici. Io non ho detto niente e lui mi ha chiesto se volevo essere suo amico. Ho detto che per me era lo stesso e lui m'è sembrato contento [...]. L'uomo con cui si era azzuffato era il fratello della sua donna. Mi ha detto che per un po' l'aveva mantenuta. Io non ho risposto niente ma lui ha subito aggiunto che sapeva cosa dicevano nel quartiere [...]. L'aveva picchiata a sangue. Prima di allora non l'aveva mai picchiata. "Gliel'avevo suonata, ma con tenerezza, diciamo così [...]. Ora però è una cosa seria. E secondo me non l'ho punita abbastanza". Allora mi ha spiegato che era per questo che voleva un consiglio [...] Io continuavo ad ascoltarlo. Avevo bevuto quasi un litro di vino e avevo un gran caldo alle tempie [...]. Ci avrebbe pensato sopra. Prima però voleva chiedermi una cosa. Anzi, prima voleva sapere cosa pensassi di quella storia. Gli ho risposto che non ne pensavo niente ma che era interessante. Mi ha chiesto se secondo me ci fosse la fregatura, e a me in effetti sembrava proprio che ci fosse la fregatura, e se pensavo che bisognasse punirla e cosa avrei fatto al posto suo, e io gli ho detto che non si può mai sapere e che però capivo che volesse punirla. Ho bevuto un altro po' di vino. Lui ha acceso una sigaretta e mi ha spiegato la sua idea. Voleva scriverle una lettera "con dentro dei calci ma pure della roba per farla pentire". Così lei sarebbe tornata, lui sarebbe andato a letto con lei e "proprio al momento di finire" le avrebbe sputato in faccia e l'avrebbe sbattuta fuori. Ho trovato che in effetti così l'avrebbe punita. Ma Raymond mi ha detto che non si sentiva capace di fare la lettera adatta e che aveva pensato a me per scriverla. Poiché non dicevo niente, mi ha chiesto se mi seccasse farlo subito e io ho risposto che non mi seccava [...]. Per me non cambiava niente se ero suo amico, e lui aveva proprio l'aria di tenerci tanto²⁶⁸.

Attorno a Meursault gravita Marie, una giovane conoscente che lo attrae sessualmente, la quale, dopo qualche momento di piacevole svago trascorso insieme, gli domanda se fosse o no innamorato e se l'avrebbe mai sposata. Il racconto del rapporto tra Meursault e Marie si intreccia con la storia già presentata di Sintès. Ciò che Meursault esprimerà a Raymond, dopo l'ennesimo pestaggio ai danni della compagna, è la lucidissima conferma di quell'indifferenza incrollabile che talvolta ha una sfumatura di disarmante cinismo misto a ingenua follia:

ieri era sabato ed è venuta Marie, come avevamo concordato. M'è presa una gran voglia di lei perché aveva un bel vestito a righe rosse e bianche e dei sandali di cuoio. Si intuiva il seno sodo, e il suo viso dorato dal sole pareva un fiore [...]. [La mattina seguente] Marie è rimasta da me e le ho detto che avremmo mangiato insieme. Sono sceso a comprare un po' di carne [...]. [Marie] indossava uno dei miei pigiama e aveva rimboccato le maniche. Quando ha riso m'è venuta di nuovo voglia di lei. Dopo un po' mi ha chiesto se la amassi. Io le ho risposto che non significava niente ma che mi sembrava di no. Lei mi ha guardato con un'espressione triste. Poi però, mentre preparava il pranzo, e senza un motivo particolare, ha riso di nuovo in un modo che mi ha spinto a baciarla. È stato a quel punto che dall'appartamento di Raymond sono arrivati i rumori di una lite [...]. Qualche colpo sordo e poi la donna ha urlato, ma in modo così tremendo che il pianerottolo si è subito riempito di gente. Siamo usciti anche Marie e io. La donna continuava a gridare e Raymond continuava a picchiare. Marie mi ha detto che era tremendo e io non ho risposto niente. Marie mi ha chiesto di andare a chiamare un agente, ma io le ho detto che non mi piacevano gli agenti [...]. Verso le tre qualcuno ha bussato alla porta ed è entrato Raymond. Io sono rimasto sdraiato [...]. Mi ha raccontato che lui aveva fatto quella che aveva previsto di fare ma lei gli aveva dato uno schiaffo e allora l'aveva picchiata. Quanto al resto, l'avevo visto con i miei occhi [...]. A quel punto mi ha chiesto se mi aspettavo che rispondesse alla sberla dell'agente [chiamato da qualcuno in soccorso della donna]. Gli ho risposto che io non mi aspettavo mai niente e che comunque gli agenti non mi piacevano. Raymond m'è parso molto soddisfatto. Mi ha chiesto se volevo uscire con lui. Io mi sono alzato e ho cominciato a pettinarmi. Mi ha detto che avrei dovuto fargli da testimone. Per me non c'era problema, ma non sapevo cosa dovessi dichiarare²⁶⁹.

Meursault, infine, è l'eroe dell'*incoscienza*. Nello sviluppo dell'intreccio non sembra esserci dubbio sul fatto che conosca gli estremi della situazione che lo riguarda: un giorno di sole e caldo estivi, su una spiaggia alla periferia di Algeri, uccide un arabo con cinque colpi di pistola dopo che questi lo aveva fastidiosamente abbagliato con il riflesso del sole proveniente dalla lama del suo coltello. Gesto inspiegabilmente spropositato, fatto quasi meccanico sgorgato dalla mano di Meursault più per istinto che per volontà.

²⁶⁸ Ivi, pp. 49-53. Molto interessante la chiusa del capitolo III, che, riprendendo la questione del rapporto tra Meursault e la morte di sua madre, così suona: «dovevo avere l'aria stanca, perché Raymond mi ha detto che non era il caso di abbattersi. Dapprima non ho capito. Allora mi ha spiegato che aveva saputo della morte di mamma ma che era una cosa che prima o poi doveva capitare. Ero anch'io di quel parere» (ivi, p. 54).

²⁶⁹ Ivi, pp. 55-59.

All'inquirente che lo interroga restituisce una confessione coerente e puntuale. Non omette nulla di ciò che sa di aver commesso, ma neppure tenta di far comprendere il suo gesto: non offre alcuna reale motivazione, non cerca di giustificarsi, non espone i fatti dentro un quadro di senso che renda la confessione accettabilmente e logicamente comprensibile a chi deve *capirne* il senso. Quando l'inquirente gli domanda se si fosse pentito di aver ucciso e se provasse rimorso per il suo gesto, Meursault risponde: «ho riflettuto e ho detto che più che rimorso vero e proprio provavo una certa noia. Ho avuto la sensazione che non mi capisse»²⁷⁰. Non si intravede, anche in questo passaggio, il volto contemporaneo di molti giovani che di fronte a fatti cruenti, commessi ai danni di qualcuno, rispondono in modi sorprendentemente simili a quelli scelti e utilizzati da Meursault?

Si svela agli occhi del lettore il tratto più inquietante della non-personalità di Meursault: la totale assenza di un sistema di valori in senso forte necessari alla vita. L'incoscienza di Meursault si esprime come incapacità di stagliare le cose dallo sfondo della realtà su cui tutte aderiscono piattamente. Ciò perché Meursault non crede in nulla che gli permetta di avvicinarsi alle cose cogliendo il loro *spessore*, ciò che le distingue le une dalle altre.

I valori sono necessari per giudicare e per salvare la propria *idea* di mondo dalla piattezza alla quale l'indolenza e l'indifferenza la schiaccerebbero. I valori agiscono in noi come lenti che aiutano a cogliere la forma tridimensionale della vita: una percezione soggettiva, ma piena; non assoluta, ma orientante; mutevole, ma sensata. I valori, quindi, rendono possibile una rappresentazione plastica dell'esistenza propria e altrui, una rappresentazione per la quale alcune cose non possono che apparirci più vicine, pesanti, profonde e importanti di altre. Di fronte allo sconcertato inquirente, che chiede ma che continua a non capire, Meursault dichiara non tanto la sua oggettiva responsabilità nel delitto, quanto il suo modo di osservare il mondo: un mondo bidimensionale nel quale non è possibile ricavare alcun appiglio sul quale iniziare a far leva per risollevare la sua sorte e salvarla dalla rovina. È questo, in definitiva, il problema del *senso*: che manca in una prospettiva bidimensionale dell'esistenza; che invece esiste – la pena, poi, è trovarne uno che sia coerente e adeguato alla nostra vita, personale e individuale, al nostro essere *noi* e non altri – in una prospettiva aperta alla trascendenza e all'universalità.

La condanna, pertanto, non può che farsi esemplare piombando sulla testa del reo in modo inevitabile. E, in modo perfettamente coerente a se stesso, conseguente alla bidimensionalità della sua esistenza, Meursault scava con le sue mani la fossa nella quale sarà seppellito dalla *Giustizia*, cioè il grande Valore ordinatore delle società civili. Tutto si coglie, nemmeno a dirlo, in un passaggio in cui appunto è infatti tematizzata la questione dei valori:

mi è sembrato di capire che a suo avviso ci fosse solo un punto oscuro nella mia confessione, il fatto di aver aspettato a sparare il secondo colpo di pistola. Il resto andava tutto bene, ma quello non riusciva proprio a capirlo. Ho provato a dirgli che si sbagliava a ostinarsi: quell'ultimo punto non aveva molta importanza. Ma lui mi ha bloccato con un gesto e, ergendosi in tutta la sua altezza, mi ha chiesto se credessi in Dio. Gli ho risposto di no. Si è seduto, sdegnato. Mi ha detto che era impossibile, che tutti gli uomini credono in Dio, anche quelli che lo evitano. Ne era fermamente convinto, e, se mai avesse dovuto dubitarne, la sua vita non avrebbe avuto più senso. "Vuole", ha esclamato, "che la mia vita non abbia senso?". Secondo me non erano affari miei, e gliel'ho detto l...l. A quel punto, come mi capita sempre quando voglio liberarmi di qualcuno che ascolto a malapena, devo averlo guardato con l'aria di chi è d'accordo²⁷¹.

Un eroe quindi assurdo, un anti-eroe. Emblema dell'impossibilità dell'eroe di esprimere se stesso come tale, come lo sono quelli che animano le tragedie greche e che non possono essere indolenti, perché patiscono, vivono in loro stessi il dissidio e la lacerazione, lottano. Eroi che non possono neppure essere indifferenti, perché si schierano, agiscono, affrontano e spendono tutto il loro essere per la causa alla quale non possono sottrarsi. Eroi che non possono nemmeno essere incoscienti, perché affrontano il destino con la forza che deriva loro da valori che li trascendono.

²⁷⁰ Ivi, p. 97.

²⁷¹ Ivi, pp. 95-96.



L'eroe che è davvero tale, quello cioè che ricalca il modello classico dell'eroicità, va in contro alla morte volendola e scegliendola. Meursault non vuole e non sceglie di morire: semplicemente, si trova nella situazione di morire e non ha alcun argomento valido da opporre per riabilitare se stesso.

La figura di Meursault dice molto sulla condizione attuale dell'essere umano occidentale. Un individuo sempre meno sostenuto da un sistema di valori in virtù dei quali può costruirsi una rappresentazione plastica, tridimensionale della realtà. L'assenza di valori che è ciò che restituisce sempre più frequenti immagini della vita che sembra abbiano perso senso e significato: immagini dove si osservano gesti, fatti, accadimenti che trasmettono molte similitudini con l'assurda tragedia meursaultiana: immagini piatte, dove nulla è davvero più pesante e più importante di altro.



Parte III

Assenze

Perché la realtà sia pensabile e quindi conoscibile, deve prima di tutto essere ricostruita pazientemente una sua immagine. Soltanto allora ci si potrà interrogare sulle assenze che in questo momento impediscono di definire come ‘totale’ o ‘intera’ l’immagine del presente che ci riguarda, come individui e come società. Tanti aspetti del presente sono caduti dal piano del discorso pubblico, che social e altri media attualmente diffondono. Abbiamo osservato fin qui che l’immagine della realtà come un tutto non può essere colta sensibilmente e che, logicamente e conseguentemente, la “realtà” che ci appare è soltanto una parte di ciò che la Realtà è. (‘Realtà’ è, in questo caso, un termine sostantivo che dev’essere scritto con la maiuscola per distinguersi semanticamente da “realtà”, tra virgolette, ossia da ciò che ci appare sensibilmente e che scambiamo per realtà vera: l’accadere che appare, in quanto e come appare.)

Questo problema è significativo. Anzi, potremmo dire urgente e drammatico. L’assenza di certi oggetti dal discorso pubblico non è un fatto trascurabile dentro un quadro in cui la comunicazione è soggetta alle leggi della circolazione digitale delle informazioni: se qualcosa non circola digitalmente, oggi è come se sparisse del tutto dall’immaginario degli individui che dentro quel sistema di comunicazione si trovano stabilmente a interagire. L’assenza, al tempo della comunicazione digitale e di massa, equivale alla *non esistenza*. L’immagine della realtà che noi dovremmo cercare deve tener conto di questo importante carattere della comunicazione digitale. E, dunque, che cosa esiste nel cono d’ombra della comunicazione digitale? In altre parole: c’è qualcosa che stiamo trascurando, ma resta utile per comprendere meglio, più in dettaglio e più a fondo, la realtà che il nostro tempo presente esprime?

I capitoli che seguiranno tentano di abbozzare una risposta a questa terza – e ultima – domanda sulla contemporaneità, mettendo a fuoco alcuni grandi assenti dal dibattito pubblico che meritano attenzione in questa sede, senza pretesa alcuna di esaustività ma con l’idea che, dopo aver chiarito la problematica teoretica e metafisica della parzialità e frammentarietà dell’immagine di realtà attualmente in voga, sia auspicabile una ricerca ulteriore verso altrettanti grandi assenti qui non contemplati.

Non si tratta di un esame teorico analitico, che procede dall’universale al particolare, e dunque bastevole a dare le necessarie indicazioni perché si proceda oltre, individuando autonomamente *tutti* gli altri assenti che stiamo e che dobbiamo rilevare perché sia data l’immagine completa della realtà. Si tratta tutt’al più di un esame *pratico*, nel senso che vuole essere un approccio di pratica filosofica, che parta dall’osservazione dell’esperienza nella sua particolarità e contingenza, illustrando passo dopo passo gli oggetti che nell’ambito variegato di questa esperienza possono essere incontrati e quindi discussi.

I grandi assenti descritti in questa terza e ultima parte del volume possono essere considerati come le principali pietre angolari della nostra esperienza del mondo. Gli indispensabili approdi del nostro pensare il presente, in assenza dei quali il nostro pensare sarà sempre e solo un andare alla deriva, perché privo del conforto della seconda navigazione platonica. Sicuramente tra queste pietre, nella lunga e tortuosa linea perimetrale che comprende la nostra immagine del mondo, o la nostra costellazione, e comunque l’idea di realtà che ci guida e che ci consente di muoverci agevolmente nell’esperienza della vita, potranno essere scoperti altri oggetti altrettanto clamorosamente assenti.

C’è però un criterio che lega le componenti della riflessione seguente. Nella prima parte del volume è stato mostrato quale sia il connotato tipico della nostra epoca, cioè l’essere un tempo perturbato caratterizzato dalla sensazione della volubilità degli eventi, dalla suscettibilità del loro scorrere, dalla reazione del presente agli effetti imprevedibili della storia universale e particolare, che talvolta rallenta e talaltra accelera, facendoci perdere i normali punti di riferimento e costringendoci a mettere tutto in discussione. I contributi esposti nella prima parte sono serviti a illustrare il concetto di *attimo del tempo*; hanno altresì permesso di caratterizzare gli aspetti costitutivi della realtà esperibile *in tutti i tempi* (che, ricordiamo, sono il divenire e la molteplicità) risignificandoli però come aspetti della realtà del nostro tempo: l’essere un tempo critico, si è detto, sollecitato da forze imprevedibili e repentine, che portano a cambiamenti

epocali, sociali e personali, collettivi e individuali, in grado di annullare la speranza verso il futuro. Attraverso i contributi della prima parte è stato quindi possibile connotare l'esperienza del mondo come *una peculiare forma di divenire del tempo*, come una peculiare molteplicità e contingenza dell'accadere, che nella frammentarietà e nella singolarità degli eventi di cui abbiamo esperienza quotidiana esprimono l'essenza tipica di quello che può essere definito il 'presente'.

Nella seconda parte del volume è stato mostrato il modo in cui il pensiero forma davanti a sé l'immagine della realtà che ha da pensare. Le letture proposte sono servite a far luce non solo sul problema della realtà come oggetto – il fatto, cioè, che per pensarla sia necessario averne un'immagine, perché siamo esseri discorsivi, linguistici, e non entità intuitive, per cui il pensare umano è sempre, necessariamente, un *riflettere*, cioè un pensare-per-immagini –, ma anche sul problema della struttura della realtà come totalità dell'esistente. In quest'ultimo senso, è emerso che non c'è una realtà assolutamente coincidente con l'esistenza storica, perché ciò di cui abbiamo esperienza possiede caratteristiche essenziali che ne negherebbero l'essere se fossero considerate anche come caratteristiche dell'assoluto. Ad esserci è la realtà storica *insieme* a quella parte della stessa realtà che va oltre e che spiega la storia, cioè alla trascendenza, perché quello che appare nell'esperienza non basta a spiegarlo, cioè a darne ragione. Le letture presentate nella seconda parte hanno infine mostrato, in tal senso, tutto lo *straniamento* che affligge l'essere umano contemporaneo: da un lato la distrazione che toglie alla sua vista tanti oggetti che sembrano sprofondare nel buco nero scavato dalla comunicazione digitale di massa, che fa sparire tutto ciò che non diventa social-interessante; da un altro lato, la sfiducia nei confronti della trascendenza, di tutto ciò che presuppone l'oltrepassamento dei frammenti di vita ai quali l'essere umano contemporaneo si aggrappa, reagendo con la paura all'incontro con la complessità; da un altro lato ancora la confusione con la quale l'essere umano contemporaneo vive la relazione tra ciò che è reale e ciò che è onirico.

In questa terza e ultima parte del volume, dunque, dovranno essere indagati oggetti che sono assenti in questo duplice senso: perché sono spariti, o stanno inesorabilmente sparendo, dal riflettore della comunicazione di massa, e perché fanno comunque parte di quel senso di angoscia e di insoddisfazione che l'essere umano contemporaneo prova di fronte alle questioni trascendenti. Tutte, inevitabilmente, connesse all'esperienza della divinità. A prescindere dal significato conferito all'idea di 'divinità', che può anche non essere declinato come espressamente religioso e che può non corrispondere a un determinato credo confessionale.

La morte, Il dolore fisico e la sofferenza psicologica che lo accompagna, il dono, il perdono, l'esperienza della fede in Dio e la relazione con l'Ente creatore per definizione trascendente, il passato e il presente come dimensioni del tempo attualmente inibite... sono alcune tra le questioni attuali che verranno messe direttamente in discussione proprio perché ispirano, se concepite insieme e se pensate a partire dalle correlazioni che le animano, un'apertura rinnovata alla dimensione della trascendenza e quindi al divino. Tali questioni più di altre, e non in luogo di altre o esclusivamente rispetto ad altre, nutrono uno sguardo curioso e disposto a riammettere nella vita il dialogo con quella parte della realtà che siamo sempre meno disposti a riconoscere. Esse favoriscono una postura sensibile, filosoficamente fondata e spiritualmente feconda, capace di riattivare in noi la positività verso la vita e la speranza verso il futuro.

Allora il presente non ci apparirà più come la minacciosa interruzione del tempo, o come l'involuzione della storia o la rottura del desiderio e della possibilità stessa del futuro. Allora la realtà apparirà al nostro pensiero finalmente tutta intera, sensibilmente nel suo essere anche esperienza del mondo, intellettualmente nel suo essere quello che è, cioè espressione anche visibile di un principio assoluto e trascendente. Nel suo essere immanenza esperibile e trascendenza comunque riconoscibile e pensabile. Allora il mondo che ci tocca di abitare, il tempo che ci tocca di vivere, saranno spazi di confronto meno cupi, meno ispidi, meno tristi. Saranno spazi dove ci sentiremo un po' meno soli: perché ci riappropriremo di quello che abbiamo a lungo dimenticato e perché avvertiremo in noi la traccia di Dio che si adatta al nostro Tempo.

Quando manca il senso.

La riflessione su scienza e morte tra Weber e Tolstoj

Wissenschaft als Beruf è il titolo originale della conferenza che Max Weber tenne a Monaco nel novembre del 1917, come contributo personale al ciclo più ampio di conferenze intitolato *Geistige Arbeit als Beruf*, organizzato a Monaco in quegli stessi anni. Il successo della conferenza fu un fatto condiviso da tutti e da molti annunciato, compreso lo stesso Weber, che non esitava a confessare la buona riuscita del suo contributo. In gioco, infatti, vi erano condizioni politiche e sociali – oltre che personali – del tutto diverse e ancora cariche di speranza rispetto a quelle che si sarebbero verificate, soltanto un anno dopo, per *Politik als Beruf*, la conferenza “sorella” tenuta nel gennaio del 1919. Tra le due date la Germania aveva subito la tragica sconfitta in guerra, i conflitti sociali interni si erano intensificati e la monarchia, da molti successivamente rimpianta, era crollata.

Non stupisce perciò il fatto che Wolfgang Schluchter apra l'introduzione al testo delle due conferenze con queste parole:

le due conferenze di Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* e *Politik als Beruf*, sono testi decisivi per cogliere le risposte che egli ha dato, alla fine della sua vita, agli interrogativi centrali della civiltà moderna. Esse rappresentano, al tempo stesso, una diagnosi e una professione di fede. In questi testi egli reagiva, in maniera più diretta che altrove, alla situazione intellettuale e politica del suo tempo, e alle questioni di senso che essa poneva²⁷².

Si può affermare giustamente che *Wissenschaft als Beruf* fosse alimentata da uno spirito molto diverso da quello di *Politik als Beruf*, proprio perché le condizioni storico-politiche – così fortemente implicate nei contenuti di quest'ultima – avevano scoraggiato e destabilizzato l'entusiasmo di Weber. Questo nonostante lo stesso Schluchter ribadisca che «le due conferenze sono [...] intrinsecamente legate tra loro»²⁷³. Prova ne è l'inizio di *Politik als Beruf*, dove Weber appare lucidamente consapevole del destino quasi fallimentare che sarebbe toccata in sorte alla sua conferenza: «la conferenza che per vostro desiderio dovrò tenere vi lascerà per molti aspetti inevitabilmente delusi. Da un discorso sulla politica come professione vi attenderete senz'altro che io prenda posizione sui problemi attuali»²⁷⁴.

Tra i «molti aspetti» ai quali Weber allude – e che per altro non sono spiegati o enunciati esplicitamente nel testo – vi era anche il fatto che l'uditorio al quale si rivolgeva era intriso di ideali politici di parte. Non certo neutrale, dunque, come invece Weber avrebbe voluto che fosse per permettere che il suo messaggio fosse prima di tutto compreso per poi essere valutato. Infatti, nota Schluchter, le idee di Weber – diffuse tra individui che da un lato aspiravano al puro esercizio della violenza e della sopraffazione (coloro che si erano sempre dichiarati interventisti) mentre, dall'altro lato, si rinchiudevano in un pacifismo senza condizioni – si erano fin da subito rivelate inadeguate e incompatibili. Di fronte ai «problemi attuali» della Germania del primo ventennio del XIX secolo Weber si proclamava sconfitto, anche perché le sue posizioni non erano state ascoltate da coloro che poi rivelarono i responsabili della disfatta.

Il testo di *Wissenschaft als Beruf* è considerato dalla critica uno tra i più efficaci e allo stesso tempo densi della carriera scientifica di Weber²⁷⁵. Il problema fondamentale affrontato da Weber è il significato della scienza come professione, intesa da un lato come attività professionale (il docente universitario che si occupa non solo di ricerca ma anche dell'insegnamento)

²⁷² M. Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, introd. di W. Schluchter, Einaudi, Torino 2004, p. VII.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ Ivi, p. 47.

²⁷⁵ Cfr. ivi, p. XVIII, dov'è presente una breve testimonianza dal diario d'esilio di Karl Löwith. Una lettura recente, che porta nuovamente l'attenzione della critica sulle dense conferenze weberiane oggetto di questo capitolo, è offerta da M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano 2020.

e dall'altro come *vocazione* interiore. La parola *Beruf* in tedesco significa infatti 'occupazione' o 'professione' ma anche 'vocazione'. Quindi, in questa seconda accezione, qualcosa di più profondo e radicato nell'intimità dell'individuo. Questa distinzione emerge in tutta la sua efficacia in *Politik als Beruf*, luogo in cui viene più esplicitamente e sistematicamente discussa. Nel testo di *Wissenschaft als Beruf* il nodo tematico fondamentale si definisce più propriamente attraverso alcune domande: come si configura la professione scientifica per coloro che ne fanno attivamente parte – i quali hanno spesso, non sempre e non necessariamente, anche il compito di insegnarne i contenuti agli studenti? E, d'altra parte, cosa dovranno aspettarsi dai docenti i fruitori di quell'insegnamento all'interno di un'aula universitaria? Tutto, dunque, è legato alla questione su cosa sia 'scienza'.

I due interrogativi costituiscono un intreccio indissolubile, che condurrà Weber prima all'analisi dello stato della scienza nella tradizione culturale del passato (riguardo ai greci, agli umanisti rinascimentali, ai promotori della rivoluzione culturale del Cinque-Seicento, ai puritani e ai positivisti) poi, successivamente, della scienza nella moderna cultura capitalistica e tecnocratica²⁷⁶. Le risposte offerte da Weber emergono dallo sfondo dell'intera conferenza, portando il lettore alla necessaria distinzione tra la sfera del conoscere e quella del valutare²⁷⁷, che Weber proietta sulla professione scientifica in quanto tale facendola reagire sulla figura del docente universitario.

Per un verso, la scienza ha permesso al destino dell'Occidente di raffinarsi progressivamente, divenendo sapere razionale controllabile e prevedibile; ma, per un altro verso, la scienza è fatta in modo tale da rendere impossibile ogni sua applicazione nei riguardi dei valori. Nel confronto tra i due livelli emerge un elemento forte, quello del carattere metodologico e strutturale della ricerca, che va oltre la semplice constatazione di uno stato di fatto. Quest'ultimo è stato già messo in evidenza da Weber con l'*excursus* storico-culturale sui vari significati che la scienza ha assunto in relazione all'arte, alla verità dell'essere, a Dio, etc. La situazione in cui la ricerca scientifica si trova oggi (ai tempi di Weber, ma non è un errore ritenere tali considerazioni valide anche ai giorni nostri) è quella di un profondo e radicato *specialismo*, che ha da una parte richiesto e dall'altra prodotto tale distinzione, risultando per questa ragione manchevole e continuamente bisognosa di senso. Questo significa che la scienza non si mostra più in grado di sorreggere e guidare l'agire degli uomini; ben contrariamente a quanto lo stesso Weber rileva in Platone e, in generale, in tutta la cultura politica dei greci, che imparavano attraverso l'esercizio intellettuale del sapere ciò che è giusto e ciò che non giusto fare per il bene della città²⁷⁸; e, attraverso ciò, agivano correttamente.

²⁷⁶ Le prime pagine del testo assumono una sfumatura comparativa, piuttosto frequente nel modo di procedere di Weber. Inoltre si possono riconoscere a livello strutturale due momenti del testo: da p. 5 a p. 13 l'analisi comparativa è prospettata da un punto di vista *esteriore*, concentrando l'attenzione sul piano dell'*istituzionalizzazione* dell'attività scientifica, mentre da p. 13 a p. 27 si configura dal punto di vista *interiore*. Weber stesso lo conferma, scrivendo: «credo però che vogliate, in realtà, ascoltare qualcosa d'altro, e precisamente della vocazione *interiore* alla scienza» (ivi, p. 13). «Qualcosa d'altro» fa pensare proprio a una separazione netta, ben definita, tra un *prima* e un *poi* nel procedere dell'argomentazione. Si noti anche la concordanza tra 'vocazione' (*Beruf*) e 'interiore', secondo quello che è stato poco sopra messo in evidenza riguardo a *Politik als Beruf*.

²⁷⁷ Distinzione che solo in una occasione, per altro fugace e sommaria, viene riallacciata alle riflessioni sul *principio di avalutatività* delle scienze sociali, come invece emerge in modo più dettagliato nel saggio *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2021. Il passo in questione di *Wissenschaft als Beruf* è tratto da p. 31, dove Weber scrive: «mi offro di provare, sulle opere dei nostri storici, che ogniqualevolta l'uomo di scienza esprime il suo proprio giudizio di valore, cessa la piena comprensione dei fatti». A conferma di questo riferimento fugace e sommario, quasi occasionale, subito dopo aggiunge: «ma ciò esula dal tema di questa serata e richiederebbe lunghe considerazioni critiche» (*ibidem*).

²⁷⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 6, 521c-d. Socrate spiega a Glaucone in che modo potranno essere condotti «alla luce simili uomini», cioè i futuri custodi della città, che ascendendo tramite le matematiche verso «ciò che è» avrebbero potuto conoscere il Bene e con ciò governare secondo giustizia e non a scopo di ricchezza. Il vero coincide con il Bene, e il Bene con l'essere, il quale si contrappone all'opinione e all'apparenza, che non sono né il Bene né la Verità. Rilevante anche il ruolo che Platone affida alle matematiche (l'aritmetica e la *logistica* in primo luogo) nel processo di affrancamento dell'anima dal mondo della generazione e della corruzione, che si rivela la sola via utile per giungere alla verità. Cfr. anche ivi, 526a 6 e sgg., 529b 5 e sgg., passi in cui Socrate e Glaucone comprendono *le condizioni* per le quali le matematiche

Il lungo processo iniziato con la cultura della Grecia classica si rafforza e consolida con l'avvento della rivoluzione culturale del Cinquecento, che aveva messo a punto l'esperimento di laboratorio, così da richiedere e produrre, da parte sua, la frattura tra descrizioni e valutazioni. Weber sottoscrive attraverso la sua analisi un'idea di scienza che sia *controllabile* e *sperimentabile*, anche in ambiti come il diritto, l'economia (politica) e la sociologia. In base a questa considerazione egli richiede al docente universitario un'*auto-limitazione*²⁷⁹, capace di assicurare ai contenuti della ricerca l'oggettività necessaria ad ogni sapere scientifico (la «comprensione dei fatti»), ma anche capace di evitare il consueto lavaggio del cervello ai quali gli studenti erano in molte occasioni, ai tempi di Weber, sottoposti²⁸⁰. Weber fa esplicito riferimento a questo problema:

è un puro caso che qualcuno possenga anche questa qualità [di essere, cioè, un buon studioso e un capace insegnante], ed è quanto mai pericoloso che qualcuno, stando in cattedra, si senta esposto alla pretesa di possederla. E ancor più pericoloso, poi, è quando a ogni insegnante universitario viene data facoltà di comportarsi in aula come una guida. Infatti coloro che ritengono di esserlo più degli altri lo sono spesso meno di tutti; e soprattutto lo stare in cattedra non offre in proposito alcuna possibilità di *conferma* [...]. E se si sente chiamato a intervenire nelle lotte tra le intuizioni del mondo e tra le opinioni di partito, dovrà farlo al di fuori, sul mercato della vita: nella stampa, nelle assemblee, nei circoli, dove gli pare. Ma è troppo comodo dar prova del proprio coraggio di credente là dove i presenti, e forse anche coloro che la pensano diversamente, sono condannati al silenzio²⁸¹.

Weber ricorda al suo uditorio che è scorretto e sprovveduto «cercare nel professore qualcosa di diverso da ciò che sta loro di fronte, cioè una *guida* e non un *insegnante*»²⁸². E con ciò Weber offre una risposta alla seconda delle due domande rintracciate fin dall'inizio, quella che si chiedeva che cosa gli studenti si sarebbero dovuti aspettare dai docenti universitari in un'aula di lezione.

Alla prima, invece, Weber risponde qua e là nelle pagine successive, soprattutto quando annuncia «l'impossibilità di presentare "scientificamente" una presa di posizione pratica»²⁸³, che è priva di senso «per il fatto che i diversi ordini di valori che esistono al mondo stanno tra loro in una lotta inconciliabile»²⁸⁴. E, proprio perché inconciliabile, tale lotta non può essere dominata e ricondotta alla pretesa rischiaratrice del *logos*. È questo, infatti, l'esito conclusivo della conferenza, espresso nella chiara immagine del conflitto tra divinità²⁸⁵. Gli dei greci erano

possono condurre l'anima all'essere. Una di queste è il loro esercizio puramente contemplativo a scopi conoscitivi, l'altra l'utilità alla guerra. Cfr. a questo proposito anche E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, libro VI-VII, vol. V, Bibliopolis, 2003, pp. 480-493 e 527-529.

²⁷⁹ Cfr. M. Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, cit., p. 30.

²⁸⁰ In Germania le lezioni universitarie ai tempi di Weber prevedevano che lo studente tedesco non interrompesse il docente durante l'ora di lezione, mentre in Italia ciò accadeva per motivi del tutto accidentali. Da noi la lezione era, in linea di principio, interrompibile in qualunque momento, a meno che fosse lo stesso docente a chiedere espressamente di non farlo. Da questo brevissimo e sommario resoconto emerge però un dato rilevante: si capisce perché Weber insistesse molto sull'importanza dell'onestà intellettuale e sul rispetto dell'auto-limitazione che ogni docente è chiamato a mettere in pratica. Weber ricorda però che questo principio è applicabile anche agli studenti, che proprio in quegli anni invadevano le aule con proteste e slogan a carattere fortemente politico.

²⁸¹ M. Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, cit., p. 36.

²⁸² Ivi, p. 35.

²⁸³ Ivi, p. 32.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Weber lascia intendere fuggacemente questo aspetto a partire da p. 39, poi anche nell'ultima espressione del testo. Là, infatti, scriveva: «quale degli dèi in lotta dobbiamo servire? O forse qualcun altro, e chi mai?», mentre a p. 44 scrive: «[...] Ma ciò è semplice quando ognuno abbia trovato e obbedisca al demone che tiene i fili della sua vita». Weber utilizza il campo semantico mitologico in riferimento a Stuart Mill, che parlava di *politeismo* (cfr. ivi, pp. 32-33). Questa scelta non abbia però solo un connotato *esteriore* ma rivesta anche un certo significato *interiore*. I valori ultimi ai quali Weber invita a fare riferimento – se si vuole, come del resto ognuno vuole, dare un senso compiuto e comprensivo alla sua posizione di fronte alla vita e a se stessi – sono valori che sovrastano la comprensione razionale o concettuale della scienza empirica, come accadeva nella cultura antica, dove l'esperienza del divino superava il controllo causale dell'intelletto. Per questo Weber scrive anche che «come i greci sacrificavano ora ad Afrodite e ora ad Apollo, e soprattutto ognuno agli dèi della propria città, così è ancor oggi, che ci siamo disincantati e spogliati della veste mitica, ma intimamente vera, di quell'atteggiamento. Su questi dèi e nella loro lotta domina il destino, non certo la scienza». Per i Greci il destino era proprio ciò

infatti gelosi gli uni degli altri dei sacrifici che gli uomini facevano per ottenerne il favore, e per questa ragione ogni animale sacrificato era grazia per un dio ma torto per un altro. È questo lo spirito attraverso il quale Weber annuncia l'indispensabilità della presa di posizione di fronte al mondo, che necessariamente però è foriera di scontri, conflitti e opposizioni.

Giungiamo ora ad analizzare più da vicino il rapporto tra Weber e Tolstoj per come emerge dalle dense pagine di *Wissenschaft als Beruf* e de *Le confessioni*. Nel testo della conferenza weberiana il nome di Tolstoj è ripetuto molte volte, segno di un'attinenza tutt'altro che superficiale tra i temi che Weber tratta e le riflessioni tolstoiane. Weber però non menziona mai esplicitamente il testo de *Le confessioni*, fatto curioso e sorprendente, dal momento che alcune delle espressioni che egli utilizza in *Wissenschaft als Beruf* sono più o meno testualmente estrapolate dallo scritto di Tolstoj.

Le confessioni è un testo decisamente meno complesso rispetto a quello della conferenza weberiana in questione, nonostante tratti argomenti dotati di una certa raffinatezza e profondità. Tolstoj racconta in modo quasi struggente lo stato d'animo derivato da una radicale crisi esistenziale; dappertutto egli parla di «abisso», «non-senso della vita», «vivere nella menzogna» e «terrore delle tenebre». Espressioni piuttosto eloquenti per non incutere nel lettore un sentimento misto di angoscia e inquietudine. L'autore annuncia una sorta di resa dei conti davanti alla quale la vita lo ha posto:

fino a quando la vita che vivevo non era la mia propria, bensì la vita degli altri che mi trasportava sulle sue onde, finché credetti che la vita avesse un senso, per quanto io non lo sapessi esprimere, i riflessi della vita, di qualsiasi genere fossero, nella poesia e nelle arti, mi procuravano gioia [...]; ma quando cominciai a cercare il senso della vita, quando sentii l'esigenza di vivere la vita mia propria, quello specchietto mi divenne o inutile, superfluo e ridicolo oppure tormentoso²⁸⁶.

Una condizione che lo avvolge e dal quale difficilmente è possibile uscire. Ma, accanto alla consapevolezza del malessere di fronte alla vita, Tolstoj riconosce l'esigenza di ritrovarsi e riproporre se stesso. Non si abbandona al suicidio, come inizialmente aveva meditato, ma cerca incessantemente una soluzione, convinto che la vita stessa, in qualche modo, possa ancora offrirla.

In realtà l'angoscia e l'abbandono di fronte all'insensatezza della vita sono date dall'insensatezza stessa della morte. È questa, infatti, che scaraventandosi come un macigno sull'esistenza umana ne vanifica ogni aspetto e ne distrugge ogni ragione. Di fronte alla morte – che per suo conto interrompe qualcosa che, in linea di principio, non tollera interruzione e per questo è senza senso – anche la vita perde definitivamente il suo senso. L'insensatezza e l'assurdità della morte è, in altri termini, la cifra dell'insensatezza della vita e del conseguente dramma esistenziale dell'autore. «La morte per tanto non può avere in se stessa un significato: ha un carattere assurdo [...] e di colpo anche la vita diviene assurda»²⁸⁷.

Molti passi de *Le confessioni* confermano ciò. L'autore teme la vita come teme la morte; e la paura della vita è tanto forte quanto più forte è la paura della morte. Infatti, si teme la vita

che non si lasciava dominare e conoscere, scagliandosi sulla vita con la violenza imprevedibile che da sempre lo ha caratterizzato. Il riferimento alla sfera del mito denota dunque il carattere intimo dei valori ultimi che danno senso alla nostra vita, valori non dominabili o conoscibili – nel senso in cui è dominio e conoscenza la scienza – ma accettati “per fede” tra continui contrasti e dissidi *inconciliabili*. Più avanti scopriremo che la riflessione sul *politeismo* dei valori ultimi affrontata da Weber era già presente, anche se in forme del tutto diverse, in Tolstoj (cfr. *ivi*, p. 13).

²⁸⁶ L. Tolstoj, *La confessione*, Feltrinelli, Milano 2013, par. IV.

²⁸⁷ C. Illiès, *La morte, fine della vita*, in F. Lenoir – Y. T. Masquelier, *La religione*, vol. V, UTET, Torino 2001 [1997, Bayard Editions], p. 204. Abbiamo già avuto modo di introdurre il tema della morte parlando, con Fois, del rapporto di amicizia tra Pietro e Paolo (cfr. *supra*, pp. 37-42). Poiché la morte non ha senso, essa dev'essere, nel linguaggio e negli atteggiamenti contemporanei, *espulsa*. L'essere umano contemporaneo non tollera il confronto esistenziale né con ciò che può limitarne il potere espansivo, né con ciò che mette (moralmente) in discussione il primato egocentrico e narcisistico del suo io, né con ciò che è razionalmente insensato. La nostra epoca, dunque, è l'epoca della cancellazione della morte da ciò che rappresenta la vita: un indiscusso e indiscutibile esserci.

perché essa perde senso a causa dell'insensatezza della morte. Per la ragione inversa, se la morte non è temuta – come non la temevano i greci, perché per loro il tempo della vita non contrastava con l'eternità ciclica dell'universo, con la quale era invece in perfetta sintonia – nemmeno la vita incuterebbe timore e richiederebbe una giustificazione. Al riguardo, Christian Illiès ha scritto:

nel momento in cui si parla della morte non si può fare a meno di interrogarsi sul significato e sul *valore* di tutta una vita. Confrontare la vita con la propria fine vuol dire rimetterla radicalmente in discussione. Ogni tentativo di elaborazione sulla propria morte o su quella degli altri porta necessariamente a degli enunciati sulla funzione della vita terrena²⁸⁸.

La riflessione di Illiès ricalca fedelmente lo stato d'animo che Tolstoj descrive nel par. IV de *Le confessioni*. Egli, infatti, mette l'accento sull'inevitabilità del confronto con la morte, la quale è poi veicolo di domanda sul senso stesso dell'esistenza. Sottoporre la vita a una discussione radicale comporta però la sua destabilizzazione; perché nella discussione rientra tutto ciò che inizialmente era parso funzionare da presupposto inattaccabile. Di questo Tolstoj parla quando riflette sul ruolo fallimentare delle scienze nella ricerca delle risposte ai problemi importanti della vita. D'altra parte, anche Jean Paul Sartre era giunto alle medesime conclusioni, quando scriveva che: «se dobbiamo morire, la nostra vita non ha senso perché i suoi problemi non ottengono alcuna soluzione e perché il significato stesso dei problemi resta indeterminato»²⁸⁹. E la cifra di tale indeterminazione è proprio il carattere assurdo della morte, vista come scandalo nullificante e portatore di un non-senso che spezza la continuità del flusso della vita senza appagarlo come invece richiederebbe.

È interessante notare che lo stesso Weber rifletta in *Wissenschaft als Beruf* su questi punti. Riferendosi esplicitamente a Tolstoj infatti scrive:

il suo problema centrale si rivolgeva in misura crescente alla questione se la morte fosse un fenomeno dotato di senso oppure no. E la sua risposta è che per l'uomo civilizzato non lo è. E non lo è perché la vita individuale dell'uomo civilizzato, inserita nel «progresso», nell'infinito, non potrebbe avere, per il suo senso immanente, alcun termine. Infatti c'è sempre un progresso ulteriore da compiere dinanzi a chi c'è dentro; nessuno, morendo, è arrivato al culmine, che è posto all'infinito²⁹⁰.

Emerge in questa citazione un esplicito riferimento al problema della morte. L'argomento di Weber riprende alcuni passaggi di Tolstoj dove afferma che la vita del singolo individuo ha senso se e solo se trascende il suo tempo e il suo spazio finiti per comprendere l'umanità tutta, che è spinta verso il sommo bene ma che, proprio in quanto totalità, non si lascia realizzare nella singola parte che spetta a ciascun individuo. Gli individui perciò vivrebbero una vita che inizia e finisce mancando di realizzare il senso che la giustifica e la comprende. Essa pretende di allargarsi oltre i confini del nascere e del perire, per appagare il suo bisogno in una tensione infinita verso l'ideale. Qui però emerge la contraddizione che sta alla base del disagio esistenziale di Tolstoj: proprio perché la vita non può superare i limiti biologici che la determinano – e la morte si rivela, crudelmente ma inesorabilmente qualcosa di necessario – i singoli individui non possono conferirle alcun senso compiuto. Possono assegnare all'esistenza un significato soltanto approssimato.

"[...] L'umanità va verso il bene supremo. Io sono una parte dell'umanità e quindi la mia missione consiste nel cooperare alla presa di coscienza e alla realizzazione degli ideali dell'umanità". E al tempo della mia stoltezza questo mi appagava; ma non appena il problema della vita mi si pose chiaramente, tutta questa teoria crollò istantaneamente. Per non parlare della approssimazione, in qualche modo scorretta, con cui le scienze di questo tipo fanno passare per deduzioni generali. Deduzioni tratte da una piccola parte dell'umanità, per non parlare delle

²⁸⁸ C. Illiès, *La morte, fine della vita*, cit., p. 202.

²⁸⁹ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1995 [1943], p. 649. Corsivo mio.

²⁹⁰ M. Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, cit., pp. 20-21.

contraddizioni interne tra i diversi sostenitori di questo modo di vedere, quando cercano di definire in che cosa consistano gli ideali dell'umanità, per non parlare di tutto questo, la stranezza – per non dire la stupidità – di questo modo di vedere sta in ciò, che, per rispondere alla domanda che cosa sta di fronte a ogni uomo “che cosa sono io?” oppure “perché vivo?” oppure “che cosa devo fare?” l'uomo debba prima risolvere la questione “che cosa è la vita di tutta l'umanità a lui sconosciuta, di cui gli è nota soltanto una minuscola parte in un minuscolo periodo di tempo?”²⁹¹

In primo luogo, Tolstoj mette in gioco le scienze, accusandole di essere approssimate e incapaci di affrontare efficacemente il vero e proprio problema dell'uomo, quello che anche Weber ha definito «la sola domanda importante per noi: che cosa dobbiamo fare? Come dobbiamo vivere?»²⁹². Le scienze qui considerate sono quelle sperimentali e quelle speculative. Le prime rispondono esattamente alle domande direttamente pertinenti ai propri oggetti ma non considerano neppure come lecita la questione su che cosa sia la vita e che senso abbia preferire la vita alla morte. Le altre, invece, ammettono pienamente questi interrogativi ma non offrono risposte piene ed esaustive.

I due esempi tipici sono nel primo caso la matematica e nel secondo caso la metafisica. Tolstoj si trova così a tentare di risolvere l'angosciante enigma esistenziale attraverso l'analisi di ciò che i saperi dell'uomo possono offrirgli. Ma la conclusione non tarda a rivelarsi fallimentare. Tutte le scienze sperimentali sono infatti saperi particolari, che hanno come oggetto un aspetto altrettanto particolare e non possono giungere a spiegazioni universali. Per questa ragione non potranno mai rendere conto degli ideali generali dell'umanità tutta, perché il loro punto di vista è sempre e irrimediabilmente una visione prospettica sull'infinito. Inoltre, proprio perché definite saperi *sperimentali*, esse non possono sottoporre la totalità della vita ai metodi di cui si servono, come farebbero ad esempio la chimica o la fisica, che giungono alla conoscenza dei propri oggetti sottoponendoli al dominio della *riproducibilità* delle esperienze di laboratorio. Al contrario, tutte le scienze speculative mostrano il vantaggio di cogliere i problemi fondamentali – perché si aprono al mondo con uno sguardo totalizzante e comprensivo – senza però conferire risposte giudicate come soddisfacenti; ed è per questo che sono forme di sapere *speculative*. Le scienze sperimentali si mostrano con ciò inadeguate ai problemi della vita e al bisogno di senso che la morte pone in essa.

Ed io compresi che quelle scienze sono molto interessanti, molto attraenti, ma che esatte e chiare queste scienze non sono, se non in ragione inversamente proporzionale alla loro applicabilità alle questioni della vita: quanto più tentano di dare soluzioni alle questioni della vita, tanto più diventano confuse e poco attraenti [...]. Ed al contrario la scienza speculativa è scienza e mostra la grandezza dell'intelletto umano quando prescinde completamente dai problemi della consequenzialità dei fenomeni causali e considera l'uomo soltanto in rapporto alla causa ultima. Tale, in questo campo, è la scienza che costituisce il polo di questo emisfero: la metafisica o filosofia speculativa²⁹³.

Appare dunque l'inconsistenza di fondo di tutti i saperi umani di fronte ai problemi della vita nella sua complessità. Va da sé che Tolstoj cercherà altrove le spiegazioni di cui ha bisogno, in altre forme potenzialmente capaci di rispondergli. Ma appare qui anche qualcosa di cui Weber discute in *Wissenschaft als Beruf*, quando concludeva – dopo l'esempio della medicina – che «tutte le scienze naturali ci danno una risposta alla domanda: che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Se però dobbiamo e vogliamo dominarla tecnicamente, e se ciò abbia, in ultima analisi, propriamente un senso, esse lo lasciano del tutto da parte, oppure lo presuppongono per i loro scopi»²⁹⁴.

Ulteriore prova dei legami tra i due testi è il punto in cui Tolstoj afferma che gli stessi scienziati sono tra loro in eterno dissidio nel momento in cui cercano di comprendere «gli ideali dell'umanità». Questo contrasto assume i toni di un insanabile scontro tra divinità; contrasto

²⁹¹ L. Tolstoj, *La confessione*, cit., par. V.

²⁹² M. Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, cit., p. 26.

²⁹³ L. Tolstoj, *La confessione*, cit., par. V.

²⁹⁴ M. Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, cit., pp. 27-28.

che suscita in Tolstoj uno sconcerto ancora maggiore, perché conferma ciò che l'iniziale dramma esistenziale aveva posto. Infatti «i diversi ordini di valori stanno tra loro in una lotta inconciliabile [...]: partendo dalla pura esperienza si perviene al politeismo»²⁹⁵.

Il giudizio che Tolstoj riserva a tutte le forme di conoscenza da lui considerate è quello di essere mere illusioni senza valore, buone soltanto ad acquietare l'animo quando ancora non si sente sufficientemente maturo per comprendere la verità. E la verità per Tolstoj è che gli uomini dovranno morire senza vedere appagato il bisogno di senso che la vita richiede. Che senso ha vivere se la morte appiana tutto e distrugge ogni nostro agire? Che senso ha vivere e amare – Tolstoj riflette anche sul suo rapporto sentimentale con la famiglia – se tutti gli uomini sono immersi nel bagno dello stesso destino? Cosa cercano, se non possono trovare nulla di sensato al problema della vita? Quanto valgono, dunque, le illusioni che di volta in volta noi troviamo e difendiamo? Tutti questi interrogativi non sono scientificamente risolvibili, perché la scienza stessa, in tal senso, è un immenso focolare di illusioni quando si apre inconsciamente ai dilemmi esistenziali e universali della vita.

Esse dicono: «noi non abbiamo risposta alla domanda: «chi sei tu e perché vivi?» e di questo non ci occupiamo; ma ecco, se hai bisogno di conoscere le leggi delle combinazioni chimiche, della luce, le leggi di sviluppo degli organismi [...], a tutto ciò noi abbiamo risposte chiare, precise, sicure» [...]. Io domando: «perché questa essenza esiste [la vita, l'anima, il pensiero, etc.]? Che cosa deriverà dal fatto che essa esiste e continuerà ad esistere?» ...E la filosofia non solo non risponde, ma da parte sua continua a chiedere soltanto questo. E, se è vera filosofia, tutto il suo lavoro consiste soltanto in ciò, nel porre chiaramente questo problema. E se si tiene strettamente al suo compito, alla domanda: «che cosa sono io e che cosa è tutto il mondo?», essa non può rispondere se non «tutto è nulla»; e alla domanda «Perché esiste il mondo e perché esisto io?», non può rispondere altro che «non so»²⁹⁶.

La resa dei conti alla quale l'autore è chiamato a rispondere e dalla quale non può più sottrarsi lo ha con ciò condotto allo smascheramento delle illusioni scientifiche che egli stesso per molti anni aveva accolto e accettato. A queste si sovrappone la verità della morte e della fine nullificante che essa impone alla vita. Non stupisce, a questo punto, che Weber, da parte sua, si rivolga alle vie della scienza percorse in passato chiamandole «illusioni precedenti»:

qual è, dati questi presupposti intrinseci, il senso della scienza come professione, dal momento che tutte queste illusioni precedenti - «la via al vero essere», «la via alla vera arte», «la via alla vera natura», «la via al vero Dio», «la via alla vera felicità» - sono naufragate? La risposta più semplice l'ha data Tolstoj con queste parole: «Essa è priva di senso perché non dà alcuna risposta alla sola domanda importante per noi [...]. Il fatto che essa non dia questa risposta è assolutamente incontestabile»²⁹⁷.

L'immagine metaforica che Tolstoj ci propone è quella della radura, nella quale si erge un albero da dove gli uomini scorgono spazi sconfinati senza però vedere una casa. Le case erano tutte quelle illusioni. Il «vagabondare fra le scienze» si è rivelato tanto inutile quanto aggravante, perché ha dato conferma dell'impossibilità del singolo uomo di elevarsi al livello dell'umanità tutta. E questa impossibilità è, ancora una volta, dovuta alla morte. Le scienze hanno mostrato «che quello a cui ero arrivato non era frutto di un mio errore, di uno stato morboso del mio intelletto, bensì, al contrario, mi confermava che avevo pensato in modo giusto e che concordavo con i più forti intelletti dell'umanità»²⁹⁸.

A questa sconfitta Tolstoj tenterà di rimediare cercando altrove: nei rapporti interpersonali, osservando meticolosamente ogni aspetto del vivere tra gli umani stessi. Vediamo come, in

²⁹⁵ *Ivi*, p. 32. Cfr. anche quanto afferma Illiès in *La morte, fine della vita*, cit., p. 201: «la mortalità umana obbliga ad una presa di posizione». Ciò conferma l'idea di Weber sull'inevitabilità dei valori ultimi con i quali, appunto, ciascuno prende posizione di fronte alla vita conferendole un senso (cfr. *La scienza come professione, la politica come professione*, cit., pp. 37-38 e 43-44).

²⁹⁶ L. Tolstoj, *La confessione*, par. V.

²⁹⁷ M. Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, cit., p. 26.

²⁹⁸ L. Tolstoj, *La confessione*, par. VI.

conclusione, Tolstoj finisca per riconoscere nella propria vita l'inevitabilità dell'*attimo del tempo*, che è la cifra autentica e peculiare dell'accadere attuale, così perturbato e così povero di prospettiva metafisica e di sicurezza valoriale.

Altre parole di Illiés, tratte da un altro breve ma chiarissimo saggio, possono essere utilizzate per chiudere questa lettura:

[...] vivere nell'estrema convinzione di una completa assurdità – tale sembra essere la conseguenza quando si afferma che dopo la morte tutto è finito – è un atteggiamento che l'uomo non può assumere senza contraddire se stesso. Vivendo la propria vita e non ponendole una fine, l'uomo esprime almeno una minima speranza in un senso da dare all'esistenza, anche di fronte alla sua precarietà²⁹⁹.

Questo giudizio difficilmente non rappresenta uno stimolo di riflessione trasversale che colpisce nel centro tanto la questione weberiana sull'inevitabilità di una presa di posizione di fronte ai problemi della vita sia, d'altra parte, la visione drammatica e struggente del disagio tolstoiano di fronte alla morte. Proprio in questo senso *Wissenschaft als Beruf* e *Le confessioni* appaiono due testi reciprocamente compatibili e perfettamente in grado di dialogare con l'essere umano contemporaneo.

Anche se alle loro spalle si cela una forte differenza, probabilmente affrontata con più forza e lucidità da Weber, tale differenza si identifica con l'affermazione dell'inevitabilità del giudizio di fronte alla vita che Weber, piuttosto che Tolstoj, attribuisce a tutti gli uomini. Ben rilevante è il fatto che lo stesso Illiés ritenga che l'idea di un *nichilismo* così radicato nella nostra cultura occidentale sia il frutto di un certo percorso culturale impennatosi soprattutto nel XIX secolo, sebbene anche prima, in generale con il potenziamento delle capacità argomentative del *lógos*, l'Occidente avesse dovuto confrontarsi con la cacciata di Dio dal suo trono. A questo punto però, riconoscerebbe Weber, si può e si deve riconoscere che è ancora possibile invertire la rotta del processo della razionalizzazione, che per sua esplicita ammissione ha colpito anche la teologia, a patto però ci si senta pronti al «sacrificio dell'intelletto»³⁰⁰.

²⁹⁹ C. Illiés, *La vita delle anime nell'aldilà*, in *La religione*, cit., p. 297.

³⁰⁰ Cfr. M. Weber, *La scienza come professione, la politica come professione*, cit., p. 43.

Il dolore nascosto

Il dolore può essere annoverato tra i grandi assenti dal discorso pubblico contemporaneo. Sono numerose le azioni messe in campo per contrastarlo: spegnerlo velocemente, nascondere alla vista degli altri, negarlo anche quando è evidente, schernirlo. L'iperbole edonistica della cultura del consumo ha anzitutto contribuito a formare una concezione errata del dolore, che oggi deve essere quanto più possibile evitata. Molte soluzioni oggi consentono di spegnerlo, e tali soluzioni sono sempre più cercate e desiderate. L'idea di provare dolore, specie se a lungo termine, genera ansia e questo viene (e vuole essere) combattuta.

Il dolore lo si vuole nascondere. È un bisogno diffuso: soffrire in silenzio, magari in modo appartato, evitando che altri si accorgano e possano interagire col nostro dolore. Ci sono dinamiche ricorrenti che caratterizzano questo fenomeno: senso di vergogna, di disagio, di inadeguatezza rispetto agli standard elevati richiesti dal consueto metodo di vita all'interno della nostra società; e d'altra parte esigenza di *privacy*, di rispettare il bisogno di riservatezza, di orgoglio misto a rabbia. Certamente sono tutti aspetti importanti connessi all'esperienza del dolore, ma altrettanto certamente sono aspetti che fanno vivere la relazione con esso in modo alterato. Se il dolore viene vissuto come un fattore di disagio, è normale cercare di sfuggirgli o alzare il muro della *privacy* nel tentativo di proteggersi dall'indiscrezione. Si vive il dolore come se questo imprimesse stigmi indelebili.

Si tende anche a negare il dolore. Dire che non si soffre per qualcosa o per qualcuno, o che in fondo non valga la pena starci a pensare. È come se il dolore avesse perso verità e dignità ontologica ed esistenziale: gli dev'essere tolta dignità di realtà, non può essere concepito come elemento intrinseco della vita, perché contrasta o addirittura nega la vita e per questo motivo dev'essere a sua volta negato. Negare ciò che nega la vita vorrebbe dire esprimere l'amore incondizionato per la vita? In realtà è proprio il dolore a dimostrare la natura della vita, e amarlo insieme alla vita significa accogliere quest'ultima nella sua vera e propria essenza. Il fenomeno della negazione del dolore lo si può facilmente osservare nella struttura della comunicazione pubblica, ma soprattutto nella sua forma digitale di massa: il dolore viene citato, mostrato, addirittura cercato sempre e soltanto come *fenomeno* da spettacolarizzare, ma mai pensato come caratteristica ontologica della realtà ed esistenziale della vita. La spettacolarizzazione del dolore corrisponde al fatto che se n'è compreso il suo potenziale economico di merce, mentre resta del tutto in ombra il suo significato profondo in termini di esperienza umana, di problema etico, di segno di fragilità. Per questo si può ragionevolmente dire che il dolore fa parte, a tutti gli effetti, dei grandi assenti dal discorso pubblico attuale.

Il dolore viene anche esorcizzato. Sminuito nella sua valenza. In una parola, schernito. Chi pubblicamente parla di dolore è considerato debole, ipocrita o altrimenti perdente. Chi ne parla riuscendo a evitare certe etichette è solo perché ottiene come effetto di aiutare le persone a riderci un po' su. È importante accettare il bisogno di leggerezza e quindi l'umorismo che può alleviare la pena di chi soffre, ridando preziosa energia a chi prova dolore e chiede aiuto. Tuttavia, quello a cui si assiste sempre più spesso è il non prendere sul serio il dolore per quello che è: una parte indisgiungibile della vita umana, un carattere positivo della persona, un fattore della sua umanità. Riprendere contatto con questi aspetti ontologici del dolore vuol dire aprire nuove possibilità per chi difende il valore della dignità umana.

Il dolore è un aspetto dell'esistenza che non trova più spazio nella società post-moderna, fortemente centrata sull'ideale del successo personale, i cui presupposti sono la velocità inarrestabile e l'esibizione continua priva di ombre. Nonostante il dolore sia largamente rifiutato, non si potrebbe realizzare un'esistenza affrancata dalla sofferenza. E questo semplicemente perché «il dolore rientra probabilmente tra le cose che non scompaiono. Modifica solo le proprie manifestazioni»³⁰¹. Il dolore, per sua natura, è anzitutto contrario all'ideale del successo personale:

³⁰¹ Byung-Chul Han, *La società senza dolore*, Torino, Einaudi 2021, p. 33.

comporta accettare l'irruzione di una *crisi* all'interno delle nostre vite, cioè di una rottura e quindi di una separazione da qualcuno o qualcosa e di una sospensione della continuità di cui invece si nutre l'ideale del progresso. L'esperienza del dolore è l'esperienza dell'inciampo, della fluttuazione straordinaria del tempo (la *fibrillazione*) e che, al limite, può mettere tutto in discussione. Anche l'esaltazione del dolore come possibilità di riscatto fa parte della cultura contemporanea del successo; la prima non accetta il dolore nella sua essenza ontologica, ma lo subordina allo scopo al quale mira la seconda. Pensare ontologicamente al dolore conduce alla sua accettazione in quanto accadimento connaturato alla realtà umana.

Il dolore è contrario ai presupposti della società contemporanea post-moderna: costringe a rallentare, implica fisiologicamente il risparmio di energia e non si presta all'esibizione spettacolarizzante. Anzi, il dolore viene vissuto come qualcosa di così personale e privato da suggerirci che sia meglio tenerlo nascosto, tra le maglie della propria vita psichica, affinché gli altri non si soffermino a guardarlo e non si permettano di abusarne. Insomma, l'esperienza del dolore non è compatibile con i requisiti della vita pubblica che oggi abbiamo incorporato: mentre dovremmo apparire felici, realizzati e capaci, sempre performanti, il dolore ci sbatte in faccia la consapevolezza di essere finiti e corruttibili; mentre il mondo corre imperterrito alla ricerca del continuo superamento di sé, il dolore irrompe a dimostrarci che siamo esseri sospesi in un limbo fragile fatto di precarietà. Tutto ciò è inaccettabile per la società iper-consumistica, che invece ha bisogno di individui che si rappresentano come invincibili e infiniti. Commentando Weber e Tolstoj, si è appurato che questa sensazione di invincibilità e infinità sia frustrata dalla consapevolezza della finitezza alla quale ci richiama la morte. Se non dev'esserci mai fine al meglio, se l'esistenza deve apparirci un progresso inarrestabile, l'ottimismo non può che crescere e con esso il gusto di vivere felicemente ogni nostra conquista. Finché dura, finché qualcosa non ci spinge allo schianto, direbbe al riguardo Tolstoj.

Essere felici a tutti i costi è diventato un mantra. Fin dall'infanzia abbiamo imparato a recitarlo in ogni contesto pubblico e privato. Al punto che *pretendiamo* di essere felici. Essere felici è diventato lo scopo indiscutibile, categorico e supremo della vita. La negazione di questo comandamento corrisponderebbe, in pratica, alla più grande ribellione di massa dell'epoca contemporanea. Mentre avremmo dovuto accrescere la nostra competenza nell'accogliere il dolore come elemento costitutivo della felicità – la felicità autentica e genuina non è che la comprensione profonda della fragilità costitutiva della vita – abbiamo voluto estirpare il dolore dalla vita pubblica, impedendo che prendesse piede nella società. L'abbiamo nascosto tra le cose che sappiamo di avere ma che non vorremmo che qualcuno vedesse, come se fosse un cimelio vergognoso che deve restare chiuso in un cassetto. E, mentre avremmo dovuto aumentare la nostra capacità di esperire il dolore pubblicamente, esibendolo come elemento fondativo di una coscienza attenta del mondo che ci circonda e come fattore di costruzione dei rapporti sociali, l'abbiamo invece privatizzato e psicologizzato. Star male equivale ad ammettere di essere fragili, vulnerabili, rallentati, ma la nostra società ci vuole resistenti, impassibili, veloci. Ha bisogno di individui scattanti, *distratti* dai loro bisogni materiali più che concentrati sulla loro integrità sociale, etica ed esistenziale.

Ma il dolore fa questo: ci ammonisce, ci richiama a desiderare un'integrità alla quale dobbiamo elevarci, ci ricorda la dimensione alla quale ogni essere umano è spiritualmente vocato e che il surrogato consumistico dei bisogni materiali ha invece affogato nell'illusione del "se vuoi, adesso puoi". Il dolore, invece, ci insegna una verità che ci appare insopportabile: "anche se vorresti, adesso non puoi". Certe volte vorremmo guarire da un dolore che forse né il tempo né tanto meno la scienza o la tecnologia possono sanare! Sicché, in circostanze tragiche come la malattia o la delusione sentimentale, smettiamo di essere individui voraci, consumatori anonimi. Non possiamo nel dolore non conoscerci davvero, ci accorgiamo delle cose che contano e che sono più profonde e più vere di quelle che abbiamo inseguito a lungo. Smettiamo così di essere responsivi nei confronti delle richieste imposte da quello che Byung-Chul Han ha chiamato, senza mezzi termini, un «regime neoliberista».

Nel regime neoliberista, anche il potere [che, per definizione, è pubblico] assume una forma positiva. Diventa smart. Al contrario del potere disciplinare repressivo, il potere smart non fa male. Il potere viene del tutto sganciato dal dolore. Si esprime senza alcuna repressione. La sottomissione si compie quale auto-ottimizzazione e auto-realizzazione. Il potere smart opera in chiave seduttiva e permissiva. Spacciandosi per libertà, è più invisibile del potere disciplinare repressivo. Anche la sorveglianza assume una forma smart. Ci viene costantemente richiesto di comunicare i nostri bisogni, i nostri desideri, le nostre preferenze, di raccontare la nostra vita³⁰².

Quella che ci sembra una conquista di libertà, è, secondo l'autore, l'ombra di un'illusione: in luogo della forza, il potere opta per la seduzione e la permissività, facendosi aiutare in ciò dalla tecnologia: siamo noi a raccontare tutto di noi, a trasmettere i nostri interessi, a comunicare chi siamo e cosa vogliamo; non c'è più bisogno di un sistema che lo pretenda forzosamente!

La società dell'iper-consumo non ha bisogno di individui educati a nominare e a comunicare il loro dolore: se lo fossero, sarebbero dannosi per il suo fine, che è di affermare se stessa attraverso comportamenti conformi all'ideale del successo e alla logica del consumo. Tale società ha bisogno di individui capaci di comunicare esclusivamente ciò che può aiutarla a riscontrare i bisogni da appagare, quindi anche i desideri da soddisfare e le preferenze che stabiliscono nuove tendenze verso le quali orientare i prossimi e più proficui affari. Essere capaci di fare questo vuol dire partecipare attivamente alla scommessa di un progresso davvero illimitato: un portento senza eguali, in grado di autoaffermarsi sulle ceneri di continui bisogni, desideri e preferenze corrisposti con merci e servizi sempre nuovi.

Se diventassimo competenti nel comunicare socialmente il dolore, saremmo capaci di auto-sospenderci dalla rincorsa del progresso alla quale, invece, siamo chiamati a partecipare passivamente. Percepiremmo come importanti molte e diverse altre cose. Se invece imparassimo a vivere il dolore come un fatto privato anziché pubblico, e se lo sottomettessimo alla ricerca spasmodica della felicità ingaggiando con esso una lotta sistematica di sterminio, allora più niente distoglierebbe il nostro sguardo dal meraviglioso palcoscenico del successo sul quale la società del consumo vorrebbe farci esibire.

La sofferenza, della quale sarebbe responsabile la società, viene privatizzata e psicologizzata. Le condizioni da migliorare non sono sociali, bensì psichiche. Lo slancio verso un'ottimizzazione dell'anima, che in realtà costringe a un adeguamento ai rapporti di dominio, vela i malcostumi sociali. Così la psicologia positiva sigilla la fine della rivoluzione. A salire sul palco non sono i rivoluzionari, bensì i trainer motivazionali che impediscono il diffondersi del malumore o anche della rabbia³⁰³.

Nel momento in cui il dolore si nasconde nell'intimità della nostra vita psichica e privata, la società libera se stessa dal principale elemento di perturbazione dell'ordine. Serve convincere gli individui che ciò che appare è solidamente proiettato verso un futuro raggianti e pieno di felicità. Semmai stessero male, essi dovrebbero cercare la fonte del loro dolore non nello spazio pubblico, ma ognuno dentro di sé. In questo modo sarebbe molto semplice allestire lo spettacolo del progresso al quale ognuno potrebbe partecipare, purché impari a soffocare sul nascere qualsiasi tendenza a nominare e raccontare il dolore pubblicamente.

Criticando il regime neoliberista, fino al punto di accusarlo di aver intenzionalmente e sistematicamente *anestetizzato* la società, Han dimostra le contraddizioni che gli individui contemporanei sono disposti, non sempre consapevolmente, a tollerare, appunto come se fosse in atto la più grande operazione anestetica della storia.

Anche l'assoluta volontà di combattere il dolore fa dimenticare come esso sia socialmente mediato. Il dolore rispecchia i fallimenti socioeconomici, che s'inscrivono sia nell'ambito psichico, sia in quello corporeo. Gli analgesici, prescritti in massa, coprono le circostanze sociali che conducono al dolore. L'assoluta medicalizzazione e farmacologizzazione del dolore impediscono che esso si faccia linguaggio, anzi critica. Sottrae al dolore il suo carattere

³⁰² Ivi, p. 14.

³⁰³ Ivi, pp. 14-15

oggettivo, sociale. Mediante un'anestesia indotta per via medicamentosa o mediale, la società si rende immune alla critica. Anche i social media e i videogiochi fungono da anestetici. L'anestesia permanente della società impedisce la scoperta e la riflessione, opprime la verità³⁰⁴.

Chi ha quindi la responsabilità del dolore? Se gli individui fossero indotti a credere che il dolore non ha alcun rapporto con la società, esso non apparirà più un problema sociale da gestire. Nessuno nutrirebbe rabbia nei confronti della società, se e quando sta male. Tutti cercherebbero piuttosto la causa di quel dolore in se stessi. Eppure – precisa Han – «il dolore è un complesso costruito sociale»³⁰⁵. La conseguenza di questo discorso è che, sempre secondo l'autore, siamo tutti di fronte a una grande illusione voluta dal regime neoliberista, il quale, spostando il problema del dolore dal suo reale centro di gravità sociale, ne scarica le conseguenze dannose unicamente sul terreno della vita privata degli individui.

Nascondere (o addirittura negare) il dolore non significa soltanto perdere di vista la sua implicazione sociale, il fatto di essere un problema che trascende il piano del singolo individuo. Significa smettere – ed è forse una conseguenza ancora più amara! – di fare esperienza autentica di felicità. Le pagine di Han vogliono al riguardo indicarci una via più autentica e allo stesso tempo sostenibile per arrivare al godimento della felicità e non, al contrario, elogiare eroicamente il dolore in quanto tale. Si è detto che l'esperienza del dolore è l'esperienza dell'inciampo, della crisi, della perturbazione del tempo. In una parola: è l'esperienza della rottura. Ma proprio in quanto è rottura, il dolore apre la via al godimento della vera felicità, che è un sentimento capace di riempire durevolmente il vuoto lasciato nell'istante in cui l'individuo ha vissuto l'esperienza del dolore. Nella felicità, scrive Han, «è insito un che di negativo. La vera felicità è possibile solo se infranta. È proprio il dolore a salvaguardare la felicità dalla reificazione. Inoltre, le conferisce una durata. Il dolore regge la felicità. La felicità dolorosa non è un ossimoro. Ogni intensità è dolorosa. La passione unisce il dolore e la felicità. La profonda felicità contiene un attimo di sofferenza»³⁰⁶.

A quali costi, dunque, noi accettiamo di partecipare alla più grande operazione anestetica della storia, se né socialmente né personalmente l'estirpazione del dolore dalla vita produce effetti realmente positivi e vantaggiosi per le persone, mentre li produce per l'autoaffermazione del regime sociale spinto da quello che Walter Benjamin ha definito, nel 1940, la «tempesta inarrestabile» del progresso?

³⁰⁴ Ivi, pp. 15-16.

³⁰⁵ Ivi, p. 11.

³⁰⁶ Ivi, p. 17.

Per una filosofia d'urgenza

A proposito di dolore, nel 2024 Igor Salomone ha scritto e pubblicato *Frammenti di vita. Appunti in trincea di un apprendista malato*, una densa quanto lucida (e a tratti disincantata) riflessione sull'esperienza della malattia profonda che si è scatenata nel suo corpo – dice emblematicamente fin dalla prima riga del testo – come una «guerra civile»³⁰⁷. Questo testo ci permette di dare significato concreto al problema della socializzazione del dolore, cioè a quel processo di narrazione del dolore che da esperienza privata diventa, grazie alla testimonianza, un testo di confronto e un oggetto di riflessione collettivi.

Un libro, dunque, che offre l'occasione per riflettere sul tema del dolore, sul significato della sofferenza e sul posto che la società oggi sceglie di assegnare ad essi, sulla relazione tra l'immagine presunta della realtà e i “grandi assenti” del nostro tempo, tra i quali rientrano il dolore e la sofferenza in generale, in quanto aspetti costitutivi dell'esperienza della malattia. Specialmente quando si ha a che fare con malattie lunghe e profonde com'è il caso dal quale sgorgano le pagine di Salomone.

Sull'assenza o, per meglio dire, sulla *rimozione* del dolore e della sofferenza, che sono conaturati sia all'insorgere sia al permanere della malattia, Salomone scrive passaggi inequivocabili. Parole che hanno il pregio di mettere bene a fuoco la natura sociale del fenomeno di rimozione. Per l'essere umano contemporaneo, che è perennemente attraversato dall'ansia di vivere una vita senza vuoti e intoppi, terrorizzato anche solo dall'ipotesi di veder interrotta la ricerca compulsiva dell'affermazione del proprio Io, angosciato dall'eventualità che qualcosa piombi da un momento all'altro davanti ai piedi dimostrando che non tutto può essere tenuto sotto il nostro controllo, le malattie devono essere relegate allo status di «parentesi temporanee», o tutt'al più confinate «in un angolino vigilato dalle terapie»³⁰⁸. Uno spazio marginale, secondario, possibilmente dimenticabile della nostra esistenza, dal quale non possano più interferire con la vita che conta davvero o interrompere la corsa iperattiva che avviene nella quotidianità di ognuno di noi. Per questo il dolore e la sofferenza devono essere rimossi, o se ciò non è possibile almeno controllati o inibiti farmacologicamente, in quanto non sono altro che tracce di fallibilità, di fragilità, di casualità incontrollabile. Insomma: segni del vuoto che può ingoiarci all'improvviso e mettere fine alla corsa inarrestabile al “fare sempre” e a “a tutti i costi”, ricordandoci che non tutto si lascia misurare dall'unità egocentrica dell'Io.

La malattia, prima di essere un problema biologico, elettrochimico, medico, chirurgico, virale, genetico, neurologico e tante altre cose che usiamo per classificarla, è un sistema di attese sociali. Ovvero quell'insieme di atteggiamenti, credenze, discorsi, sentimenti che fondano il rapporto di ognuno con la malattia, propria o degli altri [...]. La malattia-parentesi è quella che si apre a un certo punto della vita e si chiude prima che la vita abbia termine. È la malattia che tutti vorremmo, se proprio dobbiamo averne una, perché ad ammalarci non ci pensiamo proprio, è fuori dal nostro mirino, non c'è in agenda una voce del tipo malattia dal 12 marzo al 31 luglio, giusto in tempo per le vacanze e, a seguire, la riunione in ufficio, la mail a cui rispondere e la sera aperitivo con gli amici. Se nonostante tutto la malattia, detta anche *la stronza*, arriva, le facciamo spazio il meno possibile nell'attesa che si tolga cortesemente dai piedi. Non è questione di gravità o meno, l'importante è che la stronza sia a tempo determinato. Se poi in realtà è cronica, non importa, vorrà dire che chiuderemo la parentesi non quando se ne sarà andata, perché non lo farà, ma quando si deciderà a mettersi in un angolino vigilato dalle terapie, dando il meno fastidio possibile. Cosicché noi si possa tornare alla vita di prima [...]. Nonostante l'evidenza dei fatti, il mondo intero intorno a me non ha affatto smesso di mettere la mia malattia tra parentesi, Neanch'io in realtà. Negli sguardi, nei toni della voce, delle domande si annidava un desiderio di rinascita, di un ritorno alla normalità del me di prima, anche se con un brutto ricordo alle spalle³⁰⁹.

³⁰⁷ I. Salomone, *Frammenti di vita. Appunti in trincea di un apprendista malato*, Esperienze & Connessioni, Milano 2024, p. 11.

³⁰⁸ Ivi, p. 21.

³⁰⁹ Ivi, pp. 20-23.

Il dolore e la sofferenza normalmente spaventano, creano confusione e minacciano l'ideale contemporaneo dell'esistenza, che è difettosa e assurda nel suo voler apparire pienezza e continuità, quando si cerca di comprendere il vuoto e la discontinuità che la malattia porta con sé.

La vita da malato (o dei malati che amiamo) paga un prezzo alto a causa di un pregiudizio che Salomone ci aiuta a stanare: che il dolore e la sofferenza provocati dall'insorgere della malattia, al di là del sistema di attese sociali ad essa collegato, siano incidenti di percorso dai quali ci si auspica di sollevarsi il prima possibile. Ammalarsi (o essere spettatori della malattia di chi amiamo) quando si pensa a partire da pregiudizi simili significa cadere vittime di un'illusione: la natura del dolore e della sofferenza ci appare incompatibile con la pretesa di vivere una vita incessante e piena di impegni e la convinzione di poterla preservare così com'è, sempre in salute. Visti da questa angolatura il dolore e la sofferenza ci appaiono alieni. O, come sostenuto da Tolstoj e ripreso da Weber, estendendo il dolore e la sofferenza al limite terribile della morte, tutto questo ci appare oggi semplicemente *insensato*. Facendo appello ai saperi, alle tecniche e alle tecnologie mediche a disposizione speriamo che si possa guarire sia dalla malattia in sé, sia dal vuoto che essa ha scavato nella nostra vita "tutta piena" e "continua". Si tratta, a ben vedere, di pregiudizi e illusioni radicate nella nostra cultura:

ho imparato alle elementari che le parole messe tra parentesi in un discorso non sono essenziali per quel discorso. Invece no, mi dispiace, sinceramente, ma non si può mettere in parentesi neppure un'influenza, figuriamoci un infarto, un diabete o un cancro. La malattia-parentesi non esiste se non nella mente e nel cuore di chi fatica a prendere atto di una frattura nel nostro benessere, che sia il proprio o quello di chi gli è vicino³¹⁰.

In una situazione come questa, l'evento-malattia può apparire sconcertante, assurdo, insensato. Per colui che direttamente o indirettamente lo vive come un'escrescenza marginale, temporanea o insidiosa che comunque si frappone tra il se-stesso e l'idea dell'Io compiuto alla quale anela, la vita può risultare sospesa sopra un baratro senza fondo. Colui che "inciampa" nella malattia rischia in questo modo di scivolare senza accorgersi in una condizione tesa tra ciò che era prima ma che non è più e ciò che non è ancora, ma che presto o tardi potrebbe accadere. Tra il passato al quale si vuole tornare e la morte futura, sia quella con la Maiuscola sia la "morte" di qualcosa che il male spezza comunque per sempre riducendolo in frantumi. La condizione del malato – racconta Salomone – è propriamente quella di chi assume «una posizione unica, quella della vita che non è più e che non sappiamo se sarà ancora»³¹¹.

È proprio questa condizione a conferire il carattere d'urgenza alla situazione di chi soffre profondamente e cronicamente. Un'urgenza segnata dalla specifica situazione di stallo e apnea che relega l'esistenza in un limbo imprecisato, dove la pienezza e la continuità della vita di chi è sano vengono scalzate dall'esperienza del vuoto e dell'interruzione, del ni-ente e del non-senso di cui si colgono le sinistre ombre.

Ma in una siffatta emergenza, che cosa si potrebbe fare per cercare di ridare dignità a coloro che l'hanno perduta a causa del dolore e della sofferenza ma anche delle cure alle quali per ovvie ragioni ci si sottopone? È a questo punto che il racconto di Salomone assume il contorno di una proposta, che, chiamando in causa la filosofia, definisce la qualità specifica dell'azione che potrebbe essere attuata da chi si trova accanto a coloro che soffrono profondamente e cronicamente, vuoi in quanto familiare vuoi in quanto sanitario, vuoi in quanto volontario.

Ci vorrebbe un reparto Filosofia d'urgenza in ogni ospedale, o anche delle pratiche di filosofia d'urgenza in ogni reparto e magari in ogni camera, ogni salotto, ogni tinello delle abitazioni dei malati. Un posto nel quale parlare della malattia come esperienza e come ricerca di senso, oltre le categorie della diagnosi, della terapia e della prognosi, liberando lo sguardo dagli onnipresenti e pervasivi compiti della cura. Un tempo alla fine del tempo con la quale la malattia chiede di fare i conti, dedicato ad ascoltare ciò che accade. Non uno sportello o un colloquio con

³¹⁰ Ivi, p. 23.

³¹¹ Ivi, p. 129.

lo psicologo che in molti ospedali offrono ai margini dei loro obiettivi, ma momenti di incontro tra esistenze illuminate dalla malattia³¹².

L'urgenza data dalla situazione di stallo tra la consapevolezza di aver perduto per un tempo non determinabile la salute e il timore di un futuro incerto e imprevedibile è lo scenario all'interno del quale Salomone scorge la possibilità d'intervento della filosofia. Ma – si badi a questo passaggio delicato, di per sé molto problematico, perché oggetto di confronti accesi tra i sostenitori delle «pratiche di filosofia» esplicitamente richiamate da Salomone e i difensori del perimetro inviolabile delle tante professioni di cura, specialmente di area psicologica e psicanalitica – aprire e soprattutto scegliere di abitare spazi di questo tipo significa dare corpo all'ipotesi che le domande sull'esperienza della malattia possano mettere in moto forme di esplorazione, di incontro e di rielaborazione del vissuto capaci di andare oltre le risposte garantite dalle discipline scientifiche e dai saperi specifici da loro conquistati, senza con ciò stesso escluderle, ma anzi comprendendole in una visione più ampia, sfaccettata e complessa della vita.

La condizione di malato pone, effettivamente, domande diverse. Ovviamente, pone anzitutto una domanda alla tecnica medica, affinché quest'ultima sveli le *cause* del dolore e della sofferenza assegnando loro un nome e quindi definendo le strategie più opportune per risolverli. Sapere quale sia la malattia di cui si soffre risulta importante per intervenire nel modo migliore possibile sull'organismo attaccato. Ma pone una domanda più generale anche alla scienza medica, perché nuove tecniche e nuove soluzioni vengano scoperte, allo scopo di migliorare le condizioni di chi soffre o di velocizzarne il processo di guarigione, di prevenire che insorgano le malattie o di migliorare l'efficacia degli interventi volti a far guarire il corpo attaccato. In tali casi le domande hanno tutte scopi o finalità ben precise: fortunatamente sempre più appelli si diffondono e sempre più iniziative nascono perché tali scopi o finalità siano raggiunti nel prossimo futuro!

La condizione di malato, però, pone domande anche a chi si occupa di curare la sofferenza psicologica. È naturale ed è auspicabile che sia così. In generale, a tali professionisti è affidato il compito di sostenere le persone colpite aiutandole a fare forza sulle loro stesse risorse interiori (se sono funzionanti) oppure a costruirne altre, idonee ad affrontare l'impatto con la malattia nel quadro esistenziale dell'individuo contemporaneo che è stato prima descritto. Quindi anche chi cura la sofferenza psicologica cerca di rispondere a domande che hanno scopi e finalità precisi: far sì che di fronte all'evento sconcertante della malattia le persone coinvolte non disperdano la loro unità profonda – questo potrebbe altresì valere per tutti coloro che hanno rapporti affettivi con i malati che soffrono, o per chi deve sopportare la sofferenza tutti i giorni perché in questo consiste il loro lavoro –. Se lo scopo della tecnica medica e della medicina consiste, in generale, nel far sì che il malato guarisca, lo scopo delle professioni della cura psicologica consiste, altrettanto generalmente, nel far sì che l'unità della persona-malato non si dissolva all'impatto con il male di cui è affetta. Tanto nel primo quanto nel secondo caso, ma soprattutto e propriamente nel secondo, entrano in gioco le dinamiche sociali attorno alle quali l'esperienza della malattia gravita, sia dal punto di vista di chi ne è affetto sia di chi in qualche modo vi partecipa da sano.

Ma la condizione di malato pone domande ancora diverse. Domande ancestrali per un verso, radicali per un altro, che comunque non hanno uno scopo o una finalità precisi (o, meglio, che *rinunciano* al vincolo della risposta che è orientata a scopi o a fini di qualsivoglia natura). Le pagine di Salomone toccano, a questo punto, il vertice più acuto della riflessione:

sembra impossibile, ma la condizione di malato [...] induce a una prospettiva filosofica della vita. Trascorri il tempo in orizzontale a rimirar soffitti dopo un po' tutti uguali, ed esaurite tutte le preoccupazioni, le pillole, gli stetoscopi e i pasti luculliani cui hai dedicato attesa per tutto il giorno, non ti resta che pensare. Pensando

³¹² Ivi, p. 128.

inevitabilmente alla tua malattia, o meglio, al senso che sta avendo per la tua vita, che non è una domanda medica, terapeutica, farmacologica o riabilitativa, è una domanda squisitamente filosofica. Forse *la* domanda filosofica³¹³.

Secondo Salomone, dunque, la domanda è filosofica nella misura in cui riguarda il *senso* dell'essere malato. È una domanda che punta alla possibilità che l'esser malato si trasformi di nuovo nell'esser sano, ma neppure che l'essere malato non disperda o distrugga l'integrità della persona che *ha* (e, beninteso, non che *è*) quella malattia, bensì che l'esser malato sia conosciuto, compreso e significato dentro un orizzonte più ampio all'interno del quale l'esperienza del dolore e della sofferenza trovi il posto che le spetta. Qui – lo si comprende bene – ritornano le conclusioni alle quali siamo attivati chiudendo la seconda parte del volume, quando si è osservato che la spinta all'oltrepassamento dell'orizzonte della finitudine è sempre, a prescindere dal risvolto religioso, un'espansione del nostro perimetro esistenziale che apro lo sguardo all'immagine della totalità della vita. In altre parole: si tratta della possibilità che la persona, attraversando l'esperienza della malattia, riesca a collocare all'interno del più ampio discorso della sua vita un evento che altrimenti sarebbe estraneo, inconoscibile, incomprensibile e insignificabile.

Una domanda che si definisce 'filosofica' proprio in quanto appare priva di scopo o finalità particolari, ma non per questo secondaria o trascurabile. Domanda davvero filosofica in quanto sostenuta non dalla necessità della medicina di riportare il corpo malato in una situazione di salute (la migliore alla quale si possa aspirare in rapporto alle condizioni date), né dall'intenzione della psicologia o della psicanalisi di sostenere l'integrità della persona, bensì dal bisogno di *comprendere* il nesso che deve esistere tra l'evento, il proprio sé e la storia che li comprende entrambi. Questo significa l'espressione «dare senso» quando si assume la prospettiva della filosofia.

Nel tempo della sospensione e dell'urgenza, sostiene Salomone, non mancano le condizioni di base affinché simili domande possano essere meditate senza l'ansia di dover raggiungere un qualche risultato particolare. Si tratta di un tempo un cui

ci sono tutti gli ingredienti tradizionali: ozio, distanza dalle vicende quotidiane, nessuno scopo, tempo a disposizione. E una domanda che urge: perché? Urge perché preme dall'interno per trovare una via, una piazza, un uditorio che la accolga. Ma urge anche perché non sai quanto ti resta per esplorarla [...]. Se non è filosofica una postura del genere [!]. Chiedersi perché ti sta accadendo, che riflessi avrà sui tuoi cari, sino a quando accettare le condizioni in cui vivi, a che punto sarà giusto rinunciare e abbandonarsi nelle mani delle proprie divinità, sono domande di ogni malato, se non glielo si impedisce. A guardar bene sono le uniche domande pienamente nelle mani di chi ha una malattia importante, capaci di restituirgli la dignità che la malattia e le cure gli hanno sottratto³¹⁴.

Non è possibile rispondere a questioni di tale spessore senza fare i conti con il fondamento della personale esistenza, cioè con la propria vita considerata come un tutto, le cui parti siano tra loro in relazione e non in reciproca repulsione. Fin dalle sue origini presso i Greci la ricerca filosofica è stata alimentata dalla domanda sul senso dell'essere e dal tentativo di individuare il principio in grado di dar conto dell'universo come di un tutto logicamente sensato, coerente nelle sue parti, e quindi comprensibile dall'intelletto umano. La proposta di Salomone vuole collocarsi ancora nel solco della tradizione filosofica classica, che origina dallo sforzo dell'uomo greco di dare conto dell'intelligibilità del mondo, della sua sostanziale coerenza in relazione a cause o a principi in grado di restituirne l'unità necessaria. Uno sforzo – ecco un altro importante aspetto del problema, che merita di essere messo in risalto – che porta addirittura a pensare che l'essere umano partecipi col suo intelletto a un'Intelligenza più universale e originaria, capace di comprendere in sé armonicamente ciò che dalla prospettiva limitata e imperfetta dell'uomo appare soltanto come conflitto o negazione.

La vita di ciascuno di noi è, necessariamente, un tutto. Un "universo" incompiuto che si compirà alla fine del nostro tempo, all'interno del quale esistiamo noi in quanto soggetti *insieme*

³¹³ Ivi, pp. 126-127.

³¹⁴ Ivi, p. 127.



ai rapporti che costruiamo con tutto ciò che esperiamo nel corso dell'esistenza. Guardare se stessi dall'interno di una prospettiva più ampia significa mutare il paradigma della visione che sta soffocando l'essere umano contemporaneo, prigioniero com'è della convinzione che il senso della vita corrisponda con l'affermazione (e quindi con la salvaguardia in salute, con il mantenimento e la cura, con la protezione) del Sé. Seguendo le pagine di Salomone quella che ci appare è invece una verità profondamente diversa, che dà spazio a un altro modo di intendere il senso della vita in cui il Sé torna a collocarsi nel posto che gli spetta dentro il quadro di un'esistenza capace di espandere il proprio orizzonte al di là dell'egocentrico Io.

L'impronta divina del perdono

Filosofia, teologia biblica e psicologia concordano nel sostenere che la pratica del perdono, considerata in modo diverso da ciascuna di esse, sia sempre un'esperienza trasformativa della persona, una riscoperta di sé e dell'altro che comporta sofferenza e che scaturisce da un faticoso lavoro interiore³¹⁵. Tutte e tre concordano, inoltre, sulla possibilità di considerare il perdono come un evento significativo e significante nella vita dei coinvolti. C'è l'idea, dunque, che il perdono sia molto più che un retaggio morale, una prassi religiosa ormai esausta, un'esperienza conclusa che appartiene alla nostra storia religiosa cristianocentrica.

Se ci si soffermasse in particolare sull'esperienza di dolore che ogni atto di perdono comporta, si potrebbe notare che perdonare è sempre (e necessariamente) un processo che si dispiega nel tempo. Il tempo è, più propriamente, la principale coordinata sulla quale l'esperienza umana della sofferenza (provocata o subita) ha la *possibilità* di evolvere, di trasformarsi e maturare, e quindi di generare qualcosa di diverso da sé. Detta in questo modo, tale esperienza necessita di un'adeguata giustificazione filosofica, mentre trova riscontri convincenti e punti di innesto sia nell'antica tradizione biblica della religione cattolica sia nelle più recenti letture psicologiche del fenomeno del perdono.

Che cosa si potrebbe sostenere sulla *natura* del perdono inteso come esperienza temporale? E in altri termini: che tipo di lettura filosofica si potrebbe argomentare considerando il perdono in quanto esperienza stra-ordinaria di incontro? L'intenzionalità del perdono è data dal fatto di essere un atto consapevole e voluto dalla persona che lo offre. Considerata nel tempo lineare, essa implica la necessità di accettare che gli sforzi perpetuati possano rivelarsi vani, che il lavoro del tempo non sia sufficiente a trasformare nella sostanza il dolore per il torto subito, lasciando le persone coinvolte in un limbo indefinito e nell'incertezza della precarietà. Se così stanno le cose, perché allora rischiare l'avventura?

Riflettendo sulle condizioni che si verificano nel momento in cui la sofferenza si fa attraversare dalla possibilità del perdono, ci si accorge che la dimensione temporale nell'esistenza delle persone subisce l'effetto di una perturbazione: da un lato si percepisce la sensazione che il tempo rallenti; dall'altro si avverte la sensazione che passato e futuro restino come sospesi di fronte all'infinita precarietà di quel presente offeso che invoca la giustizia e la verità. Mentre ogni cosa è messa in discussione e la realtà circostante si *opacizza* al cospetto del dolore che urla da tutte le direzioni, ecco che le esistenze umane dei coinvolti si compenetrano a vicenda, dando vita a una nuova dimensione temporale che trascende l'individualità. È a questo punto che le risorse dell'individuo possono essere amplificate dall'intreccio di esperienze in cui si uniscono colui che invoca il perdono e colui che glielo offre.

Nell'*attimo* in cui avviene l'unione empatica tra coloro che sono coinvolti nella stessa esperienza di dolore ciascuno ha la possibilità di vivere e ri-viversi nell'altro; di rendersi conto delle profonde ragioni e delle motivazioni che hanno provocato l'azione che è causa di dolore. In questa comunione, che può essere definita l'*intimità del perdono*, il rischio legato all'incertezza del tempo lineare e ordinario si annulla, nella misura in cui il tempo generatosi nell'incontro si dilata e si espande. Solo abbandonandosi all'altro in questa dimensione empatica che esce dal tempo ordinario si possono comprendere appieno le ragioni del perdono, tornare in sé e trasformare la propria esperienza di dolore in un'autentica occasione d'amore.

Approcciarsi al tema del perdono, ricomponendo le innumerevoli sfumature che lo caratterizzano e che sono disseminate nello spazio e nel tempo di una cultura millenaria, è senza dubbio uno sforzo complesso. Il perdono è un oggetto denso, sfaccettato e problematico. Ma è anche un oggetto per certi versi inaggrirabile, che alimenta domande nuove e che apre scenari intriganti

³¹⁵ Soltanto a titolo esemplificativo, si vedano i seguenti studi: E. Colombetti, *Etica del perdono*, Vita e Pensiero, Milano 2019; B. Standaert, *Perdono e riconciliazione*, trad. it. a cura di G. Ascione, Vita e Pensiero, Milano 2011; A. D'Auria, *Il potere terapeutico del perdono. Per stare bene con se stessi e con gli altri*, SugarCo, Milano 2016.

per chi si pone l'obiettivo di far luce sui grandi assenti nel dibattito pubblico attuale. Esso rappresenta, anzitutto, uno dei nodi focali dell'insegnamento cristiano dal quale origina la cultura cattolica e sul quale è largamente costruita la nostra identità occidentale europea, che in quella cultura si è a lungo espressa e nella quale ancor oggi si riconosce essenzialmente. I valori costitutivi del cristianesimo, sistematizzati teologicamente nel cattolicesimo, che quei valori custodisce e tramanda, sono anche i valori fondativi dell'Europa che conosciamo oggi. Nonostante la natura laica delle formazioni politiche che fanno parte dell'Europa, e tenendo conto della molteplicità non riducibile delle varie confessioni e delle differenti appartenenze che animano la cristianità al giorno d'oggi, l'espressione dell'identità dei tanti popoli che si riconoscono al suo interno, e che condividono un'appartenenza storica e una prospettiva comune di sviluppo futuro, conserva numerosi richiami alla radice cristiana dalla quale ha origine la storia del Vecchio continente.

D'altra parte, però, non si possono scartare a priori le conseguenze del processo di secolarizzazione e del secolarismo che hanno inevitabilmente trasformato quella cultura e quell'identità. La razionalizzazione, cioè la progressiva e inarrestabile conversione delle spiegazioni magiche e mitiche ai tanti misteri del mondo in *ragioni* concettualmente esprimibili e scientificamente verificabili, che nulla hanno più di misterioso, ha creato le condizioni di possibilità affinché il secolarismo, cioè la dissoluzione dei valori universali e trascendenti sui quali l'immagine del mondo antico e moderno era fondata e la progressiva riduzione delle grandi questioni metafisiche da argomenti pubblici e collettivi a fatti esclusivamente privati e personali, avesse luogo. Oggi l'insegnamento cristiano riguarda l'ambito della coscienza; la cultura cattolica che per secoli lo ha custodito e tramandato non può più essere un riferimento che giustifica scelte e dibattiti pubblici; l'identità politica dei popoli europei conserva il senso di un'appartenenza storica alle radici cristiane che però non si identificano più con il bisogno di modernità che la società attuale reclama. L'individuo contemporaneo vive in un mondo occidentale in cui la quotidianità ha perduto il suo nesso con i grandi valori universali e trascendenti: politica, economia, istituzioni, scuola, vita sociale, etc. non hanno più bisogno di dialogare con la religione; quest'ultima ha, di fatto, perso contatto con i luoghi dove gli individui si incontrano e interagiscono. Il processo di secolarizzazione e connesso secolarismo hanno spostato problemi e domande riguardanti i valori universali e trascendenti dalla vita pubblica alla vita privata, dalla collettività all'individualità, dallo spazio sociale alla ristretta dimensione della coscienza.

Tali problemi e domande non hanno smesso di preoccuparci; essi hanno smesso di farlo dove si dispiega la vita sociale, professionale e non, degli individui. In questi luoghi, bonificati da un sistematico e prolungato processo di laicizzazione, il discorso pubblico non può più, per definizione, giustificarsi facendo ricorso a motivazioni che riguardano la propria coscienza privata. In questo quadro, dunque, che senso avrebbe parlare ancora di perdono, considerata la stretta dipendenza di questa pratica con l'insegnamento cristiano e con la cultura teologica che l'ha a lungo tramandato?

Una possibile risposta è stata formulata nel 2014 da Enzo Bianchi, che in un breve testo, intitolato *Dono e perdono*, citando direttamente Giovanni Paolo II ha spiegato che non soltanto la comunità dei fedeli che si riconosce nella Chiesa cattolica, ma anche i non-cristiani, cioè tutti coloro che da laici o da professanti di altri credo religiosi si occupano, a vario titolo e grado e soprattutto in una prospettiva internazionale di etica, politica, cultura, società, giustizia, economia, etc., hanno il dovere di accogliere quanto il grande papa polacco ha compreso e testimoniato: e cioè che *il perdono è immanente alla giustizia e dunque che senza perdono non esiste giustizia*, neppure quella che si è soliti concepire come 'laica' o 'secolarizzata'. Neppure la giustizia internazionale o intergenerazionale.

Lo stesso Giovanni Paolo II nel suo *Messaggio per la giornata mondiale della pace* del 1° gennaio 2002 è tornato sul rapporto tra giustizia e perdono, consegnandoci un insegnamento veramente profetico [...]. È dunque giunto a coniare un'affermazione lapidaria, che dà il titolo all'intero suo testo: «Non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia

senza perdono». Questo è il messaggio annunciato ai cristiani e anche ai non cristiani, messaggio straordinario che osa chiedere a tutti una prassi di perdono affinché sia possibile edificare un mondo segnato da giustizia, pace e solidarietà [...]. Etica, politica, cultura, atteggiamenti sociali e istituti giuridici devono tenere presente il perdono come immanente alla giustizia. Come si è compreso che non ci può essere pace senza che regni la giustizia [...], così deve essere chiaro che non può esserci giustizia se non regna anche il perdono³¹⁶.

«La capacità di perdono – ha scritto Giovanni Paolo II nel 2001 in quel *Messaggio* citato da Bianchi – sta alla base di ogni progetto di una società futura più giusta e solidale». Ha dunque senso, oggi, in un contesto storico, culturale e sociale fortemente contrassegnato dagli effetti della secolarizzazione e del secolarismo, parlare in questi termini del perdono. E, pur riconoscendo la crisi oggettiva attraversata dalla cultura cattolica dalla quale noi originiamo in quanto uomini e donne europei, esiste una possibilità capace di aprire una strada feconda verso il perdono, indipendentemente dal suo significato religioso e dal messaggio di fede che quel significato conserva.

Enzo Bianchi ha descritto molto bene la natura e le caratteristiche del perdono, basandosi naturalmente sui tanti riferimenti alle fonti bibliche e quindi tracciando un'immagine del perdono a partire dal quadro di significati tipicamente cristiani e cattolici. Ma la sua riflessione appare troppo acuta per essere limitata (o, peggio, relegata) al contesto prettamente biblico: essa, infatti, aiuta a rinominare il senso del perdonare anche in una prospettiva laica, diremmo noi *umanistica*, offrendoci inoltre più di uno spunto per riscoprire le tracce divine del perdono, sia come pratica sia come esperienza d'umanità, ancora valide in una società ampiamente laicizzata e fortemente secolarizzata come la nostra. Seguendo l'invito di Bianchi ad accogliere le parole di Giovanni Paolo II, se il perdono è immanente alla giustizia allora chi si occupa di giustizia non può esimersi dal confronto con l'etica del perdono.

L'esperienza del perdono si caratterizza per alcune proprietà peculiari, diremmo addirittura uniche, che sono sempre presenti. In primo luogo, perdonare è *un atto di grazia*. Chi perdona non può semplicemente decidersi a farlo a parole e, pur desiderandolo intensamente, potrebbe non raggiungere il livello spirituale necessario a innescare un vero processo trasformativo di perdono. Tanto che sarebbe più corretto definire chi perdona come colui che è attraversato dal perdono, a sottolineare che non tutto può essere controllato e stabilito dalla volontà e dalla razionalità di chi lo offre. In secondo luogo, perdonare è un atto di *assoluta libertà*. Chi perdona pienamente e completamente agisce mosso da una forza interiore che non è soggetta a perturbazioni estrinseche alla natura del perdono, che è di essere un dono puro ed eccezionale, incommensurabile e indefinibile secondo le logiche della convenienza. Il perdono autentico non è soggetto neppure a precetti morali, culturali, pedagogici; non risponde a convenzioni, pregiudizi e ideologie. Chi perdona si rende protagonista di un'esperienza inedita che spesso risulta sorprendente per il suo stesso autore. La forza interiore che unicamente muove il perdono scaturisce dal bisogno che gli individui possono avvertire di ristabilire una prospettiva esistenziale, cioè uno sguardo aperto sul mondo, che il torto subito ha sospeso o inibito. Sotto questo aspetto, dunque, il perdono si presenta come atto spirituale che può scaturire indipendentemente dalla cultura, e nonostante essa. In terzo luogo, il perdono è un atto *gratuito*. Come un dono, il gesto del perdonare non presuppone nulla al di fuori di se stesso. È un gesto a senso unico³¹⁷, va da chi perdona a chi è perdonato, non implica che quest'ultimo restituisca qualcosa al primo. Si tratta di un atto propriamente creativo: produce novità, sentimenti d'amore che non hanno alcuna ragione logica, alcuna motivazione razionale, né uno scopo diverso da quello di riattivare la prospettiva esistenziale interrotta da chi è responsabile dell'offesa. Grazia, assoluta libertà e

³¹⁶ Cfr. E. Bianchi, *Dono e perdono*, Einaudi, Torino 2014, pp. 56-57. Subito dopo l'autore continua, a proposito della valenza economica del perdono e con l'intento di giustificare l'estensione del perdono a terreni disciplinari e a pratiche che vanno oltre il confine delle prerogative prettamente cattoliche: «nel contesto economico, poi, il perdono può essere esercitato con la remissione del debito dei paesi poveri, dando loro la possibilità di un'economia che conosca uno sviluppo».

³¹⁷ Ivi, p. 32: «il perdono è un'operazione unilaterale e non è detto che sia simmetrico, che diventi reciprocità».

gratuità sono proprietà del perdono che lo fanno assomigliare all'atto divino. Anzi: che lo rendono divino a tutti gli effetti.

Nel perdonare, l'essere umano fa esperienza della divinità che è in lui. Il gesto straordinario del perdono è una dimostrazione dell'esistenza di Dio, perché è l'affermazione dell'esistenza della trascendenza e quindi la scoperta della non-sufficienza del mondo e della sua dipendenza da un dio. Nel perdonare – se il perdono accade spontaneamente e in modo autentico, completo, libero e gratuito – l'individuo fa un'esperienza di trascendimento di sé: supera il confine della propria esistenza fisica, del proprio mondo, entra in una dimensione ignota dove incontra intimamente l'altro, vive la vita dell'altro, ne comprende le ragioni e ne tasta le sofferenze, esplora il suo mondo. Perdonando, noi usciamo dalla nostra vita ed entriamo in una dimensione spirituale dove siamo in comunione empatica con altre vite³¹⁸. Chi perdona sa – ed è un aspetto ricorrente nelle narrazioni del perdono – che l'ordine razionale, le leggi e le consuetudini con cui normalmente viene rappresentato il proprio mondo decadono inesorabilmente: tutto accade senza che si sappia spiegare il perché, come un fatto inedito, straordinario e incomprensibile che è una novità impattante nella vita. Il perdono è trasformativo, irreversibile, *critica* non può essere concesso e immediatamente ritratto, perché l'atto del perdonare è un atto creativo che immediatamente fa uscire da sé qualcosa che si separa dal sé. La creatività del perdono fa assomigliare l'essere umano a dio: una somiglianza analogica, che si sostanzia realmente nella capacità di "resuscitare", nel proprio e nell'altrui cuore, un sentimento di speranza e di futuro che prima risultava estinto.

Vi è quindi un altro, cruciale, nesso tra il perdono e l'atto divino. Nel perdonare, l'essere umano fa esperienza del mistero materno del mettere al mondo una nuova vita. Il perdono va gestito, partorito e consegnato alla vita come una madre che fa crescere in grembo suo figlio, per poi vederlo nascere e camminare lentamente (ma inesorabilmente) nel mondo. Come il figlio è del mondo, anche l'atto del perdono è del mondo, nel senso che si separa dal suo creatore diventando qualcosa di autonomo. L'atto del perdonare può essere definito come 'femminile': è materno, uterino. L'accostamento tra l'amore materno e l'amore del perdono, in entrambi i casi generativi e assoluti, 'misteriosi' nel loro essere sovrabbondanti e totalizzanti, è stato molto bene espresso da Costantin Virgil Gheorghiu, secondo il quale «esistono solo due modi per dar prova del proprio amore. Il primo consiste nel dare la vita a chi si ama. Il secondo indubbiamente consiste nel perdonare chi ha fatto del male fino a benedirlo, ad amarlo»³¹⁹.

Il perdono è pertanto una vita nuova, che cresce nel grembo di chi lo consegnerà al prossimo. Chi ha sperimentato il perdono conosce gli aspetti peculiari che contraddistinguono il processo lungo e tortuoso che conduce alla trasformazione di sé e degli altri: ha scoperto che nel perdonare l'altro sorge un amore incondizionato e inedito che appare senza tempo. (Non si può perdonare per alcuni giorni, o mesi o anni. Non si può perdonare solo in parte. Non si può perdonare a comando. Se si perdona davvero, il dono produce un cambiamento perenne e viene dato tutto, per intero. Come una madre ama il proprio figlio per sempre e tutta intera, così chi perdona dona un amore duraturo e integrale a chi è perdonato, il quale, come un figlio, ne gode per sempre e gratuitamente, salvato da ogni sentimento di debito o desiderio di restituzione.)

Secondo Bianchi, perdonare è un fatto intimo, «personalissimo», quindi coerente con la condizione che riguarda gli esseri umani contemporanei, colpiti sempre più dal conflitto tra la propria dimensione interiore e la propria vita pubblica e sociale che spesso richiede che la vita interiore sia tenuta a distanza. È, inoltre, un processo «faticoso e lento», per nulla scontato, che

³¹⁸ «Si tratta in primo luogo di saper leggere e discernere il più possibile nella verità l'offesa ricevuta; quindi di rinunciare a contraccambiare, di elaborare un mutamento in se stessi e, contemporaneamente, di vivere un'empatia con l'offensore, fino all'atto del perdono, atto libero, atto compiuto nell'amore e nella pace» (ivi, p. 33).

³¹⁹ Il riferimento è tratto dall'esergo che Bianchi pone all'inizio del capitolo del suo testo, dedicato al perdono (cfr. ivi, p. 29). La connotazione del perdono come 'femminile' è coerente con l'analisi sviluppata da Bianchi, secondo il quale nella tradizione ebraica «Dio è certamente narrato dalla metafora paterna ma si presenta con il cuore di una madre [...]. Colui che perdona» (ivi, p. 47) e che ha «sentimenti materni» (ibidem).

non può ridursi alle sole dichiarazioni verbali, alle intenzioni e alle parole che le rappresentano. Proprio perché faticoso e lento, esso è incompatibile con le logiche dell'efficietismo economicistico e della performance prestazionale, che regolano gli standard della vita di ogni individuo a più livelli e gradi. Il perdono, poi, è un atto profondamente trasformativo e di «vero mutamento», che modifica tutto e radicalmente, che fa evolvere gli individui che ne sono coinvolti.

Il perdono è magari verbalmente dichiarato e offerto, senza però essere in realtà assunto in un processo personalissimo, faticoso e lento. Oppure viene, sempre a parole, negato, obbedendo alle emozioni e al risentimento presenti in quel frangente ma senza che ci sia un ascolto paziente delle disposizioni più profonde ed elaborate che abitano il cuore di una persona. Il perdono non ha bisogno di epifanie che si impongano come una testimonianza che abbaglia, non può essere ostentato e dichiarato in un momento, in situazioni di «apparizioni televisive», ma va generato nella fatica, nel dolore e nella discrezione, in modo da non operare rimozioni o da non essere strumentalizzato a fini di riconoscimento sociale. Occorre diffidare di chi perdona troppo facilmente e rapidamente, di chi dichiara il perdono «suonando la tromba» (cfr. *Mt* 6,2), di chi dichiara la sua disponibilità a perdonare senza un vero mutamento di sentimenti, di atteggiamenti, di parole e di gesti nei confronti dell'offensore³²⁰.

Che cos'è il perdono autentico? Non è certo l'oblio del dolore provocato dall'offesa subito. Dimenticare il dolore, anzi fare come se non si provasse dolore alcuno, anestetizzandolo e sottovalutandolo, è, come si è detto, il comportamento più tipico delle società contemporanee. Non si può dimenticare il dolore provocato dall'offesa perché l'offesa scolpisce tracce profonde, solchi che nella nostra memoria possono sanguinare a lungo prima di trasformarsi in *cicatrici*. E, trasformate in cicatrici, le tracce dell'offesa restano a testimoniare l'accaduto, nonostante e anche dopo il perdono. Perdonare non è sinonimo di dimenticare e, sotto questo aspetto, l'essere umano resta pur sempre inferiore al Dio della rivelazione giudaico-cristiana.

Vale subito la pena ricordare che nella tradizione ebraico-cristiana solo Dio può perdonare dimenticando. Nella sua onnipotenza Dio può ciò che noi non possiamo: quando perdona, cancella i peccati, non li vede più, non li ricorda più, e colui che ha fatto il male ed è da lui perdonato si trova in una situazione di novità di vita, in cui gli è dato di ricominciare liberato dai peccati precedenti (cfr. *Is* 38,17; *Ger* 31,34; *Eb* 10,17). Dio perdona dimenticando, l'uomo perdona ma conserva la memoria. Chi dice che ha perdonato perché ha dimenticato, esprime male e in modo impreciso il perdono eventualmente concesso. Certo, chi perdona permette all'offesa e all'offensore, con il passare del tempo, di non essere più una presenza ossessiva e inquietante, non tiene più la ferita aperta, ma riconosce la cicatrice che porta e ricorda la ferita e il feritore. Il perdono aiuta la memoria a guarire, non a morire³²¹.

Il perdono restituisce al passato la dignità di essere passato. Guarendo, la ferita provocata dall'offesa, permette al passato di vivere in noi secondo la sua natura e scongiura che esso si agiti perennemente nella nostra coscienza, pretendendo di ritornare a galla nel presente e chiedendoci conto. Il perdono non è un atto gratuito di cui beneficia soltanto il destinatario, ma è anche un atto terapeutico, di cura e d'amore profondi verso se stessi. L'esperienza del perdono diffonde i suoi effetti trasformativi e benefici dappertutto.

Il perdono autentico non equivale neanche alla riconciliazione. Perdonare non significa infatti riammettere l'altro – l'autore del male subito – all'interno della propria sfera di vita. Né, a maggior ragione, diventarne amico. Il sentimento del perdono anche in questo caso ha molto in comune con il gesto femminile, straordinario e in questo quasi incomprensibile, del dare la vita ad un'altra persona: le madri amano i propri figli senza possederli, ma accettando che un giorno questi vadano lontani, si separino da loro, ed anzi si premurano di prepararli nel miglior modo possibile al momento del distacco. Il perdono, come l'atto creativo, non è il possesso di quanto o di chi si è creato, ma è l'ammissione dell'alterità irriducibile di quanto o di chi si è creato, la consapevolezza di una differenza insanabile e costitutiva. Amare incondizionatamente significa desiderare l'alterità irriducibile dell'altro, il suo essere altro-per-definizione. Nel

³²⁰ Ivi, pp. 29-30.

³²¹ Ivi, p. 31.

perdonare chi ci ha fatto del male, il sentimento d'amore esclude ogni possibilità di possesso. In questo senso, l'essere umano che perdona è analogamente creatore com'è creatore il Dio della rivelazione.

Il perdono autentico esige un atto di sacrificio: "uccidere" in qualche modo se stessi, cioè le proprie convinzioni, le proprie ragioni. Soprattutto quando esse sono *legittime*. Tutto questo è costoso e faticoso. Si tratta di un suicidio soltanto per modo di dire, perché nel perdonare, come abbiamo visto, accade che anche chi perdona beneficia del potere salvifico del perdono, sbloccando l'esistenza che era stata ferita o inibita. Chi perdona sacrifica molto di sé: dona in modo assolutamente gratuito ciò che non pensava neppure di concepire, riscopre in sé una forza inedita, un'energia dirompente che dunque è addirittura contraria alla vera e propria morte. Chi perdona passa a nuova vita, "muore" in senso figurato perché lascia andare una parte di sé che può identificarsi con il rancore, l'odio, il desiderio di vendetta.

Perdonare richiede dunque un sacrificio di se stessi in rapporto all'altro: si perdona affinché l'altro possa vivere, e vivere non schiacciato dalla colpa. Ma questo esige un cammino faticoso: perdonare non è naturale, non è un sentimento spontaneo. Nel senso di immediato, scaturito senza fare faticale, a tal punto che un perdono accordato subito e facilmente ha tutta la probabilità di non essere autentico. Oggi – come già osservavo – si è diffusa l'abitudine a dichiarare la propria disponibilità al perdono davanti alle telecamere e sui mass media, ma questo sovente appare come un atto di esibizione e di protagonismo teso a ricevere l'applauso della gente³²².

Poiché il perdono scaturisce non immediatamente, ma solo dopo un travaglio lungo e faticoso, che costa altra sofferenza e altro dolore, che presuppone inciampi, esso non garantisce la riuscita come invece il paradigma economicista richiederebbe. Perdonare costa molto e non sempre conviene, se 'convenire' significa 'guadagnare qualcosa di tangibile'.

La concezione del perdono proposta da Bianchi deriva certamente dall'insegnamento cristiano e dalla cultura cattolica che lo ha sistematizzato, tradotto e tramandato, è confermata oggi per esempio dalla psicologia³²³. Rinunciare al confronto con il tema del perdono *in quanto* oggetto meramente religioso appare, anche sotto questo aspetto, un errore, per il fatto che tale oggetto costituisce argomento attuale di studio di scienze ormai del tutto razionalizzate e secolarizzate.

La riflessione di Bianchi è illuminante anche perché consente di ricavare alcune qualità che l'individuo deve possedere, grazie all'esercizio costante e non certamente al caso, affinché l'esperienza del perdono gli risulti concretamente praticabile e l'atto stesso del perdono raggiungibile. Il perdono, come si è detto, non può essere semplicemente "voluto", né ottenuto con un semplice calcolo di convenienza, in quanto è un atto di grazia libero, incondizionato, gratuito, che può anche non accadere mai nonostante lo si desideri ardentemente dentro di sé o lo si coltivi pazientemente. Secondo Bianchi, una delle principali qualità da esercitare per prepararsi al perdono consiste nella *conoscenza di sé*, nella capacità, cioè, di auto-discernimento, introspezione, ricerca interiore.

Il coraggio di uno sguardo lucido su di sé, l'esercitarsi alla conoscenza del proprio cuore, da cui vengono i pensieri malvagi e quelli segnati dalla bontà. Solo chi conosce il proprio peccato, il male che lo abita in modo a volte oscuro e opaco, e sa discernere come possibile inquilino delle proprie profondità anche l'inferno, può trasformare i propri sentimenti di vendetta e di giustizia retributiva in comprensione e in empatia verso chi ha recato l'offesa. Leggere e rileggere il male subito senza dimenticarlo, distinguere l'azione che ha provocato il male della persona che l'ha commesso, mettere a confronto l'oggettività dell'offesa con la sua soggettività e con la propria interpretazione è un lavoro faticoso, che solo gradualmente mostra la sua capacità di trasformazione, di cambiamento dei sentimenti dell'offeso³²⁴.

³²² Ivi, pp. 37-38.

³²³ Cfr. ivi, p. 38.

³²⁴ Ivi, pp. 42-43.

Ne consegue che, secondo l'interpretazione di Bianchi, la capacità di ricerca interiore, che si sostanzia nella lettura del proprio sé, nel discernimento e nella distinzione delle componenti più profonde della propria coscienza, riconosce la possibilità dell'incontro col male. Conoscere se stessi vuol dire accettare che una parte di sé comprenda sentimenti nocivi, impulsi egoistici e pensieri di vendetta; vuol dire imparare col tempo a distinguere questa parte dalle altre, apprendendo strategie di contenimento o di vero e proprio dominio delle forze che istintivamente bloccherebbero il processo del perdono alimentando allo stesso tempo il desiderio di risarcimento per il torto subito.

Un'altra qualità che si deve possedere per "imparare a perdonare" – il perdono, infatti, si impara, cioè ci si prepara nel tempo al perdono, facendo errori, tornando sui propri passi, chiedendo aiuto – consiste nel *comprendere l'altro*. L'altro che è assolutamente diverso, distante dal sé ma che, allo stesso tempo, può rivelarsi immediatamente prossimo, raggiungibile e addirittura accoglibile nel suo essere sia altro sia autore del male subito. Comprendere l'altro significa, secondo Bianchi, rinunciare all'identificazione tra l'azione compiuta e la persona che ne è responsabile, scoprendo che chi compie il male è di più del male che ha compiuto. Oltre all'azione dolorosa, dunque, c'è un essere umano che non si risolve in quell'azione, perché ha di più, spesso molto di più, che merita di essere scoperto e conosciuto a fondo. La comprensione dell'altro esige che si ridimensioni l'entità del male subito smettendo di identificarlo integralmente con *la* persona che l'ha commesso. Ciò che la persona ha compiuto non corrisponde all'*intero* che quella persona è.

L'altro non è il male, non lo incarna, non può essere demonizzato: l'altro resta un uomo, una donna che ha commesso un'azione che è male, ma ciascuno è sempre più grande del male compiuto. Se non si assume questo sguardo, l'unico esito possibile è la condanna a morte dell'offensore, la sua negazione a costo della distruzione. L'uomo non è un delitto che ha personalità, è e resta un essere umano. Purtroppo noi siamo abituati [...] a identificare e definire le persone sulla base di un loro comportamento negativo, ma in verità occorre comprendere che gli uomini e le donne commettono azioni negative: non sono però il male né la fonte del male!³²⁵

Questa importante capacità può essere "allenata" nel tempo attraverso la pratica filosofica, che insegna a distinguere ciò che la cosa è in sé da ciò che la cosa ha o fa, facendo ordine tra le parti di cui la cosa si compone e riconoscendo quello che nella cosa è essenziale da quello che è accidentale. Imparare non solo a distinguere le parti di cui una cosa è composta, ma anche a fare ordine tra di esse, può rivelarsi utile quando si è di fronte a situazioni dolorose e minacciose, come appunto l'essere vittima di un torto, l'incontrare una malattia, etc.

Ma comprendere l'altro significa, come è stato anticipato, anche fare esperienza del trascendimento di sé. Imparare ad oltrepassare se stessi, varcando il limite della propria esistenza particolare e soggettiva ed entrando in contatto con un'altra esistenza, anch'essa soggettiva, in un "luogo" dove le normali leggi fisiche che governano l'universo risultano alterate o messe in discussione. Nell'incontro empatico³²⁶ che permette a due coscienze distinte di unirsi, nell'esperienza trascendente del perdono durante la quale l'individualità di ciascuno si fonde in un comune sentimento di immedesimazione, lo spazio fisico si riduce a un punto e il tempo fisico si dilata fino a inglobare passato, presente e futuro in un unico istante. Nel luogo senza spazio e senza tempo dell'incontro empatico con l'altro, l'altro ci appare come un'esistenza trasparente, perfettamente illuminata dalla luce della verità: pensieri, intenzioni, ragioni, dubbi, paure,

³²⁵ Ivi, p. 43.

³²⁶ L'incontro empatico di comprensione tra la vittima il responsabile del torto viene concepito da Bianchi come un «cammino» che si presenta come «una certa empatia» (cfr. ivi, p. 46). Espressioni salienti, ma non del tutto idonee a esprimere la potenza trascendente dell'incontro di comprensione. Non si tratta, dunque, soltanto di una «condivisione di pathos» (ibidem) tra vittima e offensore, ma di una vera e propria *immedesimazione* della vittima con l'offensore e dell'offensore con la vittima. Infatti, poco dopo Bianchi non può che ammettere: «il perdono è il gesto più grande di cui un essere umano è capace: è l'ultima tappa del cammino di umanizzazione di ogni persona. Il perdono – possiamo dire – fa bene innanzitutto alla vittima, *che esce da se stessa*, conosce una pace più estesa, si sente più libera» (ibidem. Corsivo mio). E, poi, non può non definire l'esperienza del perdono se non come una «comunione più intensa» (ivi, p. 47) tra vittima e offensore.

certezze... tutto è svelato e mostrato al nostro sguardo. La storia dell'altro da differenza si fa familiarità, intimità, unità con la storia di sé.

Comprendendo l'altro, l'altro ci appare allo stesso tempo qualcosa di più che la sua sola azione e qualcosa di identico a noi: altro da noi e noi stessi, a tal punto da permetterci di vivere anche solo per un istante come se noi fossimo l'altro. E noi siamo – perché, come dice Bianchi, impariamo a conoscerci a fondo a distinguere in noi quello che siamo da quello che abbiamo e facciamo – più della nostra azione, come l'altro è più della sua azione. Insomma: nell'atto del comprendere l'altro, l'altro ci appare finalmente come noi appariamo a noi stessi. Questa è la condizione realmente feconda del perdono, lo spirito che può condurre la vittima di un torto a restituire il grande dono della fiducia perduta a colui o a colei che ha la responsabilità di quel torto.

Non senza ragione, dunque, Bianchi parla del perdono come di un gesto che si compie «a caro prezzo», un «passo» difficile e insidioso che «richiede una grande forza d'animo» e che appare contrassegnato da un «coraggio profetico»³²⁷ che ben restituisce la traccia divina in esso contenuta. È dunque per questo, in sostanza, che il perdono oggi può al limite essere spettacolarizzato, fatto oggetto di sensazionali scene di finta umanità del sentimento del perdono, mentre il perdono autentico non può essere mercificato. Oggi il perdono non è oggetto di un progetto educativo pubblico, né un tema di confronto che esuli dall'angusto territorio della coscienza privata, in quanto esso è costitutivamente contrario ai requisiti di velocità, efficienza, anestesia, performatività che sono imposti dall'attuale cultura della distrazione di massa.

³²⁷ Ivi, p. 44.

Donare. Un'esperienza di libertà

L'ambito della gratuità del dono, che si sostanzia nell'esperienza del farsi donatore per l'altro, è molto poco considerato da chi riduce l'epoca contemporanea all'astratto *homo oeconomicus*. La ragione di tale esclusione va rilevata nel modello attualmente in vigore presso le nostre società occidentali, fortemente condizionate dalle logiche del mercato di massa e della comunicazione digitale, che funzionano secondo principi e standard incompatibili con i presupposti di una cultura diffusa e condivisa del dono. La logica del mercato di massa, incentrata sullo scambio e sul profitto, e quella della comunicazione digitale, incentrata invece sull'apparenza e sulla volatilità, riducono sensibilmente lo spazio a disposizione per una logica del dono, che presuppone invece la libertà dal debito, la gratuità del gesto, la riscoperta dell'essenzialità e della presenza-prossimità. In una società dominata dall'*homo oeconomicus* l'essere donatori presenti e autentici appare sempre più un'esperienza limitata all'iniziativa del singolo individuo, che in ciò si ritira dallo spazio pubblico e dalle consuetudini di vita alle quali gli esseri umani si stanno abituando sempre di più. In luogo del linguaggio prossimale del darsi-gratuito del sé all'altro, oggi è posto pubblicamente il linguaggio della competizione e della convenienza a tutti i costi, cioè del vantaggio e del profitto.

Ciascuno di noi, però, è destinatario di molti doni, tra i quali c'è sicuramente il più importante e originario di tutti: il dono della vita. Nel nostro mondo occidentale, consumistico, mercificato, voyeuristico, cosificato, dove sempre più aspetti materiali e immateriali della vita acquisiscono un prezzo e diventano perciò disponibili all'acquisto, dove conta soprattutto apparire e dove tutto si rinnova velocemente, si cancella, si trasforma secondo le norme del sensazionalismo e dell'interesse mediatico, la consapevolezza di essere destinatari di doni è praticamente trascurabile. La mancanza di consapevolezza spezza la catena virtuosa del dono: dimenticando di aver ricevuto gratuitamente molti doni, e fin dal nostro primo istante di vita, è come se perdessimo lo slancio ad essere a nostra volta donatori autentici. Certamente esiste e continuerà a esistere il dono in sé, ma di esso è come se stessimo dimenticando l'essenza. La sua sembra essere una presenza-assenza, un essere impalpabile, sfuggente. Perché?

Questo corto circuito rappresenta un blocco culturale e sociale, che inibisce la nostra capacità di partecipare a quella che Enzo Bianchi ha definito «la danza del dono», perché chi ne fa parte entra dentro un flusso continuo, una circolazione inarrestabile, dove ognuno si fa promotore del dono a favore dell'altro senza mai aspettarsi una restituzione. Tutto questo può essere controprovato da alcuni dati. Fino al 2021, e ragionevolmente a causa degli effetti distruttivi e purtroppo non esauriti della pandemia del Covid-19, il numero complessivo di volontari coinvolti in organizzazioni no profit in Italia è calato di quasi 16 punti percentuali rispetto alla precedente rilevazione (fonte: ISTAT). A questo dato fa però da contrappeso l'aumento della partecipazione giovanile, soprattutto nella fascia d'età 18-24 anni, con un significativo 4,1% di giovani tra i 18 e i 19 anni che risultano impegnati nell'associazionismo di volontariato. Esaminando invece la situazione dei donatori di sangue, i dati 2024 dimostrano che, a fronte di un +2,5% di donatori registrato nel primo trimestre dell'anno rispetto al precedente, il trend complessivo degli ultimi 10 anni manifesta la tendenza al negativo (-4,1%). «In tale scenario, in Italia però continua (e continuerà) a calare il numero di potenziali donatori» (fonte: Nomisma) e questo sconcertante dato dipende certamente anche dal calo della popolazione 18-65 anni alla quale è concessa la donazione di sangue.

Guardando al nodoso e preoccupante problema della denatalità, che attualmente ha ispirato il concetto di «inverno demografico», un'infelice ma efficace espressione che rende il clima di scoraggiamento diffuso, l'ultima fotografia annuale non lascia dubbi: il trend negativo, attestatosi nel 2023 al 3,4%, dimostra che in Italia il calo delle nascite non sembra destinato a un'inversione di tendenza (fonte: ISTAT). In questo scenario di perplessità, per quanto riguarda le più importanti aree di attività nelle quali si manifesta la generosità delle persone, spicca invece

per positività e speranza la situazione delle donazioni di organi, che soprattutto in Italia fa registrare dati molto significativi. Secondo la rilevazione contenuta nel *Report analitico* della Rete Nazionale Trapianti, nel 2023 i donatori segnalati sono cresciuti del 16,2%, mentre i donatori utilizzati del 14,2%, con un +15,2% di trapianti portati a termine (fonte: CNT).

Questi numeri, quindi, dimostrano che l'esperienza del dono non deve e non può essere dimenticata. Emergono, evidenti, le criticità che la contraddistinguono e che ne minacciano il futuro. Dimostrano che dev'essere riposta più attenzione nella sensibilizzazione, nell'educazione e nella divulgazione delle problematiche relative all'esperienza dell'essere donatori, esperienza che massimamente si sostanzia in quelle pratiche di generosità fortemente impattanti nella vita dell'altro: diventare genitori, volontari, donatori di sangue o di organi. Tali pratiche hanno in comune un elemento: presuppongono e allo stesso tempo producono un'*idea di umanità* completamente diversa dal concetto di uomo-merce o uomo-cosa di cui necessitano il mercato di massa e la comunicazione digitale per diffondersi e prosperare. Se il donare è comunque un'esperienza esistente, e sotto certi aspetti, come si è visto, in crescita rispetto al passato, le abitudini consolidate attraverso comportamenti individualisti, narcisisti e utilitaristi confinano quell'esperienza dentro nicchie di umanità sempre più strette e invisibili. Si attua così un processo non dissimile a quello che di fatto riguarda altri grandi assenti dal dibattito pubblico, come la fede o il perdono: la loro progressiva ritrazione o, peggio, il confinamento, nella sfera privata dell'esistenza dei singoli.

Una pagina tratta dal testo *Dono e perdono* di Enzo Bianchi è, al riguardo, illuminante. Citando Roberto Mancini, l'autore mette in guardia dai rischi sempre più evidenti legati allo strapotere del mercato di massa, dalle conseguenze dirette, sul piano economico e politico, che impattano negativamente sullo sviluppo di una cultura autentica del dono basata sulla compassione e sulla fraternità. L'autore denuncia altresì il rischio che le logiche disumanizzanti del mercato di massa intacchino, se non adeguatamente governate, le relazioni umane, di fatto riducendo la giustizia a un mero problema di «osservanza delle regole del mercato».

Il dono riesce ad essere eloquente per i cittadini, oggi tutti prostrati di fronte all'idolo del libero mercato, oppure è circoscritto alla sfera privata e può essere praticato solo dall'individuo come gratuità, generosità personale? Come osserva acutamente Roberto Mancini, viviamo in una società che crede di essere un mercato, nel quale non c'è posto per l'arte del donare, perché regna il primato assoluto della libertà dello scambio. La fiducia va tutta al mercato, e di fronte a situazioni di ingiustizia e di grave disuguaglianza si ricorre alla filantropia, alle azioni che tendono a una giustizia distributiva. Perché invece non mettere fiducia nel donare? Abbiamo visto che il dono possiede un'efficacia profetica, essendo capace di innestare una dinamica nella quale il donare può causare nell'altro la capacità di dare a sua volta agli altri. Il dono deve trovare posto e pratica anche nell'economia e nella politica, ma a patto che si riconosca come fondamento della società la fraternità, che ha sempre il bene comune quale obiettivo a cui tendere per essere realizzata [...]. Solo così la logica del mercato rientra nei suoi limiti, non invade tutta la vita di uomini e donne ma resta nel suo ambito preciso, lasciando posto al primato delle persone e delle loro relazioni costantemente rese feconde dalle azioni del donare e del ricevere. Se, al contrario, la logica del mercato è lasciata alla sua dinamica propria, senza argini, allora finirà per determinare anche le relazioni umane, e le persone stesse finiranno per essere «cosificate», pensate come oggetti (non si parla forse ormai comunemente di persone come risorse, esuberanti, esodati?) In quest'ottica la giustizia vista solo come osservanza delle regole del mercato e, tra gli uomini, semplicemente come commutativa³²⁸.

Questo scenario è, probabilmente, già una realtà. È necessario quindi assumere pensieri capaci di riattualizzare e valorizzare tutto ciò che sfugge alla stretta logica dello scambio economico. Questo perché, come si vedrà in questo capitolo, tale logica tende a mercificare qualcosa che per sua natura non può essere mercificato. Qualcosa che dura ancora oggi, come costitutivamente e necessariamente altro rispetto ai prodotti del mercato.

Un altro sguardo interessante al riguardo, sia per la lucidità dell'esposizione sia per la prospettiva di sviluppo assunta, è offerto dal testo del 1996 di Jacques Godbout intitolato *Le Langage du don*, poi tradotto in italiano nel 1998 con *Il linguaggio del dono*.

³²⁸ E. Bianchi, *Dono e Perdono*, cit., pp. 22-23.

Nel primo dei quattro saggi di cui il testo si compone, e dal quale l'intero volume trae il titolo, l'autore canadese critica l'argomento secondo il quale il dono rappresenta un'ipocrisia tanto nel linguaggio quanto nella pratica, perché cela, dietro la falsità dell'atto gratuito, il vantaggio economico e quindi un fine tutt'altro che disinteressato. In altre parole: la dissimulazione dell'utile. Tale argomento è stato spinto all'estremo dai negatori del dono fino al punto di lasciare intendere che l'unica, vera e propria ragione di esistenza dell'essere umano contemporaneo sia il mero guadagno. In base a questo argomento, sostenuto, secondo lo stesso Godbout, dalla maggioranza degli economisti, il dono sarebbe un retaggio ormai arcaico, inesistente nelle relazioni sociali di scambio tra gli individui contemporanei nelle società avanzate. Un linguaggio e una pratica che, semplicemente, non hanno più (né potrebbero più avere) un posto all'interno di società ormai economicamente e culturalmente emancipate.

In tal modo lo scambio mercantile in vista di un profitto – un atto considerato il più delle volte con disprezzo dalla maggior parte delle società umane fino a oggi: si pensi alla Grecia antica dove i commercianti erano mal visti, o alla maggior parte delle società arcaiche [...] – finirà con l'essere estremamente valorizzato in una società, la nostra. Si trasformeranno i membri di quelle società in produttori e scambisti di prodotti, e in esse la produzione dei *beni* avrà la meglio sulla qualità dei *legami*³²⁹.

Ma le cose stanno davvero in questo modo? Se esistesse davvero una siffatta società, il valore di ogni azione dovrebbe essere misurato non più intrinsecamente, cioè in funzione delle intenzioni che l'alimentano e dei valori cui tende, bensì estrinsecamente o strumentalmente, cioè per i vantaggi che indica e per gli effetti che produce. Certamente un'azione dev'essere valutata per i vantaggi e per gli effetti che da essa possono conseguire; ma indubbiamente il valore di un'azione (che, in quanto umana, non esiste se non perché è ispirata da certi valori e perché è mossa da certe intenzioni) non si esaurisce sul piano estrinseco. Un conto è l'azione in sé, un altro la conseguenza dell'azione.

Nella narrazione diffusa nel presente e nell'immaginario stereotipato che ne deriva, l'epoca contemporanea avrebbe dimenticato il significato essenziale dell'azione e si sarebbe sempre più concentrata sulle conseguenze positive o negative di essa, vale a dire sull'analisi della possibilità di vantaggi e della produzione di determinati effetti. Se fosse proprio così, la nostra epoca contemporanea faticherebbe a rappresentarsi come un'epoca ispirata eticamente. E allora perché continuare a preoccuparsene filosoficamente?

Scrive Godbout:

che ne è del dono in questo contesto? Due possibilità: in questo contesto il dono può essere un mezzo per acquisire di più, cioè può essere strumentale. Può essere uno strumento in vista dello scopo finale che è sempre il guadagno [...]. Nel contesto del movente del guadagno, il dono è soltanto questo; oppure è un'idea completamente superata, ingenua. È un residuo della vecchia morale tradizionale che esisteva prima della modernità. In altri termini, nell'uno come nell'altro caso, il vero «dono» non esiste più, se mai è esistito. Questa l'interpretazione che si può dare a partire dalla filosofia o dall'approccio attualmente dominante³³⁰.

È chiaro che, se questo scenario culturalmente e socialmente accettato corrispondesse alla realtà, alla filosofia del dono non spetterebbe altro che giustificare il paradosso dell'assenza del proprio oggetto, limitandosi a farne tutt'al più la *storia*: pensare qualcosa che non c'è più e che ormai appartiene al passato. Ma le cose non stanno così: ad uno sguardo attento e approfondito risulta una diversa rappresentazione delle priorità umane e quindi dei moventi delle azioni che gli individui compiono. Lo dimostrano, ad esempio, le indagini del politologo Robert Lane, che nel 1991, indagando l'esperienza mercantile americana, constatò che tra le priorità dei suoi intervistati quella del reddito non fosse in cima alla classifica. Godbout interpreta la scoperta di Lane affermando che «si può dunque pensare che il movente del guadagno non risulti essere

³²⁹ J. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 12.

³³⁰ Ivi, p. 13.

effettivamente la principale motivazione delle persone in una società, non risulti essere quel che fa principalmente correre gli individui moderni»³³¹. Stando a queste considerazioni, dunque, la rappresentazione paradigmatica della realtà ridotta all'astratto *homo oeconomicus* apparirebbe come una semplificazione eccessiva.

Secondo Godbout la logica del mercato e l'ossessione per il guadagno che le fa da volano non risolvono da sole la molteplicità e la varietà irriducibili delle intenzioni umane. Queste continuano a esprimere fini e valori che non possono essere ridotti al mero profitto. «Non è perché una visione della società è dominante che essa corrisponde alla realtà di tale società. È dunque pertinente chiedersi che cosa fa funzionare la società attuale, e in particolare se è proprio vero che il dono esista ormai soltanto come residuo folclorico o come mezzo per soddisfare il movente del guadagno»³³².

È necessario mettere a tema quello che l'esperienza del dono rappresenta nella relazione quotidiana tra esseri umani, che evidentemente “parla” con il linguaggio del dono e “pratica” il dono in molte situazioni. Soltanto a titolo d'esempio, tra queste possono essere ricordati ancora una volta il volontariato, il trapianto di organi, la donazione di sangue o lo stato di indebitamento positivo che denota i rapporti di circolazione di beni e servizi nelle reti familiari³³³. Si tratta di contesti in cui l'intenzione degli individui non è orientata al successo economico o al tornaconto personale. Perciò Godbout conclude scrivendo che «si dona ancora e si dona molto»³³⁴. E poi continua:

insomma, il dono esiste, è molto importante. Dunque si pone la questione: se è vero che la sola tendenza fondamentale, che il motore dell'azione umana degli individui in questa società è il movente del guadagno, come si può, nonostante questa tendenza, spiegare l'importanza del dono? In altri termini: perché le persone donano se sono tutte fondamentalmente ed esclusivamente egoiste?³³⁵

La domanda di Godbout restituisce vigore e prospettiva all'espressione ‘filosofia del dono’³³⁶, poiché riesce a far luce, sotto lo strato della narrazione esplicita con la quale si descrive l'epoca attuale, sul rimosso del dono nei discorsi diffusi e sull'esperienza che esso rappresenta ancor oggi per molte persone in tutto il mondo. A porre l'oggetto di quella filosofia, per così dire, ben in vista.

Seguendo fino in fondo Godbout, risulta molto interessante soffermarsi sulla caratteristica essenziale del donare, vale a dire su che cosa faccia del dono un gesto radicalmente diverso dall'acquisto di merci o servizi. Mentre il dono è libero, perché niente vincola colui che riceve all'obbligo di restituire, l'acquisto è invece costitutivamente legato al contratto tra chi vende e chi compra, perché nell'atto della compravendita lo scambio avviene sulla base di un prezzo che deve essere corrisposto in denaro (o in un'altra forma stabilita per il pagamento). Il dono, poiché è libero, non presuppone necessariamente lo scambio, sebbene in molti casi lo susciti³³⁷; l'acquisto presuppone necessariamente lo scambio, che nella maggior parte dei casi consiste nel pagamento del bene attraverso il denaro.

³³¹ Ivi, p. 14.

³³² Ivi, pp. 13-14.

³³³ Cfr ivi, pp. 31-52. In particolare, dimostrando come, almeno nelle relazioni familiari che sostanziano la circolazione di beni e servizi tra componenti della stessa generazione o di generazioni diverse, funzionino regole di scambio molto diverse da quelle prettamente economiche, Godbout scrive: «in altri termini: non si è mai pari; si è in stato di debito, e non si cerca di liberarsene. Questa l'idea essenziale del debito reciproco positivo, nozione che ci sembra indispensabile per render conto del senso della circolazione delle cose nella famiglia e nella parentela» (ivi, p. 61).

³³⁴ Ivi, p. 16.

³³⁵ Ivi, p. 17.

³³⁶ Si veda al riguardo R. Pititto, *Con l'altro e per l'altro. Una filosofia del dono e della condivisione*, Studium Edizioni, Roma 2015.

³³⁷ Il riferimento è all'ormai classico studio di M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, introduzione di M. Aime, Einaudi, Torino 2002, dove l'autore espone la sua celebre interpretazione del dono nelle società da lui definite arcaiche, per le quali il donare non esclude il fine intrinseco dello scambio e, per tale ragione, non può essere definito come assolutamente gratuito.

L'esperienza del donare è un'esperienza di libertà (così la descrivono tutti coloro che rispondono alle inchieste svolte sull'argomento) che in un certo senso rende possibile scardinare le regole consuete del comportamento atteso e provoca straordinarie rotture. Al contrario, l'acquisto di beni e servizi sottostà a leggi necessarie e «meccanicistiche», come sostiene Godbout, che non ammettono né violazione né eccezione.

Secondo la narrazione comune, che presenta una realtà contemporanea sostanzialmente economicizzata, il dono è ridotto, né più e né meno, a uno scambio di tipo mercantile. Se è vero che in certi casi il dono è il preludio di uno scambio mercantile, è altrettanto vero che anche quando si dona in un contesto basato sulla logica di mercato non si può mai dare per scontato l'esito, in quanto chi riceve resta libero di determinare la propria azione diversamente.

È il *gesto di libertà* che qualifica il dono e sancisce l'esperienza del donare, che stabilisce l'orizzonte dell'incontro tra chi offre e chi riceve. Sotto questo aspetto, anche oggi, pure di fronte a un'imperante mercificazione della vita, resistono pratiche di dono di cui è necessario tenere conto.

Anche se si ammette la tesi dell'egoismo e dell'ipocrisia, bisogna riconoscere una differenza tra certi gesti che si chiamano doni e uno scambio al mercato. Ci si rende conto che c'è qualcosa di diverso, che non si riduce all'ipocrisia. Che c'è qualcosa in comune tra tutti quei gesti che vanno dal volontariato al regalo di compleanno, al dono del sangue. Qualcosa in comune tra loro e diverso dal fatto che si va a comprare un prodotto in negozio. Qual è la differenza dello scambio mercantile? Quando si pone il problema a coloro che donano, emergono almeno due cose. La prima è, come appena detto, la *libertà*. L'assenza di obbligo che caratterizza quel gesto. Assenza di obbligo, vale a dire assenza di contratto, assenza di costrizione (costrizione-contratto hanno la stessa radice), nei confronti di chi riceve e parimenti – è evidente – assenza di obbligo di restituire per chi riceve. Questo aspetto è innegabilmente diverso dal gesto di acquistare qualcosa al mercato [...]. Anche se il commerciante offre i suoi calendari allo scopo di ricevere, affinché le persone vengano a comprare da lui, niente gli garantisce che esse verranno [...]. Il dono è il sistema di circolazione delle cose che richiede la maggior fiducia negli altri. Infatti esso presuppone che, anche se si fa il gesto del dono al fine di ricevere, c'è già una differenza importante tra un sistema di dono e un altro sistema. È la fiducia negli altri che, sola, assicura la restituzione³³⁸.

Secondo Godbout, l'esperienza di libertà vissuta nel donare può essere paragonata a uno stato d'eccezione. Essa spezza la catena della necessità e del determinismo che avvolge le dinamiche del mercato³³⁹. In quanto gesto di rottura è anche creativo: il dono è al di là delle regole, al di là della necessità che governa il mondo economico. L'esperienza del donare somiglia in questo al *miracolo* dell'apparizione³⁴⁰. Non è né casuale e né iperbolico parlare in questo caso di miracolo e di apparizione, perché nell'esperienza del donare si verifica qualcosa di straordinario rispetto alle leggi che regolamentano qualsiasi rapporto di compravendita di beni e servizi. Veniamo con ciò a stabilire una caratteristica notevole del dono, importante ai fini di questa nostra ricerca: donando, *si fa esperienza del trascendimento della necessità ordinaria che regola la vita*. Ci si apre così a qualcosa d'altro, di più ampio, di *ulteriore* rispetto al normale accadere. In altre parole, si accede, donando, a un'altra dimensione della realtà.

Mentre nel caso del commercio non ci si aspetta mai qualcosa di diverso o qualcosa di più di ciò che il contratto economico tra venditore e acquirente stabilisce e prevede, nel caso del dono è proprio l'esperienza del trascendimento dell'ovvio che restituisce la forza dirompente del dono tanto per chi lo fa quanto per chi lo riceve. Mentre si dona senza desiderare di ricevere nulla in cambio, si può vivere l'esperienza di gratificazione e appagamento *come se* si fosse destinatari di un dono più grande di quello dato; mentre si riceve un dono senza chiederlo o pretenderlo, si

³³⁸ J. Godbout, *Il linguaggio del dono*, cit., pp. 20-22. Corsivo mio.

³³⁹ Ivi, p. 26.

³⁴⁰ «Dare avendo fiducia che non si sarà imbrogliati è la base di ogni società. Se non c'è questa fiducia, non c'è società possibile. È la lotta contro il determinismo, contro la necessità: "Non avresti dovuto. Non era *necessario*" si dice a colui che ci offre qualcosa, liberando così il dono dall'ordine della necessità. Torniamo prima di concludere su questo tema della libertà. Il dono si oppone ai sistemi meccanicistici e deterministici per avvicinarsi alla vita. Il dono è lo stato di una persona che, resistendo all'entropia, trascende l'esperienza meccanica deterministica della perdita collegandosi all'esperienza della vita, all'apparizione, alla nascita, alla creazione» (ivi, p. 26).

può vivere l'esperienza di valorizzarlo con più convinzione e soddisfazione di quanto se ne ricaverrebbe se lo stesso oggetto fosse stato o preteso o acquistato.

Non soltanto il gesto del dono produce in chi dona e in chi riceve sentimenti di gratificazione e riconoscenza che non sono riscontrabili in una relazione di normale scambio economico, ma il dono vero e proprio è sempre, e per definizione, qualcosa di fundamentalmente inatteso: è un *in più*, è la sorpresa per definizione, che somiglia al gesto clamoroso del concepimento della vita. È creazione di un valore che non è il risultato dell'equivalenza tra il prezzo della merce e il denaro con il quale viene acquistata. «Ogni dono è la ripetizione della nascita, dell'arrivo della vita; ogni dono è un salto misterioso al di fuori del determinismo»³⁴¹.

Non è questa una splendida rappresentazione della possibilità che l'essere umano contemporaneo ha di aprire, nel presente che abita e con il quale interagisce, un'altra dimensione della vita, superando il paradigma che lo costringe a mantenere lo sguardo in basso, perdendo di vista l'universale?

³⁴¹ Ivi, pp. 27-28.

Il mistero dell'assenza come unica possibilità odierna per “salvare” Dio

Lo spazio riservato a Dio dall'essere umano contemporaneo appare sempre più ristretto. La nostra vita scorre velocemente, sempre più frenetica, scivolando sui binari di un razionalismo economicistico che ci allontanano, ormai inesorabilmente, dalle terre un tempo popolate dalle religioni, dalle arti e dalle filosofie. Quelle terre improduttive, molto difficili da dissodare, perché laboriose e rischiose, non ci attirano e riguardano più, sebbene siano terre abbondanti di senso: altri sono i lidi ambiti, diversi gli orizzonti verso i quali correre, incitati soprattutto dal richiamo della tecnica. Abbiamo ancora bisogno di senso, oppure il senso non rappresenta più il nostro desiderio esistenziale? Abbiamo, in altre parole, smesso di aspirare al senso dell'esistenza, perché preferiamo restare aderenti ai frammenti di vita che ci sono dati da sperimentare nel quotidiano?

Parlando di Dio, gli effetti di questo allontanamento risultano particolarmente inquietanti. Sembra addirittura che gli individui contemporanei abbiano rinunciato a cercare in Dio quel senso necessario a dar conto della loro esistenza. Un'inquietudine le cui ombre si addensano sopra qualsiasi tentativo di riaprire la questione divina all'interno delle nostre vite, ormai lanciate in un altrove che ha perso definitivamente qualsiasi riferimento al *bisogno di giustificazione, di trascendenza e di eternità*³⁴². Riconoscendo l'inquietudine esistenziale, della quale gli esseri umani oggi soffrono spesso in modo asintomatico, all'incrocio di queste esigenze, si scopre che abbiamo smesso di occuparci di Dio perché non sappiamo più interrogarci sul serio su chi (o che cosa) giustifichi l'esistenza, se tale giustificazione richieda il riconoscimento di un'altra dimensione della realtà diversa da quella di cui facciamo esperienza e se a noi sia data anche solo la possibilità di non sparire nel nulla quando affronteremo la morte. Nello schiacciamento esistenziale sul presente, che riduce la nostra visione dell'esistenza al tempo della vita tangibile, di cui possiamo effettivamente godere, si perde il bisogno di oltrepassamento che rende necessarie, problematiche e vitali le grandi questioni che sono sottese all'incrocio di quelle tre esigenze: per quali ragioni e a quale scopo viviamo, che non sia esclusivamente l'appagamento di bisogni materiali, il raggiungimento di obiettivi personali o professionali o la realizzazione di un progetto di vita?

Lo scenario all'interno del quale attualmente si snodano i principali discorsi metafisici è caratterizzato da almeno tre tendenze distinguibili, che lasciano pochi dubbi sulla situazione presente del nostro rapporto col divino. Vi è, in primo luogo, la razionalità alimentata dall'incessante vento dell'intellettualismo, che si sostanzia nell'*ipertrofia del lògos* dimostrare tutto, ridurre tutto a concetto, e quindi anche ciò che per sua natura non tollera una completa determinazione logica, come appunto Dio, fino alla dissipazione del suo originario mistero e di tutti i misteri che esprimono in modo allarmante la meraviglia del mondo. Questa tendenza è stata sintetizzata da Nietzsche nel 1888, il quale ha denunciato che «tutto ciò che in primo luogo deve farsi dimostrare, ha scarso valore»³⁴³. Vi è poi, in secondo luogo, la teologia delle religioni positive, che propone una concezione di Dio come risposta al bisogno di senso avanzata dall'essere umano. Le religioni positive sono state accusate di aver piegato il divino ai bisogni degli esseri umani, fino al limite della personificazione di Dio, individuando nella Rivelazione l'espressione storica della verità universale che la ragione non è in grado di raggiungere pienamente. È stato soprattutto Kant a mettere a fuoco i passaggi che hanno permesso all'onto-teologia di attribuire al divino il carattere antropomorfo della personalità: «questo ideale dell'essere

³⁴² Cfr. E. Berti, *Metafisica*, cit., p. 43: «una [...] ragione della sopravvivenza della metafisica, condivisibile anche dai non credenti, è il bisogno di ogni uomo di dare un senso alla propria vita, cioè di chiedersi qual è la sua origine, qual è il suo destino, di scoprire se con la cessazione della vita fisica cesserà ogni forma di esistenza, se nell'ipotesi di una vita futura si potrà contare su una sorte migliore o peggiore di quella attuale, se c'è un ente superiore al quale dover rispondere delle proprie azioni, se la felicità è raggiungibile in questo mondo oppure no».

³⁴³ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, Adelphi, Milano 1968, p. 65.

realissimo, sebbene sia una mera rappresentazione, è da prima *realizzato*, cioè se ne fa un oggetto; quindi *ipostatizzato*; infine, per un progresso naturale della ragione verso il compimento dell'unità, anche *personificato*³⁴⁴. Infine, vi è l'ateismo, che, a partire dal XVIII secolo, ma soprattutto dopo il celebre motto de «la morte di Dio», ha dichiarato la fine di ogni discorso su Dio inteso nel senso delle religioni storiche o positive. Così, mentre l'ateismo annulla il teologismo delle religioni positive, il razionalismo spegne alla radice il mistero di Dio riducendolo a mero concetto da dimostrare.

Quelle che attualmente potrebbero apparire come tre posizioni distinte, tre sguardi diversi che possono restituirci una certa (anche se lugubre) immagine del mondo e di Dio, sono, dal punto di vista storico, tra loro concatenate: la teologia positiva – il riferimento è anzitutto alla teologia giudaico-cristiana – avrebbe creato le condizioni di possibilità del razionalismo intellettuale, che, a sua volta, avrebbe posto le basi per la nascita dell'ateismo moderno.

Sono queste le premesse de *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, pubblicato dal filosofo Mario Ruggenini nel 1997. In risposta polemica a tale scenario, lo studioso propone una quarta posizione: riaprire la questione di Dio evitando il fallimento del razionalismo, del teologismo e dell'ateismo. Si tratta, nello specifico, di salvare il discorso filosofico su Dio dall'interno di una prospettiva denominata 'teologia dell'assenza'. Secondo questa posizione, Dio dev'essere pensato come l'altro-dal-mondo, cioè il distante per definizione, la Differenza da cui il mondo e l'essere umano traggono l'ispirazione necessaria a far loro sperimentare e accettare la propria finitezza. Una teologia sostanziata sul postulato dell'impossibilità (e della non-necessità) di dimostrare Dio, sulla consapevolezza della sua incuranza nei confronti degli esseri umani e quindi sull'inconsistenza della prospettiva dell'ateismo, che nega non tanto la possibilità di un Dio in generale, bensì soprattutto l'esistenza di *quel* Dio che le religioni pongono a servizio dell'uomo. Secondo Ruggenini, dunque, pensare Dio come assente, vuol dire continuare a istituirlo come possibilità anche per la filosofia dei nostri giorni. Continuare, dunque, a viverlo e a pensarlo in profondità, dall'interno di una filosofia completamente rigenerata quanto al suo rapporto col divino, contro le ipotesi nefaste e inquietanti della sua morte scagliate contro le rivelazioni storiche di cui l'umanità ha a lungo abusato.

Che cosa può dunque significare il discorso dell'assenza di Dio? Dopo tanto fragore di argomenti metafisici a favore o contro l'esistenza del Dio, esso tenta di pensare a fondo quello che le diverse metafisiche e le molteplici fedi sembrano dimenticare, vale a dire che il Dio resta divino solo finché si sottrae alla disposizione dell'uomo e a ogni confusione mondana, *ritraendosi nel mistero della sua differenza*. L'assenza del Dio è allora il suo necessario difendersi da qualsiasi riduzione alla dimensione dell'ente, per quanto potenziata; anche l'ente supremo resta soltanto il primo degli enti. L'assenza del Dio è, viceversa, il suo differire; pertanto il pensiero del suo necessario assentarsi e mancare all'esistenza, anziché risolversi in una negazione sommaria, rappresenta forse l'unica possibilità di restituire il Dio (gli dei) alla dimensione di alterità di cui ha bisogno l'uomo per esistere come uomo. Tale pensiero è dunque ateismo solo per chi ragiona all'interno dell'ontoteologia cristiana³⁴⁵.

Conseguenza di questa posizione – suggestiva, se la si intende come una risposta ai fallimenti prodotti dagli altri sguardi sul divino – è l'accettazione della finitudine del mondo e la rinuncia ad ogni pretesa di agganciarlo all'assoluta trascendenza, dalla quale l'essere umano può trarre la speranza del senso e il conforto dell'eternità. Se Dio è "assente", cioè incurante del mondo, il mondo è allora lasciato al suo destino di finitezza e temporalità. Secondo Ruggenini, la metafisica che accetta questa condizione può riprendere il discorso su Dio dentro un perimetro che aiuti a restituire al mondo il suo essere-solo-mondo, cioè altro-da-Dio, e per questo da Lui definitivamente separato.

Evidentemente il prezzo da pagare appare fin da subito assai alto: occorre infatti «abdicare finalmente alla pretesa di sottoporre la realtà al *paradigma del senso*. Ciò equivale alla rinuncia a misurarla sul metro della propria capacità di orientarsi in essa e ottenere da essa risposte alle

³⁴⁴ I. Kant, *Critica della ragione pura*, Laterza, Bari 1959, p. 475.

³⁴⁵ M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Mondadori, Milano 1997, p. 16. Corsivo mio.

proprie domande e riconoscimento per le proprie esigenze, trasformate soggettivisticamente in diritti. *La filosofia* – puntualizza nettamente Ruggenini – *che pensa oltre il senso è certamente folle*³⁴⁶. Per Ruggenini, si potrebbe quindi riaprire la questione filosofica su Dio scartando tutte le precedenti posizioni mortifere e liquidatorie che storicamente si sono avvicendate e che tutt'oggi permangono, ma a patto di rinunciare a interrogare l'esperienza del mondo e della vita attraverso il solito paradigma del senso, quello che ha contrassegnato lo sguardo filosofico occidentale fin dalle sue origini. Sarebbe questa una soluzione coerente col nostro tempo, la filosofia che meglio interpreterà la condizione dell'essere umano contemporaneo di fronte al mistero di della vita e quindi di Dio?

Nella concezione di Ruggenini, lo spaesamento metafisico derivante dall'annuncio della morte di Dio potrebbe essere evitato alla luce della considerazione di Dio come assente. Se Dio è lontano, cioè altro-dal-mondo, si potrebbe continuare a pensarlo, in quanto a morire è soltanto il Dio che l'essere umano ha permesso che si compromettesse con la storia. «(La morte di Dio è pur sempre il tema centrale dell'annuncio cristiano, senza il quale non è possibile credere nel risorto, ben prima di essere l'inquietudine e il turbamento di Zarathustra)»³⁴⁷. Alla luce del fatto che non Dio in senso lato, bensì il Dio in senso stretto delle religioni rivelate, è quello intaccato dall'annuncio di morte, la constatazione della finitezza del mondo ci apparirebbe meno inquietante. Risulterebbe più sopportabile, sebbene esistenzialmente non meno triste, perché il prezzo da pagare sarebbe la coscienza di un definitivo destino di solitudine. Ma se Dio fosse davvero morto, come gran parte della filosofia contemporanea dopo Nietzsche si è abituata a sostenere, allora la finitezza del mondo, oltre ad essere esistenzialmente triste, sarebbe anche insopportabile filosoficamente: un'esistenza orfana di Dio sarebbe un'esistenza destinata al nulla, perché nulla resisterebbe al divenire del mondo, che sarebbe assoluto.

Ruggenini scrive:

il tempo di questa metafisica [cioè della presenza di Dio, vale a dire la teologia positiva o onto-teologia, perché identifica Dio con un ente, sia pure perfettissimol non è ormai altro che il tempo del Dio che è morto, un tempo senza futuro. La teologia dell'assenza tenta invece la possibilità di un Dio divino, vale a dire la libertà che solo Dio assente può offrire alla filosofia: quella di *accettare fino in fondo il destino della finitezza*, la sua responsabilità terrena, la sfida di una verità che si nega per farsi cercare nelle sue rivelazioni molteplici. Tale libertà è stata promessa alla filosofia dalla sua origine. Se ora le si propone di nuovo, al di là degli erramenti della metafisica, essa non può che riceverla come il dono di *un Dio estremo*, quello che forse l'attende oltre la desolazione dell'ateismo³⁴⁸.

Siamo disposti, noi esseri umani contemporanei, a tematizzare definitivamente il destino di finitezza nostro e di tutto ciò che ci circonda in cambio della possibilità di riaprire il discorso su Dio all'interno di un orizzonte filosofico rinnovato? Siamo disponibili, come indica e propone Ruggenini, a convertire l'arrogante razionalismo, di cui buona parte della teologia positiva si è servito, in sguardo consapevole sul destino che inevitabilmente ci attende? E vogliamo combattere l'annuncio ateistico della morte di Dio, affinché il nostro sguardo interrogativo sul

³⁴⁶ Ivi, p. 113.

³⁴⁷ Ivi, p. 26. L'osservazione di Ruggenini è importante: quella che la filosofia contemporanea percepisce come agghiacciante e sconcertante novità – *Dio è morto*, secondo lo Zarathustra di Nietzsche – costituisce per la fede cristiana una semplice constatazione, per altro ammantata di gioia: *Dio, poiché è morto per noi in croce, ha voluto donarci la vita eterna!* Uno slittamento simile si verifica rapportando la speculazione greca e la sapienza ebraica intorno al concetto di Dio: l'idea di un Dio-persona che "parla" al suo popolo per mezzo dei profeti, di un Dio-Assoluto perché infinitamente altro-dal-mondo, e quindi di un Dio-creatore massimamente libero di fare o di non fare il mondo, di cui a questo punto sarà necessario ritrovare le *ragioni* del suo essere, è del tutto inesistente nello scenario speculativo greco. Com'è possibile, verrebbe da chiedersi, che le Scritture abbiano introdotto un concetto così pregnante dal punto di vista teologico, se addirittura neppure i greci, cioè i filosofi «nati grandi» secondo Heidegger, vi sono arrivati? E com'è possibile che il cristianesimo abbia introdotto, insieme all'idea del Dio-amore, del Dio-perdono, anche quella del Dio-uomo che sperimenta su di sé la morte per salvarci gratuitamente tutti? Di cosa si dovrebbe stupire, dunque, la filosofia contemporanea, se la possibilità della morte di Dio costituisce addirittura il compimento della speranza cristiana della vita eterna?

³⁴⁸ Ivi, p. 18. Primo corsivo mio.

mondo ci restituisca un'immagine meno ispida, meno angosciante ma allo stesso tempo più matura rispetto ai limiti oltre i quali il *lògos* apofantico che profana il mistero di Dio non può condurci?

Secondo Ruggenini, lo scenario che anima i principali discorsi odierni su Dio non lascia dubbi solo sul futuro del nostro rapporto col divino. Dopo la proclamazione nietzscheana della morte di Dio, infatti, sconcertante nel suo apparire come l'epilogo tragico di un destino metafisico cui l'Occidente è andato irrimediabilmente in contro, la filosofia ha scelto di tagliare i ponti col suo passato. Ha rigettato la parola 'Dio', l'ha derubricata dalla lista dei suoi problemi contemporanei, affidando le ragioni del rifiuto all'irreversibilità dell'annuncio mortifero. Se Dio è morto, dunque, la filosofia contemporanea si illude di potersene affrancare, concentrandosi su altre e più urgenti questioni e dismettendo un'intera tradizione di pensiero. Così non è soltanto il futuro in discussione, ma anche il passato della filosofia occidentale, che intorno a Dio, e più in generale al concetto di 'divino', ha raggiunto i suoi principali traguardi speculativi. Una filosofia mutilata, verrebbe da dire, perché completamente schiacciata sul presente e sulla dimensione della contemporaneità.

Secondo Ruggenini, che al riguardo, come vedremo, non esita a parlare di «ansia di contemporaneità», il discorso intorno a Dio è stato troppo affrettatamente liquidato dalla filosofia dei nostri giorni: un artificioso (arbitrario) rifiuto, incurante della conseguenza logica sottesa a un simile atteggiamento di ribellione. Completamente schiacciata sul presente, la filosofia, infatti, tende a ruotare intorno al suo asse, incapace di trovare prospettive di profondità che le consentano di riabilitare se stessa come sguardo autorevole sul mondo e sulla vita. Contratta tutta sul piano bidimensionale dell'accadere, a corto sia di memoria sia di slancio sul futuro, fatica a riprendere consapevolezza del suo percorso storico a partire dall'epoca della classicità.

Acquisendo nuovamente la propria dimensione tridimensionale sul suo passato, cioè riabilitando se stessa come sguardo interrogante su Dio e andando oltre lo sconforto della presunta morte, che altro non è che la critica mossa al Dio delle rivelazioni, *la filosofia potrebbe intercettare nuovamente il punto necessario a far sì che il futuro riappaia, nello scenario del suo incessante interrogare, come possibile*. Un passaggio de *Il Dio assente* risulta, al riguardo, emblematico: «questo è il segno dell'avvento di una nuova epoca, in cui ci troviamo a ripensare il passato a cui apparteniamo, ma rispetto a cui ci sentiamo estranei. Il fatto che siamo mossi dall'urgenza di reinterpretarlo in modo radicale ci avverte che esso nasconde, ma insieme custodisce, i tratti del nostro futuro»³⁴⁹.

Logicamente, senza un costante riferimento al proprio passato, la filosofia sarebbe costretta ad uno *spinning* senza tregua intorno alle proprie ansie di inadeguatezza. *Spinning* che potrebbe essere interrotto individuando nel suo passato il punto di massima convergenza del suo incessante interrogare, che, secondo Ruggenini, è proprio Dio, vale a dire l'esperienza del divino intesa nella sua potenza interrogativa nei confronti del pensiero³⁵⁰.

Ma se la morte di Dio è la cifra dell'epoca presente, non si vede come la teologia possa sottrarsi alla provocazione di questo annuncio incredibile e sconvolgente. Che ne è di Dio nel tempo della sua morte? A quale Dio faremo ricorso al posto di quello in cui abbiamo creduto? O dovremo semplicemente imparare a fare a meno di Dio? Come è noto, molta filosofia a partire dal XVIII secolo si è lanciata in questa direzione, dando origine al fenomeno moderno dell'ateismo e conseguendo a sua volta una sicurezza su cui ha ritenuto legittimo riposare, quella per la quale non è più il caso di occuparsi di Dio [...]. La filosofia deve [...] dismettere gli abiti progressisti che la fanno in superficie sdegnosa del proprio passato e in realtà incapace di memoria. L'ansia di correre avanti nasconde la paura di ricordare, secondo quanto già consideravamo, inducendola a *riconoscere come esclusiva la dimensione del presente* e a privarsi, senza nemmeno rendersene conto, di ogni autentica possibilità di futuro a causa

³⁴⁹ Ivi, p. 65.

³⁵⁰ «Il divino provoca a pensare: questo è l'evento inaugurale della filosofia, nella misura in cui il pensiero, di cui il divino la chiama a rispondere, si determina *nella forma dell'ascolto e dell'interrogazione delle parole come parole dell'altro*» (ivi, p. 84).

dell'incapacità di interrogarsi a partire dal proprio passato. De-presentificante verso la sicurezza di sé della fede, la filosofia deve riuscire evasiva anche verso se stessa e la propria ricorrente ansia di contemporaneità³⁵¹.

Ma cosa vuol dire, per la filosofia oggi, per la filosofia *di* oggi, reinterrogare l'esperienza passata, la perduta memoria di Dio, smettendo così di ruotare inconcludentemente intorno a se stessa, senza più una prospettiva sul futuro? Secondo Ruggenini, riaprire in tal modo la domanda filosofica intorno a Dio significa affrontare *nuovamente* le ragioni di un processo storico e speculativo che, a partire dai greci, ha conferito l'identità al nostro essere-occidentali. *Nuovamente*, vale a dire in modo adeguato rispetto ai problemi del nostro tempo, che ormai non è più il tempo della classicità, ma che non per questo deve rinunciare a fare i conti con ciò che fin dall'esordio del pensiero ha indicato, segnato e animato la strada compiuta dal pensiero.

L'esperienza del divino presso i greci ci insegna, in generale, a guardare Dio da una prospettiva inabituale. Dopo gli sviluppi teologici del cattolicesimo, la nostra idea di Dio si è trasformata, passando da una concezione naturalistica ad una creazionistica, ed evolvendo verso un'idea di Dio-amore-persona che è del tutto assente nell'immaginario greco³⁵². Nel mondo greco, e a maggior ragione in quello arcaico e presocratico, Dio è presente nelle e tra le cose, è il principio che abbraccia e comprendere tutto, e dunque la filosofia corrispondente non si pone il problema di come e dove cercarlo, né di come dimostrarlo, per la ragione che Dio è proprio *qua*, già dato allo sguardo del *lògos*, sebbene inattingibile e non possedibile quanto al suo mistero. In questo quadro, dunque, la relazione tra il mondo e il divino pone un limite invalicabile al *lògos*, che non ha necessità di speculare intorno all'esistenza di ciò che gli si mostra inequivocabilmente e quotidianamente: «tutto – affermano i greci, soprattutto i più antichi – è pieno di dei». Un divino, potremmo anche dire, molto *prossimo* al mondo e all'essere umano.

La filosofia nomina lo *theion*, il divino, con le sue parole più antiche (Anassimandro), come ciò che «tutto circonda e tutto governa» e dunque non ha all'inizio il problema di come trovarlo, perché appartiene a esso come a ciò che l'interpella. Il suo problema diventerà via via come ritrovarlo a partire da una progressiva mancanza di esso e sarà alla fine – paradossalmente ma significativamente – come perderlo, come sbarazzarne e affrancarne l'umanità. L'attiva perdita del divino, perseguita come programma di liberazione, sarà il sigillo della modernità, che impronta di sé ancora le vicende del pensiero postmoderno. Ma per venire a questa mancanza di Dio la filosofia dovrà ancora attraversare l'esperienza della fede³⁵³.

³⁵¹ Ivi, pp. 26-28. Corsivo mio.

³⁵² Al riguardo è necessaria una precisazione. L'affermazione di Ruggenini, secondo la quale «il Dio separato dal mondo e trascendente la ragione è il Dio della fede, il Dio della tradizione giudaico-cristiana» (ivi, p. 41), può dar luogo a fraintendimenti e confusioni. Tale affermazione, infatti, presenta alcune imprecisioni storico-filosofiche: dal punto di vista cronologico, è vero, le fonti ebraiche scritte contenenti la concezione di Dio in quanto creatore del mondo e derivanti da più antiche tradizioni orali, sono in genere risalenti al VI-V secolo a.C., e dunque precedenti alla cosiddetta 'seconda navigazione' di Platone, che risale al Fedone, cioè intorno al 385 a.C., dialogo al quale notoriamente si fa risalire la scoperta filosofica della trascendenza. Non è però esatto interpretare l'affermazione di Ruggenini intendendo questo concetto di 'trascendenza' in senso stretto, perché, come attestano le fonti, i greci, indipendentemente dai popoli mediorientali legati alla tradizione del Libro, ne erano in possesso appunto da Platone in poi. Gli effetti della stessa scoperta platonica si conserveranno in Aristotele, come ad esempio nel libro XII della *Metafisica*, dove si parla delle sostanze soprasensibili e del primo motore immobile come «pensiero di pensiero» (*nóesis nóeseos*). Ciò che certamente la rivelazione ebraica introduce come assoluta e sconcertante novità rispetto alla più alta speculazione greca non è, dunque, tanto il concetto di 'trascendenza', quanto quello di 'creazione': il Dio dei greci è causa prima, o causa finale, o ordinatore del mondo, cioè garante del suo stato di 'cosmo' (in greco: *kósmos*, cioè 'ordine'), e arriva ad essere pensato come separato da esso, distinto essenzialmente dal mondo, ma mai anche vero e proprio creatore del mondo, cioè causa efficiente. L'idea di un mondo che sarebbe potuto anche non essere, in quanto frutto della volontà e libertà creatrice di Dio, e per questo bisognoso di una *giustificazione* ontologica, non è concepibile per il pensiero greco in quanto tale. Infatti è lo stesso Ruggenini ad ammetterlo poco dopo, scrivendo che «ciò che esprime nel modo più netto la distanza insormontabile che separa il pensiero cristiano da quello greco, e li fa appartenere a mondi collegati, ma semplicemente in traducibili l'uno nell'altro, nonostante ogni proclamata continuità speculativa, è proprio *la riduzione della natura a prodotto dell'onnipotenza divina*. Ciò presuppone certamente il passo metafisico compiuto da Platone e Aristotele rispetto alla sapienza delle origini, che ha permesso di pensare la natura come una regione dell'ente (la regione del mutamento), ma si spinge fin dove questi non possono in alcun modo arrivare, a porre la natura nella completa disposizione della decisione creatrice di Dio» (ivi, p. 53).

³⁵³ Ivi, pp. 33-34.

Secondo Ruggenini, nella prospettiva greca Dio non dev'essere dimostrato, perché se ne constata dappertutto la sua presenza e perché questa presenza sancisce l'invalidabile limite allo strapotere dimostrativo del *lógos*. Si tratta, piuttosto, di trovare la *ragione* della sua presenza in rapporto al mondo e all'essere umano, di comprendere il rapporto con il quale il divino nutre e vivifica le cose. Un rapporto che sussiste nell'idea che il divino e il mondo si richiamino reciprocamente: perché il mondo ha bisogno della causa prima che lo governa, com'è vero che Dio è dio non assolutamente, cioè a prescindere dal mondo, come se quest'ultimo potesse addirittura non-essere. Nella concezione greca dell'universo, è vero, Dio traccia lo spazio all'interno del quale l'essere umano può muoversi conferendo ad esso un'identità. Nella presenza misteriosa di Dio, che ancora in Platone e in Aristotele, secondo quanto rilevato da Ruggenini a proposito delle interpretazioni scolastiche del pensiero greco, attesta che «la divinità non è ancora abbastanza trascendente da spogliare la natura della sua sacralità»³⁵⁴, è custodita la certezza che il mondo non perderà di eternità. (Il suo essere alla pari con Dio quanto all'esistenza.)

Secondo Ruggenini, alla concezione del divino propria del mondo greco ne è subentrata un'altra, frutto della comprensione del mondo proposta dalla religione giudaico-cristiana. Se è vero che la filosofia greca è «nata grande», come ha acutamente sostenuto Heidegger, perché fin dalle origini ha tracciato lo scenario all'interno del quale la filosofia si muove da sempre, nonché nominato esplicitamente i problemi filosofici che nei secoli successivi sono stati affrontati e sviluppati, ma mai oltrepassati in luogo di qualcosa di superiore e inedito, è d'altra parte vero che la Rivelazione ha aggiunto qualcosa che il pensiero greco non avrebbe mai potuto prevedere: Dio, per essere pienamente e assolutamente concepito come tale, non solo dev'essere trascendente, ma anche creatore, cioè Persona che agisce volontariamente, e dunque dotata di un progetto, che sceglie liberamente di creare il mondo e infondergli la vita. Secondo Ruggenini, un Dio siffatto presenta caratteri inediti per l'uomo greco: è un Dio che dispone del mondo, che decide per esso, che agisce in base ad una precisa volontà creatrice, che è padrone indiscusso delle sue creature. Nessun dio pensato dai filosofi greci è mai arrivato a tanto! Il Dio della Rivelazione, scrive Ruggenini, per essere ciò che è deve necessariamente separarsi dal mondo in modo netto: non può più farvi parte, esservi innervato, al modo dei filosofi naturalisti; ma neppure può ordinarlo o orientarlo sapendolo coesistente con esso per l'eternità, come nel caso del demiurgo platonico o il motore immobile di Aristotele.

Questo Dio che fa essere, che ordina e comanda e chiama in raccolta le potenze cosmiche che ha dispiegato davanti ai propri occhi, non è un Dio di questo mondo. Su può comporlo e scompigliarlo per il piacere di disporne, non appartiene ad esso, ma lo domina da altrove, da un altro luogo che non è un luogo, bensì l'abisso della sua trascendenza. Il cosmo greco è messo sottosopra da questa rivoluzione teologica, che fa per la prima volta di Dio colui che rende ragione integralmente del mondo, non già soltanto quanto al suo ordine, ma quanto al suo stesso essere³⁵⁵.

Il Dio della Rivelazione è trascendente nel senso di essere creatore del mondo: infinitamente separato, distante, inarrivabile. Il Dio ebraico, infatti, non si rivela allo sguardo se non attraverso pallidi simulacri e immagini, e il suo nome è concepibile dall'essere umano tutt'al più sottoforma di perifrasi: «Io sono colui che sono»³⁵⁶. Se così è, allora il mondo perde progressivamente contatto con quel Dio che la Rivelazione ha contribuito definitivamente ad allontanare; è questa la condizione originaria che spiega il tormento dell'uomo non più greco, che dovrà andare alla ricerca di Dio anche per mezzo della ragione dimostratrice³⁵⁷.

³⁵⁴ Ivi, p. 51.

³⁵⁵ Ivi, p. 48.

³⁵⁶ Es 3, 14.

³⁵⁷ «Il prodotto di questa operazione epocale è *il Dio senza mondo della teologia scolastica*, al quale viene attribuita la responsabilità metafisica di *un mondo senza Dio*. I due poli di questa relazione metafisica non si richiedono reciprocamente, come accadeva per i divini e i mortali dell'esperienza greca; essi si collegano bensì in un rapporto del tutto sbilanciato a vantaggio di quel termine che può stare senza l'altro, che invece deve a lui il suo essere. Dio comunque resta presente nel mondo come causa solo per quel tanto che è consentito della sua fondamentale assolutezza» (M. Ruggenini, *Il Dio assente*, cit., p. 57).

Questa, secondo Ruggenini, è stata la sfida della teologia scolastica medioevale, che ha prodotto le principali argomentazioni teologico-metafisiche intorno all'esistenza di Dio. Se Dio è relegato nell'infinita e inattingibile trascendenza, la sua prossimità è annullata: Egli non costituisce più il fatto da cui prendere avvio ma un traguardo che adesso occorre nuovamente guadagnare, cioè un *quaesitum*. Secondo Ruggenini, il bisogno di cercare e dimostrare Dio non è che l'effetto dell'operazione epocale compiuta dalla Rivelazione. E, in un mondo contemporaneo ormai diventato refrattario alla fede, l'idea di un Dio così distante e altro dal mondo non fa che sconsigliarci e deprimerci. Nel processo di separazione di Dio dal mondo, avvenuto come necessaria conseguenza in seguito all'accettazione del dogma della creazione, la teologia, secondo Ruggenini, ha posto il seme della distruzione di quella che chiamiamo l'*identità dell'Occidente*: un mondo sdivinizzato si lascia adesso attraversare da un *lógos* prepotente e onnipotente, onnidimostrante, che agisce indisturbato e che può in linea di principio conoscere e svelare ogni cosa. Il *lógos*, liberatosi dall'asservimento creaturale nei confronti del Dio rivelato, si comporta come Dio verso il mondo: lo piega a sé, si illude di poterlo dominare interamente, di poterlo svelare *in toto*.

Come sappiamo oggi, le cose stanno però in un modo diverso e certamente più complesso. In primo luogo, perché una più accurata indagine storico-filosofica, fortunatamente possibile grazie al lavoro di specialisti come Enrico Berti, rivelerebbe che l'idea di un *lógos* onnipotente non è conseguenza della speculazione teologica sulla Rivelazione, in quanto la si ritrova persino nell'antichità, e più particolarmente in Gorgia³⁵⁸. In secondo luogo, perché anche la scienza contemporanea ha abbandonato le pretese di onnipotenza conoscitiva dopo un lungo periodo di cieca fiducia, trovandosi ad ammettere i suoi limiti intrinseci³⁵⁹. Infine perché il dogma della creazione che, secondo Ruggenini, avrebbe motivato il processo di trascendentizzazione del divino a tutto vantaggio della pretesa di assolutizzazione dell'io-soggetto moderno, non è soltanto un dogma di fede, ma è anche un concetto di ragione, cioè un aspetto accettabile e argomentabile razionalmente dal pensiero quando si interroga sulla problematicità del reale³⁶⁰.

Se ammettiamo, seguendo la lezione di Ruggenini, che la concezione teologica di Dio in quanto creatore assolutamente libero sia soltanto una giustapposizione estrinseca alla filosofia, e non anche una conseguenza razionale coerente con la problematizzazione del pensiero, di fronte all'evidente crisi radicale della fede si giustifica storicamente e metafisicamente la morte di Dio. Andate in crisi le religioni positive, e soprattutto constatata la debolezza nella quale la cristianità si trova presso le società occidentali, viene meno l'orizzonte che ha legittimato la

³⁵⁸ Così, infatti, puntualizza Berti, esponendo in breve le principali critiche alla metafisica che si sono avvicinate nei secoli: «Gorgia [...] riconosce come unica realtà un *lógos*, cioè un discorso, onnipotente nella sua assolutezza, cioè capace di persuadere indipendentemente da qualsiasi riferimento ad altro da sé» (E. Berti, *Metafisica*, cit., p. 33). Il concetto di *lógos* qui utilizzato va inteso in senso stretto, come l'autore infatti chiarisce, cioè nel senso di 'discorso' appunto, e quindi del parlare e dell'intendersi. Ma, come sappiamo, il concetto di *lógos* può essere utilizzato in senso largo, come nel caso del libro di Ruggenini, cioè nel senso di 'pensiero' in generale, l'attività pensante.

³⁵⁹ Scrive, al riguardo, sempre Berti: «una prima ragione della sopravvivenza della metafisica è indubbiamente costituita dal riconoscimento dei limiti della conoscenza scientifica, cioè della conoscenza sviluppata ad opera delle scienze particolari, riconoscimento proveniente oggi dai suoi stessi promotori, cioè dagli scienziati. Mentre in epoca positivista, ma anche neopositivistica, gli scienziati e i filosofi professavano una fede ingenua nella capacità illimitata della scienza di conoscere la realtà, oggi gli stessi scienziati, e conseguentemente molti filosofi, hanno preso coscienza dell'esistenza di limiti invalicabili alla conoscenza scientifica» (ivi, pp. 41-42). È chiaro, dunque, che il *lógos* prepotentemente ipertrofico descritto da Ruggenini non è quello che attualmente si confronta con questi, oggettivi, limiti tecnico-scientifici.

³⁶⁰ «Un rapporto di trascendenza, dell'Assoluto nei confronti dell'esperienza, e di dipendenza totale, dell'esperienza nei confronti dell'Assoluto, equivale a un rapporto di creazione. Questo concetto, per essere inteso correttamente nel significato che ha in metafisica [cioè: nel significato *razionale*], deve essere spogliato da ogni elemento antropomorfo, cioè da ogni analogia con il produttore umano, ed essere ricondotto alla pura dipendenza totale, che è dipendenza dell'essenza e nell'esistenza, nell'essere e nel divenire, anzi nello stesso mantenersi in essere [...]. In realtà il concetto di creazione, anche se non è stato scoperto dalla filosofia, è indispensabile per fondare una genuina metafisica della trascendenza». (ivi, pp. 89-90). È chiaro, dunque, che se il dogma della creazione è in realtà anche un concetto di ragione a tutti gli effetti, il *lógos* che lo coglie e se ne appropria non può essere più quello ipertrofico descritto da Ruggenini, perché scoprire razionalmente la propria totale dipendenza dal Principio creatore significa, allo stesso tempo, implicare razionalmente il proprio limite costitutivo di creatura! Altrimenti sarebbe, un po' assurdamente, un *lógos schizofrenico*.

concezione del mondo cristiano dopo i greci, che ha trasformato Dio da ordinatore o motore di un *cosmo* a produttore, assolutamente cosciente e libero, di un *creato*. Se imputiamo unicamente alla Rivelazione le conseguenze che Ruggenini mette in conto all'onto-teologia, l'allontanamento di Dio nell'infinita e inarrivabile trascendenza non può corrispondere in effetti, sia storicamente sia teoreticamente, se non all'*espansione* del soggetto, dell'io, che in virtù della sua potenza conoscitiva trasforma il mistero del mondo in mero *problema* tecnicamente risolvibile. Questo *lògos*, infatti, non è cosciente di avere in sé in parte la stessa luce, necessaria a individuare razionalmente la natura del Principio.

Se il principio di creazione è soltanto un dogma di fede e non un teorema della ragione, cioè razionalmente argomentabile, allora il mondo si presta davvero al desiderio di possesso del *lògos*; il *lògos* stesso non ha limiti, perché l'unico limite era rappresentato dalla voce di quel Dio rivelato di cui è stata decretata la fine, e assume per sé l'onnipotenza di Dio rispetto al mondo che sta dinnanzi. Un soggetto così stra-potente, così pieno di sé, non è più disposto ad accettare il limite imposto da un Dio che lo richiama incessantemente al suo essere creatura bisognosa, dipendente e finita. In quest'ottica, dunque, un mondo epurato dal divino, anche grazie all'operazione teologica del suo distaccamento metafisico dal Creato, è un mondo che in linea di principio può essere posseduto completamente e definitivamente dall'uomo. È questo il momento in cui l'individuo antico-medioevale lascia il posto all'individuo moderno, di cui noi contemporanei stiamo seguendo direttamente le tracce:

L'uomo moderno si trova a dover abitare un mondo da cui Dio si è allontanato. La distanza metafisica del supremo principio lo sfida a dare a se stesso quella sicurezza che da lontano gli è garantita (la fede che Dio non voglia revocare l'ordine che ha stabilito), ma può anche venirgli insidiata (Dio resta libero) [...]. Descartes compie la mossa decisiva per dare avvio a una nuova epoca della storia metafisica dell'Occidente, quando definisce la consistenza ontologica dell'uomo nei termini della certezza che egli ha del proprio essere. Questo non è più medioevale, ma è moderno perché segna la fine dell'uomo come creatura e la sua trasformazione nel soggetto che costruisce la certezza di sé sfidando la tenebrosa opposizione del mondo. Per l'uomo moderno conoscere significa dominare e cioè produrre la certezza del proprio essere mediante la fabbricazione di una realtà obbediente ai propri calcoli e disposizioni [...]. Così l'uomo fa centro in se stesso e riferisce a sé la totalità del reale in virtù di una potenza e coerenza di autoimposizione, che gli deriva dall'aver trasferito l'essere proprio e delle cose nel dominio della soggettività. Quest'aria metafisica l'Occidente non l'ha mai respirata in precedenza, nelle fasi della sua gestazione prima greca e poi cristiana-medioevale, ed è in questo nuovo clima di autoaffermazione dell'uomo-soggetto che gradatamente vengono meno tutti gli dei, anche il Dio creatore cristiano che ha presieduto alla strutturazione ontoteologica dell'essere in epoca medioevale. *L'avvento del soggetto come principio della modernità segna al contempo l'ora metafisica della "morte di Dio"*³⁶¹.

Cogliendo l'invito a riprendere il filo del passato che Ruggenini rivolge alla filosofia, si ravvisa un'altra tappa fondamentale attraversata in filosofia dall'idea di Dio: l'età moderna, personificata simbolicamente da Cartesio e dal cartesianesimo, rappresenta la necessaria evoluzione dell'operazione teologica compiuta dalla scolastica medioevale. In un certo senso, questo è vero: se Dio è ormai infinitamente lontano, il mondo perde ogni sigillo divino, e il *lògos* è legittimato ad entrarne in possesso. Ma, scoprendosi il *lògos* tecnicamente in grado di prendere il posto di Dio nel mondo, a cominciare dal progressivo riferimento dell'oggetto (il mondo) al soggetto (l'io) e continuando con la *reductio* dell'oggetto-mondo a semplice cosa estesa e del soggetto a cosa pensante – non va dimenticata l'attribuzione aristotelica dell'atto del pensiero alla sostanza soprasensibile –, Dio smetterà di funzionare da termine di paragone dell'incessante ricerca di affermazione del soggetto moderno. La storia del pensiero occidentale può essere letta anche come un'affermazione dell'io liberatosi dal limite imposto da Dio. «La sdivinizzazione del mondo, abbandonato dal Creatore alla propria autonomia mondana, conclude in modo paradossale, come si è inteso mostrare, l'esigenza di autoassicurazione totale, che è stata messa in opera

³⁶¹ M. Ruggenini, *Il Dio assente*, cit., pp. 63-64.

dalla traduzione metafisica della fede in Dio nella concezione assolutistica della sua disposizione sul mondo»³⁶².

Si dirà: ma l'operazione compiuta dalla teologia del Libro, e cioè l'allontanamento di Dio in un altrove metafisico completamente separato dal mondo, e quindi la riduzione del mondo a mero creato completamente sdivinizzato e per questo dato alla volontà di potenza dell'uomo, non funge da premessa storica e logica della 'teologia dell'assenza' proposta dallo stesso Ruggenini? Non è la separazione tra Dio e mondo il punto d'innesto a partire dal quale si potrebbe giustificare, teologicamente, l'assenza di Dio dal mondo e dall'esistenza umana? E quindi, conseguentemente, non è il soggetto moderno, l'io *super* nato in età moderna, il fulcro di questa nuova 'teologia dell'assenza'? La tentazione è evidente, e i richiami sembrano convincenti. In realtà, la 'teologia dell'assenza' proposta da Ruggenini si dispone in modo assai polemico nei confronti della teologia del Libro, alla quale, come abbiamo avuto modo di osservare, l'autore imputa la responsabilità di aver aperto la strada al fenomeno dell'*ipertrofia del logos* moderno e contemporaneo. Parlare di assenza di Dio dal punto di vista della filosofia, con l'obiettivo di salvarlo dalla condanna a morte pronunciata nei confronti del Dio della fede, significa concepirlo come altro dalla filosofia: qualcosa che non si lascia determinare, né comprendere, né svelare, e che, restando in questa assoluta alterità, permette alla filosofia stessa di alimentarsi di un'attesa senza fine. Un Dio assente nel senso non metafisico, ma relazionale, che chiede all'essere umano di accettare senza mezzi termini il suo destino di finitezza, senza pretendere alcuna risposta di senso che dia ragione dell'esistenza sia umana sia dell'intero universo.

Si deve comprendere, pertanto, che il divino resta sì estraneo alla filosofia, ma nel senso che resta altro, e cioè che non si concede ad alcuna brama di possesso, bensì suscita il desiderio dell'esistenza che si alimenta dell'attesa e non pretende appagamento. Esistere è aprirsi all'altro, corrispondendo alle forme molteplici della sua rivelazione e del suo celarsi nel mondo che è richiesto a ciascuno [...]. Come sa bene Platone, il domandare è professione di umanità, cioè di finitezza: gli uomini soltanto, non gli dei fanno filosofia³⁶³.

Di fronte al verdetto di morte rivolto al Dio della fede, questa sembra essere, attualmente, la più credibile prospettiva filosofica per riabilitare Dio nella nostra vita, nel nostro pensiero intorno alla vita. Facendo i conti col passato metafisico che ci riguarda, apprendiamo di non poterci sottrarre alla nostra responsabilità nei confronti del mistero di Dio che certa teologia ha profanato. Siamo tutti noi disposti ad accettare questo?

In conclusione, nell'epoca che potremmo definire lugubre della morte di Dio, la proposta di Ruggenini richiede di rinunciare all'onto-teologia che ha prodotto la separazione metafisica di Dio, causando di fatto la sdivinizzazione del mondo e svelando il segreto di Dio. Richiede altresì di praticare l'assenza di Dio riabilitandone il perduto mistero, l'indicibilità costitutiva, l'inafferrabilità sia tramite la ragione sia tramite qualsiasi rivelazione storica. Praticare l'assenza di Dio in questo modo significa rivolgere lo sguardo a un mondo che non è concepito come creatura, bensì termine di una relazione che trova in Dio il motivo di un limite al quale l'essere umano è da sempre chiamato. Richiede, in altre parole, la disponibilità a rinunciare alla trascendenza come guadagno metafisico che l'onto-teologia ha ottenuto storicamente quando ha inteso giustificare la separazione di Dio dal mondo come requisito necessario all'essere di un Ente assolutamente perfetto (in rapporto all'ente la cui natura non è di essere perfezione, ma al limite di avere perfezioni, ma per questo non necessario, dunque contingente e bisognoso di una causa che ne nomini l'esistenza). Richiede, quindi, di rinunciare, come si è affermato fin dall'inizio di questo capitolo, alla pretesa di senso alla quale siamo stati educati da millenni di speculazione filosofica.

La proposta di Ruggenini, è vero, propone a noi contemporanei di uscire confortati dall'alternativa tra l'accettazione dello *status quo* (Dio è morto, la filosofia se ne faccia una ragione!

³⁶² Ivi, p. 71.

³⁶³ Ivi, pp. 84-86.

Conta adesso il mondo e tutto ciò che il *logos* può farsene, sostituendosi a quel Dio che appartiene al passato) e l'adesione speranzosa alla fede in un Dio-creatore-persona che per essere quello che è non può che relegare il mondo a mera creatura. Ma suggerisce una via che è diversa anche dalla semplice riabilitazione di un'esperienza col divino tipica del mondo greco, la quale, come si è visto, permetterebbe di sfuggire alla trappola dell'ontoteologia (Dio, per essere creatore assoluto, deve aver fatto un mondo dal quale si è allontanato a tal punto da lasciarlo nelle mani di un logos diventato egemone), ma che indurrebbe l'essere umano contemporaneo, ormai pienamente secolarizzato, cioè conscio della sua inaggirabile solitudine, a rievocare la presenza di un divino che non può esserci, che è e deve comunque porsi esclusivamente nel modo dell'assenza. Un modo, come si è visto, che non è tipico della mentalità greca, per la quale, al contrario, come afferma ad esempio Eraclito, «tutto è pieno di dei», perché gli dei sono vicini.

Nel tempo della morte di Dio la filosofia tende infatti a sottrarsi a qualsiasi appello che la orienti verso un'esperienza non meramente mondana, il che vuol dire laica e secolarizzata, delle cose del mondo (sempre più solidale con una concezione della ragione, che ne privilegia i modelli scientifici). In alternativa non si vuole resuscitare la trascendenza, che, come si è sostenuto, ha portato la distruzione del divino del mondo. Ma si vuole mettere in discussione il carattere "soltanto" mondano della realtà a cui l'uomo appartiene. Se il mondo senza divinità è il prodotto dell'ontoteologia, torna a essere possibile per la filosofia, che ha pensato e non semplicemente assunto la morte di Dio, l'esperienza della realtà come mistero? Ma che vuol dire mistero? Non certo un orpello con cui arricchire di sensi reconditi, e di intensi sospiri e inafferrabili allusioni, le proprie esperienze mondane. Il mistero vive come tale se il pensiero orienta verso di esso il proprio domandare e, anziché ammutolire davanti all'incomprensibile, *sopporta il paradosso di pensare l'enigma nella sua indecifrabilità* [...]. Non si tratta allora di tornare ad Atene, certamente nemmeno a Gerusalemme, ma di procedere nella memoria, per comprendere che non è più che una tranquilla ovvietà la convinzione per cui, tolto Dio, all'uomo resta confidata la cura autonoma del proprio essere. L'autonomia dell'uomo è il grande mito della razionalità moderna, ormai post-cristiana, in cui ancora cerca rifugio la solitudine dell'uomo che ha perduto i suoi dei³⁶⁴.

Di fronte a questa situazione, la scelta potrebbe condurci attraverso una via filosofica che ci educi a sacrificare la presenza del divino sia nel senso dei greci sia nel senso dei cristiani: rinunciare a vivere il rapporto con Dio in senso naturalistico, ma anche in senso religioso per come Gesù Cristo ha voluto testimoniare sul suo corpo. In questo modo, la filosofia si appresta, nell'interpretazione di Ruggenini, a riscoprire il limite dell'apparire grazie al suo intramontabile desiderio del sacro, che è *limite*, appunto, nel senso dell'intrascendibilità, ma anche nel senso dell'accettazione coraggiosa di una finitezza che ormai ci appare sdoganata.

Il mondo sarà per noi soltanto mondo, certo, in quanto Dio è assente, ma sarà allo stesso tempo più-che-mondo: non si ridurrebbe a mera creatura sdivinizzata, perché il richiamo della divinità funzionerebbe da spunto attivatore e da motivo ispiratore. Ma questa esperienza del mondo sarebbe necessariamente un'esperienza orfana di ogni senso. Se, affidandoci alle considerazioni di Ruggenini, potremmo imparare la pratica di una filosofia che alla rinuncia del senso non faccia seguire anche la rinuncia al perenne domandare del pensiero, saremmo anche disposti a vivere di una filosofia snaturata rispetto al suo innato sguardo di significazione del mondo e della vita? Accetteremmo di far pace col nostro bisogno di unità, interezza e completezza, alla quale tutte le filosofie occidentali, in quanto metafisiche, hanno, comunque le consideri quanto alla loro apertura o chiusura rispetto alla trascendenza³⁶⁵, sempre aspirato.

³⁶⁴ Ivi, pp. 87-93.

³⁶⁵ Cfr. E. Berti, *Metafisica*, cit., p. 21.

Memoria e futuro nell'epoca del presentismo

Secondo Francesco Orilia, autore di uno studio intitolato *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*³⁶⁶, la dottrina che attualmente rispecchia meglio di altre il senso comune diffuso sul tempo è definita *presentismo*. L'assunto di base di tale dottrina, la quale può essere annoverata tra quelle che costituiscono il primo dei due approcci assunti dai filosofi della scena analitica contemporanea, cioè le cosiddette Teoria A e Teoria B, così definite a partire dall'influente e ormai classica distinzione di John Ellis McTaggart tra le *A-proprietà* degli elementi temporali (il passato, il presente e il futuro) e le *B-relazioni* tra gli stessi (l'esser-prima e l'esser-dopo di una cosa rispetto ad un'altra)³⁶⁷ è che esista soltanto il presente, mentre il passato e il futuro, conseguentemente, non esisterebbero. Il presentismo si presta ad indicare, nell'ambito degli obiettivi e dei risultati di questo volume che va terminando in quest'ultimo capitolo, altri assenti per così dire d'eccezione: il passato da un lato e il futuro dall'altro.

L'assunto di base della dottrina del presentismo porta con sé una determinata comprensione del rapporto tra l'essere, l'esistere e l'ente. Secondo i presentisti, infatti, qualcosa che non esiste non può essere considerato comunque un essere, perché qualcosa che non c'è neppure è. L'attribuzione dell'essere a qualcosa che non esiste è un'illusione: anzi, un vero e proprio errore di tipo linguistico, perché l'enunciato che attribuisce ad un certo soggetto un predicato che non predica l'esistenza può essere trasformato in modo tale da far uscire il ragionamento dall'illusione che quello sottende. Ne è un esempio l'enunciato "la montagna d'oro non esiste", che linguisticamente significa che "montagna" e "essere d'oro" non sono relazionabili tra loro, perché appunto non c'è una montagna fatta d'oro. Perciò non ha senso concepire l'essere di qualcosa, poniamo la montagna d'oro, che ci sarebbe senza però esistere in realtà, perché la presunta essenza risulterebbe solo dalla deformazione linguistica con la quale si pronunciano certi enunciati. "La montagna d'oro non esiste" è enunciato equivalente a questo: "l'essere d'oro non è un predicato assegnabile al soggetto montagna", per cui è chiaro che "montagna d'oro" è una flessione soltanto verbale di una mancata assegnazione linguistica di un certo predicato a un certo soggetto, cioè "montagna", che invece esiste e di cui tutti possono avere qualche esperienza. Per estensione, secondo i presentisti, ciò che non c'è non è, per cui non essendoci (più) il passato e non essendoci (ancora) il futuro, né il passato e né il futuro *sono*, cioè *esistono*.

La Teoria A, cioè quella esprimibile attraverso la dottrina del presentismo, si accorda meglio dell'altra al senso comune, la quale pur essendo meno intuitiva gode attualmente di maggior credito da parte degli specialisti. Si tratta di un vantaggio significativo in quanto accordarsi al senso comune vuol dire disporre di una spiegazione plausibile, funzionale al bisogno di comprensione dell'apparenza e di interpretazione dell'immagine del mondo che ci appare.

Secondo Orilia,

La teoria A appare almeno a prima vista un approccio al tempo in sintonia con il *senso comune*, la visione del mondo che media i nostri continui rapporti con noi stessi, gli altri e gli oggetti che ci circondano, in qualche modo incapsulata nel nostro linguaggio ordinario, quale che sia la particolare lingua che parliamo quotidianamente [...]. Essere in sintonia con il senso comune si può considerare un vantaggio per una teoria, nella convinzione che esso, magari appropriatamente, interpretato ed eventualmente corretto alla luce della riflessione filosofica, possa fornire una guida nel tentativo di comprendere la realtà che ci circonda³⁶⁸.

Ad apparirci, infatti, è qualcosa di immediato ed evidente, cioè di *originario*: il mutamento, il passaggio da una proprietà specifica ad un'altra, quello che genericamente ma comunque

³⁶⁶ F. Orilia, *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, Carocci, Roma 2024 (2012).

³⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 49. Il riferimento a McTaggart è all'articolo del 1908, poi ripubblicato nel 1927 con piccole varianti. Cfr. anche J. E. McTaggart, *L'irrealtà del tempo*, a cura di L. Cimmino, Rizzoli, Milano 2006, pp. 121-141.

³⁶⁸ F. Orilia, *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, *cit.*, p. 67.

efficacemente viene definito il *divenire*. E così la molteplicità, il fatto che non diviene solo una cosa, ma molte e diverse tra loro.

Secondo Orilia, esistono vari tipi di Teoria A. I principali sono: l'eternalismo di tipo A, il passatismo e, appunto, il presentismo. Il primo sguardo della Teoria A conduce alla considerazione del tempo come un agglomerato di eventi passati, presenti e futuri, che esisterebbero allo stesso modo e contemporaneamente, senza una specifica distinzione ontologica. Parafrasando questa posizione con un linguaggio tecnico più asciutto, sincopato ma allo stesso tempo molto efficace, si potrebbe dire che secondo l'eternalismo di tipo A «esistono *ora*, cioè, gli eventi {p è passato}, {n è presente} ed {f è futuro}»³⁶⁹, intendendo con questa espressione la simultaneità o effettività di tre eventi che dal punto di vista della linea immaginaria del tempo sarebbero invece collocati in tre punti diversi del tempo. Le conseguenze derivanti dall'assunzione di questo sguardo, per quanto concerne la ricerca svolta nel presente volume, sono almeno due: che l'orizzonte temporale appare esteso (eternalismo) in modo indefinito, facendo perdere il contatto con i limiti che solitamente separano, nel senso comune come nella vita psichica degli individui, ciò che è stato da quello che è e che sarà; che tra le tre A-proprietà degli elementi temporali, secondo la terminologia che in questo capitolo abbiamo introdotto, l'enfasi è sicuramente posta sul presente: *ora*, scrive infatti Orilia, esistono tutti gli eventi che sono, oltretutto presenti, anche passati e futuri. Ed infatti «il passato e il futuro sono trattati in un certo senso alla pari dal punto di vista ontologico nell'eternalismo di tipo A»³⁷⁰.

Il secondo sguardo in questione considera il rapporto tra passato, presente e futuro come asimmetrico. Il passatismo ammette un primato ontologico del passato e del presente sul futuro, considerando quest'ultimo da un lato come vuoto oppure, dall'altro lato, come ramificato, e generando conseguentemente due sotto-sguardi definibili come passatismo: la teoria del futuro vuoto (*empty future view*) e la teoria del futuro ramificato (*branching model*)³⁷¹. Secondo la prima teoria passatista, il futuro non esiste come esiste invece il passato, per cui solo gli eventi risalenti al passato oppure al presente possono essere considerati come *effettivi*. Questo approccio non esclude, ovviamente, il divenire del tempo, ma si concentra sul fatto che l'illusione del futuro si spiega ammettendo che dall'orizzonte del presente alcuni eventi si spostano, per così dire, in quello del passato, permettendo che altri eventi entrino nell'orizzonte del presente acquisendo quella che potremmo definire la «presentezza».

In questo senso, ciò che illusoriamente chiamiamo futuro, consiste, in realtà, in un movimento del tempo verso il passato e nell'ingresso nell'orizzonte del presente di altri eventi prima inesistenti. «Vi è [...] un'acquisizione della presentezza di certi eventi nel momento in cui vengono all'essere, senza che ciò comporti la loro perdita della futurità (non esistevano prima di venire all'essere e quindi non potevano avere tale proprietà)»³⁷².

Secondo l'altra teoria passatista, il futuro continua a non avere dignità ontologica rispetto al passato-presente, ma, a differenza dell'*empty future view*, esso non è meramente vuoto, bensì caratterizzato dalla mera possibilità. Gli eventi che collochiamo convenzionalmente nel passato non esistono come quelli che sono stati o che sono tutt'ora, per il fatto che la loro esistenza è solo potenziale: una possibilità che per intenderci potremmo definire teorica, o esprimendoci impropriamente ma efficacemente, ipotetica, quindi non *effettiva*. In questo senso, gli eventi futuri sono tra loro in contrasto e solo alcuni guadagnano lo statuto dell'effettività, comportando che tutti gli altri decadano a meri im-possibili. «Questo comporta infatti il passaggio alla pienezza dell'essere di un evento che era meramente potenziale e la totale scomparsa dal novero di ciò che esiste di eventi potenziali alternativi a quello che si è realizzato»³⁷³.

³⁶⁹ Ivi, p. 78.

³⁷⁰ Ivi, p. 79.

³⁷¹ Cfr. ivi, pp. 79-80.

³⁷² Ivi, p. 80.

³⁷³ Ivi, p. 81.

Le conseguenze derivanti dall'assunzione di uno sguardo passatista, comunque lo si intenda, sono che il futuro o è concepito come pura illusione o è fatto corrispondere alla dimensione conflittuale del possibile, dov'è difficile assumere un atteggiamento concreto e fondato di speranza e di autentica progettualità. Se il futuro «non ha un'esistenza piena»³⁷⁴, perché mai combattere, perché spendersi e perché investire di fronte all'incertezza ontologica delle tante alternative in contrasto tra loro?

Il terzo sguardo, cioè il presentismo, che, come si è detto all'inizio del presente capitolo, rappresenta generalmente i sostenitori della Teoria A sul tempo ammette esclusivamente l'esistenza *effettiva* del presente ed esclude, conseguentemente, l'esistenza del passato e del futuro. Quando parliamo di eventi passati o futuri, ciò che possiamo tutt'al più ammettere è l'esistenza delle proposizioni virtuali [che per convenzione sono espresse tra parentesi quadre] che li significano soltanto linguisticamente, mentre gli eventi reali corrispondenti [che, sempre per convenzione, sono espressi tra parentesi graffe] non godono di *effettività*. Conseguentemente, se ci riferiamo ad un evento reale, cioè ad un alcunché di esistente, questo non può che essere compreso dentro l'orizzonte del presente. La conseguenza di questo sguardo è che nel divenire, cioè nel passaggio percepito tramite il senso comune tra eventi o momenti nel tempo, ciò che "diventa passato" non acquista la A-proprietà della passatezza, continuando ad esistere in virtù di tale proprietà, ma perde *tutte* le proprietà e perciò smette di esistere. È significativo, per quanto concerne la ricerca svolta nel presente volume, che proprio questa sia la prospettiva attualmente più rappresentativa nel dibattito filosofico sul tempo: essa esprime in modo coerente la rappresentazione del tempo propria dell'individuo contemporaneo, che rispetto al tempo-passato e al tempo-futuro sembra assumere un atteggiamento proprio di negazione dell'esistenza. Di oblio nei confronti del passato e di indifferenza nei confronti del futuro, cioè di totale asservimento dell'esistenza alla dimensione piatta del presente. Secondo Orilia, assumendo il punto di vista del presentismo «non si può ammettere un sempre maggiore recedere nel passato di eventi ordinari effettivi passati o un avvicinarsi al presente di eventi ordinari effettivi futuri, non essendo accettata l'esistenza di tali eventi»³⁷⁵.

Ovviamente, il successo del presentismo si fonda su delle ragioni. Nel suo studio, Orilia ne dà conto, indicando quelli che potrebbero essere definiti i vantaggi del presentismo. In primo luogo, questa teoria non è che l'elaborazione filosofica di un assunto tipico del senso comune, secondo il quale il passato è tale (cioè passato) perché non esiste *più* e il futuro è tale (cioè futuro) perché non esiste *ancora*. Questo vantaggio viene definito in modo eloquente da Orilia «risparmio ontologico»³⁷⁶.

In secondo luogo, il presentismo permette di sfuggire alle complicazioni derivanti da altre prospettive della Teoria A, come ad esempio dal passatismo, soprattutto perché quest'ultimo è costretto a moltiplicare l'esistenza di eventi in contrasto col senso comune. Quando il passatista riflette, ad esempio, sull'esperienza di una mela che da acerba diventa matura, poiché nella sua prospettiva il passato ha la medesima dignità ontologica del presente, è costretto ad ammettere che oltre alla mela matura (quella di adesso) esiste anche la mela acerba (quella di prima), in contrasto con l'evidenza di cui invece il presentista facilmente dispone, secondo il quale ad esistere è esclusivamente la mela di adesso.

Il presentista non deve ammettere che, quando la mela è diventata matura, esistono sia {la mela è acerba} che {la mela è matura}. Il passatista, al contrario, deve ammettere entrambi questi eventi (l'uno esemplificante la proprietà {presente}, e l'altro la proprietà {passato}). Per motivi analoghi a quelli dell'eternalismo, ciò sembra portare il passatismo a dover ammettere l'esistenza di fasi passate e presenti di oggetti e quindi una forma di quadridimensionalismo³⁷⁷.

³⁷⁴ Ibidem.

³⁷⁵ Ivi, p. 82.

³⁷⁶ Ivi, p. 108.

³⁷⁷ Ivi, pp. 110-111.

Orilia definisce questo secondo vantaggio con l'espressione «cambiamento qualitativo e tridimensionalismo»³⁷⁸, intendendo con 'qualitativo' il passaggio tra un accidente e un altro, nel caso dell'esempio l'esser-acerbo e l'esser-marciò della mela, che resta essenzialmente la stessa e che proprio per questa ragione consente di cogliere il passaggio accidentale descritto.

In terzo luogo, il presentismo consente di spiegare in modo coerente un'altra evidenza del divenire di cui tutti noi abbiamo quotidiana esperienza: le cose – ciò vale per ogni cosa – nascono e muoiono, cioè vengono all'esistenza ed escono dall'esistenza. Mentre l'eternalismo su questo punto entra ovviamente in conflitto col senso comune, perché l'esistenza ontologica parimenti riconosciuta al passato, al presente e al futuro comporta l'inconsistenza del divenire assoluto, ossia la nascita e la morte in senso stretto, in quanto tutto c'è già o come passato, appunto, o come presente o come futuro; e mentre il passatismo è costretto ad ammettere solo in parte il divenire assoluto, perché le cose possono sì venire all'esistenza, ma non uscirne, giacché il passato esiste almeno come e quanto esiste il presente, il presentismo ammette che se un evento che adesso c'è poi cesserà di esserci, questo non sarà più in forma passata, e che se un evento che non c'è poi verrà ad essere, questo non è già esistente nel futuro. Orilia, dunque, definisce questo vantaggio come «il divenire assoluto»³⁷⁹.

In quarto e ultimo luogo, il presentismo può sostenere l'esistenza del libero arbitrio, cioè ammettere la compatibilità tra la sua tesi di fondo (solo il presente esiste) con la libertà umana considerata in generale. Questa possibilità, secondo Orilia, costituisce uno dei principali vantaggi della teoria in questione rispetto all'eternalismo di tipo A o all'intera Teoria B, che invece sono costretti ad escludere l'esistenza della libertà umana. Orilia definisce questo vantaggio come «la tesi del futuro aperto e il libero arbitrio» e spiega che «l'eternalismo conduce inevitabilmente al fatalismo. Sia l'eternalismo di tipo A, sia la teoria B devono quindi rinunciare alla tesi del futuro aperto»³⁸⁰. In altre parole,

un approccio non eternalista sembra, *ceteris paribus*, più appetibile di uno eternalista. Il presentismo nega l'esistenza di eventi effettivi passati e futuri e quindi non è eternalista. Deve ammettere però di condividere questo vantaggio con il passatismo. Infatti, negare l'esistenza di eventi effettivi futuri o quanto meno vederli come potenziali e in competizione con altri potenziali eventi effettivi futuri è sufficiente per evitare l'eternalismo. In conclusione, il presentismo può aderire alla tesi del futuro aperto, con tutti i privilegi che ne conseguono nel difendere l'esistenza del libero arbitrio, anche se in compagnia del passatismo³⁸¹.

Ma cosa significa, per noi, in questo senso, un futuro aperto? L'espressione di Orilia dovrebbe in qualche modo rincuorarci, ossia farci intendere la positività del potenziale con cui il futuro – scritto tra virgolette, per restare nella logica del presentismo – e quindi sollecitarci ad agire. Invece, schiacciati esistenzialmente sul piano di un presente ontologicamente dominante rispetto al passato e al futuro, ci appare comunque come uno scenario debole, frammentato nelle sue molteplici possibilità, destinate a spegnersi nel momento in cui qualcuna di esse entra nell'orizzonte dell'esistenza diventando presente. È un futuro aperto nel senso dell'indeterminatezza, della nuda possibilità, che però, come aveva acutamente inteso Kierkegaard, è proprio per questo anche foriero di angoscia³⁸². Un futuro possibile, o meglio infinitamente possibile, che però non è progettabile.

Un'espressione, dunque, che trasmette un senso di impalpabilità e di sfuggente flebilità del futuro: un tempo, secondo il presentismo, inesistente non perché lontano, bensì perché escluso dall'orizzonte dell'adesso che unicamente esiste e dentro al quale noi ci muoviamo. Un futuro di cui non c'è traccia, se non attraverso le proposizioni virtuali, e del quale molto difficilmente si

³⁷⁸ Ivi, p. 110.

³⁷⁹ Ivi, p. 111.

³⁸⁰ Ibidem.

³⁸¹ Ivi, p. 112.

³⁸² Vedi S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, a cura di Cornelio Fabro, SE edizioni, Milano 2024.

può pensare qualcosa di specifico che abbia dignità progettuale. Su questo punto, a conclusione di questo discorso, si può dire qualcosa che tocca, seppur molto marginalmente, la teoria della progettazione del futuro. Se progettare futuro può essere inteso come il compimento di un'azione nel presente, allora almeno qualcosa di quel futuro dev'essere concepibile come attuale, qui ed ora, come esistente già nel presente. Perché agendo progettualmente il futuro, *il futuro in qualche modo è ora*. Forse, occorrerebbe dire, è anche questo un modo per definire il senso autentico della libertà dell'uomo, che nel decidere e nello scegliere per se stesso in prospettiva futura attua la propria competenza intenzionale nei confronti della vita, esistendo apertamente e completamente in essa solo a patto di prospettarsi nella profondità del tempo di cui possiede qualcosa che esula, ontologicamente, da ciò che è soltanto presente. Senza un po' di passato che resta nel presente, mentre molto altro cade nell'oblio necessario alla sopravvivenza del sé, e senza un po' di futuro che già compare di fronte a noi, mentre molto altro continua ad esistere come possibilità e bellezza inafferrabile di sogno, forse non esisteremmo come individui consapevoli della nostra storia e del nostro destino.

Dal punto di vista teorico, il presentismo non soltanto gode di evidenti vantaggi, ma soffre anche di pesanti critiche. Alcuni autori, infatti, come ad esempio Zimmerman, Meyer o Magalhães, lo hanno accusato di essere una teoria autoevidente, che «non vale la pena discutere»³⁸³ e che potrebbe essere considerata quasi tautologica e banale. Tralasciando in questa sede la complessa disamina delle obiezioni mosse contro il presentismo³⁸⁴, si può almeno ricordare come questo generi, dal punto di vista verbale, delle ambiguità dalle quali è difficile uscire, sfociando nella conseguenza che niente di quello che non c'è adesso, esiste (il lettore che in questo momento sta leggendo questa pagina potrebbe concludere, contro l'evidente realtà dei fatti, che colui che l'ha scritta, semmai lo avesse incontrato in passato, oppure semmai lo incontrerà in futuro, non esiste, mentre invece egli c'è e si trova in un dato posto, sta facendo una data cosa, sta parlando con dei dati interlocutori, etc.).

Il dibattito contemporaneo sul tempo si trova, oggi, di fronte ad uno scenario singolare: da un lato alla Teoria A, meno accreditata per effetto delle tante critiche mosse ai suoi principali sguardi teorici (eternalismo di tipo A, passatismo e, appunto, presentismo) ma certamente più capace di rendere conto del senso comune, cioè dell'evidenza sensibile; dall'altro lato alla Teoria B, nata, secondo Orilia, come alternativa alla prima, ammessa con più favore dagli addetti ai lavori, cioè dagli stessi filosofi, ma più distante dal senso comune del quale fatica a spiegare le evidenze sensibili. È, in sostanza, il problema dell'*immagine manifesta del mondo*, dar conto di quello che appare, di come appare, fornendo una spiegazione, cioè tante spiegazioni, che in fondo sono riflessioni sull'immagine che appare. Evidentemente, la filosofia deve muoversi in linea con le scienze particolari, provando a fornire letture di quell'immagine che non siano in contrasto con le evidenze emerse soprattutto dai saperi sperimentali.

³⁸³ Ivi, p. 114.

³⁸⁴ Si rimanda comunque a ivi, pp. 114-136, pagine nelle quali Orilia riassume i principali «problemi» ascrivibili, secondo la critica, alla teoria presentista: a) il problema della formulazione, il problema del riferimento ai momenti, il problema dei nomi propri, il problema dei fattori di verità, il problema delle relazioni intertemporali, il problema dell'esperienza immediata di eventi dinamici.

Bibliografia

- Amicucci, F., *Apprendere nell'infosfera. Esperienzialità e nuove frontiere della conoscenza*, FrancoAngeli, Milano 2021.
- Antiseri, D., *Kierkegaard e la scuola dell'angoscia*, Mimesi Edizioni, Milano-Udine 2022.
- Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du moyen âge à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris 1975; trad. it., *Storia della morte in occidente*, Rizzoli, Milano 1998.
- Aristotele, *De interpretatione*, a cura di D. Antiseri, Editrice Morcellania Scholé, Brescia 2021.
- Id., *Fisica*, a cura di R. Radice, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2011.
- Id., *Metafisica*, a cura di G. Reale, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2000.
- Id., *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia. I sogni. La divinazione durante il sonno*, Marsilio, Venezia 2003.
- Armstrong, D.M., *Che cos'è la metafisica*, Carocci Editore, Roma 2016.
- Benjamin, W., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.
- Berti, E., *La metafisica nella filosofia analitica contemporanea*, in G. Movia (a cura di), *Metafisica e antimetafisica*, V&P, Milano 2003.
- Id., *Metafisica*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, vol. III, UTET, Torino 1995.
- Id., *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019.
- Bianchi, E., *Dono e perdono*, Einaudi, Torino 2014.
- Bizzozzero A., Clemenza E. e Velasco C.A.G., *Crisi dell'umano oggi? Tra immanenza e trascendenza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2021.
- Bodei, R., *La filosofia nel Novecento*, Feltrinelli, Milano 2015.
- Boncinelli, E., *Tempo delle cose. Tempo della vita. Tempo dell'anima*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Cacciari, M., *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano 2020.
- Bonito, C., *Postumanesimo e filosofia. Responsabilità o funzionalità. Una questione antropologica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022.
- Bontempelli, M., *Tempo e memoria. La filosofia del tempo tra memoria del passato, identità del presente e progetto futuro*, Petite Plaisance, Pistoia 2023.
- Bussi, G., *Decidere bene. Un'educazione alla decisione in tempi difficili*, FrancoAngeli, Milano 2021.
- Camus, A., *Lo straniero*, Bompiani, Firenze-Milano 2018⁴.
- Canavero, A., *Storia contemporanea*, Pearson, Londra-Milano, 2019.
- Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, testo latino a fronte, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Casamassima, P., *Storia d'Italia. Dal referendum per la Repubblica a Mani pulite*, Diarkos, Santarcangelo di Romagna (Rn)-Reggio Emilia 2022.
- Cattanei, E., *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, libro VI-VII, vol. V, Bibliopolis, 2003.
- Cau, E., *Se l'inverno declina*, Condaghes, Cagliari 2020.
- Chalmers, D.J., *Più realtà. I mondi virtuali e i problemi della filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2023.
- Channouf, A., *Les émotions. Une mémoire individuelle et collective*, Éditions Mardaga, Sprimont (Belgique) 2006.
- Chittaro, L. e Castiglioglio, G., *Le illusioni dei social media. Maschere e specchi della nostra personalità*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2024.
- Ciambelli, M., (a cura di), *Memoria ed emozioni*, Liguori Editore, Napoli 2005.
- Ciastellardi, M., *Le architetture liquide. Dalle reti del pensiero al pensiero in rete*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto (L.E.D.), Milano 2009.
- Ciocca, P., *Tornare alla crescita. Perché l'economia italiana è in crisi e cosa fare per rifonderla*, Donzelli Editore, Roma 2018.
- Colombetti, E., *Etica del perdono*, Vita e Pensiero, Milano 2019.
- Croce, B., *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti e G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1997.
- Curceanu, C.O., *Dai buchi neri all'adroterapia. Un viaggio nella fisica moderna*, Springer, Berlino 2013.
- Damasio, A., *L'errore di Cartesio – emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.
- D'Avenia, M. (a cura di), *La necessità dell'amicizia*, Armando Editore, Roma 2009.
- De Simone, A., *Il destino del presente. Storia, Tempo e Vita. Simmel e noi*, Mimesis, Milano-Udine 2022.



- Dessi, M., *«Borghi» abbandonati. Riflessioni per la tutela della Sardegna che scompare*, Altralinea Edizioni, Firenze 2024.
- D'Auria, A., *Il potere terapeutico del perdono. Per stare bene con se stessi e con gli altri*, SugarCo, Milano 2016.
- Donini, P., *Metafisica – introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2003.
- Euli, E., *Fare il morto. Vecchi e nuovi giochi di renitenza*, Sensibili alle foglie, Roma 2016.
- Ferrante, A. e Orsenigo, J. (a cura di), *Dialoghi sul postumano. Pedagogia, Filosofia e Scienza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2017.
- Fois, M., *Pietro e Paolo*, Einaudi, Torino 2019.
- Foppa Pedretti, C., *Essere amici. Percorsi di educazione*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- Galluccio, E., *La solitudine dell'essere-umano. L'individuo nella modernità globalizzata*, La Vela, Lucca 2022.
- Garin, E., *Medioevo e rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2005 (1954).
- Id., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Genna, C. (a cura di), *Quale filosofia ad inizio del XXI secolo?*, FrancoAngeli, Milano 2023.
- Gentili, D., *Il tempo della storia. Le Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata-Roma 2019.
- Giacopini, V., *L'orizzonte degli eventi*, Mondadori, Milano 2024.
- Giannuli A. e Muratore A., *La grande tempesta in arrivo. La nuova geopolitica tra vaccini, cambiamenti climatici e crisi finanziarie*, Piemme, Segrate (Milano) 2022.
- Gilson, É., *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu*, Divinitas, Paris 1961; trad. it., *Tre lezioni sul problema dell'esistenza di Dio*, Armando, Roma 2013.
- Giraudi, A., *Una scoperta cruciale che riabilita la metafisica*, Armando Editore, Roma 2023.
- Godbout, J., *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- Gotor, M., *Generazione Settanta. Storia del decennio più lungo del secolo breve. 1966-1982*, Einaudi, Torino 2022.
- Id., *L'Italia nel Novecento. Dalla sconfitta di Adua alla vittoria di Amazon*, Einaudi, Torino 2021.
- Guglielmi, A., *Il romanzo e la realtà*, Bompiani, Milano 2010.
- Han, B.-C., *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, V&P, Milano 2017.
- Id., *La società senza dolore*, Torino, Einaudi 2021.
- Hassan, I., "Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?", in *The Georgia Review*, vol. 31, n° 4, 1977, pp. 830-850.
- Hesse, H., *Il lupo della steppa*, Oscar Mondadori, Milano 2014.
- Hobsbawn, E., *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Pantheon Books-Random House, New York 1994; trad. it. *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano 1995.
- Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979; trad. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di Pier Paolo Portinaro, Einaudi, Torino 2009.
- Kant, I., *Critica della ragione pura*, Laterza, Bari 1959.
- Kervégan, J.-F., *Que faire de Carl Schmitt?*, Edition Gallimard, Paris 2011; trad. it. *Che fare di Carl Schmitt?* a cura di Francesco Mancuso, Laterza, Roma-Bari 2016.
- Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 2019.
- Kierkegaard, S., *Il concetto dell'angoscia*, a cura di Cornelio Fabro, SE edizioni, Milano 2024.
- Illies, C., *La morte, fine della vita*, in F. Lenoir – Y. T. Masquelier, *La religione*, vol. V, UTET, Torino 2001 [1997, Bayard Editions].
- Id., *La vita delle anime nell'aldilà*, in in F. Lenoir – Y. T. Masquelier, *La religione*, vol. V, UTET, Torino 2001 [1997, Bayard Editions].
- Lahav, R., *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010.
- Laseh, C., *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Id., *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, New York 1979; trad. it. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981.
- Lepre, A., *Storia della prima Repubblica. L'Italia dal 1943 al 2003*, Il Mulino, Bologna 2004 (1993).
- Maldonado, T., *Reale e virtuale*, Feltrinelli, Milano 1998.

- Martone, D., *Senza età. Come generazioni diverse coesistono e insieme creano valore*, Egea, Milano 2022.
- Mason, P., *Postcapitalismo. Una guida al nostro futuro*, Feltrinelli, Milano 2022.
- Mauss, M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, introduzione di M. Aime, Einaudi, Torino 2002.
- McTaggart, J.E., *L'irrealtà del tempo*, a cura di L. Cimmino, Rizzoli, Milano 2006.
- Melchiorre, V., (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- Montesi, C. (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, FrancoAngeli, Milano 2008.
- Movia, G., Garau, M.T., *Il flauto sul tetto*, Edizioni AV, Cagliari 2012.
- Mulas, S., *La frana*, Catartica Edizioni, Sassari 2023.
- Muolo, M., *Per un'altra strada*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 2024.
- Nancy, J.L., *Cosa resta della gratuità?*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- Natoli, S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2002 (1986).
- Id., *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Nicolaci, G. (a cura di), *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, Jaka Book, Milano 1990.
- Nietzsche, F., *Il crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, Adelphi, Milano 1968.
- Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, vol. III/I, Adelphi, Milano 1972.
- Orilia, F., *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, Carocci, Roma 2024 (2012).
- Pagani, P., *In cammino con Walter Benjamin*, Neri Pozza, Vicenza 2024.
- Parrella, V., *Almarina*, Einaudi, Torino 2019.
- Id., *Lo spazio bianco*, Einaudi, Torino 2008.
- Pepe, F., *La spettacolarizzazione del dolore nei telegiornali e nei programmi di infotainment. Da Vermicino al delitto di Avetrana*, Antipodes, Palermo 2019.
- Piazza, G., *Pensare e sentire in tempi di crisi. La filosofia applicata come cura di sé e dell'altro*, Armando Editore, Roma 2021.
- Pinzani, C., *Storia della crisi finanziaria. 2007-...?*, Castelveccchi, Roma 2019.
- Pititto, R., *Con l'altro e per l'altro. Una filosofia del dono e della condivisione*, Studium, Roma 2015.
- Platone, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, trad. it. di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011.
- Id., *Repubblica*, Testo greco a fronte, a cura di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano 2009.
- Polanyi, K., *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 1974.
- Pozza, M., *Alla fine è sempre all'improvviso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2023.
- Presidio primaverile per una Scuola a scuola (a cura di), *L'onda lunga. Gli effetti psicologici e sociali della pandemia sul mondo adulto*, Erickson, Trento 2023.
- Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana*, vol. I, Bompiani, Milano 2004.
- Riva, G. e Gaggioli, A., *Realtà virtuali. Gli aspetti psicologici delle tecnologie simulate e il loro impatto sull'esperienza umana*, Giunti, Firenze 2019.
- Ruggenini, M., *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Mondadori, Milano 1997.
- Salomone, I., *Frammenti di vita. Appunti in trincea di un apprendista malato*, Esperienze & Connessioni, Milano 2024.
- Id., *L'eredità spezzata*, Esperienze e Connessioni, Milano 2018.
- Sartre, J.P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1995 [1943].
- Schmitt, C., *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 2008 (1972).
- Seligman, A.B., *Modernity's Wager: Authority, the Self, and Transcendence*, Princeton University Press, Princeton 2000; trad. it., *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Meltemi, Roma 2002.
- Severino, E., *I presocratici e la nascita della filosofia*, La biblioteca di Repubblica, Torino 2010.
- Solla, G., *Walter Benjamin. Pensare per immagini, inventare gesti*, Feltrinelli, Milano 2023.
- Standaert, B., *Perdono e riconciliazione*, trad. it. a cura di G. Ascione, Vita e Pensiero, Milano 2011.
- Surace, V. (a cura di), *Anacronie. L'inattualità del contemporaneo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022.
- Susca, V., *Tecnomagia. Estasi, Totem e incantesimi nella cultura digitale*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- Tanner, G., *Foreverism*, Polity Press, Cambridge 2023; trad. it. *Foreverismo. Fenomenologia di ciò che non finisce*, Effequ, Firenze 2024.



- Taroni, P., *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012.
- Tolstoj, L., *La confessione*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Tooze, A., *Lo schianto. 2008-2018. Come un decennio di crisi economica ha cambiato il mondo*, Mondadori, Milano 2020.
- Vigna, C., *Il Frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Id., *Metafisica minimale e antimetafisica*, in G. Movia (a cura di), *Metafisica e antimetafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- Weber, M., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2021.
- Id., *La scienza come professione, la politica come professione*, introd. di W. Schluchter, Einaudi, Torino 2004.
- Zhok, A., *Il senso dei valori. Fenomenologia, etica, politica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2024.

2025 **Federico Aru**

www.lineafilosofica.it

info@lineafilosofica.it

fedearu1984@gmail.com

Proprietà intellettuale dell'autore

Questo volume raccoglie *Frammenti* del Mosaico contemporaneo di Lineafilosofica scritti tra settembre 2023 e maggio 2025: *Temi*, *Commenti* e *Profili contemporanei* che, nell'arco del tempo, hanno fatto intravedere il filo conduttore che li teneva insieme, dando loro senso nella prospettiva di uno sguardo filosofico compiuto sull'immagine di realtà che contraddistingue l'essere umano contemporaneo.

Il materiale utilizzato, dunque, in buona parte originariamente messo a disposizione nella sezione Mosaico contemporaneo, in altra parte prodotto *ex novo* durante la redazione del volume, è stato ulteriormente rielaborato al fine di corrispondere, nella forma e nel contenuto, a tale sguardo filosofico. Ne è derivata una ricerca, che può essere definita tale nella misura in cui ha rappresentato una sfida di comprensione e interpretazione delle fonti utilizzate, che stabilisce un importante esito per il progetto di Lineafilosofica: tracciare le principali coordinate di senso che lo sguardo filosofico in essa attuato dovrà seguire in futuro.

La bibliografia raccolta in fondo al volume offre un'ampia panoramica di testi, prevalentemente in lingua italiana, che indicano il perimetro teorico entro il quale la ricerca è stata condotta. Pur non raggiungendo livelli di esaustività scientificamente degni di un particolare plauso, essa ha il merito di suggerire al lettore i passi che sono stati compiuti nella definizione e nell'esplorazione dell'argomento centrale del volume, nonché i principali elementi orientativi validi per approfondire, verificare e sviluppare in modo autonomo un punto di vista critico sull'idea di presente, di realtà e di epoca contemporanea. Questo è, in definitiva, lo scopo al quale il progetto Lineafilosofica mira.