

mario roccato

VISIONI DALLA
FILOSOFIA

Dalle angosce dell'esistere
all'arte del sorridere

*

2011

*Al mio gatto, Nerone,
che ha fatto le fusa sentendomi pensare,
ed ha camminato sulla tastiera per
confondere ogni mia facile certezza.*

Di fronte all'urlo ogni filosofo dovrebbe posare la penna, e sospendere per un istante ogni scrivere: ch  se non sa scrivere contro l'urlo, se non sa opporre un senso a ci  che si palesa nella pi  nuda absurdit , ogni filosofare   nullo. A volte   meglio tacere, piuttosto che pretendere senza forza possibile di riacquietare le vibrazioni dell'aria, quando l'urlo le abbia lacerate forse per sempre.

(dal paragrafo "Il grido e l'urlo")

*"Il sorriso forse  , il luogo degli dei.
Non vi fu mai n  bene n  monte, lass  sul monte pi  alto
dove essi dimoravano tra le nubi mosse dal vento
costante di mare."*

(dal paragrafo "Il sorridere")

Il silenzio, la natura del Buddha, non qualcosa di separato dalla vostra vita. Vi obbliga a parlare. Ecco perch  il maestro Zen deve parlare. Deve dire qualcosa. Deve parlare da quel silenzio.

Dainin Katagiri

INDICE

Motivazione finale

PARTE PRIMA

Il primo grido

Il gioco del "bau-cetti"

Il buio, il senso e l'angoscia

Lo specchio

Lo specchio infranto (o del morire a se stessi)

In due, senza senso

Il destino antropomorfo

All'inizio fu il dolore

L'altro, il destino e la filosofia

La decisione sul reale (ignoranza e futuro)

Gli altri (solitudine, violenza, amore)

Piangere

Il grido e l'urlo

Alienazione

Solitudine: il gioco del silenzio

Indifferenza

Le parole

Scrittura (ancora sulle parole,

o del pietrificarsi di qualcosa)

Dopo (o della morte come fatto)

Il nulla e l'essere (o di un silenzio di Dio)

PARTE SECONDA

Arte

Il sorridere

Chiusa

Motivazione finale

Sono stato indotto a scrivere queste pagine per tentare il lettore verso la spontanea comprensione di un semplice modo del nostro essere, quello che è il più semplice e forse il più complesso dei gesti umani: il sorriso.

Il sorridere non è mai accompagnato da una voce; non è parola, e si fa dunque nel silenzio.

Vi è dunque, in ogni sorriso, solo l'indicazione di un luogo di silenzio. Dopo le parole della filosofia, il silenzio: il suo suono diventa udibile solo ad un orecchio ormai affinato, perché già violentato dalle domande e infine da esse stesse trasfigurato. In questo silenzio vi è tutto ciò che la filosofia, dopo aver detto, non può infine dire; e forse vi è tutto ciò che la filosofia, dopo il silenzio, si sente ancora e sempre costretta a ripetere.

Nota

In questo libro le citazioni sono ridotte al minimo, poiché il testo non pretende un'autorevolezza accademica, e inoltre il mio debito con i filosofi del passato sarebbe talmente vasto da costringermi ad un lavoro bibliografico per il quale non mi sento preparato.

Il filosofo avrà forse la tentazione di scrivere a margine molti punti di domanda, magari con una biro rossa. Forse avrà voglia di farlo anche il meno adepto. Mi scuso con entrambi. Ma in fondo le mie scuse non sono necessarie, perché con questo libro io non ho desiderato sostenere alcunché, né tanto meno insegnarlo.

PARTE PRIMA

Il primo grido

C'è un bambino che sta uscendo dal ventre della madre. Griderà subito, con tutto il fiato che ha appena acquisito.

Si potrebbe supporre che questo grido non sia altro che il primo, maldestro modo per tentare la padronanza del respiro. Ma c'è dell'altro, perché un grido, per noi viventi, è pur sempre un grido, che sollecita un moto istintivo di allarme, ci indica l'emergenza di un pericolo, di un dolore, di un'angoscia. Il grido non è la parola sussurrata crepuscolare che ci invita a socchiudere gli occhi; lo riconosciamo invece, istintivamente, nella sua drammaticità prima ancora di averlo decifrato e giudicato. Lo ascoltiamo nell'animale, o nel vento.

Spesso i genitori, e gli adulti presenti al parto ridono di gioia alla vista del neonato, inneggiando alla nuova vita che si manifesta; ma noi vogliamo guardare a questo grido con un taglio più freddo, chirurgico, in un preteso disincanto, perché l'incanto di fronte alla nuova vita ci appare infine tutto e solo nostro, non essendo possibile che alcuno chieda al bimbo: "sei felice di essere nato?". Qualcuno cerca ad ogni nascita, d'altra parte, di placare subito questo grido comunicando al bimbo una sorta di fiducia, sussurrandogli di smettere il pianto perché in fondo non ve n'è motivo, assicurandolo sul fatto che non è solo, che c'è qualcuno che lo protegge e si prenderà cura di lui.

Il bambino grida: questo è il suo primo atto. Prima, con la madre il bambino era una cosa sola, una identità, una parte di lei e del suo sangue, del suo respiro, del suo liquido. Ora si ritrova fuori, e questo ritrovarsi fuori è per lui fatto improvviso, inaspettato, poiché non può aver avuto alcuna esperienza

precedente né alcuna possibile preveggenza di ciò che ora gli sta accadendo.

In questo suo “ritrovarsi fuori” comincia la vita, la sua, e con quel grido egli annuncia l’inizio della propria singolarità: egli si ritrova separato dalla madre, e poiché la prima ed unica cosa che gli sta accadendo è proprio questo distacco, allora in quel suo grido sembra si possa leggere la richiesta, immediata e forte, della riconquista del contatto assoluto con il mondo materno irrimediabilmente perduto. Con il primo respiro piange perché vorrebbe tornare a quel mondo che in qualche modo gli era noto, familiare, e che comunque era l’unico mondo conosciuto.

Sono ancora lontani i giorni in cui si chiederà “cos’è il mondo?, chi sono?, perché sono?”: sono ancora lontani gli anni della prima e spontanea filosofia; ma già da ora è cominciata l’esperienza problematica del ritrovarsi qui come entità separata, cosa ignota tra cose ignote; per il bambino è l’esperienza dell’esserci nella forma di colui che, gridando, s’accorge innanzitutto di se stesso, e non sapendo neppure cosa sia questo suo gridare che ode, se ne stupisce. Nel primo grido non appare alcuna manifestazione di gioia, e neppure alcuna meraviglia - quella che si prova di fronte ad una scoperta affascinante; sembra rivelare, al contrario, un profondo disagio immediato, che assomiglia ad uno stupore angosciato. Come abbiamo già supposto, sembra che il primo grido rappresenti davvero, e solo, un richiamo angoscioso rivolto al ventre materno per ritornarvi, proteggersi, nascondersi e fuggire da questa sua nuova condizione, da questa nuova e ignota realtà. In questo, possiamo infine dedurre che il primo desiderio del bambino sarebbe quello di non voler essere se stesso, laddove questo essere diventato se stesso ha significato lo sgomento della separazione da uno stato dove quello stesso grido non era contemplato, non era neppure immaginabile perché non necessario.

Ci è stato raccontato un mito, quello del Paradiso Terrestre, dove il frutto proibito è il frutto della Conoscenza. Prima della tentazione del conoscere, Adamo e la sua compagna vive-

vano in una perfetta comunione con la divinità: in qualche modo, in questa comunione Dio che è tutto non era altro da loro, e dunque non si poneva neppure alcuna necessità di movimento, di tensione verso alcunché, di alcun conoscere. Perché vollero nutrirsi di quel frutto inutile? Forse in quanto si posero una domanda: fu la domanda sul perché stesso di questo loro essere totali, appagati, felici; fu la prima (e tragica) domanda sul *sensò* della realtà, il frutto di una curiosità che non ci ha più abbandonati. Possiamo qui azzardare che la madre fosse il paradiso terrestre del bambino: quando era nella madre, il bambino era *uno* con lei, come Adamo ed Eva erano *uno* con Dio. In quel paradiso tutto ciò che era, era uno, non c'era lotta, rimpianto, aspettativa, punizione, premio: era il mondo dell'immediato, dove non v'è nulla da spiegare perché la cosa che c'è (Dio, la madre) c'è e basta e spiega se stessa con l'atto semplice di esserci. Laddove non c'è l'*altro* (la madre ora esterna, il Dio allontanato) non v'è nulla da raggiungere. Ma ora c'è un bambino, ed una madre, fuori. Sono in *due*. Il paradiso terrestre del ventre materno così è finito: nascendo, il bambino ha colto il seme iniziale di questa intuizione di esserci come se stesso (è lui che sta gridando...) ed intuisce contestualmente l'esserci confuso, ma evidente di un "reale" che non è lui (la madre fuori, tutto ciò che, fuori, non sta gridando...).

Il bambino infine non grida in continuazione, ma smette e poi riprende: vi sono dunque due bambini, quello che grida e quello che non grida, e in questa dualità ha inizio, accanto all'estraneità del mondo, anche l'alterità da se stesso. Se il "frutto della conoscenza", allora, si presenta inizialmente e semplicemente con l'immediato sapere di esistere e dell'esistenza di un mondo, l'iniziale angoscia nasce dal fatto che il bambino non sa nulla di se stesso, e del mondo fuori, e dunque non sa cosa fare, se non gridare.

Il primo atto dell'essere umano è il suo grido. Il primo grido è espressione del disorientamento di fronte alla consapevolezza, alla sorpresa e all'angoscia di esserci.

Il gioco del “bau-cetti”

Ricordo un gioco che spesso mia nonna mi proponeva quando ero molto piccolo. Lo chiamava il gioco del "bau-cetti": la nonna mi invitava a portare le mani sugli occhi per provocare il buio e nascondere le cose alla vista, invitandomi a dire la parola "bau"; poi a sorpresa le mani dovevano essere tolte, mi guardavo attorno e gridavo: "cetti!". Ricordo lo stato d'ansia, puntuale, ad ogni “bau”, e la sempre rinnovata gioia ad ogni "cetti" che gridavo.

La privazione della vista è buio, e il buio ci incute sempre un certo timore. Il buio può infine trasformarsi in vero e proprio panico, quando ci nasconde qualcosa di cui non riconosciamo la natura, come ad esempio quando udiamo un rumore indefinibile: un rumore indefinibile è un rumore ignoto. Di notte, nel buio della mia stanza, pur non riuscendo a vedere ho normalmente un'idea abbastanza precisa di ciò che mi circonda: “so” che le cose ci sono, e che continueranno ad esserci esattamente per come le ho conosciute, per come le ho definite nel momento di chiudere gli occhi. Questa mia consapevolezza si traduce in una sicurezza, in una padronanza della situazione; ma se irrompesse un rumore ignoto nella stanza, questa presenza potrebbe sconvolgere l'idea stessa, sommariamente rassicurante, che mi ero fatto della realtà. Personalmente ho notato come il mio gatto, prima di accucciarsi in un qualche luogo si guardi accuratamente intorno, quasi sempre compiendo un vero e proprio circolo che gli consente di prendere visione di tutto ciò che lo circonda, e come solo dopo questo attento esame della realtà si conceda di abbandonarsi al sonno. Allo stesso modo anch'io verifico l'ambiente

circostante prima di coricarmi, e lo faccio normalmente con gesti automatici e furtive occhiate, presupponendo che il senso di sicurezza che da questo esame mi deriva sia sufficiente per concedermi l'abbandono e il sonno. In effetti, vedere le cose o non vederle comporta una grande differenza, poiché è nella visione che ho la sensazione di poterle controllare; e se dovessi immergermi nel buio dovrò allora sopperire con una vista interiore, appellandomi al ricordo, nella pretesa che ogni cosa vista possa continuare a starsene innocua al proprio posto, continuare sempre e comunque a comportarsi per come l'ho conosciuta. Nel buio (che può essere provocato anche e semplicemente chiudendo bene gli occhi) abbiamo la perenne sensazione di un leggero sbando perché la realtà che ci circonda potrebbe, proprio in quel momento, mutare se stessa e riuscire a sorprenderci: potrebbe diventare minacciosa.

Il gioco del "bau", in quanto gioco del buio, è un'invenzione probabilmente di grande importanza conoscitiva per il bambino: egli si esercita nella gestione della paura per ciò che potrebbe accadere tutte le volte in cui dovesse perdere il controllo della realtà; e nel gioco del "cetti" egli si esercita nella fiducia che può riporre nella propria tranquillizzante "visione" della realtà, nel proprio "sapere" che le cose stanno nel modo in cui sono state definite. Il gioco del "bau-cetti" è quindi - in definitiva - il gioco del conoscere, laddove per conoscere si intenda la capacità di definire le cose per ciò che esse sono e per come esse saranno: il gioco dimostra come il bambino si eserciti in quest'arte della visione e della definizione, che è infine arte della concettualizzazione e dunque della padronanza. Il conoscere facilmente si rapporta al vedere, laddove l'ignorare si rapporterebbe alla cecità.

¹ Con questo gioco del "bau-cetti" cominciamo tutti a costruirci

¹ Anche nel linguaggio comune noi utilizziamo il verbo "vedere" come sinonimo di "sapere": "...Come tu puoi ben *vedere*..."; "...*Vedi*: avevo ragione!..."; "...Ma come fai a non *vedere* che stai sbagliando?..." e così via. Nello stesso modo, noi utilizziamo la metafora della luce per indicare l'acquisizione di una conoscenza: "...E' stata una *illuminazione* improvvisa..."; "*Illuminami!*"; "...Abbiamo fatto *luce* sul problema...". Forse,

le prime visioni del mondo, le nostre prime conoscenze. E' questo il modo tramite il quale sin da subito tentiamo di tenere sotto controllo quel mondo circostante, estraneo e oscuro, nel quale siamo venuti a trovarci nascendo.

Il buio, il senso e l'angoscia

Con la presenza inaspettata del rumore ignoto nella stanza buia vengo dunque a trovarmi di fronte ad una vera e propria "irruzione dell'ignoto", in quella personale immagine cui faccio di volta in volta riferimento nello sforzo di comprendere e padroneggiare il reale. Si tratta di una irruzione violenta poiché l'accadimento ignoto non può essere ricondotto ad una qualsiasi logica spiegazione circa il perché del suo stesso accadere, e comporta quindi la consapevolezza che la mia attuale ricostruzione razionale della realtà potrebbe rivelarsi errata: in questa condizione il mondo mi diventa estraneo, sfuggente e quindi potenzialmente infido e pericoloso. In una parola, il mondo rischia di perdere qualsiasi *sensatezza*.

Il "*sensò*" di una cosa è la sua direzione², è il sapere che la cosa è ciò che è in quanto logica conseguenza di ciò che è stata nel passato, e che sarà presumibilmente in un certo suo modo futuro in conseguenza di ciò che essa, attualmente, è. Conoscere il *sensò* delle cose significa quindi presumere di conoscerne l'origine e il comportamento futuro: tutta la conoscenza ha questo scopo. E' dunque chiaro come il rumore ignoto appaia *in-*

la più perfetta immagine della condizione tragica umana del trovarsi a pretendere una conoscenza epistemica è la famosa poesia di Ungaretti: "Mi illumino, d'immenso".

² diciamo anche "senso di marcia", "senso unico", doppio senso", "senso inverso" indicando con la parola *sensò* la direzione di qualcosa.

sensato, nella misura in cui non ne conosco né il passato né il possibile futuro, ed è dunque evidente come al suo apparire io rischi di perdere i punti di riferimento necessari e sufficienti per mantenere quella mia “visione” della realtà sulla quale stavo basando la mia personale sicurezza: rischio di perdere ciò che, comunemente, diciamo essere il “senso delle cose”. Se il rumore fosse riconoscibile, e dunque *sensato*, potrei ricavarne sollievo (nel riconoscere nel rumore qualcosa di innocuo), oppure paura (nel riconoscermi un elemento di pericolo); ma in entrambi i casi la mia “visione del mondo” non ne sarebbe sconvolta, laddove anche la più grande paura potrebbe essere infine tenuta sotto controllo mettendo in atto di fronte ad essa qualche atto risolutivo. La paura è infatti³ il timore di fronte a qualcosa di definito, qualcosa che c’è e di cui conosco la natura e il probabile comportamento: qualcosa di *sensato*, e in ciò posso affermare che la paura è una reazione *sensata*. Ma dove la paura diventa *insensata* – a causa dell’aspetto ignoto di ciò che la provoca – allora si trasforma in *angoscia*. L’angoscia è dunque il nostro modo di avere paura quando paventiamo una trasformazione insensata del reale: l’angoscia è l’abisso provocato dal ritrovarsi di fronte all’insensato. Se la paura è la naturale reazione di fronte ad una minaccia nota e prevedibile nel suo essere-futuro, l’angoscia sarebbe la presunzione di una minaccia dal comportamento imprevedibile, la forzata preveggenza di un fatto potenzialmente sconvolgente ogni analisi logica: l’angoscia sarebbe l’anticipare una sorte che per la nostra momentanea – o infine essenziale - insufficienza conoscitiva sta sfuggendo ad un ragionevole calcolo razionale della possibilità.

L’angoscia sarebbe quindi una sconfitta futura che viene ipotizzata senza ragionevole motivo, perché questa stessa sconfitta ci appare insensata, e dunque irragionevole; in questo affacciarsi dell’angoscia nel regno della pura, irragionevole possibilità, essa sarebbe il risultato della nostra padronanza perennemente incompleta circa le concatenazioni globali del reale, circa il rassi-

³ cfr.: S. Kiekegaard, *Il concetto dell’angoscia. La malattia mortale*.

curante dominio dell'intero sistema di causa-effetto sul quale fondiamo il nostro quotidiano esistere.

Lo specchio

“La credenza che gli specchi, e più in generale tutte le superfici capaci di produrre un riflesso delle immagini, abbiano un potere malefico, è antichissima. Non soltanto, infatti, lo specchio rimanda un'immagine che è intrinsecamente enigmatica, poiché al tempo stesso rivela e occulta, ma esso ha anche la capacità di catturare la figura di colui che vi si guarda, consentendo quindi che essa possa essere portata in giro e ammirata da altri. Di poteri magici si accredita lo specchio non solo nel mondo antico, dove esso compare sempre in contesti che ne sottolineano le facoltà straordinarie, ma anche in un filone cospicuo della letteratura moderna, e soprattutto in quella romantica, nella quale numerosi sono i personaggi che “persero” la propria ombra o la propria immagine riflessa.”⁴

Guardarmi allo specchio. Il mio volto, il mio corpo intero occupano uno spazio misurabile: io sono lì, nella mia immagine riflessa, comincio in un dato punto e finisco in un altro. Ho impiegato del tempo (dalla mia nascita) per acquisire qualcosa che possa assomigliare ad una piena coscienza di ogni mia parte (il piede, la mano, il braccio, le parti dentro che pulsano); ed eccomi ora qui, in questo “tutto intero” che mi appare, in questa mia immagine, e questa mia immagine mi appare nella cornice dello specchio come una cosa tra le cose.

⁴ da: Umberto Curi, *La forza dello sguardo*, Bollati e Boringhieri, 2004

Lo specchio è la tela di un quadro: non esistono quadri infiniti, tele senza fine. Così il mio sguardo, che sempre racchiude uno spazio di mondo limitato. Ogni tela è un mondo separato, un mondo. Nel mondo della tela ci sono delle cose: una, due, tante; nel mio specchio ci sono io, e qualcosa che forse mi sta attorno. Se sposto le cose che circondano la mia immagine, lo specchio diventa un'altra tela, con cose diverse. Se mi sposto, il quadro cambia. Lo specchio è allora una superficie inerte, la terra da arare, il giardino da disegnare. So che posso agire su questa cosa che vedo e che sono io: spostarla, ad esempio; posso sorridermi, o rivolgermi uno sguardo di disapprovazione. Posso ferirmi, e poi curarmi. Lo specchio obbedisce.

Come ogni cosa anche questa mia immagine, occupando uno spazio, deve misurarsi con lo spazio delle altre cose, deve riposizionarsi continuamente in un luogo proprio, e lo deve difendere perché ogni individuazione è sopravvivenza, vive in se stessa come se stessa in quanto continua ad essere altra dal mondo, e dunque non deve mai essere un'altra cosa per poter essere quella cosa che essa è. Sembra esservi, in questo sopravvivere, qualcosa che eccede dalla mia semplice immagine: è la volontà di una continuità di me stesso, di questa cosa che io sono tra cose diverse e che sembra voler continuare se stessa chiamando senza sosta il proprio nome. La mia immagine può cambiare ad ogni istante, ma vuole rimanere sempre se stessa in un nome sempre da dire, sinché sarà il nome mio. Ma come accade quando tocco un dipinto, se tocco la mia immagine nello specchio tocco il vetro piatto. Se tocco la mia guancia, sento il dito che mi tocca ma, contestualmente lo vedo riflesso lì che tocca la mia guancia e anche questo toccare diventa subito immagine piatta: lo specchio è un mondo dove le cose si riproducono fredde, senza vita. Questa ripetizione dell'immagine, la sua obbedienza assoluta nel riprodurmi in quel suo mondo distante, indifferente, possono disorientarmi perché nello specchio, infine, io mi vedo esattamente nello stesso modo in cui vedo le altre cose: non mi sento per niente pulsare – nello specchio - non provo lo stesso calore che

mi misuro invece dentro. Le altre cose: anche quando, dentro o fuori dallo specchio, vedo le cose in realtà io posso solo immaginare la loro vita, posso fingere di pormi nel loro interno e vivere la loro esistenza dal loro punto di vista, con le loro emozioni e ciò che provano dentro; ma esse rimarranno per sempre fuori di me, estranee.

“C’è un vaso di fiori estivi sul mio tavolo, ora, e mentre scrivo c’è un’ape che si adopera convulsa attorno a qualcosa che sembra essere il centro del fiore, il suo cuore. C’è tutto un “destino” in questo suo lavoro frenetico, c’è una meta e un premio. C’è un tempo che scorre, un cielo vasto che ruota segnando questa stagione di entrambi, un nostro personale “fare” che sembra nutrirsi di se stesso, obbligatorio. Per un istante, ho cercato di immergermi nella visione di questo piccolo essere, nella sua intelligenza, nel suo divenire se stessa: sono solo riuscito a proiettare nelle sue continue spinte d’ali, verso il raccolto, la cosa che conosco: l’angoscia di riuscire a conquistare la meta, di appropriarsi della vita stessa in quanto meritevole di essere presa, come se essa fosse concretamente dotata di un intimo e soddisfacente senso.”

Le altre cose: sono io ad immergerle in una loro esistenza tramite l’odore della mia esistenza; l’unica vita che conosco davvero, nella sua pur complessa e sfuggevole concretezza, è il mio solo esserci. Questa vitalità che posso donare all’“altro” io posso metterla e toglierla: posso con facilità investire di vita un sasso, e provare l’indifferenza più totale per il vivere di un fiore. Ora, se mi sparassi un colpo in testa, lo specchio riprodurrebbe ogni particolare dell’esplosione del mio cranio, e lo farebbe senza emozioni, con indifferenza, come una macchina che fa il proprio lavoro con precisione e in silenzio; la mia immagine nello specchio è dunque un me stesso muto e meccanico, impenetrabile, freddo al tatto, imperturbabile: una cosa “fuori”, che non mi appartiene se non come una forma distante.

Di più. Se nello specchio c'è questa cosa che sono io - mi dico - allora allo stesso modo mi vedono anche gli altri: gli altri mi vedono, da vicino e da lontano, e a loro appaio come una immagine piatta. Per gli altri io sono una cosa fuori, una cosa tra le cose. Questo essere per gli altri una cosa, confrontato con la complessa, vitale, emozionante idea che ho sempre di me stesso ha in definitiva il sapore di una diminuzione, di una castrazione. Non è infatti dell'amore la sottile volontà del "sentire l'altro" come parte di un'unica cosa? Non v'è forse l'eterno ritornare degli amanti sopra se stessi, il rifrequentarsi per ripetere il gesto che nullifica la distanza, che pretende la com-prensione? Come cosa, come mera immagine, io mi sento infine un oggetto, buttato lì tra gli oggetti, gettato con essi nel vorticare del mondo. Lo specchio mi avverte della sostanziale "cosità" del mio essere agli occhi degli altri, poiché è libertà e iniziativa degli altri di attribuirmi una vitalità desunta dal loro stesso pulsare di vita. La mia presenza nello specchio è pari dunque a qualsiasi presenza, mi appare infine povera e debole e nuda perché mi ricorda che il mondo potrebbe fare a meno di me, che potrei sparire mentre le altre cose, tutte quelle che mi circondano (nella vita, nella cornice dello specchio) continuerebbero ad esistere come se niente fosse accaduto. Il mondo potrebbe quindi bene e subito fare a meno della mia immagine. E non posso mai fare a meno di confrontare questa sostanziale inutilità personale con la violenta necessità che provo di me stesso.

C'è qualcosa di angoscioso nel potermi specchiare, e dunque nel potermi vedere come cosa: tutta la cura che ho di me stesso potrebbe essere nello specchio paragonata alla cura di una pianta in giardino: potrei anche disinteressarmene, non bagnarla e lasciarla morire. Allo stesso modo il mondo potrebbe lasciarmi sparire, e nulla cambierebbe, perché le cose continuerebbero ad essere cose, ad esistere, senza poter mai provare per me ciò che io provo per me stesso. Io mi rincorro da sempre, mi curo e mi guido, cerco di salvarmi e vivere; ma con lo specchio io mi vedo là fuori, da lontano o da vicino così come gli altri mi vedono, e

mi sento una cosa in balia del mondo, del suo accadere. Specchiandomi, posso chiedermi cosa dovrei farne, di questa cosa che vedo: cosa farne in funzione di un suo eventuale senso, di un suo destino. Accadere: una parola che sa di futuro, e quindi di angoscia. Posso chiedermi sulla profondità, tridimensionalità, complessità e totalità di me stesso; ma è proprio lo specchio ad appiattare la mia immagine, traducendomi in una figura osservata, manovrabile.

No – mi dico - nello specchio non posso esserci tutto. Ma quella parte di me che non viene riflessa, quella parte invisibile che sta pensando e mi sta pensando potrebbe infine sfuggirmi e gettarsi in mani ignote: il mio pensiero. Il pensiero è qualcosa che non vedo, che s'è fatta da sempre ignota e dunque incalcolabile. Cosa sarà di questa cosa che controllo solo da lontano, di questo spessore trasparente che pretendo essere mio eppure non occupa una dimensione della luce?

(Il mio gatto non si guarda allo specchio: passa oltre come se non avesse visto nulla).

II.

Dunque l'immagine che vedo nello specchio è la mia immagine, e sono io in definitiva a decidere che dentro a quella immagine ci sono proprio io, io che mi sto guardando; questa mia decisione implica una parte di me che decide, ma questa parte non la posso vedere riflessa: c'è, ma non la posso vedere. Il mio pensiero dunque c'è, ma senza alcuna forma e dimensione. Il pensiero è quindi irriducibile ad una sostanza opaca; ma è tuttavia necessario che ci sia. Anche le altre cose che vedo nello specchio, senza il mio pensiero, per me non ci sarebbero: senza il mio invisibile pensiero lo specchio, per me, risulterebbe infine vuoto. Potrei persino decidere di non riconoscere me stesso come cosa riflessa, ma non potrei mai evitare di riconoscere la presenza della fonte stessa del mio riconoscimento, la presenza del mio pensare.

Io posso ritenere che questo mio pensiero possa essere contenuto nell'immagine fisica che di me vedo, ma lo posso solo supporre, poiché in quell'immagine il pensiero non può mai specchiarsi. Il mio invisibile pensiero è solo l'ipotesi di una cosa, e questa ipotesi è fondata sopra se stessa. Questa parte invisibile di me è ciò che sta guardando le cose rintracciandone forse una definizione, ma non riuscendo a trovare una definizione di se stesso. Se è il pensiero a pensare anche se stesso, a provocare la presenza di quella cosa che esso stesso è, allora il mio pensiero s'affonda in se stesso, da se stesso trae origine e vita: così appare sospeso in un nulla fluttuante, un essere che non ha ormezzi. Mi penso, e sono io che penso a questo mio pensarmi, in un rimando infinito: è come se davanti allo specchio ve ne fosse un altro, che riflette il primo e se stesso ed altri ancora, in una proiezione potenzialmente infinita.

Non è casuale che, specchiandomi, alla fine io non possa fare a meno di toccarmi, sfiorarmi, come a prendere contatto con quella realtà riflessa quasi per sapere il suo vero esserci. Davanti allo specchio finisco prima o poi col toccarmi per placare la sottile vertigine che nasce dal fatto che lì c'è un'immagine che dovrei essere io, ma che mi mostra solo una dimensione fisica misurabile, muta e obbediente, mentre non mostra nulla di questa parte di me che sta valutando. Questa parte irriflessa di me non la posso ferire o curare e, se lo facessi, non saprei realmente dove ho toccato, cosa, e come.

Se lo specchio potesse restituirci la totalità di noi stessi, noi probabilmente trascorreremmo l'intera esistenza specchiandoci; invece, tutti fuggiamo dagli specchi dopo qualche istante, sembriamo imbarazzati. L'imbarazzo è profondo.

Così, come nel gioco del "bau-cetti", l'immagine nello specchio, invece che rassicurarci, ci angoscia, poiché quella parte che non possiamo vedere è la parte "buia", potrebbe inspiegabilmente mutare posizione, natura, dimensione, direzione, senso (il panico? la pazzia?). Se il mio pensiero mutasse improvvisamente potrei non accorgermene, perché potrebbe infine ri-

conoscersi nella propria nuova forma facendosi beffe dello stesso ricordo che dovrebbe avere di se stesso. Il mio pensiero dunque, quando decide di pensarsi, angoscia se stesso.

Ci sentiamo meglio, quando in giro non ci sono specchi.

Senza specchi possiamo “spaziare” a piacimento in una qualsiasi idea di noi stessi, non ci sentiamo costretti a definire anche il nostro stesso pensare entro dimensioni precise, disegnabili come quelle di un volto. Lo specchio, invece, è simile al bisturi del chirurgo che ha sezionato impietosamente qualcosa di noi, ed ora ce la mostra sulla mano, quella parte recisa che era nostra e che ora vive di una vita propria separata, che era nostra ma ora è lontana e altra. Se pretendessi di delineare la pienezza di me dal mio riflesso, sarebbe come pretendere di svuotare il mare con un cucchiaino: non mi basterà mai una serie neppure infinita di riflessi, per poter parlare di me e spiegare cosa sono per tutto ciò che intuisco di essere nella mia pienezza. Per vedermi nello specchio mi devo necessariamente guardare da fuori, allontanarmi, calcolarmi, giudicarmi; ma questa parte di me che allontana, calcola e giudica non è dentro lo specchio, e accade che mentre cerco di capire chi sono l'altra parte di me, il mio pensiero che sta guardando si dilegua sfuggendo alla mia attenzione; ma se mi concentro invece su quel me stesso che sta pensandosi, allora è l'immagine fisica, disegnata, a dileguarsi. Succede come dinanzi a quelle figure che rivelano due possibili cose diverse in base a ciò cui stiamo prestando attenzione: un vaso o un volto?

-“Tu sei questo che vedi” – dice lo specchio. Ma se sono quel riflesso - e sono io a deciderlo - io sarò allora veramente quel riflesso o questo qualcosa che lo decide, o entrambe le cose? Ma se sono entrambe le cose, dov'è la parte che non riesco a vedere, a misurare?

Il mio pensarmi e lo specchio potremmo rincorrerci tutta la vita, senza darci reciproca tregua.

III.

Quando mi penso senza specchiarmi ho un'idea piuttosto vaga e complessiva di me. In vero questa vaghezza riguarda sempre il mio stesso volto, anche quando non ci sono specchi, ch   il mio volto, senza lo specchio non pu   mai vedere se stesso; anche del mio volto ho dunque una perenne immagine confusa e indefinibile. Ma se ho potuto vedere l'immagine del mio volto almeno una volta, posso trattenerne una certa memoria in quanto ho pur visto qualcosa, almeno una volta. Ed ecco ci   che accade per il mio pensiero, che non ho mai visto e che non potrei mai vedere neppure se mi specchiassi per tutta la vita: il mio pensiero rimarr   per sempre sfuggente a qualsiasi reale memoria. In questa indefinit   succede qualcosa di curioso e importante:    curioso notare come tutto ci   che    indefinito immediatamente ci inviti a pensare all'infinito, per cui tendiamo a considerare come infinito il nostro stesso pensiero. Questa sua potenziale in-finitezza contrasta con ogni nostro tentativo di racchiuderlo in una forma che, all'estremo, potrebbe essere considerata la dimensione stessa di tutto noi stessi, del nostro essere; ma questa forma potremmo anche farla corrispondere a qualcosa di molto pi   limitato, ad esempio il nostro piccolo cervello. Per questo abbiamo la sensazione che il nostro pensiero possa essere da un lato tanto piccolo da poter essere contenuto tutto in una mera parte del nostro corpo, e nel contempo trascenderla integralmente. Una visione troppo limitata, e l'altra troppo vasta? Che cosa mi sfugge, d'altra parte, in questo paradosso di sentirmi indefinito mentalmente e vedermi ben definito fisicamente, mentre pretendo di intuire di essere una sola identit  , una cosa sola? L'impossibilit   di ridurre il mio pensiero a cosa definibile e definita, e la parallela impossibilit   di stabilire una sua infinita potenzialit   risolutiva sono i due volti della mia angoscia nell'atto di riflettere sopra me stesso, di specchiarmi per potermi comprendere, di pensarmi.

Con il primo grido il bambino ha scoperto l'inevitabile dualismo del pensare, perch   in quel momento vede se stesso

lasciando apparire, contestualmente, anche tutto ciò che non è se stesso. Da quel momento esisteranno due cose ineliminabili, lui e tutto ciò che non è lui, lui e il mondo. Apprenderà immediatamente tutta l'angoscia che può scaturire dalla potenziale molteplicità e mutevolezza della natura del mondo (fuori), dall'imperfetta padronanza del senso del mondo; ma intuendo se stesso il bambino imparerà presto che c'è un se stesso che vede ed una immagine di sé che non è visibile, e sarà sempre angosciato da quell'essere, oltre a ciò che vede, anche un qualcosa che non potrà mai definire e controllare con rassicurante certezza. Qualcosa che potrebbe, infine, mutare natura e rivelarsi ostile, persino fatale: se stesso.

Lo specchio infranto

(o del morire a se stessi)

L'infrangersi dello specchio è considerato presagio di disgrazie. Lo specchio è luogo di immagini, e poiché con la sua rottura si infrangono solo immagini, la sventura sarebbe una distruzione simbolica, una simulazione di morte. Anche il pensiero è fatto di immagini: è simile allo specchio. Un'immagine non la si può estrarre, toccare, e si dissolve con il buio diventando un nulla. La cosa immaginata, come quella riflessa nello specchio, cambia natura, importanza, prospettiva col cambiare dell'angolo di luce che la colpisce. Il pensiero è *rappresentazione* del reale, la personale luce gettata sul mondo. Nel pensiero il mondo si riflette disegnandosi, in una continua sovrapposizione e alternanza di figure senza peso e senza misura vera. Le immagini del pensiero si incontrano e si scontrano con quel qualcosa che il pensiero stesso definisce essere la realtà; in qualche modo vi fa i conti, rimbalza, s'adatta, fugge, immagina una realtà diversa; ma non penetra mai in questo "reale" che diventa esso stesso vago e mobile, indefinito e malleabile quanto gli stessi pensieri. L'infrangersi

dello specchio è metafora dell'infrangersi del pensiero, è il rimando alla vulnerabilità del reale immaginato, all'angoscia di questa sua instabilità. Il frantumarsi del vetro è la preveggenza di una trasformazione possibile, forse profonda e definitiva del mio stesso pensarmi, di una incontrollabile perdita di quella pur instabile identità che pretendo appartenermi. Se colui che controlla può perdere il controllo di sé, tutto allora può essere. Lo specchio, nella sua fragilità costitutiva assomiglia all'immagine della pazzia, alla possibilità di un "vero" diverso. Infine, potrebbe rimandare al buio angosciante e denso e profondo della morte stessa e finaledelle mie immagini, e cioè alla mia morte. Nel distruggersi dell'immagine riflessa si recita dunque il cuore di un dramma che non solo è continuamente possibile, ma che sarà infine inevitabile. Nello specchio dunque leggiamo qualcosa che non si limita alla sola obbedienza meccanica della luce.

Anche una fotografia mi rappresenta; ma tra me e questa immagine c'è pur sempre una soluzione di continuità, un tempo diverso dell'accadere: solo lo specchio può mostrarmi, qui ed ora, ciò che io sono nella mia rappresentazione. Lo specchio estrae la mia immagine dalle altre immagini, la separa da loro e me la restituisce nella sua attualità, unicità e solitudine. Questa figura che io vedo dunque, questo volto è quanto di più simile vi possa essere a quella cosa che io sarei; nella sua contemporaneità con il mio vivere attuale stabilisce di fatto un immediato legame con questo mio respirare; quando lo specchio si infrange allora una parte vitale di me, in qualche luogo, si infrange. Nel mio volto c'è anche il pensiero del mio volto, quel pensare che penetra la cosa fisica, la rende possibile senza mostrarsi tuttavia come oggetto concreto scolpito dalla luce. Questa cosa che c'è e che non posso vedere è ciò che supera la cosa stessa nella sua fisicità, è il volto forse autentico del mio volto. Quando il pensiero che ho di me cerca un riflesso di se stesso chiede allo specchio un'immagine di sé e la domanda, sempre inevasa mi viene restituita in una eco: solo il mio pensare può sostenere l'esistere di se stesso affermandolo, solo il pensiero può pretendere di vedere la propria invisibilità.

Il mio pensiero rimane quindi perennemente “aperto” ad un proprio stesso superamento, e la definizione impossibile di se stesso ha il sapore vertiginoso dell’assenza di punti concreti cui potersi riferire, di una infondatezza. C’è quindi sempre uno spazio *oltre* quello che il pensiero starebbe, in ogni istante, occupando: è uno spazio che ogni richiesta di definizione paradossalmente allarga, complica, annebbia. Il pensiero esorbita il mio volto riflesso ed esorbita se stesso: è in questo spazio esorbitante che l’accadere della rottura dello specchio, come simbolo, s’è annidata, ed è da lì che mi guarda di sottocchi, mi provoca, si prende gioco dei miei tentativi di scacciare il “brutto pensiero” neonato (pensiero del pensiero, la mia domanda); si prende quindi gioco del fatto che questi brutti pensieri dovrebbero essere scacciati da quel pensare stesso che li ha creati. In questo spazio, aperto oltre ogni possibile definizione e concreta padronanza, con l’infrangersi dello specchio una morte potrebbe infine essere davvero avvenuta, come preveggenza entro la metafora, nella perdita di padronanza sulla mia stessa immaginazione, che è la perdita del *sensu* stesso e più profondo.

Non mi resta che la speranza: che quel “qualcosa di me”, che non ho mai potuto vedere né misurare, possa tuttavia migrare oltre il possibile disordine, o permanere in un luogo comunque sicuro, al di là persino di se stesso, al riparo persino da se stesso: un preservarsi della mia “anima” al di là di ogni accadere. Ma oltre ogni possibile speranza, quale posto potrei assegnare al mio pensiero, se non quel luogo indefinito e indefinibile che gli è proprio?

In due, senza senso

L’immagine del “modo” del mio essere è caratterizzata innanzitutto da una originaria dualità: ci sono *io*, e c’è tutto ciò che

io non sono, c'è il *mondo*. Queste due cose, lontane ma inseparabili, estranee tra loro, sono tutto ciò che ho: io e il mondo siamo il mio stesso destino, ciò che mi è stato assegnato nel momento in cui sono stato “gettato ad essere”. Sin dal primo istante ho cominciato a “rotolare” nel mio stesso sopravvivere, nel condurre innanzi qualcosa che mi è capitato senza apparente motivo. Vorrei potermi fermare, astrarre da questo coinvolgimento nella vita, vorrei poter giudicare questa cosa che mi è accaduta: vorrei poter “fare della filosofia”, dare un senso al tutto per potermi orientare e orientare il mondo. Ma il vivere mi trascina, mi riavvolge continuamente dentro se stesso, in quel buio disorientante che lo fonda alla radice: vorrei poter vedere per essere in grado di pre-vedere, vorrei essere uno “scienziato totale, onnisciente” e non mi rimane altro che l'angoscia del futuro istante, della sua potenziale capacità di sorprendermi, forse annichilirmi e privarmi dunque e totalmente di quel barlume di senso che tutta la mia filosofia avrebbe potuto tentare di costruire. La vita riprende in ogni istante il dominio di se stessa, s'impone a se stessa senza motivo se non se stessa: non v'è troppo tempo per potersi fermare e decidere, non v'è tempo per sospendere il respiro. Questo vivere che, ignoto, ci è accaduto un giorno è tanto vorace del proprio sopravvivere da non concedere spazi adeguati per una spiegazione qualsiasi, spazi che – semmai sondabili - richiederebbero forse tempi siderali per poter essere sondati. No, la vita non è adeguata alla filosofia, né la filosofia alla vita: la vita chiede solo se stessa, con prepotenza. La filosofia chiede una verità stabile, eterna, immutabile, assoluta; la vita chiede la continua cura che le dobbiamo, chiede di essere vissuta malgrado la sua stessa mutevolezza, relatività, instabilità e finitezza, mentre la filosofia chiede la sosta, l'impossibile sospensione del vivere stesso trasformato in oggetto da analizzare, squartare e risolvere. La filosofia non è adeguata alla vita, anche se dalla vita prende origine: prende origine dal dolore che il vivere ci prospetta continuamente come possibilità, che la vita ci promette infine con il pensiero stesso della morte. La filosofia è il tentativo utopico di sconfiggere la vita, per salvare la vita, ma si risolve nell'ammissione che, se do-

vesse infine vincere questa sua battaglia, oscurerebbe il vivere in qualcosa che del vivere non ha più nulla.

Il bambino nascente s'imbatta nel proprio stesso nascere, ne è sorpreso come chi inciampa in qualcosa che avrebbe ben potuto non esserci; s'imbatta nel proprio respiro e grido, e in quel *mondo* che lo guarda nascere e gridare. Attorno, oltre e dentro quegli sguardi che lo circondano di cura e di premure c'è il radicale silenzio di chi – seppur parlando – non ha parole di senso.

Il destino antropomorfo

L'esistenza è colma di esperienze negative che hanno saputo sorprendere la nostra tranquilla visione del reale: la “sorpresa” da esse provocata nasce spesso da un piccolo accidente cui non abbiamo saputo o potuto pensare. Poiché il possibile è conoscitivamente sondabile, ma mai totalmente esauribile, questo nostro controllo “scientifico” costantemente insufficiente del reale consente il continuo, potenziale irrompere dell'ignoto nella nostra esistenza; di conseguenza, consente la continua possibilità dello stato di angoscia che a questo sempre possibile ignoto s'accompagna.

Quando l'ignoto fa irruzione la realtà sembra aver “*cambiato le carte in tavola*”, aver barato con le regole del gioco, e qui il reale può allora apparirci “animato”, personalizzato in una volontà ostile e ingannevole: volontà di qualcosa che non sappiamo nominare, se non nei fantasmi dell'immaginare. O non saremo stati noi ad aver barato con la nostra stessa ragione avendole ingannevolmente attribuito un potere assoluto, il controllo e il dominio?

L'irruzione dell'ignoto ci costringerebbe dunque ad accettare l'idea di un mondo permeato (se non, addirittura, costituito nella propria essenza) da una sostanziale "debolezza", un mondo che sfuggirebbe infine a qualsiasi nostro tentativo di analisi e padronanza: in questa visione l'angoscia, con sottile costanza, pervaderebbe sino in fondo la nostra visione, in una radicale perdita di controllo su un reale che continuamente, per propria natura, sarebbe disposto a sorprendere e sconvolgere ogni nostra possibile speranza. L'ipotesi di un reale definitivamente inconoscibile, e dunque incontrollabile nel breve spazio di ogni nostro singolare vivere, di una verità indicibile e dunque essenzialmente imprevedibile, consente infine l'affacciarsi dell'incubata visione di un abisso turbinoso e definitivamente incalcolabile nelle conseguenze.

All'inizio fu il dolore

E' quindi e infine chiaro come nel gioco del "bau-cetti" l'angoscia, che nasce in quel caso dall'auto-imposizione del buio, debba riferirsi non tanto alla cecità in sé sulle cose, quanto all'ipotesi di una loro possibile trasformazione incontrollabile e insensata (la nonna che diventa perfida usando contro di noi gli aghi della calza, l'adorato gatto domestico che ci assale, la porta che si chiude improvvisamente da sola ...). Non è l'ignoranza in sé a crearci il problema, ma la possibilità che questo non-sapere introduca infine la sorpresa della sconfitta della direzione desiderata, del *sensu*: il dolore. Il dolore è un avvertimento: se mi ferisco, il dolore mi avverte che sta accadendo qualcosa che potrebbe minare il mio essere, e dunque potrebbe contrastare il mio continuare a vivere. Il dolore ci avverte naturalmente che abbiamo un dovere, quello di continuare a vivere, sempre e comunque: dobbiamo sopravvivere. Così esistenzialmente il dolore ci avverte che stiamo fallendo il nostro desiderio.

Il dolore altro non sarebbe, allora, che il crudo accadere di ciò che non vorremmo. La domanda è doppia: “Che motivo avrebbero queste realtà di accadere?”; ma anche: “Perché mai non dovrebbero accadere?”. Nel gioco, la riapertura degli occhi è sempre accompagnata da un grido di gioia: questa gioia altro non può corrispondere se non alla “riappropriazione” del reale circostante, alla riscoperta che le cose non hanno cambiato la propria spiegabile natura, che continuano tranquillamente ad avere un *sensu*. In questa riscoperta le cose ci appaiono spiegate. Quando una cosa è da noi “spiegata” è paragonabile ad un pacco che viene aperto (s-piegato, dis-piegato): un involucro che era piegato, che nascondeva qualcosa ed ora viene disteso mostrandoci il proprio contenuto; in questo spiegare la cosa, in questo scoprirne il contenuto abbiamo la presunzione di averne conquistata l’innocuità nella semplice presunzione del sapere “cosa la cosa sia”. Questa scoperta e riscoperta sarebbe il nostro *conoscere*. Nell’insufficienza sempre insanabile di questo nostro conoscere tentiamo infine di appropriarci delle cose in una loro concatenazione sistemica sempre più vasta, dettagliata e profonda: di una *teoria del mondo*. Pur consci del valore relativo di ogni nostra scienza, tentiamo l’ardita strada del dominio assoluto delle cose. E questa strada ci conduce inevitabilmente alla “domanda delle domande”: la risposta finale non sarebbe una sempre nuova causa svelata e dunque un nuovo modo, più evoluto, del dominio, ma il senso definitivo delle cose: il *sensu del sensu* stesso: la filosofia. Ma dove si appoggerà il senso ultimo, quello fondante, se non sopra se stesso? Chi (cosa) si offrirà di firmarne la garanzia? Se il mondo è sorretto dal dorso di un elefante, su cosa s’appoggia l’elefante? Se torniamo a specchiarci sarà questo, ora, il gioco degli specchi contrapposti, e l’illusione realissima di un rimando infinito delle immagini riprende. E infine, chi mi può garantire che questa agognata verità - che starebbe al fondo delle più vera filosofia - non possa nascondere pur sempre qualcosa per noi inaccettabile e spaventoso? E’ vero che il vero contiene il mio bene, come avrebbero inaugurato, nel loro pensiero, Socrate e Platone?

Non sono dunque la luce o il buio - sin tanto che questo loro esserci sia giustificato da un ragionevole motivo⁵ - ad essere oggetto dell'indagine filosofica, ma è la possibilità stessa del dolore a costituire la motivazione reale della filosofia.

L'angoscia iniziale del neonato si fonda dunque sulla sua totale, improvvisa impossibilità di padroneggiare la nuova realtà nella quale è venuto a trovarsi: il reale cui faceva riferimento, la madre, ha cambiato improvvisamente natura, separandosi da lui e diventando "altro": l'ignoto della nuova condizione ha fatto irruzione sotto le vesti dell'epifania del mondo e di se stesso come fatti pericolosi perché incontrollabili, insensati, e dunque anogsciosi.

La soddisfazione ricavata dal contatto col seno materno sarà, poi, tra le prime nuove certezze: costituirà un primo punto di riferimento "stabile" cui appellarsi, un primo modo dell'individuazione di qualcosa cui il bambino potrà fare riferimento e con la quale dare un pur minimo senso al tutto. L'odore, la consistenza e l'apporto di cibo del seno ne trasformerà la natura da cosa esterna, ignota, incontrollabile e dunque angosciosa in cosa esterna ma buona, e in questa prima attribuzione di qualità ("il seno è buono") il bambino inizia il tentativo di dominio del reale, esprimendo il primo sforzo distintivo e quindi, in definitiva, conoscitivo. Anche se, inizialmente, non sarà in grado di "vedere" fisicamente e con chiarezza il seno, sarà stato come se lo avesse visto perché lo avrà visto "dentro", lo avrà immaginato, in quell'atto del "fare immagine" che è l'essenza stessa del pensare. Riuscirà dunque a ri-conoscerlo ogni volta, ne avrà costruita una figura interiore cui potersi riferire e che potrà sempre recuperare, ricostruire e confrontare. Questa immagine rimarrà luogo stabile di riferimento ("cetti") pur nelle alternanze tra la sua gratificante e sensata presenza e le sue inevitabili assenze ("bau").

⁵ Oppure, da un motivo presumibile, nella misura in cui nel nostro indomabile ottimismo anche ciò che ancora non conosciamo potrebbe ben essere, infine, dotato di senso in un futuro ritenuto utile...

Dunque il gioco del “bau-cetti”, con i suoi ritmi alterni di angoscia e gioia, è già cominciato nel primo grido. Continuerà tutta la vita, nell’alternanza di conquiste (il vedere, l’immaginare dell’identico, il dominio del futuro e quindi del *sensu*) e di angosce (la possibilità della mutazione, la deformazione dell’immagine⁶, il diverso, l’imprevedibilità del *sensu*): è il gioco dello sforzo razionale, del suo tentativo di dominare il reale e dei suoi sempre possibili, angosciosi fallimenti. E’ lo sforzo di combattere la possibilità di una caduta abissale di noi stessi e del mondo in una immagine ignota, in una visione conturbante⁷: un ignoto che è il limite stesso e il nemico della rassicurante ragione, quel sempre possibile trovarsi faccia a faccia con l’incontrollabile, una possibilità che si porrà a fondamento, nel proprio ripetuto accadere, di tutta la costante angoscia dell’essere.

Con la nascita inizia il problema più umano: l’ignoranza su ciò che sarà, frutto dell’ignoranza originale su ciò che si è. L’angoscia è la radicalità della nostra ignoranza in merito al mondo e a noi stessi. Ogni filosofia è dunque il tentativo di sconfiggere l’angoscia, che è preveggenza di un dolore, e lo farebbe tentando di aprire uno squarcio, essenziale e profondo, di conoscenza radicale nelle fitta nebbia del nostro esserci.

Essere gettati

Platone sosteneva che fosse il soggetto stesso a decidere la prospettiva della propria futura reincarnazione. Ognuno sarebbe

⁶ cfr. anche il capitolo a seguire “Il grido e l’urlo”. Ne “L’urlo” di Munch credo sia espresso in modo magistrale il concetto stesso dell’angoscia: la realtà tutta ne viene deformata, e perde i possibili punti di riferimento; quando il reale si deforma, non v’è altra possibilità che il precipitare in quella forma di apparente pazzia che è lo stato di angoscia.

⁷ che è un “pensiero conturbante”, come ha ben scritto Umberto Curi nel suo “La forza dello sguardo”.

dunque artefice del proprio destino. Ma qui la domanda è più profonda: non “perché sono quello che sono?”, ma “perché sono?”. Il che corrisponde non al chiedersi: “Perché ho questo destino?”, ma invece: “Perché un destino?”. In una sintesi, la domanda stessa di ogni filosofare: “Perché l’essere, anziché il nulla?”

In realtà, nessuno di noi potrà mai sostenere di aver deciso di nascere. E’ dunque ammissibile l’ipotesi di un nostro pervenire da un apparente non-essere di noi stessi: ma se fu il mio non-essere a pormi al mondo, questo non-essere (il mio personale “nulla”) è stato dunque qualcosa, fu un essere, quell’essere che io sarei stato prima di nascere. Non ci rimane che pensare semplicemente che dobbiamo in qualche modo essere stati decisi da qualcosa che non è noi, da qualcosa che è *altro*, da noi.

E dunque: “*chi (o cosa) ha deciso di noi stessi? E perché?*”. La domanda trova giustificazione piena perché dalla eventuale risposta dipenderà tutto il *sensu* del mio esistere: se è stato l’*altro* a decidermi, conoscendo dell’*altro* la natura essenziale potrei conoscere la natura essenziale di me stesso, del mio essere; conoscendone l’intenzione conoscerei il dover essere delle mie intenzioni di vita. Se per *sensu* di qualcosa abbiamo inteso la direzione che questa cosa dovrebbe prendere nel proprio futuro, e cioè il suo destino, la conoscenza del nostro senso sarebbe conoscenza del nostro personale destino. Scientificamente, il *destino* è ciò che ogni essere finirà logicamente ad essere, in funzione del modo suo di essere attuale. E questo suo modo di essere-attuale è “quello che è” in funzione del suo modo di essere-stato in un suo passato, e il suo essere-stato è in funzione della sua originaria motivazione ad essere: l’*altro*. Ora, poiché questa domanda essenziale, originaria e fondante il mio stesso essere è rivolgibile solo a qualcosa di *altro*, dovrò proiettarci fuori di me per avere soddisfazione: se l’*altro* si pone – quindi – come senso del mio stesso essere, e siccome l’*altro* mi è ignoto, il mio personale senso mi appare definitivamente ignoto. C’è una differenza, che non è solo psicologica, tra l’essere stati creati – il che implicherebbe la possibile presenza di un progetto, di un *sensu* al nostro essere – e il nostro “essere stati

gettati ad essere”, il nostro essere stati messi qui senza alcuna spiegazione, senza indicazioni.

Noi temiamo la morte: in ciò temiamo tutto ciò che potrebbe presentarsi come conclusione apparentemente senza motivo di un viaggio apparentemente senza motivo. Noi temiamo la sofferenza, la sconfitta, e dunque tutto ciò che si oppone al desiderio a noi implicito di essere ciò che vorremmo essere: qualsiasi sia il *destino* da noi desiderato, sopra ogni cosa noi temiamo tutto ciò che potrebbe contrastarlo, e temiamo questo perché è questo a condurci al dolore. Noi vogliamo sopravvivere, ma perché questo sopravvivere? La domanda torna ad essere sempre la stessa, perché è traducibile: “Perché l’essere, anziché il nulla?”.

Ecco il nostro finale destino: siamo destinati a porci domande circa il perché del nostro destino, e dunque siamo destinati alla filosofia. La filosofia non è una scelta, una opzione della quale potremmo fare a meno. Ma può il filosofare condurci infine e pur tuttavia ad una soluzione accettabile?

La decisione del reale

(ignoranza e futuro)

Per quanto vasta e profonda possa rivelarsi la nostra conoscenza, non potremo mai sapere cosa ci potrà concretamente riservare l’istante futuro: qualcosa potrebbe pur sempre non essere stato calcolato.

Ogni istante futuro si presenta dunque come *possibilità*, in quello squarcio profondo che si apre là dove una variazione incalcolabile, pur minimale, può cancellare ogni previsione più attendibile. Per poter sapere con assoluta certezza del nostro istante futuro lo spazio dovrebbe essere interamente conosciuto, il

tempo interamente previsto.⁸ In realtà, invece, l'istante futuro è un evento che da solo può sconvolgere ogni accumulo di saggezza.

Ad esempio, l'uscire ogni mattina per comperare il giornale. L'ho fatto centinaia di volte, più o meno nello stesso modo: perché non dovrei riuscirci ancora una volta? In realtà nulla è garantito: l'auto potrebbe non partire, potrei essere coinvolto in un incidente strada facendo, potrei sentirmi male, potrei incontrare una persona che mi distraerebbe dall'obbiettivo, il giornale potrebbe essere esaurito e potrei anche, nel frattempo, cambiare io stesso idea e fare altro, infine potrei ben morire prima.

La storia dello sviluppo conoscitivo, che ha trascinato infine con sé lo sviluppo tecnologico come strumento e supporto, è la storia del tentativo di dominare un numero sempre maggiore di possibilità: dominare l'imprevisto. Così, per fare un esempio, le auto sono diventate nel tempo sempre più affidabili, le strade più sicure, la medicina più preventiva, la programmazione distributiva dei quotidiani più accurata e capillare, e persino il controllo su noi stessi s'è fatto più serrato, incoraggiato dalla continua sollecitazione ad una sempre maggiore padronanza del nostro esistere. In questo, tendiamo costantemente a non mutare un'abitudine presa, a perseguire preferibilmente obiettivi noti, a non mutare il nostro modo di essere nei confronti di ciò che siamo e che siamo abituati a fare, oppure ad imitare ciò che tutti fanno, considerando il loro agire come un collaudato e gratuito banco di prova. In questo modo, tentiamo di difendere ogni nostro possibile risultato anche da una pericolosa e pur sempre possibile mutazione che ci alberga dentro, perché non siamo angosciati solo dal mondo, ma in realtà anche da noi stessi. Ogni personale certezza, razionalmente illusoria in sé, viene tendenzialmente trattata come un

⁸ In questa ipotetica *epistème* ("verità certa, assoluta, incontrovertibile, immobile, infinita ed eterna") la vita stessa risulterebbe comunque impossibile, altra da sé, poiché sarebbe nullificato qualsiasi *esistere* nella nullificazione di qualsiasi venire. Il tempo apparirebbe nella forma di un eterno presente, e lo spazio in quella di un luogo assolutamente noto.

“tabù” da difendere: meglio non metterla in discussione! In questo modo la vita tende a diventare un accumulo di presunte certezze; ma questo accumulo è infine dominato dall’angoscia di poterle perdere, le nostre certezze: l’angoscia, spinta fuori dalla porta, rientra dalla finestra. E’ l’angoscia a dominare in realtà la nostra esistenza: la nostra illusione di sfuggire alla nostra stessa condizione di ignoranza, per quanto supportata da qualsiasi immane sforzo, non potrà mai reggere di fronte all’impatto con una realtà che non si offre, mai, ad una nostra completa padronanza.

Viaggiavo in treno tra Milano e Roma, e ad occhi socchiusi mi è capitato di ascoltare le innumerevoli telefonate cellulari fatte e ricevute dai miei vicini di posto. E’ stata una sequenza senza fine di proponimenti, attese, domande sul da farsi, richieste di garanzie, proiezioni verso un futuro tutto da costruire e da controllare. “Arriverò alle 16, ci sarai? Ma se... No, no, questa sera forse...non so, forse... E se facessimo così?...”

Una notizia imprevista (un tumore improvvisamente scoperto, la morte di), un ritardo del treno, l’inezia di una microgoccia d’acqua nel carburatore del taxi...) può perturbare ogni orizzonte apparentemente affidabile: ogni nostro sapere è simile al granello di sabbia di una spiaggia immensa, mentre quotidianamente ci illudiamo di vedere in esso la più solida delle montagne.

Di fronte alla sempre possibile irruzione dell’ignoto atuiamo quindi, normalmente, la tecnica dell’oblio, dell’alienazione del problema, dell’esorcismo: non solo ci abituiamo al non pensare all’ignoto, ma ci abituiamo ad essere abituati a questa abitudine: tutto procede in una onorevole quotidianità (solo piccole fitte nel cuore, momenti di pensiero sulla possibilità dell’ignoto, allontanata ed infine sapientemente svuotata di concretezza in una sorta di scaramanzia...). Quante volte fingiamo che le nostre previsioni solo probabilistiche sul pomeriggio di un mattino, sul domani di una notte, siano effettivamente affidabili? Quanti piccoli inganni non sosteniamo di fronte a noi stessi e agli altri, pur di dormire una notte senza l’ombra di un’angoscia? Ci siamo mai chiesti, d’altra parte, come mai le assicurazioni mediatiche che

sostengono l'idea di una "scienza affidabile", onnisciente, ottimista e sicura, hanno avuto e ancora hanno tanto seguito? Il nostro auto-inganno giunge a livelli talvolta ridicoli: in un'occasione un anziano di oltre settant'anni mi confermò con gioia che, secondo studi molto affidabili, entro una ventina d'anni avremo sconfitto il tumore: settanta più venti fa novanta...

Ma forse chi si tiene accuratamente lontano dal problema di ogni ignoto ha in fondo una propria ragione: perché dovremmo drammatizzare? Su quale base filosofica sarebbe credibile fare un tale dramma del nostro esistere? Perché fare dramma di un problema da sempre irrisolto e forse per sempre irrisolvibile?

Ho ascoltato le telefonate cellulari sul treno, i problemi di tutti di ogni istante del vivere. Ma il sorriso che mi è nato in bocca è stato lo stesso che ho provato, purtroppo, a certe conferenze filosofiche ad altissimo livello accademico: relatori accompagnati da una cultura vasta e profonda, capaci di rispondere ad ogni domanda col sostegno di ogni tipo di citazione o in forza della pura abilità dialettica, ma involuti sopra se stessi, sul proprio argomentare la "statura" conoscitiva del loro stesso dire, là dove la semplice domanda del più semplice degli ascoltatori ha denudato il problema essenziale: "...tutto ciò, professore, che senso dà al mio esistere?". Ricordo una domanda tra le tante: "Ho apprezzato enormemente il suo dire; ma se (come spesso mi accade) quando vado a letto mi assale ogni tipo di dubbio sul senso profondo del mio essere qui, in questa vita, ora, e sul mio risveglio di domani, che cosa posso rispondermi utilizzando le sue affermazioni?". Quante volte i filosofi si sono facilmente saziati delle proprie parole, delle razionali ricostruzioni di una immagine del mondo (un pensiero), quante volte hanno creduto di convincere che è sufficiente dare una buona formula razionale come sostitutivo di una risposta autentica, ben più radicale e profonda? Per non dire di coloro che, affermando il fallimento della filosofia nel suo tentativo di spiegare il reale, allegramente affermano che il problema del reale è dunque e infine risolto: come se la domanda essenziale di ogni individuo potesse essere considerata frutto di

un errore di prospettiva, di una falsa posizione conoscitiva. Un problema, laddove dovesse essere definito come irrisolvibile, dovrebbe dunque decadere? La metafisica si è probabilmente contraddetta nella storia, ed ha svelato tutte le proprie aporie, dimostrando quindi la propria “morte” ed inutilità; ma possiamo rinunciare al tentativo di ritrovare una risposta alle sue domande? Con la sua volpe, Fedro ci ha insegnato che a nulla vale affermare che se l'uva è troppo alta allora non ce ne deve importare. Non è neppure fingendo ottimisticamente di avere già sufficienti risposte alla nostra angoscia, fingendo una sovra-umana capacità di fronteggiare l'istante futuro e ignoto, che avremo risolto il problema del nostro esistere quotidiano e globale; non lo potremo fare neppure fingendo una fede irrazionale nei successi scientifici, oppure in forza di una sorta di antropologica accettazione della morte come fatto naturale e dunque inevitabilmente “buono”, o fingendo magnanimamente che la possibile spiegazione dell'esistere, se non a nostra disposizione, lo sarà per i nostri figli... L'angoscia per ciò che, nell'istante futuro, potrebbe rivelarsi nella sua forma più “perturbante”, è e rimane il problema vero.

Ben lo sappiamo quando ci svegliamo ogni mattina e, guardandoci allo specchio, ci sfiora una domanda qualsiasi sul senso del nostro esserci, qui ed ora, e su ciò che potremo decidere per riempire di senso la nostra giornata.

Gli altri (solitudine, violenza, amore)

Gli altri mi vedono. Io vedo gli altri. Siamo cose del mondo, occupiamo un nostro spazio. Come abbiamo osservato, quando mi rifletto nello specchio vedo più o meno, per qualche istante, ciò che gli altri sempre vedono di me. So che gli altri proiettano dentro e sopra di me una loro idea di come io stia vivendo me stesso, che cercano di animarmi immaginando la mia

vita da dentro. Ciò accade quando entriamo in contatto, e soprattutto quando fuggevolmente ci fissiamo dentro l'occhio. Questo guardarci nell'occhio costa tutto lo sforzo del conferire una vita; ma l'incontro degli occhi suscita anche il timore della concreta presenza: per questo cerchiamo di evitare il contatto profondo, l'intimità dello sguardo che indaga. Così per gli altri quasi sempre io rimango solo una cosa, una cosa tra le tante, ed accade che in questo sapere della loro granitica indifferenza sia per me normale sentirmi immediatamente solo, sminuito, un oggetto semplice. Se questo mio essere una semplice cosa può apparirmi persino una forma di protezione da ogni invadenza, da ogni intrusione, rimane vero che una cosa è tuttavia un oggetto vulnerabile, che si può maneggiare, trasformare, persino uccidere. Sinché l'attenzione degli altri si limita alla rilevazione distratta della sola mia presenza assomiglio più a qualcosa da scansare sulla strada (un atto che potrei scambiare per una premura nei confronti dell'importante singolarità della mia vita...) ma che rivela invece il costante desiderio di evitare un contatto ritenuto inutile, problematico o persino pericoloso.

Quando invece l'altro mi guarda negli occhi chiede il mio essere, di mettermi a nudo. In questo chiedere v'è immediato un immaginare, il dover creare di me una storia, un senso; ogni storia raccontata appartiene al suo autore, e quando la storia che si racconta è la mia io appartengo a chi mi sta raccontando: io sto fuori, divento attore di una trama di cui non padroneggio lo svolgimento e di cui non posso prevedere la conclusione. Ogni tentativo di spiegarci l'*altro* si riduce infine, forse, al tentativo di verificare se l'immagine che ci stiamo costruendo sia aderente a ciò che, lui, sta tentando di mostrarci col proprio vivere. Guerra di immagini, scelta di tratti per completare ogni volta un quadro. Siamo cose che tentano continuamente di prendere vita agli occhi di altre cose, nel contemporaneo e continuo timore di una sempre possibile manipolazione e di un sempre possibile mutamento.

Il rapporto con gli altri è, in fondo, una solitudine incolmabile. Gli altri potrebbero uccidermi, o tentare di trasformare quella cosa che vedono di me: potrebbero farlo sulla mia figura, se

non mi fissano nell'occhio, ma persino guardarmi scavando sino al mio mondo di immagini, sino a quell'antro oscuro e segreto che mi appartiene in un luogo così profondo da sfuggire a me persino.

Accade anche nel contrario: che sia io a guardare l'altro, e mi accorgo allora che lo potrei maneggiare, scoprire, o uccidere. Anche l'altro mi appare in balia del mondo e dunque in balia anche di me. Ma l'idea di impadronirmene o di eliminarlo non è mai così semplice, perché sento che sarebbe in fondo facile possedere o eliminare la sua immagine, quella che vedo, mentre c'è sempre quella parte di lui che potrei non essere in grado di comprendere ed afferrare: in molte civiltà più o meno primitive al nemico ucciso viene asportato il cuore come trofeo, e spesso mangiato o distrutto, in quanto l'eliminazione del cuore sarebbe simbolo dell'effettiva e concreta eliminazione della totalità della sua persona. Accade anche nella nostra civiltà elegante e distratta, di applicare un dominio che esorbita dal potere sulla fisicità dell'altro, che vuole penetrare l'anima dell'altro, possederla tanto da sentire il bisogno della sua distruzione: è la violenza, è l'insoddisfazione per la semplice neutralità o la sottomissione fisica dell'altro, è l'espressione di un'incolmabile necessità di "sapere" l'altro, di possederne l'intimo segreto; ed è contestualmente la grande paura della sua fuggevolezza, della sua imprevedibilità⁹. Ho dunque una paura intima, profonda, ad eliminare l'altro, perché la parte invisibile di lui potrebbe sopravvivergli e mi potrebbe, poi, guardare giudicandomi. Questa parte di lui (vivendo al di fuori di ogni occhio e dunque di ogni specchio) potrebbe non svanire con la semplice frattura della sua immagine.

Anch'io potrei uccidermi, ma ho paura di sopravvivermi, e poi di giudicarmi.

Questo mio mondo (l'anima?) potrebbe anche struggersi affinché l'altro riesca nel proprio intento di comprendermi, riesca

⁹ Cfr.: Sergio Givone, *Eros e Ethos*.

almeno lui nel portarmi finalmente alla luce di un mio personale *sensò*. Quando la violenza non riesce ad esprimersi nella propria disperata volontà di possesso, quando la solitudine imbrocca non la via dell'urlo disperato o ribelle bensì quella della richiesta d'aiuto, si trasforma in amore: l'altro non è da distruggersi poiché potrebbe salvarci. Questa salvezza sarebbe un conoscere noi stessi attraverso la conoscenza che l'altro avrebbe acquisito di noi, la proiezione di me nell'altro nel tentativo di potermi a mia volta, per tramite della sua immaginazione catturare, approfondire, possedere. In una parola, identificare. Ciò di cui avremmo bisogno è un *sensò* a questo vivere la vita: il senso è una completezza, significherebbe ritrovare quell'unità originaria, con ogni parte di noi stessi, che sentiamo perduta (semmai è esistita in un luogo, forse nel ventre materno?). Guardandomi allo specchio cado nel baratro della mia eco e, come il gatto che rincorre la propria coda, più mi agito più la méta s'allontana; ma l'esigenza di placare la mia angoscia sottile e perenne rimane sempre intatta: allora mi dirigo laddove solo posso dirigermi, e cioè là fuori, verso il mondo, e cerco nell'altro il completamento, un riflesso di me che non risponda ancora una volta con le mie stesse parole, con le mie stesse richieste.

V'è nell'amore qualcosa di famelico, la finzione infine che qualcosa (qualcuno, un'idea, una bellezza vissuta) possa di per sé saziare la mia esigenza e calmare l'angoscia della mia separazione. L'amore sarebbe dunque, innanzitutto, una finzione conoscitiva; ma è un fingere sincero, che nasce dal fondo come una ubriachezza: ebbrezza di luce, per chi la vive, e dunque per lui autenticamente risolutiva. Nell'amore *l'altro diventa il senso* stesso del vivere. "Senza di te potrei morire!" è l'esclamazione ripetuta dentro e fuori dalla bocca, sentita tutta, indistruttibile di fronte a qualsiasi tentativo esterno di convincerci che si tratta, in fondo, di un miraggio. L'amore è illusione, ma è totale: una tentazione spesso troppo grande per poter essere evitata. E' una follia della ragione, ma è follia lucida: amo l'altro come un orizzonte allargato, un aumento risolutivo della forza di vivere e della possibilità di saperne.

Visto da fuori (da occhi non innamorati, tranquillamente lucidi nel disincanto) l'amore appare l'agitarsi disordinato di un grido che s'illude della risposta certa, e che questa risposta se l'attende davvero. Ma l'amore è infine insaziabile perché l'altro non è mai il *sensò* tanto ricercato; e l'altro va e viene, grido egli stesso, egli stesso proteso a possederci per saziare la domanda propria. Nell'amore v'è l'eterno movimento, della domanda, e l'eterna illusione intimamente approvata di una realtà finalmente acquietata, sensata, completa, esauriente. E' bello fingere il potere dell'amore: è la finzione dell'essere, del sentire se stessi infine e concretamente; una immaginazione che anche il filosofo incarna così spesso nel proprio scrivere.

Piangere

Ci sono grida che si legano, poi, al pianto. Quando il bambino grida, subito o poi piange: se il suo primo grido è espressione dello stupore e dell'angoscia, il pianto è la richiesta di un aiuto (forse l'unico suo modo possibile, in quel momento, per chiedere). Il pianto sembra quindi essere una richiesta, un senso aggiunto. Il pianto è una preghiera; e se vi sono modi diversi del pregare così vi sono pianti che si odono e pianti vissuti dentro, nel silenzio ottuso dell'anima.

Il bimbo (lo abbiamo noiosamente osservato) chiede di tornare al mondo precedente, dove era uno con la madre: desidera fuggire dalla sua nuova condizione, da questa sua separazione improvvisa. Poiché non riesce a tornare, prega che qualcuno lo aiuti. Se nascere significa "aprire gli occhi" sulla realtà, allora il bambino sembra voler "tenere ben chiusi gli occhi": non vuole guardare, ha paura di dover infine vedere in un riflesso la propria immagine che sarebbe la conferma della distanza che lo separa dal mondo e infine dal suo stesso essere: è un'immagine infine della solitudine.

Quando il cucciolo di cane si sente sperduto, lontano dalla madre grida e piange. La madre ode il suo pianto, la sua preghiera, e lo soccorre manifestandosi. Il suo soccorso non potrà mai esprimersi con il rientro del piccolo nel suo ventre, ma solo tramite qualche surrogato: un colpo di lingua, l'offerta del seno. Se – lo abbiamo anche questo visto – per il bambino il seno e la vicinanza della madre saranno i primi movimenti del conoscere, allora il conoscere nasce da una mancanza, e nasce nel pianto. Non è dunque nulla di grandioso.

Qualcuno mi consigliò un giorno di non provare mai alcun pudore di fronte ad ogni mia eventuale voglia di piangere, poiché un uomo che non si vergogna di piangere sarebbe un uomo vero. Il filosofo, certamente, è un uomo che come tutti prova ripetutamente il desiderio di piangere, perché anch'egli ripetutamente prega per una soluzione alla persistente ignoranza e solitudine del vivere. In questo, è semplicemente un uomo; ma non tutti gli uomini giungono a voler piangere sul fatto stesso di provarne il desiderio. Il filosofo, forse, ha compreso che v'è un motivo in più per piangere, un motivo che va al di là di ogni richiesta spontaneamente suscitata dall'oscurità del momento: ha capito che non lo si può evitare, il pianto, e spesso allora proprio di questo ne piange, chiedendo con quel pianto di non dover più piangere, il disvelamento di una verità irraggiungibile che prosciughi le lacrime.

Il grido e l'urlo

“...Ma se un giorno, dopo aver tanto pregato perché Dio stesso me la lasciasse ancora un po', ho dovuto trattenere la mia micina adorata mentre un ago le stava trapassando il cuore, per condurla altrove. Se ho dovuto piegarmi ancora e scacciare i sogni che qualcuno, più grande di me, pur mi ha ficcato dentro; allora perdonami, ma non chiedermi mai più: "come stai"”.

Lascia che questa neve porti un sonno profondo: e con esso, la speranza assurda che nulla poi, è stato mai invano.”

“Ho pregato molto che non accadesse, ma è accaduto”: ecco l'essenza del dolore. Il dolore è la certezza, o anche la semplice ammissione dell'ipotesi che non vi sia speranza di poter ottenere, pur con il grido e il pianto, il futuro sperato; è la realtà indesiderata di ciò che sta accadendo, che è accaduto o che dovrà accadere.

Il dolore è il non-essere di ciò che vorremmo: è il contrapporsi della contingenza al nostro volere, è la ferita profonda. Il dolore accade nella forma del nulla del non-dolore, e dunque è un'assenza. La speranza di un capovolgimento ci darebbe la forza di aggirare il dolore, di ingannarlo, allontanarlo e forse dimenticarlo; ma quando la speranza non trova motivi sufficienti, la mancanza della cosa sperata diventa definitiva, e il dolore diventa impossibilità dell'ultimo appiglio, la cruda realtà dell'impossibile: è la dis-speranza. La disperazione è la prospettiva dell'impossibilità; con essa veniamo scomunicati dalla nostra ambizione di ri-costruire ancora per una volta un nostro essere dotato di senso, è l'annullamento del senso di noi stessi nella palese privazione della sua finale ambizione. La disperazione è la prospettiva del nulla.

Ma cos'è, il nulla? Un nulla reale sarebbe il pensiero dell'assenza di qualsiasi cosa, e dunque anche dello stesso pensiero che pensa il nulla. Il nulla, quello vero, è dunque impensabile, impossibile. Il nulla non può esistere, e certamente non per il modo stesso del nostro pensare: è un assurdo, e allora la disperazione è la concreta presenza dell'assurdo.

Il dolore sarebbe dunque questo dover vivere l'annullamento del progetto con il quale ci siamo identificati e ci identifichiamo; è l'essere costretti a vivere il temporaneo annullamento di noi stessi, e il dolore si trasforma in disperazione laddove una lucidità stabilisce la definitiva concretezza dell'impossibile, il suo darsi come fatto compiuto.

Il dolore è cosa viva, immediata, anche quando è dolore per la mancanza di una banalità, anche quando ciò che ci manca assomiglia al capriccio. In questo senso sarebbe difficile stabilire una norma di valutazione per il dolore, perché dovremmo tracciare una scala di valori che possa realmente distinguere una mancanza dall'altra. In realtà il dolore pervade l'intero vivere perché ne de-costruisce l'ambizione testimoniando la fallimentarietà del nostro movimento continuo verso la riappropriazione di una unità originaria e perduta: il dolore nasce all'inizio e continua col grido di un'intera vita, quel grido che ne è l'originaria espressione e si tramuta nella preghiera del pianto. Il dolore è dunque la necessaria espressione di una mancanza originale, della nostra incompletezza. Il dolore ha una voce, che è il grido; ma così come v'è una gradualità nel grido, v'è una gradualità nel trasformarsi del dolore nella disperazione. Sinché il grido ancora ambisce alla soddisfazione della richiesta che lo provoca, ciò significa che ancora spera in una risposta, dove questa risposta sarebbe soluzione alla mancanza; ma quando il grido si fa cosciente dell'impossibilità di qualsiasi risposta, è lì che il dolore diventa infine disperazione, e il grido si trasforma in *urlo*.

L'urlo sembra un grido, ma lo distinguiamo perché sorge da una più lontana profondità delle corde vocali, dall'ultima aria del respiro. Se il respiro è testimonianza diretta del nostro esserci e del nostro continuare, l'urlo, come espirazione totale e profonda è pre-figurazione della morte. Se attorno al grido il mondo (il paesaggio, il bicchiere sul tavolo e la pupilla strizzata dell'altro) mantiene ancora una propria forma, una qual sostanza delle cose che si potrebbe ancora rintracciare, attorno all'urlo il mondo si sfoca, si curva, perde il contorno d'ogni riferimento possibile. La disperazione e il suo urlo sono il confronto con il volto più radicale di un'angoscia compiuta, là dove tutto si è improvvisamente trasformato attorno, dove tutto ci è divenuto fatalmente estraneo e incontrollabile: la trasformazione delle cose è qui totale perché nessuna ci offre l'appiglio per una ricostruzione del senso, ognuna naviga lo spazio seguendo una volontà propria e dissociata, e

le nostre mani si agitano nel vuoto cercando di recuperare un'idea di noi stessi già naufragata.

Di fronte all'urlo ogni filosofo dovrebbe posare la penna, e sospendere per un istante ogni scrivere: ch  se non sa scrivere contro l'urlo, se non sa opporre un senso a ci  che si palesa nella pi  nuda assurdit , ogni filosofare   nullo. A volte   meglio tacere, piuttosto che pretendere senza forza possibile di riacquietare le vibrazioni dell'aria, quando l'urlo le abbia lacerate forse per sempre.

Alienazione

Nasciamo nel buio della necessit  di sapere del nostro essere; qui tentiamo di dibatterci, spesso di dimenticare il nostro ignoto destino, il dolore, la morte. Tentiamo di alienarci.

L'alienazione   allontanamento, estraneazione:   il fingere che qualcosa che abbiamo, o che potremmo infine ottenere possa risolvere davvero (sino in fondo, senza dubbio, per sempre) il problema del nostro primo grido e delle sue eco. Non v'  molto da dire: v'  solo da comprendere, forse da capire questa fuga calcolando la gravit  stessa dell'esistere.

Per un pubblico abituato alla fuga, la filosofia dovrebbe raccontare la verit , ma farlo possibilmente in sordina, come si fa quando si deve risvegliare qualcuno. Il problema della filosofia non riguarda minimamente il modo della sua esplicitazione: in realt  la vera filosofia sa, come Socrate, della propria ignoranza. E sa anche che questa stessa ammissione non potr  mai essere risolutiva, che non potr  mai lasciare tranquilli. Non v'  isola di pace qualsiasi, per chi conosca della filosofia l'anima: la filosofia   guerra dichiarata, e combattuta secondo regole ardue che pur si deve tentare di conoscere, ammettere, persino difendere. La filosofia tutto distrugge (come la guerra) nella speranza di far campo

a nuovi orizzonti possibili; tutto brucia (come il fulmine la foresta) per ottenere nuovo concime dalle ceneri.

La vera filosofia è comunque e sempre vissuta in prima persona, insaziata delle proprie parole bene ordinate, del vanto di ogni specchio che illumini una intelligenza appagante: sulle sue spalle grava senza ritegno alcuno il peso, vero, del nostro non-sapere che è comunque dramma, grido, disperazione, urlo.

Dopo ogni alienazione, e dopo ogni battaglia il filosofo attende lo squarciarsi dell'ottuso silenzio che lo circonda.

E se non può più dire, allora, in silenzio onestamente rimane.

Solitudine: il gioco del silenzio.

C'è un altro gioco, che dovrebbe essere insegnato ai bambini.

Proviamo ad annullare ogni nostro pensiero, a rinnegarlo. Ad ogni suo minimo tentativo di emergere (così fanno le bolle d'aria dal fondo di una vasca luminosa), tacciamolo. Dobbiamo cercare il nulla. Ed ecco che il gioco si fa ossessivo, pesante, perché non riusciremo mai a far tacere il pensiero, a tacere noi stessi. Ma fingiamo di riuscire, in un istante: fingiamo di poter annullare anche quei pensieri che siamo riusciti infine a trasformare in un brusio, e poi di aver ridotto al nulla anche quest'ultima parte di noi. Cosa rimane? Il nulla? No, rimane questo nulla che deve essere pensato, rimane il nostro pensare, ancora rimane questa cosa più invadente dell'aria, inafferrabile, insopprimibile. E cosa rimane, quando solo il pensiero rimane? Rimaniamo noi, ognuno circondato da un proprio silenzio scavato, personale e anonimo, un simulacro del nulla: ci affacciamo, sopra questa abissale vertigine, e ci ritraiamo subito come davanti al baratro, un poco storditi, in una rapida ripresa di noi stessi, in una fuga. Fuggiamo dal nulla (anche gli eroi greci ne avevano orrore, avendo orrore

dell'infinito). Sarà allora come essere rientrati a casa, ed aver chiuso la porta; fuori, la tempesta scampata a rivolgere se stessa. Ma il nodo di tutto è proprio qui, nella luce giallognola delle nostre stanze, in quello spazio che conosciamo (come noi stessi?); il problema è ciò che ci accoglie dopo aver sprangato le finestre sul giardino, dopo aver separato il vento dal nostro luogo. Qui (ri)troviamo il silenzio, ancora, poiché ci sentiamo soli. Tutto qui? E' tutto qui il premio del nostro tentativo di aver sondato la concretezza di tutti i nostri pensieri erranti, tanto concreti d'averli potuti annullare?

Le cose vano e vengono, ora ci sono, nella loro invadenza e peso, ora evaporano come gocce asciugate dalla luce. E se, allora, sulle cose so di non potere sorreggere il mio singolare peso, dovrò appoggiare il senso del mio esserci solo su queste mie stanze, su questo mio sapere di esserci che è l'emozione del mio pensare. Ma questo pensare, quante profonde fondamenta affonda sulla crosta della terra? Quanto mi dicono questi miei muri costruiti dentro, della lontananza impensabile delle stelle che mi dicono esserci?

Siamo soli. E' inevitabile: si nasce dal buio e si è sempre costretti comunque a vedere; meglio, a guardare. Ma il prezzo di questo guardare non è condivisibile, non è paragonabile con alcuno: moriremo soli, non perché non ci sarà qualcuno a tentare di sorriderci, o a piangere, ma perché nessuna presenza potrà entrarci dentro (nessuno potremo ospitare nella casa, nostra). I conti finali, come quelli di ogni mattino ignoto del nostro vivere, ci saranno presentati con pressante discrezione. Di più: saremo tanto soli da dover sapere che, questo conto, saremo noi stessi a presentarlo a noi. Sarà l'ultimo guardarci, in questo specchio assurdo che ci ha confermato per tutta la vita nel nostro esserci; lo ha detto con meraviglioso dolore Cesare Pavese: *"I tuoi occhi saranno una vana parola, un grido taciuto, un silenzio. Così li vedi ogni mattina quando su te sola ti pieghi nello specchio. O cara speranza, quel giorno sapremo anche noi che sei la vita e sei il nulla. [...] Sarà come smettere un*

vizio, come vedere nello specchio riemergere un viso morto, come ascoltare un labbro chiuso. Scenderemo nel gorgo muti.”

Indifferenza

La nostra solitudine non è mai priva di speranza, dove questo nostro sperare è obbligatorio perché l'orrore del nulla ci dice che dobbiamo sempre e comunque sopravvivere. Ma la speranza di poter sopravvivere la vita, quando non s'accompagna ad alcuna mèta, e cioè quando qualsiasi concreto *sensò* è assente può condurci, come il topo costretto nell'angolo dal gatto crudele, a mostrare i denti. Ci facciamo allora spazio tra le richieste delle cose e dell'*altro*, alziamo la voce in nome del nostro personale vivere, diventiamo cafoni.

Ma questa ar-roganza è, nel proprio stesso etimo, una *richiesta* che facciamo all'*altro*, ed una richiesta contempla un partecipare, una comunanza, un dover sentire - dell'*altro* - l'odore. E questo – oggi forse più che per ogni passata illusione umana – può esserci di peso: perché dovrei sopportare l'invadenza dell'*altro*, il suo essere presente con la sua vita, il suo fiato, le sue richieste che riguardano solo lui? Perché l'*altro* non “se ne sta al suo posto”? Perché dovrei interessarmi al suo pulsare di vita, quando io sono solo, deietto e abbandonato? Vuole succhiarmi le forze, distrarmi dal mio obiettivo, ingannarmi? Vuole uccidere questo povero uomo solo e indifeso, che già è tanto preoccupato per la propria pelle?

Così, in un nostro attuale vivere “finalmente” disincantato da ogni ideologia, dove finalmente sembra essere stato eliminato ogni ideale personale e comune, dove si dice che “non c'è più niente di veramente vero”, l'unica nostra ambizione è oggi davvero il sopravvivere, il vivere il più a lungo possibile, anche se non sappiamo più assolutamente dove dovremmo andare, quale dovrà essere la città futura del nostro viaggio. Così vediamo ogni matti-

na, a branci, una buona parte di una gioventù di studenti che trascinano stancamente le proprie scarpe guidati da uno sguardo che non guarda, dalla rassegnazione di dover essere: è una razza ormai senza *méte*. Così vediamo branci di anziani che hanno piantato le tende negli ambulatori, in attesa dell'ennesimo esame che dovrà salvare l'esaurirsi del loro tempo mortale, prolungarlo: saranno giunti in ospedale, forse, pretendendo la precedenza di salita sull'autobus, o negando l'ingresso in colonna a qualsiasi altro veicolo, perché "non c'è più niente da sperare da questa società di disgraziati". Così vediamo la violenza subita dall'altro, ma non la guardiamo, anzi, guardiamo altrove, infastiditi. Ma poi ci saziamo, bevendo ad avide sorsate i dettagli televisivi sull'ultimo eccidio di famiglia, sulle sue modalità, sui particolari del sangue: trangugiamo queste cose della vita per tentare di sentirla ancora, la vita: per tentare di provare ancora l'ebbrezza di un esserci, di noi, che abbiamo già dimenticato e fuggito.

Così l'altro non potrà ormai essere, neppure, un compagno all'interno dello stesso branco, di quella stessa volontà cieca della natura che, volendoci per forza, c'aggruppa solidali.

E poiché questa natura ha creato – in una propria "giustizia" intrinseca – anche l'avvoltoio che si nutre della morte altrui, anche nella nostra debole e spaesata cultura d'occidente (ormai globalizzata) emergono coloro che, di questa indifferenza che è morte dell'altro, svuotamento dell'altro, violenza d'essere, s'approfittano: sono i nuovi (o antichi quanto l'uomo) *venditori di senso*, color che giurano che la vita di ognuno può avere un preciso scopo: ...il loro.

Così anche la filosofia sembra non potere nulla. E meno può – ancora – laddove vi sono filosofi che propagandano la finalmente ottenuta serenità personale costruita sulla personale gioia di aver perduto, finalmente, l'illusione di qualsiasi verità. Sono i nuovi "relativisti" da mercato, paladini che si dicono giustificati perché avrebbero abbattuto ogni ideologia in sé potenzialmente devastante, ma sostenitori infine di un impossibile nulla filosofico. Sono coloro che non s'accorgono – poverini in filosofia – che chi afferma la nullità del vero afferma contestualmen-

te una propria verità, contraddicendosi banalmente. Sono coloro che si saziano del proprio dire erudito, dimentichi che la filosofia è domanda dolorosa e pregnante, domanda dell'uomo perché l'uomo c'è, e si chiede. Sono essi stessi tra il branco degli indifferenti.

Su questa indifferenza quotidiana dovrebbe scendere un buio, dove il buio portasse un silenzio. Nel passato, epidemie, guerre e morte provvedevano a questo ritorno verso il problema concreto dell'esistere, verso una voglia più naturale e autentica di sopravvivere la vita. Queste cose nessuno si augura, poiché non vi sarebbe soluzione al dolore con l'aggiunta del dolore, con la sua riconquista; avremmo invece bisogno di uomini capaci di dire il dolore implicito all'esistere, raccontare le aporie della ragione quanto la banalità del pietoso credere formale in un Dio mai realmente affrontato, e che potessero richiamare l'assurdità in sé del vivere, momento di riflessione doloroso anch'esso, ma necessario per fronteggiare ogni possibile ipotesi alternativa. Abbiamo bisogno di filosofi autentici che sappiano parlare davvero dei limiti disperanti del vivere e del morire, e che sappiano nel contempo sostenere la razionale speranza che, per chi è costretto a sospendere il giudizio finale sulla realtà, anche la condanna definitiva è sospesa, perché la soluzione è pur sempre assurdamente possibile. Ma da ciò la nostra cultura della vuota relatività, della tecnologia salvifica, dell'edonismo contro ogni emozione d'essere, siamo molto distanti, e forse per sempre.

Le parole

Nello specchio, guardo i miei occhi e li chiamo occhi; poi la bocca, il naso, le orecchie e la fronte: ad ognuna di queste cose ho dato un nome, normalmente quello che mi hanno insegnato e sul quale ci siamo tutti bene o male accordati. Ogni parte del mio volto, presa di per sé, è un tratto scolpito dalla luce: anche la mano che si leva a toccare le parti che indico, che chiamo mano, è

una scultura di luce (senza luce lo specchio sarebbe vuoto). Le parole che indicano ogni cosa corrispondono ai tratti disegnati nello specchio, e questi tratti corrispondono alle parole: anche le parole quindi, accompagnando il definirsi di ogni cosa finiscono per apparirmi esse stesse come cose; ma le parole non sono tratti scolpiti dalla luce. Se invio una lettera ad una persona per descrivergli il mio volto uso le parole, nella speranza che lei possa in esse ritrovare le mie stesse immagini: ma le mie parole sono leggere, appena scritte o appena pronunziate evaporano nella ricerca di una sostanza lontana. Uscite dal pensiero, sanno di appartenervi e di non poter realmente sfuggire a quell'universo indefinito e indefinibile che le ha generate; le parole non appartengono al mondo delle cose, non hanno dimensione, colore. Potrei decidere di cambiare una parola, e dunque il mio naso potrebbe infine chiamarsi capello, ma l'immagine che vedo nello specchio per questo rimarrebbe imperturbabile. Le parole dunque, come figlie del pensiero possono spaziare sulle immagini della luce, e io posso anche infinitamente inventarle, giocare con loro, ma le parole potrebbero anche non esserci, potrebbero sparire lasciando intatta l'immagine riflessa. Tra le cose e le parole c'è sempre uno spazio vuoto, una distanza. Invisibili, mi costringono a guardare oltre. Le parole assomigliano ai bagliori delle stelle nelle notti di vento: pulsano, spariscono, riappaiono, non riesco a contarle. Infine, ancor più che le cose, sembrano realmente vuote d'essere.

“Abbiamo discusso metà della notte, e la notte è finita in un bicchiere di vino.

E' rimasta la luna, che ora si gusta il silenzio e qualche grillo lontano.

Volevamo sapere, e le nostre parole hanno rotto questo silenzio squarciandone l'evidenza: forse l'abbiamo disturbata, la notte. Cosa ci resta?

Mi alzo dalla sedia, e mi sembra di barcollare un poco: non è il vino; è che dopo tanti anni ho la sensazione di un vuoto che mi circonda, di un baratro che costringe i miei passi su uno stretto sentiero, incerto.

Dopo le parole, rimane il mio sentirmi semplicemente e inutilmente vivo.

Quante ore abbiamo speso? Attorno a noi, la notte ronzava il suono ovattato, il richiamo del mistero che sta dentro. Il silenzio”.

Scrittura

(ancora sulle parole,
o del pietrificarsi di qualcosa)

“Socrate era troppo accorto per cadere nella volgarità di proibire la scrittura ai suoi discepoli. Molto meglio istituire, con logica già metafisica e già inattaccabile, che ciò che stabiliva il valore della scrittura era solo ciò che non poteva essere scritto”¹⁰

Hanno scritto molte cose. Alcune ne abbiamo aggiunte. Sto scrivendo queste parole che scrivo per allontanarle dall'evanescenza dell'istante, renderle simili a oggetti che posso tornare a guardare. Ma questa reificazione delle parole è anche una loro estraniamento da chi le ha pronunciate: già ora, mentre leggete, la mia eventuale presenza accanto a voi potrebbe essere disturbante, perché le cose scritte si svestono immediatamente del respiro e del calore dell'autore, sono parti di qualcuno che, probabilmente, è meglio non incontrare perché, lontane dall'autore, le parole acquistano una purezza che potrebbe assomigliare persino ad una verità purificata. Le parole scritte possono essere infine rianimate a suo modo dal lettore, in un gesto di libertà creativa, e di possesso.

Le nostre parole scritte, e rilette, hanno una loro utilità: in una intricata e scura foresta, saranno state loro a tracciare le mappe dei sentieri, a nominare i tronchi e i ruscelli, ad eleggere

¹⁰ Da: Alessandro Carrera, *L'esperienza dell'istante (metafisica, tempo, scrittura)*, Lanfranchi Ed. 1995.

un senso a questo disordinato e spontaneo mondo nato di per sé senza la misura dell'uomo, ma pur sempre disposto a farsi misurare; ma il mondo, in verità, non ha bisogno delle nostre parole; noi le scriviamo per ricordarci (o illuderci) che questo mondo dovrebbe ben avere un ordine e un senso.

Ma c'è anche chi monta un cavallo (che deve essere forte e saggio) e si lascia portare senza redini né speroni. Lui, il cavallo, annusa l'aria per noi che non sentiamo più odori; si fa attrarre dalla gravità di stelle cui siamo per abitudine insensibili (noi che calcoliamo la posizione di ogni stella, e per questo le stelle non ci parlano). Il mio cavallo s'è accorto che saremmo stati volentieri fermi a parlare, qui nella foresta ignota; io dunque gli parlo le mie parole, e mi sembra di poter dire che apprezza, questo mio discutere, e mi reputa infatti molto competente, tanto che infine ne approfitta per addormentarsi un po'. Poi ha guardato improvvisamente lontano, verso il cielo limpido di sole, le orecchie tese: ha annusato la tempesta invisibile, e ha cominciato a rivoltarsi verso le stalle. Senza redini e senza speroni, s'incammina e mi spiega, così, a suo modo il mondo. Il suo discorso non è certo quello di un letterato: forse perché si è fermato, un giorno, dal domandarsi alcunché; si è limitato a seguire qualcosa che non è scritta e che non potrà mai esserlo, poiché dietro ad ogni segno inciso (sulla pietra, sulla carta) ha temuto forse un arrestarsi della vita, di quell'assurdo che egli neppure considera tale, perché assurda non è la stalla, né la libera corsa giù nella radura, le orecchie tese e i polmoni a premere.

Un giorno il mio cavallo morirà. Forse, sarà ricordato proprio da queste mie parole scritte, destinate a superare il tempo della sua e della mia presenza. In queste parole qualcuno lo immaginerà rivivere; ma nessuno potrà mai sapere quanto sia stato dolce il suo odore, i suoi fremiti; e quanto sia dolce farsi riportare senza redini, senza sentieri pensati, senza nomi da scrivere.

Siamo rientrati dilavati e stanchi: siamo rientrati con la tempesta nel cuore, e un sorriso che ci è nato da non sappiamo dove.

Dopo

(o della morte come fatto)

Tutti sappiamo di un corpo morto, ne sentiamo l'odore. La morte non torna mai sui propri passi. E' semplice, è monotona nel suo essere sempre e solo se stessa: quando viene, trasforma le cose senza errore, variazione o ripensamento.

Quando mi immagino morto, posso pensare di vedermi da fuori, magari steso sul letto della mia camera; ma ciò che mi può angosciare maggiormente non è la fissità del mio corpo, bensì la possibilità stessa di potermi pensare anche dopo, di poterla vedere, questa cosa immobile. Senza cose, senza le loro forme, per quanto ne so non v'è pensiero, e dunque il mio pensiero dopo la morte dovrebbe essere il pensiero di un nulla che, non potendo essere pensato, mi fa oggi sprofondare in un baratro assurdo di silenzio e vuoto; il poter pensare la mia morte dopo la morte provocherebbe l'incontro stesso con l'assurdo: lì mi perdo, perché il paradosso del poter pensare senza un pensiero è conturbante.

In vita possiamo tentare di eliminare un nostro pensiero, di farlo morire; ma sappiamo che potrà succedere di ripensarlo, che può tornare. La morte in vita dei pensieri non ha dunque mai il sapore di una assenza definitiva, così come la loro presenza non è mai una presenza stabile. I pensieri vivono dunque in un luogo "aperto", nel colloquio continuo tra un pensiero che pensa ed un pensiero pensato, tra un indefinito con un altro indefinito, il vorticare di uno spazio senza reale limite e fondamento dove provo la vertigine dell'assenza, inalando nel frattempo il sapore stesso della vita che, nel porsi come cosa stabile, mi si evapora tra

le mani strette dalla mia immaginazione. I nostri pensieri possono esserci, non esserci, andare e tornare, senza mai veramente lasciarsi misurare e bloccare: sono leggeri, instabili, trasparenti e maneggevoli. La morte invece è morte, ci appare granitica, nella sua presenza che è assenza definitiva. E' l'accadere dell'assenza totale: l'assurdo logico, la questione paradossale parmenidea dell'essere del non-essere. In quanto assenza definitiva, la morte non è un modo diverso di essere della cosa (morta), ma l'essere stesso del suo non-essere. In questa impossibilità evidente usiamo paragonare la morte con il nulla: e infatti non possiamo mai pensare il nulla, per quanto ci sforziamo, tanto quanto la morte ci sfugge. Con la morte non possiamo intavolare un qualsiasi discorso che non sia assurdo. La morte non è una cosa, non ha corpo e misura, ma è solo una ipotesi probabile e irragionevole. Ma che cosa in realtà accade – ci chiediamo con ostinazione - nell'accadere del nulla?

La morte accade, tutti noi ne sentiamo l'odore.

Il nostro pensiero, invece, le chiede innanzi uno spazio proprio, pur indefinibile e aperto, non potendo ammettere il dover morire con il limite del corpo, cui il pensiero non appartiene se non nel vago.

Una infantile speranza: che i miei pensieri possano sfuggire all'assurdo della morte. Oppure il tutto si risolve silenziosamente nel limite di un pensiero che non può sfuggire a se stesso come autore della assurdità stessa?

Guardo il mio naso, che la morte dissolverà in polvere lasciando l'osso, che sarà a sua volta dissolto. Ma io che guardo questa scultura di luce che mi appare e che io sono, chi sono io in realtà? Sentendo il rumore dei passi della morte a nulla serve accendere la luce della stanza, e tentare di riportare in ordine un

qualsiasi *sensò* del mondo. Di fronte alla morte sentiamo il bisogno di urlare la nostra disperazione, o piangere la nostra preghiera.

Intervallo. Montecatini Terme.

C'è uno splendido raggio di sole, insolito per questa metà di ottobre.

C'è persino un'ape ferma in volo, qui davanti ai miei occhi: sembra volersi scaldare.

Quando l'orchestra tace, si sente lo scrosciare della fonte d'acqua termale.

Tu mi conosci. Ma non conosci tutto.

Non sai quanti piloni d'autostrada mi hanno attratto, mi hanno promesso di far tacere infine questo tormento di emozioni. Non ho avuto mai il coraggio. Si vede che in fondo sono convinto che la mia vita, la vita in sè non appartenga a nessuno; che questo assurdo trascinarci per essere poi respinti possa infine avere un senso.

Ma questo senso è muto; in esso non v'è una vena che pulsì, uno scorrere di rumore seppure sordo di vita.

M'inchino, senza rancore.

Questo cavallo, che come tu sai e forse non sai, fu molto richiesto e quotato, non è stato al gioco; questa promessa di molte piste oggi preferisce usare lo scatto restante, spesso nervoso dei suoi posteriori per deviare e galoppare lontano. Forse, fuggire.

*

Ci sono solo anziani, qui.

Oggi c'è una piccola orchestra, dominata da un bravissimo, quanto tristissimo flauto.

Nella sera calante, sotto l'elegante porticato delle terme, una decina di coppie sta ballando in silenzio un lento valzer.

Oggi non mi sento molto distante da loro. Solo poco fa ero al colmo dell'amore, capace di lottare per la vita.

Tra poco, molto poco, forse anch'io ballerò nella sera, in silenzio.

Mi chiedo se ci sarà qualcuno, con me: qualcuno che, senza parlare, sarà in grado di ricordare. Di gridare, forse.

Perdonami.

Il nulla e l'essere

(o di un silenzio di Dio)

La morte sarà il nostro nulla personale, il nulla quando viene vissuto, e dunque l'incontro stesso con l'assurdo. Nessuno potrà parlarne; ma tutti noi la possiamo prevedere; consapevoli; pur senza poterla realmente pensare torniamo ripetutamente a tentarne un'immagine.

Il nostro esser qui, ora, sempre inspiegato e inspiegabile, è infine un essere incompiuto laddove il suo senso, sempre irraggiunto, si nullifica nell'impossibile adesione a qualsiasi definizione e stabilità. Quando affermiamo la comune frase "io sono" percepiamo quel vago senso di vertigine che si prova nel definire qualcosa sapendo di non aver detto tutto: l'essere nostro, come qualsiasi essere, consente di sé una definizione sempre inesaurita, e dunque sempre aperta a ogni completamento; mentre diciamo di noi stessi siamo già un poco spostati, un poco altrove, un poco già nel regno aperto di una nuova possibilità. L'affermazione d'essere è sempre incerta e prende quasi, pur senza volerlo, e infine, il tono di una domanda.

Questa incompletezza essenziale è radicata non in ciò che già siamo, ma in ciò che non siamo ancora, e consente quindi al

nulla una penetrazione sottile, e continua, sin nelle più remote pieghe del nostro esistere, nel gesto quotidiano e innocuo. Nell'ingiudicabilità di noi stessi, in questo continuo nascondersi di un senso che sia compiuto restiamo sospesi nella domanda perenne di un nostro nome vero che, pronunciato, ci farebbe finalmente voltare; una domanda, la nostra, per altro sempre taciuta perché impudico è ogni agire e ogni sentire dove nulla è totalmente e stabilmente nostro: siamo infine una scrittura mai firmata, perché sempre inconclusa e sempre incerta di poterlo essere. Il nostro continuo riscoprirci un poco distanti da noi (il bimbo che ora piange, ora no), e il nostro continuo divenire verso un essere futuro che appartiene al solo possibile ci sospendono in un istante presente che è sempre un poco passato e sempre un poco futuro, rotoliamo come sassi senza una memoria reale del solco tracciato e senza poter sapere davvero la traiettoria destinata. Nella caduta, possiamo infine solo sperare in una direzione infine gratificante.

Se la morte e il suo nulla non ci fossero, se fossimo eterni anche questa nostra incompiutezza sarebbe eterna, ed eterna la nostra speranza: ma la morte, che annienta ogni possibile, ci mostra il volto urgente, emergente del *senso*. In questa emergenza ci affrettiamo a tentare un confine, a definirci in qualcosa per saperci guardare e tenere, ed allora ogni singolare momento dell'essere, pur nella sottile penetrazione del nulla che costante l'accompagna, ci appare pur sempre riscattabile agli occhi di una incrollabile illusione; ma il nulla totale della morte è in sé escluso da ogni possibile riscatto: è la condanna al silenzio. Il morire diventa così paradigma assoluto di una sostanziale nullità del vivere, il nulla diventa paradigma della nostra incompiutezza originaria e finale. Si inscena qui un confronto disperante tra noi, instabili riflessi dell'essere e dell'essere perennemente assetati, e la nostra predestinazione a un vuoto che ha il sapore pieno dell'assoluto. Non siamo mai né saremo mai pienamente il senso, e pienamente lo perderemo morendo.

In questo, immaginiamo a tratti che il senso possa essere racchiuso in un Assoluto forte quanto la stessa morte, tanto forte

da poter rendere plausibile anche il nulla, e a questo Assoluto diamo un nome provvisorio: Dio. Ma perché questo Dio possa acquisire per noi un senso affidabile dovrebbe spiegare (nelle viscere stesse della nostra ragione) la nostra preveggenza di morte come un finale disvelamento del nostro essere, dovrebbe insegnarci la luminosa logicità di un nulla infine necessario per il compimento dell'essere. Per poterlo fare Dio dovrebbe parlare il nostro linguaggio, dimostrandoci la sensatezza del nostro ritrovarci qui a non essere, mai, ciò che dovremmo, e dovrebbe farlo con un linguaggio nostro ma anche assoluto, quanto assoluta è la morte che in fondo gli somiglia. Ma Dio sembra nascondersi, (o forse è costretto a ritrarsi di fronte a noi che non conosciamo altro linguaggio che quello che sempre diviene), sembra non volersi (o potersi!) intromettere nel nostro necessario esistere, e dunque sembra non volere o potere parlare una lingua forte. Non spiegandoci il nulla della morte, Dio non ci spiega l'essere. Dio talvolta ci appare (come intuizione, come fede, talvolta come manifestazione stupefacente) ma poi scompare: il nostro Dio (quello per noi possibile) è dunque un Dio che diviene esso stesso? Di assoluto, in una vuota certezza, v'è forse solo la morte che padroneggia il tempo. Un Dio che non parla, o che rompe il silenzio solo a tratti e come balbettando una verità, è un Dio esso stesso incompiuto, problematico e irrisolutivo: in una parola, è un Dio sconfitto esso stesso dal nulla, sovrastato dal nulla che ne contrasta l'assoluto essere e che, come noi, sembra dover descrivere una propria vicenda che lo porterebbe alla realizzazione di sé. Così pensato, questo sarebbe un Dio che forse morirà: come potrebbe dunque fondare il nostro senso e garantire l'opportunità del nostro esistere?¹¹

In questa prospettiva, se Dio esiste è un dio del silenzio. E noi nel silenzio ci chiediamo che senso abbia, questo silenzio.

¹¹ non a caso ogni religione ha dovuto scrivere una propria "storia di Dio" (cfr.: S. Natoli, in "Silenzio di Dio. Silenzio dell'uomo")

Ci hanno per altro parlato della sensatezza, di questo silenzio, indicando a volte una nostra colpa alla sua radice. Dio ci starebbe quindi punendo: Adamo avrebbe peccato d'orgoglio volendo conoscere, là dove la conquista della novella conoscenza avrebbe gettato il seme della dualità e quindi della distanza dalla fonte stessa del vero, dall'Essere. Saremmo quindi colpevoli della nostra separazione da Dio, colpevoli del suo lontano silenzio. Ma può il bambino immaginare questo suo essere precedente che avrebbe peccato, e può gridando il primo grido immaginare il senso di un Essere totale e superiore, di un "Padre" tanto affettuoso da concedere il divenire colpevole della vita?¹²

Ma forse il silenzio di Dio è solo apparente; forse può essere concepito come il silenzio finale e necessario di chi parla una lingua totalmente sconosciuta; ma una parola incomprendibile non è infine una vera parola, e assomiglia ad un silenzio nell'insensatezza con cui si manifesta alle orecchie dell'ascoltatore. Dio ci apparirebbe quindi silenzioso solo perché non ne conosciamo il linguaggio. Il suo silenzio, dunque, manifestazione di un senso tanto profondo e lontano da apparirci insensato, sarebbe solo una voce inascoltabile, inutile, e finalmente vuota: un'assenza. Questo sarebbe allora il Dio del nulla di senso, del Nulla: un Dio così incomprendibile e infinito da rivelarsi però, e paradossalmente, troppo umano, perché troppo simile al nostro dramma. Un Dio siffatto, nella sua (apparente per noi) insensatezza sarebbe infine rintracciabile solo al di là di ogni parola, di ogni definire, di ogni misura. "Dio compare nel segno del silenzio". Ma come può comparire ciò che appare senza alcun definibile bagaglio d'essere? Come legheremo il nostro banale gesto (una carezza, un rapido sguardo) con tanta abissale differenza? E che senso ha, questo originale dover parlare lingue diverse?

Se v'è dunque un'idea di Dio che non trascende totalmente l'uomo e la sua misura, questo Dio ci tace comunque il senso

¹² Cfr. in Sergio Givone, *Storia del nulla*, dove si tratta ampiamente e profondamente della giustificazione della colpa prometeica e dell'abissalità dell'idea del divino nella cultura presocratica e nel pensiero tragico.

dell'esserci della trascendenza stessa, della sua distanza: il bambino che grida è solo una delle forse infinite possibilità di essere: perché proprio in quel modo? Se quel modo ha un senso, allora Dio dovrebbe essere sensatamente partecipe di questo stesso senso, dovrebbe condividere qualcosa di questa nostra natura piangente, dovrebbe essere ragionevolmente collegato ad essa. Una svista di Dio? Un errore, o l'espressione di una libertà creativa la cui natura ci sfugge e ci fa precipitare nel baratro di una fede pena il buio più totale? In ogni caso il Dio comprensibile all'uomo, traducibile in una parola che dovrebbe essere compresa –una rivelazione - è un Dio limitato dal proprio stesso creare, un Dio forse egli stesso sofferente, e sofferente per ciò che lui stesso ha partorito. Ma un Dio che soffre è un Dio-uomo, troppo uomo. Si dice che Zeus fosse pre-destinato alla propria regalità divina; ma che Dio sarebbe un Dio il cui potere è consacrato da un destino? Crono spodestò Urano, ma venne infine sconfitto da Zeus, in una lotta che ha molto sapore umano, troppo umano. Qualsiasi rivelazione è traduzione della trascendenza nel nostro linguaggio, e non spiega i motivi profondi della propria verità se non attraverso un nostro finale atto di fede nel mistero che la fonda e l'avvolge.

Oppure Dio trascende totalmente l'uomo e la sua misura, e allora noi, qualsiasi cosa siamo, non potremo mai spiegarci a noi stessi. Che si tratti per questo Dio-creatore di capriccio, fantasia, lotta, necessità, oppure di un progetto sensato e strabiliante, o persino di un atto d'amore, la sua totale trascendenza del suo silenzio è decisa comunque da noi in una decisione senz'altro insensata, strabiliante, angosciata o persino capricciosa. Dove Dio tacesse perché troppo lontano per essere compreso, la totale e conseguente insensatezza di tutto il reale potrebbe condurci ad ogni conclusione, ad ogni conseguenza: dove ogni *sensò* è possibile, dove il limite di ogni ragionevolezza esplose e si apre ad una libertà di giudizio a dir poco sconvolgente.

In questo possibile abisso proviamo allora un senso acuto di vuoto che ci prende alla gola: è il senso di una follia.

Un Dio che si pone oltre ogni possibile è un Dio che ce la chiede, questa follia.

Ma ancora: se pure tentassimo questo gettarci nell'abisso cui Dio stesso ci chiamerebbe, sarebbe necessario non guardarci mai indietro, poiché dovremmo per sempre evitare di chiederci sulla necessità, di questo suicidio.

PARTE SECONDA

Arte

Oggi è una giornata di gran neve. E' talmente fitta, che chiude l'orizzonte a pochi metri, come uno sguardo ovale.

Adoro la neve, e ne ascolto il frusciare costante, l'ottusità imposta ad ogni suono. In una parola, il *silenzio*.

I quadri che mostrano la neve sono simili a questo momento: ciò che li accomuna è la limitazione dello sguardo (lì la cornice, qui la neve), ed una certa fissità, un movimento del nevicare che sembra immobile. Ogni opera d'arte è immobile, e ben chiusa nel proprio spazio, e pervasa da un silenzio profondo. Ma se l'opera consistesse solo in questa sua fissità e nel silenzio, saremmo allora soggiogati da ogni staticità, e l'arte starebbe allora in ogni assenza del vivere; è possibile che in noi vi sia questa nostalgia che ci fa desiderare che il mondo possa fermarsi, darci pace: "requiescat in pace" - diranno ad ognuno alla fine del travaglio; ma neppure un'opera dell'arte sarà mai realmente statica perché noi stessi ci spostiamo, dentro, nell'osservarla.

C'è qualcosa ancora da vedere, in questo pomeriggio di neve. Forse è un'emozione che sta in qualche luogo; forse si trova là, fuori dalla cornice: quella cosa cui ciò che sta dentro sembra volermi condurre. Cosa ci sarà, oltre ciò che la neve mi impedisce di vedere? Oltre la cornice? Dove vuole condurmi il limite di questa tela, oltre che cosa? Il segreto è che questa neve, forse (non so perché e in questo istante non m'importa) mi suggerisce di guardare là, oltre, proprio dove non posso inoltrarmi. Il segreto è dunque fuori; ma forse il vero segreto che mi fa stupire dell'immagine risiede semplicemente nel mio accogliere questa voglia di gettarmi altrove lasciandola lì tuttavia, come un oggetto prezioso da non toccare. *Noli me tangere*.

Cosa c'è, là fuori? Ma subito mi dico - e so che non è così importante saperlo - che non mi importa di ciò che sta fuori dalla

cornice, visto che ci sarà sempre una nuova cornice a chiudere lo sguardo. Invece, se amo questa neve, è perché la amo lì com'è, nel suo movimento che vuole sfuggire al proprio spazio, pur non varcandone mai i confini.

Essere invitati, fermandoci estatici nell'istante singolare dell'invito, della mano che ci indica una via con un gesto misurato: lasciare ogni *oltre, là* dove si trova, nella sua attesa eterna.

Il sorridere

Il bambino nasce con il pianto. Ogni volta, ritrovando gli occhi e la presenza della madre, ride. E' il gioco del "bau-cetti", del rincorrersi e ritrovarsi, del perdere e dell'avere. E' il gioco degli estremi, la guerra del vivere. Anche la filosofia è un gioco di estremi, una guerra. Ma il vivere non è fatto di soli estremi, così come non è fatto di pura ragione. Tra il pianto e il riso, spesso, ci ritroviamo infatti a *sorridere*.

Il sorriso non è un riso: nella parola stessa v'è una radice, del ridere, ma qui il ridere non matura, non riesce a generarsi. Il "cetti" è il momento dello stupore, è la meraviglia del ritrovamento delle cose, del loro momentaneo senso: in questo è gioia immediata, chiusa sopra se stessa e paga. La gioia è sempre espressione di una riconquista, scaturisce spontanea e irrefrenabile, anche se riguarda solo il momento circoscritto del proprio esserci, dimentica di ogni futuro possibile. Niente di tutto ciò nel sorridere.

Il sorriso non è neppure angoscia perché sospende, incredibilmente, ogni previsione del dolore. Se dunque l'angoscia del "bau" è la conseguenza di un'attuale disordine delle cose, di un loro potenziale mutamento verso l'ignoto, se è il paventare una ribellione del mondo che potrebbe condurci alla sua e alla

nostra perdita, e dunque al dolore, il sorridere non è dolore, non perché non sappia del dolore, ma solo perché ne sospende il dramma: nel sorridere v'è una sospensione del tempo, di ogni nostro pre-vedere. Il sorridere vede il dolore possibile, ma lo trapassa e non lo calcola.

Il sorridere è uno stato interiore stranissimo, che si nutre degli estremi che lo circondano (la gioia, la disperazione) e si mantiene incredibilmente in equilibrio tra di essi; si nutre della vita senza precipitarsi nella vita. E' paradossale, perché è entrambi questi estremi senza essere alcuno di loro, e in questo non ne è neppure la sintesi: non nasce dunque come parto, ma vive di una genesi propria. Se il sorridere fosse d'altra parte la sintesi di gioia e dolore, allora in questa sintesi sarebbe implicita la possibilità di un *sensò*: gioia e dolore troverebbero infatti il perché del proprio esserci, avrebbero uno scopo e un destino; ma gioia e dolore non possono partorire, non sono genitori della vita, ma della vita solo espressione inevitabile.

Il sorridere dunque è uno stato inspiegabile, dove i conti non tornano.

E' un modo sospeso di essere, quasi un modo diverso dall'essere.

Paradossalmente, quando sorrido è perché sto afferrando un po' della mia *méta*, mi sento bene con quella parte del reale che mi riempie; ma al tempo stesso sorrido (e non rido) perché sono cosciente che questa realtà è solo una parte. Il sorriso è dunque, e forse, l'aprirsi di un orizzonte dove ogni domanda è caduta. Sorrido della cosa, sorrido di me: forse il sorridere esprime una accettazione inaccettabile del mio limite, la sua accettazione insensata; ma è anche non-accettazione, perché è superamento: in questa mancanza di senso e nella rinuncia, in fondo, di un qualsiasi senso, il sorridere è, probabilmente, una malinconia che conosce a proprio modo il senso.

Il sorridere si pone dunque oltre ogni ragione, sembra essere ragionevolmente assurdo, assurdamente ragionevole,

impensabile, insensato nella propria sazietà. Ma per altro lo possiamo e lo sappiamo vivere: il sorridere semplicemente accade.

Se voglio sorridere posso dunque pensare, ma senza la pretesa di spiegare; posso agire, ma senza la pretesa di costruire. Il sorridere non otterrà da noi, mai, una decente spiegazione e dunque una propria collocazione intelligente; il sorriso forse, che appare e scompare, che non può essere imposto, né fermato o discusso, altro non è che il luogo di una possibile apertura del nostro conoscere verso l'*oltre*, l'*altrove* dell'essere.

Sono passati molti anni, dal mio primo grido, dal gioco con la nonna e molti ancora dalla mia prima filosofia. Molto tempo è trascorso dalle illusioni di essere più forte d'ogni senso nascosto, più della vita stessa. Più della morte. E con le prime rughe sul volto il sorridere diventa più naturale, congruo, profondo.

Anche questo scrivere è stato spesso circondato da un sorriso: le parole scritte, gli amori vissuti, la bellezza inebriante e tutti gli specchi del mondo e il loro dolore sono diventati in questi tratti di vita luci trasparenti, più tenui ma più calde: una brezza senza senso. Forse sorridere è un lasciare l'ultima parte del bicchiere in onore degli Dei: sentire con loro la comunanza dell'impresa, e la sensazione non indifferente di essere uomo. Solo un uomo, e per questo un poco grande.

Il sorriso forse è, il luogo degli dèi.

Non vi fu mai né bene, né male, lassù sul monte più alto dove essi dimoravano tra le nubi mosse dal vento costante di mare.

Forse, come per gli dèi di quell'antica patria d'ogni filosofia, il sorriso è il riconoscimento di una grande potenza, e di uno spessore di cielo che comunque e sempre la sovrasta.

Chiusa

Molti anni or sono ho letto qualcosa. Non ricordo dove, né ricordo i nomi. Ma ricordo qualcosa.

Un giorno il capo indiano di una tribù (Apache? Sioux?) dall'alto di una collina dove, con i suoi pochi uomini, poteva vedere nel sole splendente l'immenso esercito armato degli Stati Uniti d'America, e dalla cui sommità poteva contemplare anche, lontane, le mandrie pascolanti dei bisonti che tante volte aveva cacciato e ucciso, chinandosi poi su ogni cadavere chiedendo perdono e pregando per ogni loro singola anima; questo capo indiano, levando la sua lancia ornata di mille trofei nella luce, assurdamente disse: "Oggi è un bel giorno per morire!".

© Mario Roccatò - tutti i diritti riservati