

Enrico Capodaglio
Palinsesto

2014, 2

La festa dell'insignificanza

Milan Kundera ha scritto *La festa dell'insignificanza*, nel quale mette in musica la contingenza e, come sempre quando si tratta di letteratura, si pensa se il gioco valga la candela, se possiamo accettare cioè, per il tempo di un breve libro, la mancanza di senso della vita in cambio della sua bellezza.

L'equilibrio è delicato e Kundera, da acrobata musicale, riesce a farci riconoscere verità amare grazie allo zucchero sparso sull'orlo del calice. Ma noi crediamo veramente che sia così? Continuiamo a crederlo, una volta chiuso il libro? E potremmo accettarlo e sopportarlo, non leggessimo spesso racconti filosofici come questo, visto che sono tempi in cui molti scrittori suonano gli stessi motivi, da Julian Barnes, in *Livelli di vita*, a Francesco Pecoraro, in *La vita in tempo di pace*, come fa osservare Arturo Mazza in una sua riflessione.

Noi siamo chiamati allora a dire “Com'è vero” oppure “Com'è bello”? Si tratta di verità interne ai romanzi e che valgono solo nella misura in cui si vive in essi o di verità che esisterebbero anche se i romanzi non esistessero, ma che attraverso di essi si svelano?

“È bello perché è vero”, risponde l'uno, affermando che la strada da percorrere è quella dell'accettazione, attraverso l'arte, di una verità così completa e compresa da diventare bella nella vita stessa. “È vero perché è bello” dice l'altro, affidando solo all'arte la grazia e il potere di generare la verità.

Sono piatti composti di vita e di arte e che possiamo gustare e inghiottire solo se esse sono amalgamate insieme? E così non ha senso chiederci se gli elementi, separatamente presi, continuano a sussistere, perché è il gioco serio della letteratura che li compone e trasfigura. Oppure queste storie ci dicono qualcosa di vero da affrontare, come era il loro scopo, e così, chiuso il libro, continua in noi, durevole e quotidiana, la stessa sensazione che la vita non abbia senso, questa volta illuminata dalla lettura, e allora inducendo perfino la stessa inclinazione a sogguardare così, come eventi

cosmici che soltanto di riflesso ci toccano, persino le tragedie della vita personale?

Ne dubito, trovando io invece, negli autori che al contingente si dedicano, un eccesso di fede nel romanzo, come forma di conoscenza e di terapia, oltreché di gusto nella festa dell'intelligenza, quanto più essi non nutrono fiducia nel significato della realtà.

Fede ammirevole e singolarmente presente soltanto in coloro che nella letteratura si mettono in gioco nel modo più serio, dando così buoni frutti. E tuttavia insensate a maggior ragione dovrebbero essere allora le storie stesse, che ricamano i bordi del mantello infernale o costruiscono una realtà parallela di similpelle, che perciò diventa moralmente evasiva o vendicativa.

Non si scherza con l'insignificanza, a meno che non si insegni un'arte di vivere, praticata in proprio, per affrontarla. Ne sapeva qualcosa Italo Svevo, per il quale la letteratura conta molto, eppure *La coscienza di Zeno* non è gioco né vendetta, non è arte superiore dell'intelligenza, o almeno non è solo questo, perché anzi è la vita stessa che continua nelle sue storie, restando quasi della stessa materia, sempre alla ricerca di un suo significato precario all'interno di un contesto artistico ed esistenziale reale.

Ed è per questo che *La coscienza di Zeno* è un romanzo che sopravvive e serve, caldo e intenso, benché duro e scettico, anche una volta chiuso. E ancora ci chiama, ci invita a riaprirlo, ci fa compagnia anche quando non lo leggiamo, compenetrando arte e vita allo stesso modo in cui lo facciamo, non scrivendo, ogni giorno.

11 giugno

Fichte come allenatore

Mia figlia sta studiando Fichte nel manuale, in vista degli esami di stato, esami dell'onniscienza studentesca, e mi ha fatto ricordare che anch'io, ogni volta che ho preso a leggere *La dottrina della scienza*, ho

dovuto subire un effetto collaterale dell'idealismo soggettivo: il giramento di testa. Asserendo che l'io pensante è infinito esso infatti fa girare il cervello su se stesso.

Inoltrandosi nello studio però, come gli studenti non potranno mai fare, si scopre che, avvitando la spirale della molla, lo carica e lo manda alla conquista gioiosa e inesauribile della realtà. Fichte ha infatti le capacità del fisioterapista, che ti massaggia e ti fa male ma per riabilitare l'arto.

Come uno yogi, Fichte ti prescrive un allenamento articolato e ti domanda di crederci. Affidandosi a lui, subentra la soddisfazione, e quasi l'euforia, di entrare nel grande piano del filosofo, non più soltanto un fisiologo, che consiste nell'instillare fiducia nel potere della mente umana, e di cogliere la gloria del suo pensiero produttivo, in un orgasmo mentale fervente.

Il suo principio infatti, secondo il quale non è vero che *operari sequitur esse*, che l'agire consegue all'essere, bensì il contrario, che è l'agire a generare l'essere, si realizza proprio nel suo atto di pensare scrivendo, quanto nel mio di leggerlo pensando. Ben più della sua filosofia, ci risulta tonificante la sua preparazione atletica, la riabilitazione muscolare e morale del pensiero.

13 giugno

Servizio dei poeti dolenti

Più volte, leggendo i poeti del dolore, dell'angoscia, del compianto, del lamento, trovandoci in uno stato vitale e benestante, sia pure per futili motivi, i più propizi per tale condizione, si è spinti a dire: "Ma perché vuoi soffrire e farmi soffrire?" Non cerchiamo tutti, a ogni risveglio, di soffrire il meno possibile? E come accoglieremmo colui che di prima mattina ci inoculasse le sue pene, quasi non solo ci riguardassero, ma fossero anche colpa nostra?

Una pubblica confessione o professione di dolore ecco che regge all'ascolto e può essere condivisa soltanto se non è uno sfogo così personale da far diventare indifferenti tutte le pene degli altri. E se la bellezza e l'intelligenza che la poesia ci porge sono un valido compenso al dolore che ci induce a provare.

“Le mie poesie sono talmente belle che ti faccio accettare, e quasi desiderare, anche il dolore,” questa potrebbe essere l'intenzione segreta che dà una liberatoria al poeta, il quale altrimenti passerebbe per un profeta di sventure, e forse un codardo.

Ma oltre a questo effetto artistico puro, che è giusto onorare, di una bellezza salvifica o almeno terapeutica, i poeti dolenti prestano un servizio, più occasionale e debole rispetto a quello delle religioni, ma ugualmente indispensabile: essi ci richiamano alla forza salvifica del dolore, al significato spirituale del fallimento, dello smacco, dello scacco, alla memoria dei morti, alla cura innaturale e magnanima degli affetti impossibili, all'importanza vitale degli amori infelici, all'incidenza dei mali e delle contraddizioni immedicabili, che altrimenti, se non costretti dalla sorte, spazzeremmo via dalla nostra percezione e vita pratica.

14 giugno

Un nuovo tipo d'uomo

Uno dei più mirabolanti segni della pazzia dei nostri tempi è la convinzione di aver inventato un nuovo tipo d'uomo.

Chiusa la parabola dell'illusione storica, l'uomo nuovo infatti viene al più presto rubricato come appartenente a una tipologia antichissima, e il più delle volte deterioro.

Per lui però non è ancora finita. Non esiste uomo al potere, laico o clericale, soprattutto se è stato ai vertici, per quanto di mente chiusa, ostile, ottusa, reazionaria, che non trovi un bel giorno uno storico pronto a scrivere un libro su di lui, per dimostrare, contro le

evidenze, che si è trattata della personalità più aperta, benefica e persino rivoluzionaria che sia mai esistita.

15 giugno

Elogio dell'internauta

Condanne apocalittiche della rete Web, lamentazioni sull'isolamento in cui versano gli internauti, sacro sdegno contro l'invasione del naturale da parte dell'artificiale, chi di noi si astiene dal pronunciare filippiche contro le potenze nefaste della tecnica informatica?

Eppure, quando vivi in mezzo a folle metropolitane, ti sfinisci in relazioni pubbliche vertiginose e caotiche, cerchi di non farti investire da corpi che ti pressano e urtano da tutte le parti, ti consumi in organismi collettivi pullulanti e di vitalità vorace e inesauribile, bocchegggi inseguendo un filo d'aria nel carnaio di una spiaggia domenicale, non trovi sia naturale cercare un po' di intimità davanti al ronzio benigno di un computer?

E non con te stesso, che sei ormai svuotato dalla vita sociale in diretta e non avresti più niente da dirti, ma intessendo nuovi legami sociali in forma indiretta, silenziosa e governata, navigando con distacco nel finalmente tacito, discreto e inoffensivo mondo parallelo in cui viaggi, nella carlinga della tua astronave domestica.

Sei adulto, ogni rischio è calcolato, ogni avventura moderata, ogni sorpresa felpata, ogni imprevisto scongiurabile con il tocco rapido di un tasto. Il tuo potere fantasmatico è assicurato, il tuo pilotaggio è libero, fino a essere sconsigliato. Perché rinunciare a questa modesta rivincita che sana l'immaginazione ferita, quiete le emozioni turbolente, prelude all'esercizio del pensiero, più depurante di una sauna e più tonificante di una doccia? Tra il mondo e te è interposta questa camera di decompressione, che ti riabilita all'uso della libertà. Ringrazia la tecnica che te l'assicura.

16 giugno

De senectute

Oggi per attaccare coloro che al potere sono attaccati, e quindi per riuscire a staccarli, si attaccano i vecchi tutti, fino a vantare la loro rottamazione. Espressione violenta che si pronuncia con gusto fiero. Da rottamare sono gli uomini inservibili, non più in grado di svolgere una funzione, da mandare nel cimitero delle macchine.

Intanto la pubblicità, che si è impadronita del sentire comune, decanta gli ottantenni che scalano vette e vincono gare di corsa, sfoderano sorrisi smaglianti e mettono incinte le ragazze, esercitando il “diritto alla paternità”.

Naturale che i potenti vecchi, scoprendo un tale odio contro di loro, si accaniscono ancora di più a resistere, si facciano legare alle poltrone, nel sapersi perduti rinunciando alle loro cariche. Perdendo ogni potere infatti potranno sperare soltanto nel soccorso delle donne.

Così mentre i potenti ai vertici dell'economia se la ridono, godendo l'avarizia e l'avidità connaturate all'età estrema, sono i vecchi inermi che incontriamo per le strade, per la suggestione prorompente del comando di rottamare, scatenata pubblicamente, l'oggetto inerme di questa volontà di smaltimento, di un disprezzo che non meritano.

Cicerone del *De senectute* ricorda una scena occorsa ad Atene quando un vecchio non trovò un posto libero a uno spettacolo, ma nessun ateniese si alzò. Per fortuna gli ambasciatori spartani erano presenti e si levarono tutti in piedi dai loro posti riservati. Il pubblico applaudì all'unisono ed essi commentarono: “Voi ateniesi conoscete la virtù ma non la praticate.”

Nell'Italia di oggi non conosciamo i vizi ma li pratichiamo.

17 giugno

Possibile?

Spingere qualcuno a pensare: farlo frenare all'improvviso, mettendoti a braccia aperte in mezzo alla strada, chiedendogli di camminare insieme a uno sconosciuto, quando sta correndo con la moto in un'autostrada che non sa dove lo porterà, e sulla quale è scontento, ma che lo eccita abbastanza da fargli sopportare di vivere?

23 giugno

La mente poetica. Il sangue amaro di Valerio Magrelli

Un'invenzione del secolo scorso è la poesia fredda, aggettivo che mai avresti pensato prima si potesse abbinare a quel nome, sinonimo di calore, passione, emozione, sentimento. E invece sia per il macro clima, spiritualmente e moralmente freddo, che ha invaso il pianeta dopo le guerre mondiali, sia per essere state tentate tutte le vie della passione, sia per un'insofferenza subentrata all'effusione dei sentimenti, per le tante volte che si sono rivelati contrastanti con gli atti e i fatti, e la poca inclinazione ad avviarsi a un sentire lirico commosso, fuori dalle canzoni e dal cinema, ecco che i poeti, per toccare i cuori e le menti, sono stati spinti a una dizione più fredda e ragionata dei loro versi.

O scegliendo temi negativi, com'è negativa tutta una dimensione della vita personale e comune, o intonando la melodia e l'armonia in modo atonico, se mai sia possibile del tutto, o approssimandola al parlato, al detto tra sé, o arricchendo il discorso di metafore e metonimie elaborate, profonde, dotte, e per nulla sentimentali, o lavorando sulla lingua la quale, usata in modo slacciato dalle emozioni immediate, da tutti sperimentate o immaginate, anche per la ricchezza dell'artificio, non può che raffreddare il clima, avviando a riletture perplesse, per cercare di capire qualcosa. E decidere così che cosa non c'è da capire.

Essendo la poesia più da sentire che da capire, resta infatti necessario poter riconoscerne qua e là qualche tratto come appartenente all'ecumene dei sentimenti, per poter liberamente accettare che qualcosa resti ineffabile e misterioso, altrimenti non sarebbe poesia.

Eppure dalla poesia vera, quand'è fredda, come nel caso dei versi di Valerio Magrelli, ecco promanare, in forza dello stile e dell'invenzione, un calore che è conoscitivo e affettivo, lasciandoti esposto alle intemperie come prima, eppure con una rinnovata voglia di vivere e capire.

Fin da *Ora serrata retinae* (1980), un libro scritto da ragazzo, e già di un'intelligenza poetica originale, Magrelli ha messo in corrispondenza la realtà fisica e quella psichica, procedendo per analogie sorprendenti, attraverso la tenuta di un campo metaforico continuo, che è in grado di sviluppare in una poesia o per tutta una sequenza, o addirittura per un intero libro (*Didascalie per la lettura di un giornale*, 1999).

Non si tratta solo di un espediente tecnico, andando incontro a un bisogno profondo e coerente della sua mente poetica come dell'esperienza presente. L'autore si mette in gioco con la cronaca esistenziale e sociale in un'attitudine antropologica, attestando la nostra condizione bivalente, contesa tra natura e cultura, dove la prima è composta di vita meccanica e la seconda non può che legarsi all'organico.

Così egli ora si è spinto verso il vegetale (*Nature e venature*, 1987) ora verso il meccanico (*Nel condominio di carne*, 2003) ora verso il geologico (*Geologia di un padre*, 2013), i quali sono presenti come sostrato occulto del nostro stesso essere, in quanto non possiamo aspirare a un'indipendenza libera e razionale né dalla natura né dalla cultura.

Nomino libri sia di versi sia narrativi perché poesia e prosa diventano, nella sua ricerca, gradi di una scala espressiva, nel senso

che la prosa è la nutrice del verso, sì, secondo l'espressione fatta sua da Leopardi (e risalente, come scrive, al chierico Paciaudi), ma anche e soprattutto in quello che è la poesia nutrice della prosa.

La pulsione igienica, sia nella lingua, sia nel sentimento e nel pensiero, che diventano congeneri, è molto acuta, e così anche l'allarme delle infezioni, come potrebbe accadere a uno sperimentatore, che trova un interesse speciale per tutti i fenomeni concreti e materiali della vita, anche quelli brutti, sgradevoli, pericolosi, non perché ci provi gusto, ma per comprenderli in forma di ragione, grazie all'intuizione poetica.

Magrelli infatti riconosce di non avere diritto a un primato né nella natura né nella cultura, in quanto cosa senziente e pensante, attraversata in perpetuo dal mondo, ma rivendica la sua elementare dignità proprio nell'immaginazione, che emana la stessa calma nitida del pensiero.

Con *Il sangue amaro* (2014) questa disciplina ispirata, attraverso la metafora continua, prosegue nelle sequenze *La lettura è crudele* e *La lezione del fiume*, ma il clima diventa più turbolento, perché la personalità dell'autore, con i suoi umori, le sue debolezze e paure, i suoi affetti e amori, gli sdegni e i sarcasmi, irrompe con un'anarchia di sguardo che si irraggia in modo acosmico, per dirla con un aggettivo di Lucrezio.

Subentra un disincanto anche sulla *religio* laica della forma metaforica poetica, del pensiero della lingua, nel quale la sua attitudine è sempre stata coerente. L'effetto è un'esposizione da uomo, sia o non sia poeta, nella paura e nell'ansia, alle occasioni di una vita che non ha verso né senso, ma con la dignità del mortale che si spoglia della storia artistica che lo ha fino ad ora custodito e salvato.

Ecco allora la sequenza gnostica (*Otto volte Natale*), ispirata anche a Baudelaire, sulla potenza del male, dentro il quale il "Gesù dei clandestini" e delle baraccopoli è tuttora impotente, ma vivo; ecco le poesie sui malati di Parkinson, trasformati in betulle tremolanti (*Timore e tremore*); l'aggressione del non senso contro il quale l'unico

rimedio è convivere (“Ah potessi convivere senza dovere vivere), “in ostaggio dell’Amore”: “È lui il tremendo tesoro / che fa argine / sul ciglio del non-essere”.

È questa libertà rischiosa che rende il libro così decentrato, inconfineabile e ricco. Scherzi amari, appunti ironici sulla carta igienica tedesca o fantasmagorie acustiche attivate dal phon; tenerezze familiari, malattie, ricordi di amici e di artisti, memorie dei morti, mentre i classici vegliano come sentinelle dalle epigrafi, sono intonati dal suo polso di pianista in un mondo senza più alto né basso. Tra invenzioni dal clima asciutto, ma più affettivo che in passato, Magrelli si infetta e si disinfetta con ansia e curiosità, accettando il dolore senza fare storie, cosciente del nostro “basso stato e frale”.

25 giugno

La morte banale

Quando il rischio aumenta non temi più soltanto la morte, ma la morte banale.

Quando facevo l'autista, sotto le armi, temevo di morire scioccamente in un incidente con la divisa da militare.

La morte ci insegna che dobbiamo sempre sentirci stupidi.

26 giugno

Commento estivo e mistico a una poesia di Mario Luzi

Se la fede trasforma la vita fino a darle una ricchezza sproporzionata alla povertà di chi non la possiede, come potrà il credente addentrarsi con amore nella vita nuda di tutti? E senza l'amore, chi anche possedesse la “pienezza della fede” non sarebbe nulla (Paolo, *Corinzi*, 13). Così chi ama passa attraverso l'umiltà, cioè la spoliamento continua di quella ricchezza che la fede dona, fino a

riconoscersi uguale a ogni altro uomo. Scandaloso controsenso per il quale l'amore, figlio della fede nei credenti, deve emanciparsi a ogni passo dalla madre.

Lo stesso processo avviene in poesia. Se infatti il poeta acquista attraverso i suoi talenti una ricchezza sproporzionata di conoscenza e bellezza rispetto ai poveri di poesia, e ne gode, intridendo con la sua energia l'intera vita, come potrà capire coloro che non sanno vivere poeticamente? Come potrà esprimere la vita unanime?

Egli dovrà spogliarsi ogni volta della propria ricchezza poetica, che trasfigura il mondo e salva illusoriamente l'autore, e tornare povero tra i poveri, riguadagnare la poesia come bene non suo, non goduto, e parlare così a chiunque. Se così non facesse, diventerebbe un professionista delle belle lettere, cadrebbe nella cattiveria manieristica.

La riflessione non rimanda solo all'esperienza del dolore, della mancanza, dell'eguaglianza, ma anche al perpetuo ricominciare artistico, al rinascere poeta dal nulla. Sperimentare è condizione morale quanto vitale. Il mio discorso si orienta così con naturalezza verso l'opera di Mario Luzi il quale proprio in questo coraggio dell'inizio, nei settant'anni del suo poetare, con libri sempre da esordiente, da principiante, è sfuggito al rischio della sua capacità di bellezza, ha rinunciato al godimento della facilità connaturata di arricchirsi poeticamente.

Opera fluttuante e metamorfica, la sua, in migliaia di poesie, che non è *opus operatum*, dove infatti la singola poesia è getto esistenziale in un vivere poetante che non si può abbracciare e sintetizzare, che avrebbe potuto scorrere quasi all'infinito se quasi infinita fosse stata la sua vita.

Stefano Verdino ci ha dato, nell'introduzione alla sua *Opera poetica* una mappa di questo fiume in versi, ma se ti siedi sulla riva e prendi in mano un po' d'acqua, una singola poesia, essa ti rinfresca le dita e la bocca, parlotta e guizza da tutte le parti, tornando nella corrente.

Ciò non è vero dall'inizio, con il libro *La barca*, perché anzi assistiamo a un processo di fluidificazione progressiva dei versi, che dura decenni, a mano a mano che ci si avvicina al delta.

A partire da *Incisi e frasi di un canto salutare*, in modo più evidente, non vale più così tanto commentare. Si tratta di ascoltare e respirare a petto pieno, di accordare con l'autore il canto, attraverso e oltre la letteratura, condividendo il dolore senza farsene mineralizzare.

Un illuminato

A lungo non avevo capito l'esito profondo degli ultimi libri di Mario Luzi, perché mi sembrava che il male fosse ricompreso in un piano cosmico troppo largo. Ammiravo il poeta impegnato in battaglie civili e politiche, subendone anche rudi contraccolpi. Mi accorgevo di come la sua poesia fosse occasionata nell'esperienza, vissuta con il corpo, eppure ero visitato dalla visione di un delizioso ragazzo-vecchio alato, un poeta-rondine che plana panoramicamente, con guizzi, sfrecciate, e ricadute al nido per nutrire i piccoli, ma molto alto e paterno, senza più il peso della terra.

Mi ingannavo. Mario Luzi è un illuminato. E il nuovo senso agostiniano della poesia che è riuscito a imprimere nei due ultimi decenni ai suoi versi non strappa le radici dalla storia comune, forse le approfondisce.

Prima di cominciare il commento alla poesia che ho scelto vorrei dire che a ogni libro, fatta eccezione per gli ultimi, che si assomigliano di più, essendo entrati nel cerchio mistico, cambiano non solo le forme linguistiche e metriche, ma si rinnova il senso della poesia. Ogni libro tende a rispondere in modo nuovo alla domanda: Qual è lo scopo della poesia? La domanda fa tutt'uno con l'altra: Qual è il senso della vita? Senza questo finalismo radicale nulla si comprende della sua opera.

Per questo ho scelto, in vista di una prova *per absurdum*, una poesia pellegrina, scalza, come l'amore nel *Simposio* (203d) di Platone, che

non è entrata mai nel progetto di un libro; pubblicata nel 1946, poi in *Il giusto della vita* del 1960, compresa tra le sette *Poesie sparse*, e infine nell'*Opera poetica* curata da Stefano Verdino, il critico che ha avuto la convivenza più folta a col poeta.

L'ho scelta perché è una tra le più belle, che sa di esserlo, e nel suo amore di sé si specchia e si tormenta. Ma l'ho scelta soprattutto perché vi trovo, in forma più mistica che critica, il nucleo segreto di un processo che porterà Mario Luzi oltre il dialogo consueto tra l'io e una seconda persona, dai tratti più o meno fluttuanti.

Questo nucleo è l'esperienza dell'anima, come qualcosa di più inquietante dell'ipostasi benigna di un dialogo interiore, tale invece da scatenare moti ingovernabili. Il colloquio con l'anima è lo sdoppiarsi concorde in un io maschio e un'anima femmina (proprio di tanta tradizione poetica classica, anche del primo Novecento). Ma cos'è l'anima, anzi chi è l'anima? Non è forse lo stesso io che soffre e spera? Mentre così pensavo mi sono imbattuto in questa poesia, una bella zingara fuori da ogni libro e *opus*:

Nulla di ciò che accade e non ha volto

Nulla di ciò che accade e non ha volto
e nulla che precipiti puro, immune da traccia,
percettibile solo alla pietà
come te mi significa la morte.
Il vento ricco oscilla corrugato
sui vetri, finge estatiche presenze
e un oriente bianco s'esala
nei quadrivi di febbre lastricati.
Dalla pioggia alle candide schiarite
si levano allo sguardo variopinto
blocchi d'aria in festevoli distanze.
Apparire e sparire è una chimera.
È questa l'ora tua, è l'ora di quei re
sismici il cui trono è il movimento,
insensibili se non al freddo di morte
che lasciano nel sangue all'improvviso.

Loro sede fulminea è qualche specchio
assorto nella sera, ivi s'incontrano,
ivi si riconoscono in un battito.
Sei certa ed ingannevole, è vano ch'io ti cerchi,
ti persegua di là dai fortilizi,
dalle guglie riflesse negli asfalti,
nei luoghi dove l'amore non può giungere
né la dimenticanza di se stessi.

È stata scritta ai tempi del *Quaderno gotico*, un libro drammatico, dal quale si passa a *Primizie del deserto*, ai toni e ai temi del quale queste *Poesie sparse* sono soprattutto legate. È una poesia in endecasillabi, con versi ipermetrici, senza rime in punta (tranne la rima identica 'morte', vv. 4, 15). Senza nemmeno rime interne, con deboli eccezioni, ad esempio ("Apparire e sparire", v. 13) o, con labile pertinenza all'orecchio, "levano" (v. 10), in coppia semiatona, con "vano" (v. 20), e con "incontrano" (v. 18). Anzi è propria di questa poesia un'arte del non rimare, se quasi tutte le parole che la compongono, con dominanza musicale di sdruciole, neanche a farlo apposta, hanno suffissi diversi.

Le difficoltà di interpretazione cominciano subito:

Nulla di ciò che accade e non ha volto
e nulla che precipiti puro, immune da traccia,
percettibile solo alla pietà
come te mi significa la morte.

Ci sono tante cose che accadono senza volto, in tutto il mondo materiale e inorganico, ma il secondo verso esclude che si tratti di materia. Una valanga, una roccia che frana, un meteorite di tracce ne lasciano, eccome. Qui si tratta invece della sfera spirituale, che *assomiglia* però al mondo fisico almeno in questo: non ha un volto umano. Il terzo verso restringe ancora il campo, riferendosi al potere percettivo della pietà (il *coeur* pascaliano, organo di conoscenza, cosa inaudita, anche del mondo fisico). Il quarto verso ci dice che non si tratta di operazioni intellettuali, bensì legate al dolore più profondo,

che vale la morte. Nel parlato infatti l'espressione: "E questo cosa *mi* significa?" equivale a "Cosa comporta per me?"

Chi è mai allora questo 'te' che mi significa la morte? Una donna? Nella prima stampa il titolo infatti era *Maura*. Una donna zingaresca, allora, una che accenda un desiderio fulmineo e impossibile. Ma poi Mario Luzi, già nel 1960, cambia titolo, rende fluttuante l'essere a cui si rivolge. Già nella prima poesia, nella sequenza delle *Poesie sparse*, egli si rivolge espressamente all'anima; lo stesso accade nella seconda, mentre nell'ultima si rivolge alla vita.

Non dobbiamo pretendere l'esattezza se il poeta stesso non sa chi o che cosa sia questo essere. È un'anima ancora con aura femminile, un'anima che è vita e donna, ma che va perdendo oscuramente, come vedremo, il suo sesso. Non già però la sua femminilità, carattere che in Luzi ha sempre un primato di prossimità col divino. "Ciò che accade e non ha volto", che precipita puro, "percettibile solo alla pietà", potrà essere allora il dolore per la morte di qualcuno, per una separazione, per un disamore. E allora proprio l'anima, che dovrebbe valere tutto il contrario della caducità - vita, perennità, *stabilitas* amorosa - avrebbe a che fare più di tutto con la morte? Non dovrebbe essa (o lei) significargli la vita, la vita vera? Quali sono allora gli altri enti spirituali che *accadono* senza volto? E perché nessuno di essi *gli* significa la morte quanto l'anima?

Il vento ricco oscilla corrugato
sui vetri, finge estatiche presenze
e un oriente bianco s'esala
nei quadrivi di febbre lastricati.

Il vento per l'appunto *accade*, e non ha volto, ma è materiale. Oppure abbiamo a che fare col pneuma, con un soffio divino? Probabilmente con entrambi. Si tratta di un vento che, come spesso in Mario Luzi, è fenomeno atmosferico quanto metafisico.

Nell'ambivalenza rigorosa che scorre in tutti i versi, il fatto di non avere volto ne segnala la natura impersonale propria della materia come, al capo opposto, dell'origine divina. E che Dio nel pneuma

non abbia volto significa, sì, che è di natura ultrafisica, ma indica pure un che di cieco e di sordo, una somiglianza scandalosa con un tornado o un terremoto. Sappiamo infatti che nel 1946 Luzi sentiva vacillare, dopo la guerra e nell'incerta ricostruzione della nazione, la fede che lo ispirava.

Il lanciatore

Ogni commento nasce da un'idea interpretativa che è dal testo stesso suggerita. Ma anche da un contesto, esistenziale e artistico, che conosciamo prima del commento. È un circolo ermeneutico, dentro cui orbita ogni nostra parola. Non è sufficiente però, perché la poesia rompe sempre il cerchio, risvegliando le parole dormienti, come scrive Yves Bonnefoy.

Mi coglie l'immagine di un lanciatore che fa ruotare più volte, sempre più velocemente, il significato per poterne scagliare il senso. Non nascondiamoci infatti che interpretare una poesia di Luzi vuol dire anche lanciarla. Esserne interrogato e sollecitato a uno scambio, a una comunione di lettura che non bruci solo nella lingua, la quale va rispettata, nella sua onesta semantica, ma caricandola nel lancio.

È un vento *ricco*. Alla luce di quanto ho scritto all'inizio sulla ricchezza, non è detto che sia un pregio. La ricchezza variopinta del mondo è infatti un principio di dispersione e dilapidazione gitana, fredda da una morte improvvisa e cieca.

Il vento infatti “oscilla corrugato”, nel dondolio snervante del suo significato, mentre *finge* estatiche presenze. È naturalmente un vento leopardiano ma, nella riconversione urbana dell'*Infinito*, coi vetri di una casa che tremano e i quadrivi febbricitanti, esso diventa oscuramente violento.

Fingere vuol dire insieme simulare e plasmare. Ed è sintomatico che in luogo del naufragio dolce Mario Luzi saluti ora una nascita: “un oriente bianco s'esala”. Benché al solito, come prima per il vento,

potremmo semplicemente dire che sorge il sole. La poesia infatti comincia con l'alba e finisce con la sera.

Non basta: si parla apertamente di “estatiche presenze”, cioè di un'estasi *ficta*, finta, figurata, plasmata dal vento, che mischia con violenza finito e infinito. Un'estasi pericolosamente contigua alla morte. Non dimentichiamo che il vento è nominato dal poeta a riprova del fatto che, per quanto si scateni, non riesce a significargli *abbastanza* la morte, come fa l'anima. Siamo nel circolo di nascita e di morte della natura che, per quanto drammatico e *variopinto*, non brucia il senso né della vita né della morte. Leggo:

Dalla pioggia alle candide schiarite
si levano allo sguardo variopinto
blocchi d'aria in festevoli distanze.
Apparire e sparire è una chimera.

Il poeta guarda il paesaggio, che si schiarisce dopo il temporale. Il vento, protagonista leopardiano anche di questo paesaggio (*La quiete dopo la tempesta*), mette in moto il cielo, facendo apparire e sparire i fenomeni e dilatando festosamente le prospettive. Il moto variopinto, la festa delle apparenze senza il logos eracliteo, se tutto è affidato al meteo e al ciclo di vita e morte dei fenomeni, è fuga dall'anima. Anche l'irruzione dell'infinito, attraverso il vento, rischia infatti di diventare una chimera, per chi vive questa ricerca disperata di una morte-verità, dai contorni ancora misteriosi.

L'anima zingara

Il poeta finalmente prende di petto l'anima zingara e le si rivolge: “È questa l'ora tua”. Non è però la stessa ora dell'io, se il poeta la riconosce con una scossa. L'io e l'anima non sono forse tutt'uno? L'uso del “tu” segna infatti i suoi libri, almeno da *Avvento notturno* fino a *Per il battesimo dei nostri frammenti*. È un “tu”, come ci ha spiegato lo stesso Luzi, volto prima a persone in carne ed ossa e poi sempre più a se stesso (senza poter mai troppo distinguere e

graduare). Si tratterebbe allora del colloquio classico di un'anima con se stessa?

Eppure l'anima figura qui come presenza muta, misteriosa e straniera, il che fa pensare all'orfismo, come è stato umanizzato da Platone nel *Fedone*, e poi nel Rinascimento, da Marsilio Ficino: è l'anima ospite nel *soma-sema*, incollata al corpo, che ne è tomba e segno?

Questo esoterismo, questa magia bianca, è ben presente, ma l'anima donna è sentita soprattutto in modo agostiniano, come il nucleo più profondo dell'io, come la verità divina in noi e - scandalo per la logica, ma non per la poesia - come aldilà dell'io, sprofondandomi nella quale devo passare attraverso la morte. *Io infatti non sono la verità che ho dentro*. Io ospito in me il divino.

Nella poesia che commento, il "tu" è infatti, si potesse dire, estroverso dentro, aperto all'anima, in una interrogazione a cospetto di una verità che non si identifica con il sé. Siamo abituati a considerare fuori di noi il mondo, che è in realtà un immenso 'dentro', e dentro di noi l'anima, che potrebbe essere un inquietante 'fuori'.

Il processo è drammatico perché la verità deve essere anche *vita*, la parola spiritualizzata che corre in tutta l'opera del poeta in quanto volto umano dell'anima.

Luzi infatti palesemente chiama vita l'incontro dell'io con l'anima (*L'opera poetica*, p. 538). Un colloquio dell'anima soltanto con se stessa, soprattutto se è l'anima di un altro, per quanto bella e ricca, suona però esclusivo. La scintilla poetica scocca invece in Mario Luzi nel gioco con un'altra vita, ogni volta diversa, soprattutto di donne, vive o vissute, ma anche di animali.

Così, quando egli si va rivolgendo sempre più a se stesso, tiene sempre in vita la coscienza di una relazione, in genere di una coppia, che fa nascere poi il sentimento unitario e fondante della sua poesia. In un sé che diventa così una moltitudine affettiva.

Sintomatico è del resto già il “noi” della prima raccolta, *La barca*, giacché ogni dialogo non è tra due individui ma si esprime comunque dentro un’originaria condivisione, nel plasma umano, pur nelle differenze della sorte e nei conflitti storici.

L’altro è dentro il poeta fin dalla nascita, non viene acquisito, come dal filosofo – da un Lévinas ad esempio - come conquista di un processo di pensiero. Non vale del tutto per Mario Luzi nemmeno la scoperta che *Je est un autre* dell’amato Rimbaud, bensì semmai: *Io nasce con un altro*.

Da questa primaria fonte sgorgano poi tanti ruscelli esistenziali, religiosi, storici o politici. Se prima del pensiero c’è l’incontro e prima della mia solitudine filosofica - giacché la filosofia è il pensiero dell’uomo solo - c’è colei, o colui, che mi compenetra, è chiaro che farò di tutto per salvare, nell’ossessione del tempo, la poesia naturale della vita.

Ma il mondo intorno resta lo stesso irredento. La poesia non è una religione. Ben pochi leggono poesia e pochissimi con la poesia possono sperare di cambiare la vita. L’impeto amoroso soffre della caducità di ogni verso che brucia in sé, ermeticamente, mistericamente, pur nel dialogo a oltranza. È necessario un altro passaggio: l’incontro con qualcosa di sovraperonale in noi: appunto, l’anima. È l’agostiniano: *in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*.

Un incontro che viene messo alla prova e drammatizzato: se tu ritorni in te e precipiti con purezza nella tua anima senza volto, non trovi te stesso: trovi o Dio o la morte. L’anima è un frammento di Dio, di verità in noi, che taglia il corpo dell’io. Ecco perché questa poesia, che si sottrae alla corrente della futurazione poetica, giacché troppo precoce, resta da sola.

Questo passaggio infatti va aldilà della poesia, scorporandosi dall’io e dal mondo nel loro colloquio pullulante, sicché in questo periodo di smarrimento del dopoguerra, l’anima mette alla prova della morte

la persona oltre la poesia, tra l'umiltà della fede e la superbia della morte lirica. Sono versi di un diario dell'ora più dura, dove la bellezza è una rosa da stringere sul gambo. Con questa presa leggo i versi che seguono:

È questa l'ora tua, è l'ora di quei re
sismici il cui trono è il movimento,
insensibili se non al freddo di morte
che lasciano nel sangue all'improvviso.
Loro sede fulminea è qualche specchio
assorto nella sera, ivi s'incontrano,
ivi si riconoscono in un battito.

“È questa l'ora tua, è l'ora di quei re / sismici il cui trono è il movimento.” Si tratta dei re degli zingari, per i quali la terra trema sempre? Coloro che vivono la fuga nomade nel mondo dei fenomeni. I versi si possono leggere in dialogo con gli *Zingari in viaggio* di Baudelaire o con la *Quinta elegia* di Rilke, ispirata a *I saltimbanchi* di Picasso, dove si parla della loro apparente leggerezza fisica, del loro perenne viaggiare, che poi si rivelano angoscianti.

Il re del moto

Diventare il re del moto ti rende indifferente a tutto, tranne che all'improvvisa morte: l'attimo per eccellenza. Il trono di chi si affida alla fuga del tempo e dello spazio, al vento che trasforma il paesaggio a ogni secondo, non è il flusso benigno della metamorfosi spirituale, ma la vertigine della morte. Il trono dell'attimo è una “sede fulminea”, lo specchio nella sera della vita, nel lampo in cui folgorato ti specchi: il tuo volto si rivela mentre lo perdi. Questa poesia è infatti la storia sincopata di un'intera vita nel giorno mortale. Leggiamo ancora:

Sei certa ed ingannevole, è vano ch'io ti cerchi,
ti persegua di là dai fortilizi,
dalle guglie riflesse negli asfalti,
nei luoghi ove l'amore non può giungere

né la dimenticanza di se stessi.

È vano, anima donna, “certa ed ingannevole”, che io ti cerchi, come fa il re dei nomadi, di là dai fortificati della società ferma, del pensiero religioso che si governa nella stasi, in un luogo fisso. Infatti la verità dell’anima, non condivisa nell’amore, è mortifera. È vano che io ti persegua di là dalle cattedrali, “dalle guglie riflesse sugli asfalti”, di là dalle chiese, in un nomadismo delle occasioni, degli incontri, sia pure solidali, fra me e te, fulminei e fugaci. Vano che mi rifletta negli specchi dove l’amore non può giungere, come neanche la dimenticanza di se stessi, che dell’amore è condizione e effetto. Eppure l’ora tua è propria questa, l’ora serale dei nomadi. Dove allora, anima donna, ti devo cercare? La poesia non risponde.

Se leggiamo un’altra poesia della sequenza, *Lontano, più lontano della vita* (163), scopriamo che si tratta di un’illustrazione divulgativa della nostra poesia, scritta a ispirazione declinante, dove con maggiore chiarezza, ma più debolmente, si ronza intorno alla stessa fiamma.

Lontano, più lontano della vita

Lontano, più lontano della vita
quanto le cose possano tradire
e sorprendere la castità del pensiero
hai visto, hai dubitato, hai conosciuto,
quanto le cose possano ferire
e ingannare l’interna purità
hai visto, hai misurato anche dal sogno.
Il risveglio è la sera impetuosa,
è questo indizio d’anime esulate,
la rondine ne grida la freschezza.
Ah non è tardi se la notte incombe,
hai prima avuto il tempo di vedere
quanto le cose portino lontano,
quanto d’un tratto possano mancare,
venir meno alla viva verità della mente.
Le strade, se le corri in quest’ora, sono sparse

di quegli uomini, no, di quelle larve
inquiete che ripetono la vita già vissuta,
vaghe nell'implacabile chiarezza
dei sentieri già visti e già percorsi,
e affrettano la morte per aprirsi
nell'ombra, per fuggire al conosciuto.
Ne vedesti venire nella notte
una luce minuscola dal fondo
a cercare l'accoglienza nell'amore.

Poesia in endecasillabi anch'essa, ma tutta basata su iterazioni e rime interne, soprattutto all'inizio, sempre con un ritmo lineare e una sintassi prosastica. Il commento non serve, essendo la poesia essa stessa una piana chiosa, memore delle camminate poetiche di Camillo Sbarbaro, al segreto pregnante della precedente.

Se vai per le strade, lontano dalla "viva verità della mente", sei quasi desideroso di morire, pur di "fuggire al conosciuto", pur di scampare alla ripetizione della vita già vissuta ed aprirti all'ignoto. La "luce minuscola dal fondo", che cerca "l'accoglienza nell'amore", viene così proprio dall'ombra, dalla morte.

Una conferma di questa convinzione di rischiare la morte, sprofondandosi nell'anima, ce lo dà l'incipit della seconda strofa di un'altra poesia della serie, *È allora*, in cui leggo che l'anima è "in un dominio / troppo simile alla morte". Vi si dice anche, in modo un po' didascalico, della scoperta di "una dimensione nuova, la notte".

L'ascolto di Leopardi

L'ascolto di Leopardi, dall'altra sponda, è segnalato a ogni passo, nella sequenza che sto interpretando, ad esempio dalla cadenza: "Ma invecchiando e vegliando...", della stessa poesia. Non è significativo che il processo biologico dell'invecchiamento e della insonnia religiosa vengano a sostituirsi all'*ekstasis* del "Ma sedendo e mirando..."? E tale vicinanza è anche attestata dal sintagma "perfetto il nulla" della successiva. Si sta svolgendo infatti sotto i

nostri occhi, nelle sette *Poesie sparse*, una meditazione sotto traccia sull'*Infinito* di Leopardi. Pensiamo al rapporto col vento, che mette in tensione l'io lirico con l'infinito.

Nella logica poetica di Luzi si tratta pur sempre di un impossibile amore esclusivo, per cui ogni uomo è solo, se la rivelazione dell'infinito, che è di un sovrumano silenzio, di una sovrana, perfetta e quieta verità, ha bisogno proprio dell'uomo solo, nell'ermo colle, per rivelarsi, mirando dolcemente al suo cuore nello stesso atto con cui lo fa nascere. Nulla in questo sentimento dell'infinito però della misura settecentesca del capolavoro leopardiano. Giacché in Luzi poesia e fede si danno vita drammaticamente a vicenda.

Fin qui siamo nel campo del commento e della ricerca dei significati, quello che Mario Luzi chiama "il celestiale e infernale carico / della significazione" (809).

Scrivo Stefano Verdino: "Ogni parola e frase vivono per Luzi non tanto dentro il proprio circuito di senso, teso al massimo di 'dicibilità' (come avviene in Montale), ma piuttosto nel contesto, nel magma testuale in cui ribollono" (*La poesia di Mario Luzi*, p. 30).

A proposito della mia poesia prediletta infatti io sono entrato in un circolo ermeneutico, interpretandone il significato come se essa fosse sola al mondo. È una poesia speciale, che si lascia "aprire per prosa", anche se non si lascia chiudere. Proprio con le mani sul bottino, scopro però che posso contemplarlo, sì, ma non investirlo. Sono monete magiche, dove ad esempio l'anima ha il significato di morte ma ha il senso di vita!

Non solo resta un'oscillante fluttuare dei significati (del vento, del "bianco oriente", del "trono del movimento") ma c'è un gorgo del senso stesso, che non ha più a che fare con la sola poesia bensì investe la più dura delle partite: come salvare l'anima e la pelle?

La sintesi dei significati è la mappa di un percorso che ha sempre aldilà il suo senso, la sua direzione, e cioè nella più radicale delle ambizioni di un poeta: far puntare la poesia, in un pensiero lanciato,

in un pensiero cantato, verso un *telos* che intrida lo stesso *itinerarium* di verità e di vita.

Ora riprendo a camminare lungo il fiume oltre il 1946, seguendo le tracce rosse del sentiero segnato sulle cortecce, con la “anima randagia”. E penso che nella storia del poeta la familiarità del tu, dove è in fondo l’io non solo ad avere l’ultima parola, ma a dire il senso, talora con un certo paternalismo, lascerà il posto a una meno confidente terza persona (lui, lei) e infine porterà all’incontro, negli ultimi libri, con l’anima del mondo, con un *Deus sive natura* ereticale e ardente.

L’anima verrà sentita sempre più come nucleo di verità divina distinta dall’io, e come interno magma da cui schizzano fiammate di irresistibile dolore ma anche, di fede, di mania poetica, d’amore.

A una domanda di Verdino sul tema, a proposito della sequenza *Dell’ombra (Avvento notturno)* nella quale appunto il “tu” si afferma, il poeta risponde: “In genere è questa presenza continua dell’alterità femminile, o viva o defunta: è un vero e proprio complemento, non è ancora il tu introflesso del monologo che verrà più tardi” (1246).

Il sentiero che prima è uno, nel dialogo e nella disputa col “tu”, si ramificherà poi, in una proliferazione dantesca delle voci, che giungono da ogni parte. La liberazione dell’anima comincerà attraverso quell’onesto interpellare purgatoriale, che ha dato forse i risultati più importanti della sua poesia (da *Nel magma* ad *Al fuoco della controversia*), e starà proprio nell’oltrepassare l’amore (e il dolore) esclusivo, l’amore assolutista e impossibile tra l’io e il tu, amico o nemico, donna o alter ego, fonte di angosce e di delizie. Forme ancora legate a quel “modello del lirismo tradizionale” che, a partire da *Nel magma*, “non aveva più senso” (1256).

E infine, attraverso la svolta della terza persona, del “lei” e del “lui”, salendo verso il primo senso, si aprirà una prospettiva panoramica: “il silenzio raggianti / dell’amore pieno, della piena incarnazione” (486). Esso: “O non scende, sale? Al suo primo senso...” (533).

Poesia cristiana

E il primo senso mi sembra essere che, se Mario Luzi è un cristiano, per lui l'incarnazione divina sarà in tutta la natura umana. È una visione nel segno panteistico di Spinoza, dove la trasformazione cristiana sta proprio nel passaggio dalla filosofia alla poesia. Se fosse pensiero filosofico infatti sarebbe spinoziano ma, essendo poesia, è *cristica*. Luzi non amava definirla poesia *cristiana*, perché, credo, cristiano non può essere un aggettivo, ma soltanto nome proprio. Poetare diventa non più pensare in versi bensì amare in versi.

In *Fraasi nella luce nascente* (612) così egli già saluta nel firmamento, soltanto ora visibile, la presenza dell'anima: "O "anima" che dovunque ti nascondi / e dovunque ti manifesti"

E soprattutto in *Fraasi e incisi di un canto salutare* egli canterà apertamente l'anima del mondo (783, 841, 869, 921, 932, 985, 986) che ingloba, raddolcendone il morso, "l'universo silenzio", "il dolore insostenibile", "il male antico" (764). È un anima del mondo che non plana, come credevo, sopra le nostre teste, in un mondorama affascinante che contempliamo a testa in su, ma che si nutre della "pietà dei corpi vivi, imminenti". È cioè l'anima collettiva delle persone in carne ed ossa, incontrate dal vivo, nei suoi anni di ragazzo ottantenne che faceva poesia respirando e camminando ogni giorno, ascoltando e parlando in perpetuo viaggio.

Se riconosci quest'anima puoi entrare nella rondine, prediletta tra gli uccelli, del quale il poeta imita il volo coi versi che guizzano graficamente imprevedibili sulla pagina. È il canto come "scienza dell'universo", come egli scrive parlando del ronzio delle vespe (873). Ma proprio dalla lotta d'amore in solitudine con l'anima straniera (come nella poesia che ho cercato di interpretare), si sviluppa la forma teleologica dei libri degli ultimi vent'anni, in una misura che egli chiama *ultrapersonale*: "L'esperienza conta molto ma va coordinata con una misura ultrapersonale e in un certo senso cosmologica, vale a dire pienamente naturale" (1261).

Il canto nel coro del mondo, tanto più grande di noi, è il *telos* che avevo cercato invano nel mio commento alla sua poesia del 1946: un amore non esclusivo, non sentimentale, non elegiaco bensì ultrapersonale. Un amore compenetrato nella storia contemporanea, giacché l'anima del mondo non è essenza metafisica, ipostasi, semmai *cosmopolis amoris*, concittadinanza amorosa.

Un mistico, quale il poeta con gli anni è diventato, non può amare gelosamente te o me, come non può amare perdutamente se stesso. Un illuminato si spoglia dell'amor proprio, sembrandoci così eccessivo, distaccato, aereo, e insieme poco sensibile al dolore, anche degli altri, e alle sue paralisi.

Ritracciandone la storia da lontano, partendo dal periodo forse più pericoloso della sua vita, attraverso il filo segreto di un'unica poesia, ho capito come sia drammatica la sua felicità, "l'allegro quotidiano innamoramento" (524) che, tra i pochi, in questi ultimi decenni, ha avuto il coraggio di nominare.

26-30 giugno

Tradito e contento

"Quasi tutti mi tradiscono però sono contento sia perché diventa salvifica colei che non lo fa, come coloro che convivono in una fedeltà reciproca con me, sia perché l'opera del tradimento si deve compiere."

3 luglio

La metamorfosi di Socrate in Platone

Socrate non ha mai scritto, anche per le ragioni che Platone indica nel *Fedro*: Dal vivo si può spiegare con parole diverse qualcosa che non si comprende, mentre lo scritto serve solo a richiamare alla mente qualcosa che rischia di essere dimenticato. Ma soprattutto è

dal vivo, come Platone scrive nella *Settima lettera*, che si accende, all'improvviso, dopo lungo e intenso ragionare, la scintilla che illumina le menti: conoscenza in atto che si imprime nell'anima.

A Socrate, che pur aveva una sensibilità artistica raffinata, scrivere non piaceva, o non aveva tempo per farlo, preferiva incidere la sua parola nelle anime, con ciò attestando una vocazione potente per il presente, per la vita attuale, poco importandogli essere ricordato, onorato e tramandato. Cosa che invece avvenne per lui come per nessun altro pensatore, grazie a Platone, al quale Socrate, a quanto ne sappiamo, mai aveva assegnato questo compito di illustrare e far durare in modo memorabile il suo insegnamento.

Egli non aveva neanche una scuola, in un edificio immobile, ma dialogava ogni giorno per le strade di Atene, impresa ai confini dell'impossibile, come risulta evidente immaginando che qualcuno possa farlo oggi, o in qualunque secolo passato, con degli allievi sedicenni, al di fuori delle istituzioni scolastiche riconosciute, se non consideriamo l'affidamento a parrocchie e comunità cristiane, che condividano lo spirito educativo dei genitori, oppure a gruppi sportivi. Mai in ogni caso accettando che qualcuno, anche il migliore, per le vie della città, insegni a pensare con la propria testa a un suo figlio.

Una schiera di madri ansiose si fionderebbe a impedirlo, accusando il filosofo di strada di plagio, manipolazione, molestia, turbamento, corruzione, violenza morale, illegalità, mentre non compare che nel mondo antico una qualche donna, preoccupata dell'influsso sul figlio, abbia concorso alla condanna del maestro. Gli accusatori nell'*Apologia di Socrate* sono tutti maschi e mossi da ben altre ragioni rispetto a quelle ufficiali, inattendibili dopo ben cinquant'anni che Socrate praticava la sua filosofia pubblica in città.

Ciò vuol dire che allora le madri, benché relegate in casa e ad accudire i figli, non si tenevano per padrone, o almeno per custodi e sorveglianti, della loro vita. Né i padri intervenivano più di tanto quando un loro figlio seguiva il filosofo di strada, benché un passo

del *Simposio* ci mostri genitori preoccupati che non venga usato come strumento di piacere sessuale quando è ancora imberbe.

Platone non si presenta mai in tutta la sua opera come uno dei dialoganti con Socrate, benché ne fosse stato allievo per dieci anni. Avendo scritto anch'egli per cinquant'anni, questa assenza di vanità è mirabile, pur considerando che proprio in tal modo la sua voce risulta più efficace.

La sua voce? Avendo scritto lui tutti i dialoghi, chiunque attribuisca a lui un qualunque passaggio di un qualunque dialogo, ha ragione nel farlo. Ma non avendovi egli mai esposto una teoria in prima persona, chiunque attribuisca a Socrate tutto quello che nei dialoghi esce dalla sua bocca ha altrettanta ragione.

Sono stati scritti centinaia di libri per tentare di definire che cosa pertiene a Socrate e che cosa a Platone in ciascun dialogo, arrivando alla conclusione ragionevole, epperò generica, che, a mano a mano che il tempo passa, le idee di Platone si facciano sempre più strada.

C'è qualcosa di stupefacente nella scelta di Platone di esistere attraverso Socrate giacché egli, tributandogli il massimo onore nel cancellarsi di fronte a lui, cedendogli sempre la parola, con lo stesso gesto dispiega tutta la propria autonoma potenza di pensiero.

Senza Socrate come protagonista, le idee di Platone avrebbero perso, se non la loro validità, gran parte della loro efficacia, ma senza Platone che le rendesse sostanza di cui cibarsi dopo la sua morte, Socrate sarebbe restato, sì, un personaggio leggendario, però aleatorio e misterioso.

Più ci penso e più la scelta geniale di Platone manifesta un'ambivalenza così sofisticata e quasi demonica da far tremare i polsi. L'uomo della vita presente e orale, che punta a costruire qualcosa giorno per giorno nella sua città, sopravvive nella costruzione dell'uomo che vuole far durare perennemente la vita attraverso il pensiero scritto. E che lo fa sempre esaltando, sia con la forma letteraria scelta, il dialogo, sia manifestando sintonia con il

primato orale, espresso dal maestro, un modo di filosofare che invece è tutto affidato all'incontro dal vivo.

Non è possibile che Platone fosse sempre d'accordo con Socrate né è possibile che Platone volesse essere soltanto il redattore storico esatto delle teorie espresse a voce dal maestro, per ricordare le quali avrà dovuto pur raccogliere una mole di appunti nel corso degli anni.

Se egli non ha fatto che riferire le idee di Socrate, oltre a essere un registratore follemente esatto, di esperienze dialogiche durate un decennio, con una memoria portentosa o dettandone di continuo i passaggi a qualcuno che li scrivesse, egli diventerebbe più l'artista della messa in scena dialogica che non il pensatore originale, cosa che nessuno che abbia letto anche un solo suo dialogo potrebbe mai pensare.

Ma se egli ha eletto come attore protagonista Socrate, per mettergli in bocca non solo le sue idee ma anche le proprie, che magari sono in parte lo sviluppo e la rielaborazione delle sue, ha mostrato ben poco rispetto per quel maestro che con la sua opera ha reso perenne, e proprio misconoscendolo in modo così irriverente.

Lo stesso uomo che si inchina a un altro per una vita, fino a riverirlo e ad accettare di diventare il suo testimone e quasi segretario, cancelliere e resocontista, è anche colui che si appropria di un uomo leggendario, lo fa pensare e parlare a modo suo, lo fa dialogare e recitare, lo fa risorgere e lo tiene in vita come e quando vuole, tradendolo senza tradirlo e succhiandone l'intelletto e la vita senza mancargli mai di rispetto e venerazione.

Tutti siamo andati infatti alla ricerca del vero Socrate, attraverso le parole di Platone, fino a rendere però sempre più mitica la sua figura, la verità della quale si arricchisce proprio nel suo essere irraggiungibile.

Quel processo di interpretazione e messa in scena a cui siamo di fronte nei *Dialoghi* platonici e che ci trasmettiamo di secolo in

secolo, come fosse la cosa più naturale, è in realtà una metamorfosi impressionante, la compenetrazione di due filosofi in uno solo, una trasfigurazione artistica e di pensiero che è insieme segno di umiltà profonda e di indipendenza orgogliosa.

Socrate è l'unico filosofo in duemilacinquecento anni che non abbia mai scritto? Si fa l'ipotesi anche riguardo a Pitagora e altri, assai pochi, ce ne saranno stati dopo di lui, ma che sono al tutto dimenticati. E può esistere oggi un filosofo che non scriva? Non esistendo oggi *poleis*, città stato, dovrebbe diventare il leader di una comunità di conviventi, che è molto improbabile sia formata dalle menti migliori.

Immaginiamo che sia possibile e che un pensatore scriva dei dialoghi eleggendolo a protagonista. Ecco che i familiari, i parenti, gli amici, gli altri pensatori della comunità interverrebbero di continuo a ostacolarlo, a rivendicare una visione loro e diversa, a mettere in discussione e in dubbio le parole che vengono messe in bocca al maestro orale, se non a minacciare e a denunciare.

5 luglio

La Politeia di Platone

La *Politeia* è una maratona dialettica che dura un numero imprecisato di ore, senza quasi mai rifiutare, se non grazie a qualche aneddoto, breve racconto e mito che distrae gli interlocutori, con pochissimi di quegli scherzi e battute che ravvivano molti altri *Dialoghi* platonici.

L'opera è ambientata nel Pireo, il porto di Atene, il centro dell'attività commerciale e degli scambi tra le culture, dove Socrate e Glaucone, fratello di Platone, si sono avventurati, facendo una decina di chilometri a piedi, in occasione della festa per la dea Bendis, la divinità della Tracia integrata, alla fine del quinto secolo, nel culto di Artemide.

Essi assistono alla processione dei traci e dei greci, e si uniscono alle preghiere alla dea. Socrate che prega Bendis con il popolo del Pireo? Quest'uomo non finisce mai di stupire. Più volte nel corso della *Politeia*, del resto, Socrate si appella all'oracolo di Delfi, al quale spetta l'ultima parola in questioni cruciali, dice che bisogna prostrarsi alla divinità, confida nel favore degli dei, dopo una lunga esposizione rimanda al dio l'ultima parola.

Si tratta di una di quelle menzogne che i dialoganti convengono siano necessarie a coloro che governano, per il bene della città? Non vuole rompere in nessun modo con quegli dei che sono tutt'uno con la polis, la costituiscono e la tutelano, garantendone l'unità? È convinto che vi sia sempre un'istanza superiore alla ragione dialogica umana? La questione è delicata, e tanto più impervia per noi, ma non si può risolvere accreditandola all'astuzia di chi deve garantirsi la sopravvivenza e la libertà di filosofare per il bene comune, e per giunta ritiene che la religione sia indispensabile nello stesso progetto della *kallipolis*, la città bella della quale il Socrate platonico dipinge il modello.

Socrate godeva di uno spirito dialettico indipendente, anche da coloro con i quali dialoga, che mai una sola volta gli fanno cambiare direzione o gli danno un'idea che poi lui svilupperà in proprio, al punto che parlare di filosofia dialogica in Socrate, per farne il modello di una discussione alla pari tra pensatori di idee diverse, è un fraintendimento pio quanto clamoroso.

Ma egli conviveva, con una naturalezza che non è così impossibile per noi da capire, con un sentimento del mistero, del religioso e del sacro, della maestà divina, delle forze demoniche della vita; con una compenetrazione profonda nei culti, nei rituali, nelle pratiche di pietà e di devozione.

Socrate e Glaucone fanno per tornare ad Atene quando Polemarco li esorta a trattenersi. Socrate non ne ha una gran voglia, sempre in allarme com'è, quando esce da Atene, ma ne viene costretto, non solo con la minaccia scherzosa di usare contro di lui la forza, ma attirandolo con la gara dei cavalieri che si passano le torce di mano

in mano. Ceneranno insieme a casa sua e poi andranno a vedere la festa notturna.

Cavalieri e feste però verranno del tutto dimenticati quando comincerà a catturare tutta la potenza dialogica di Socrate il quale, una volta partito, non si fermerà più benché, all'inizio del secondo libro, e cioè dopo un paio d'ore, spera di aver detto abbastanza, né qualcuno accennerà mai a dare segni di stanchezza e di noia.

Socrate e Glaucone vanno insieme a casa di Polemarco, dove trovano il vecchio padre, il quale lamenta di non avere più le gambe per salire fino ad Atene, ma quanto più gli sono negati i piaceri del corpo tanto più apprezza le gioie della conversazione. Socrate risponde con rispetto: "Io godo proprio a discorrere con persone molto anziane, che hanno già percorso una via che forse anche noi dovremo percorrere e penso perciò di dovermi informare da loro quale sia, se aspra e difficile o facile e agevole" (328 d-e).

La vecchiaia è una condizione di spirito nobile e feconda, prima che una menomazione biologica, ricca di un'esperienza non solo privata, ma che anzi la reclamerà al governo, essendo richiesti da Socrate e da Platone almeno i cinquant'anni per diventare *leader* politici, e affermandosi il principio che sono i più anziani a dover governare i più giovani.

Se Socrate trova Cefalo molto anziano vuol dire che lui era lontano dall'esserlo, e quindi quanti anni avrà avuto: una cinquantina? In tal caso saremmo intorno al 419 a.C., ma la datazione più diffusa è intorno al 408, con un Socrate sessantenne.

Sono ancora lontani gli eventi drammatici, dalla sconfitta contro gli spartani alla guerra civile, fino al governo dei Trenta tiranni, che ispireranno il progetto politico platonico, dandosi così lo strano caso di un discorso di Socrate, senza alcun riferimento alla storia concreta, salvo uno alla discordia presente tra i greci (nel terzo libro), che non solo contribuirà, non volendo, a ispirare l'opera negativa di Crizia e dei Trenta, ma che verrà ribadito tale e quale da

Platone, se è vero che lo mette per iscritto nella *Politeia*, almeno dieci anni dopo il suo fallimento tragico.

Progetto politico del quale il discepolo di Socrate rivendica ancora tutta la potenza e il valore, non soltanto a dispetto dell'insuccesso suo proprio a Siracusa, nel primo viaggio in Sicilia, ma soprattutto di quello del governo dei Trenta, che pur aveva tradito l'ispirazione ricevuta dalle idee politiche di Socrate, il quale proprio per questo venne ucciso, secondo l'ipotesi convincente di Luciano Canfora, espressa nel suo *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, per una vendetta postuma da parte del governo democratico.

Viene da chiedersi allora: Platone, scrivendo la *Politeia*, non se ne rendeva conto? O il rispetto della parola del maestro era troppo alto? O ignorava con sicurezza aristocratica ogni addebito?

Il dialogo andrà avanti per tutta la notte, benché nulla si dica mai più dell'ora e del contesto, senza più nessuna attenzione per la situazione materiale, tanto importanti sono i temi trattati. La concentrazione dei dialoganti è massima e astratta dalla notte festosa e caotica del Pireo, dalla quale pure giungono le voci festive, mischiate agli odori di salso e di pece, soltanto in virtù dell'evocazione iniziale.

L'utile del più forte

Trasimaco, maestro di retorica, provoca subito il maestro, dicendo che il giusto è l'utile del più forte. Coloro che detengono il potere chiamano giusto ciò che decidono e fanno, e lo impongono con la forza. Egli intende che di fatto è così, e che quindi così debba anche essere. La sua esposizione è tanto evidente e travolgente che sembra vera e viene ammirata anche da Socrate.

Il quale nondimeno gli obietta che, mentre il giusto combatte solo l'ingiusto, suo opposto, l'ingiusto combatte i giusti, così come tutti gli altri ingiusti che gli contendono il potere, generando caos e violenza. Egli immette un principio di divisione ingovernabile

all'interno della *polis*, se è vero che persino i fuorilegge, ingiusti verso coloro che sopraffanno, dovranno però essere giusti tra di loro, se vogliono sopravvivere, non risultando perciò corrotti in modo assoluto.

Il tiranno invece, che incarna il massimo dell'ingiustizia, è anche colui che impone il massimo della divisione, del conflitto, della disarmonia, diventando ingiusto contro tutti, se stesso compreso, perché spezzato in due, diviso e conflittuale nella sua anima, con effetti distruttivi che finiscono per travolgerlo.

La conclusione allora è che l'utile del più forte diventa ciò che è più dannoso per tutti, compreso il più forte, sicché proprio definendo in tal modo il giusto, esso finisce per diventare il suo contrario, e cioè non soltanto ingiusto ma anche dannoso per tutti.

Chi governa gli altri deve governare prima di tutto se stesso, allo scopo di rendere un servizio ai cittadini, rinunciando al proprio interesse. Per questo i migliori governano sempre malvolentieri, spinti dalla necessità, coscienti dei sacrifici che l'esercizio del comando impone, essendo volto all'utile della città nel suo insieme, perché altrimenti i peggiori andrebbero essi al potere.

Il vero falso

Sorprendente e stringente è la teoria platonica del vero falso, del veracemente falso, secondo la quale colui che è falso è tale perché ignorante nell'intimo della sua anima: è falso con se stesso. Quella che subentra a parole e nell'azione è allora soltanto una falsità secondaria, conseguente alla prima.

L'imitatore educativo

Socrate narra in prima persona, il giorno dopo il dialogo, e non si sa a chi, e riferisce lui tutti gli interventi, compresi i propri, quindi imita tutti i caratteri dei dialoganti ed è lui a raccontare, come dice che si

dovrebbe fare nell'opera poetica, non limitandosi a imitare i personaggi in gioco ma orientando il discorso verso il bene e il vero.

Tragedia e commedia

Egli dice che tragedia e commedia devono essere sempre scritte da autori diversi, perché ognuno, per fare bene ciò che è congeniale alla sua natura, deve stare al suo posto e coltivare soltanto la sua arte e tecnica. Mentre il *Simposio* si conclude con l'affermazione opposta ed enigmatica, perché non spiegata, secondo cui l'autore tragico e il comico sono la stessa persona.

Avrà cambiato idea? Più probabile mi sembra che, così dicendo nel *Simposio*, Socrate alluda a se stesso. E che anzi sia Platone a considerarsi, nei suoi *Dialoghi*, quell'autore che si può permettere di essere tragico e comico insieme, perché il riso che egli accende o prelude al bene o investe sempre il male e l'ingiusto, come appunto accade nel *Simposio*, e quindi si può sprigionare, senza il timore di suscitare un sentimento anarchico e caotico della vita sociale. Se la *Politeia* invece è la tragedia più alta, allora non è bene che vi si rida, perché il tema è disperatamente cruciale.

Glaucone, l'imitatore dell'ingiusto

Nel secondo libro interviene Glaucone, che si immedesima nel difensore dell'ingiustizia, pur non condividendolo affatto, e ne tesse le lodi con tale chiarezza e carica persuasiva che Socrate ne resta ancora più ammirato, se non persuaso, che nel caso di Trasimaco. E così accade anche a me, che vedo rappresentato un mondo sociale, che potrebbe essere quello di oggi senza cambiare una virgola, in modo così pregnante e corrispondente ai fatti e alle opinioni dei più che anche a me sembrerebbe che il discorso potrebbe concludersi qui, tanto la *performance* retorica e artistica del fratello di Platone è convincente.

Socrate non tratta mai con avversari da poco e Platone ne tratteggia le posizioni con una facoltà di immedesimazione impressionante, dimostrandosi un ascoltatore stupendo dei suoi avversari, e mettendo in luce come le idee giuste sono dei vertici così ardui da conseguire perché subito sotto ci sono quelle ingiuste, anch'esse frutto di esperienza, ragionamento e pregnanza straordinarie, tali da convincere quasi tutti coloro che non abbiano la tenacia di resistere a oltranza.

I discorsi di Trasimaco, di Glaucone e infine di Adamanto, altro fratello di Platone, sono così perspicui, legati all'esperienza, confermati mille volte, rispondenti ai fatti, di allora e di oggi, che soltanto una fede politica superiore, ma molto spirituale, ci sembra, potrebbe contrastarli.

Mentre invece Socrate, attraverso Platone, oppure Platone, attraverso Socrate, attestano la loro fede nel giusto con tale inesorabile concatenazione logica di argomentazioni da farci pensare che la differenza principale tra il mondo antico e quello cristiano è che i greci la loro fede (*pistis*) pretendevano di basarla sulla più stringente concatenazione di idee, in una gara raffinata di uomini liberi e aristocratici.

Platone ci lascia così la sensazione agrodolce che, se è necessaria una maratona tanto impegnativa per dimostrare che la giustizia è un bene di per sé, è utile a tutti e ci rende felici, vuol dire che soltanto pochissimi ne potranno mai essere convinti.

E infatti ciò che è più nativo, naturale, profondo, originale è sempre anche ciò che con più fatica si riguadagna, si prova, si dimostra e torna persuasivo, e per giunta sempre nella misura in cui si argomenta e si dialoga in modo eccellente.

Eppure salvare questo punto originario di verità, di giusto e di bene, benché quasi sempre ineffettuale, rimane decisivo per le sorti stesse di una società in ogni tempo. Ragione per la quale Platone resta un combattente ancora oggi prezioso.

Musica del governo

Il governo della *polis*, nel discorso pitagorico di Platone, è una concertazione armonica della natura di tutti gli abitanti, i quali sono dotati tutti di un'anima nella quale domina un principio: o quello appetitivo, volto ai beni materiali, o quello animoso e impetuoso, volto alla guerra, o quello riflessivo. Il primo darà luogo alla classe dei mercanti, dei commercianti, degli artigiani, il secondo a quella dei custodi, o ausiliari, il terzo a quello dei consiglieri, cioè dei filosofi governanti.

Bisogna ascoltare la natura, di continuo richiamata, che già orienta gli uomini affinché svolgano una funzione precisa nella polis, e solo quella, ma poiché le impressioni dei primissimi anni di vita sono decisive, e quindi prepotenti contro la natura, ecco che l'educazione sociale deve intervenire da subito come sua alleata, attraverso la musica e la ginnastica.

Ci troviamo di fronte al solito dilemma tragico: favorire la libertà di iniziativa, affidando alla sorte il gioco dei caratteri, cadendo regolarmente nel caos e nell'anarchia, o bisognerà definire dall'alto un ordine armonico, sano e giusto, ma votato al bene collettivo, al quale il singolo si dovrà sacrificare? Dilemma senza soluzione, perché nel primo caso la corruzione si ramifica ovunque, nel secondo il comando dei consiglieri programma la vita di tutti, arrivando agli eccessi impressionanti della *Politeia*.

La conclusione dell'uomo navigato di ogni secolo è che non c'è scampo e che non resta che miscelare le due soluzioni, con dosaggi ogni giorno diversi, laboriosi e deludenti, ma che almeno garantiscono la sopravvivenza e il benessere dei più, finché dura.

Platone invece nutre ancora una fede politica così integra da credere che lo stato da lui profilato abbia qualche possibilità di essere realizzato, e questo rafforza l'ipotesi che fosse giovane quando elaborò questo piano grandioso, non soltanto per quanto scrive nella

Settima lettera, ma perché solo un uomo di età non troppo matura o tarda poteva essere così integro e fiducioso.

A favore di una datazione precoce, con un Platone di quarant'anni circa, argomenta infatti Luciano Canfora, nella sua opera ricca e documentata, il quale osserva anche come le teorie politiche, da sempre accreditate soprattutto a Platone, dovessero essere in buona parte di Socrate. E infatti noi dobbiamo essere fin troppo abituati a immaginarlo come libero e volatile filosofo di strada, visto che invece il piano grandioso qui delineato gli sta talmente a cuore che dimentica notte e giorno, scherzo e ironia. E sottopone gli interlocutori a un *tour de force* che doveva risultare devastante per chi non fosse rapito da una fede politica potente, in almeno dieci, quindici ore di dialogo a oltranza senza bere, mangiare, dormire e camminare.

Aristotele, nel secondo libro del *Politico*, critica la comunione dei figli, delle donne e degli averi, e lo fa sempre riferendosi a Socrate mentre invece, quando parla delle *Leggi (Nomoi)*, l'unico dialogo nel quale Socrate non è presente, scrive: "Platone, scrivendo le *Leggi* pensava che bisognasse lasciare la libertà fino a un certo punto...".

Vero è che egli attribuisce anche ad Aristofane la teoria dell'androgino, perché è lui che la esprime nel *Simposio* (191 ss.), pur se è Platone che la scrive. E sarebbe curioso che il commediografo avesse inventato la storia in qualche commedia perduta.

Mi domando perché Aristotele non ponga mai il problema se attribuire a Socrate o a Platone questa o quella teoria espressa nei *Dialoghi*. Per rispetto verso il maestro, cantato in una sua *Elegia a Eudemo (per Platone)* (673 Rose) che si conclude: "A tale altezza nessuno è ormai più capace di giungere"? Perché il problema era insolubile e idoneo a complicargli la vita? Perché erano teorie di Socrate in modo palese e conclamato?

Fatto sta che Aristotele non esista a criticare, con il suo consueto procedimento sistematico, le teorie della *Politeia* in lungo e in largo. L'autore della *Costituzione degli Ateniesi*, nella quale si esaminano nel

modo più analitico tutte le articolazioni del potere e dell'amministrazione della *polis* ateniese, fino agli ispettori dei mercati, ai garanti dei cibi genuini e agli allevatori di cavalli, imputabili di maltrattamenti, non poteva accogliere con favore una costruzione del tutto slacciata dalla storia; ammirata per la sua originalità, finezza, novità e ardore d'indagine (II, 6, 1265a), ma impossibile a realizzarsi.

Impossibile e indesiderabile, secondo lui, per una serie di motivi: 1) La *polis* deve armonizzare secondo la misura una pluralità di uomini diversi mentre Socrate la riduce a famiglia, e la famiglia a un solo uomo (1261a); 2) Gli uomini si interessano solo di "ciò che è proprio e di ciò che è caro" (1262b) mentre, se i beni sono di tutti e di nessuno, se ne disinteressano, perché immaginano che ci sia sempre qualcun altro a pensarci, cosicché di donne, figli e averi nessuno si curerebbe (1261b – 1262a); 3) è impossibile non guardare mai alle somiglianze per identificare i figli, sicché si scatenerrebbe un'angosciante caccia ai familiari; 4) risse, diverbi, violenze, omicidi avverrebbero, senza saperlo, contro il proprio sangue, ma sarebbe impossibile stabilire una "diversa violazione di pietà" (1262a); 5) gli incesti non sarebbero evitabili; 6) la comunanza tra donne e figli sarebbe più utile tra gli agricoltori, per la quale invece non è prevista, perché tale comunanza genera inimicizia, e l'inimicizia farebbe sì che essi non si uniscano mai per ribellarsi; 7) alcune virtù, come la temperanza e la liberalità, sparirebbero, infatti la prima spinge a non commettere adulterio con la donna di un altro e la seconda a donare i propri beni a chi ne ha bisogno.

E altre obiezioni Aristotele avanza che non riporto, addebitando i mali della *polis* non già alla proprietà privata bensì alla cattiveria umana, che si scatenerebbe anche nei regimi collettivi.

È sorprendente che Socrate, che non ha mai dialogato filosoficamente in vita sua con una donna, com'era naturale nell'Atene dei suoi tempi, sostenga le teorie che Platone riferisce nella *Politeia*.

È sorprendente che Platone, che non ha mai fatto parlare una donna in uno dei suoi dialoghi, con l'eccezione di Diotima nel *Simposio* e di Aspasia nel *Menesseno* (ma in forme parodiche), com'era naturale accadesse in un'opera filosofica, mentre nella tragedia e nella commedia le donne erano protagoniste al pari degli uomini; e che giudicava da donnicciole il pianto degli eroi omerici, sia stato il primo e l'unico greco, come attesta anche Aristotele, a sostenere, in sintonia col maestro, il pieno diritto delle donne a partecipare al governo della *polis* e la capacità loro di poter svolgere qualunque compito sociale, guerra compresa, nonostante la minore forza fisica.

6 luglio

Finale dei mondiali di calcio

Una squadra senza tradizione, di un piccolo stato africano, riesce a qualificarsi nei mondiali di calcio e a superare gli ottavi e i quarti. Nell'entusiasmo e nella sorpresa generale, supera anche le semifinali e arriva, alla pari con la più forte squadra del mondo, alla finale, che si decide ai rigori. Quando le due formazioni, dopo quattro goal a testa, sono ancora alla pari, lo specialista della squadra più forte del mondo sbaglia il quinto rigore. Tocca ora all'attaccante della piccola squadra africana, un ragazzo di vent'anni, il quale, mentre il pubblico ammutolisce, dispone con calma il pallone sul dischetto, poi volta le spalle alla porta e calcia il rigore con il tacco.

7 luglio

Desiderio di grandezza

Se la *Divina Commedia* non fosse mai stata scritta, se il *Giudizio Universale* non fosse mai stato dipinto, se Venezia non fosse mai stata costruita, il mondo avrebbe continuato lo stesso con somma naturalezza, sempre straricco e così inesauribile da risultare sovrabbondante per chiunque.

Gli uomini ammirano lo splendore dal momento che esiste e vivono perfettamente identici se non esiste.

Se noi non soffriamo al pensiero che i capolavori dell'umanità avrebbero potuto non esistere, come possiamo soffrire perché non esistono ancora, e forse non esisteranno mai, quelli che non sono stati ancora creati?

Questo è il nostro problema: non desiderare che qualcosa di grande esista oggi.

8 luglio

Ludwig Wittgenstein
The Big Typescript

Capire e non capire

Wittgenstein non ha lasciato indicazione sulla pubblicazione del *Big Typescript*, che è il frutto di una sua revisione e selezione, come ci informa Armando De Palma, tratta da dieci fascicoli manoscritti. Ma non ha neanche chiesto che fosse dato alle fiamme.

Aveva in mente un trattato, sempre inteso alla sua maniera, che non è riuscito a comporre? Dubito. La forma di questi suoi scritti è quella più congeniale al suo modo di filosofare in quel tempo. Era incline alla retorica dell'incompiuto salvifico? Dubito più fortemente, giacché la salvezza si cerca per lui al di fuori dell'opera pensata e scritta.

Una delle cose che egli trova più impressionanti è sentir dire che il pensiero stia dentro la testa, in un luogo segreto e invisibile. Il pensiero è fuori della testa. Il che è un bene, perché secondo lui il pensiero si può dire, in modo trasparente, nel linguaggio. Anche se vi sono dei limiti alla raggiera della sua espressione.

Nietzsche invece scrive: “*Pensieri e parole*. Anche i propri pensieri non è possibile restituirli completamente in parole” (*La gaia scienza*, III, 244).

Credo che il pensiero esprimibile sia molto più ampio del dicibile in filosofia: la fede, la poesia, le passioni morali, le emozioni, l’amore, sono anch’essi forme di pensiero ma dicibili in modo traslato, vibrato, allusivo, indiretto, anche con il linguaggio verbale, sì, ma insieme con tutto il corpo. Talora con lo sguardo o con le mani, talora con il modo d’essere.

Perché questo accada, bisogna passare molte ore ogni giorno senza pensare filosoficamente e mettersi in gioco nelle attitudini suscitatrici di amore o di fede, di immaginazione e di snudamento emotivo, come nelle relazioni umane vive e continue con persone di ogni genere.

Che cosa significa in ogni caso dire il pensiero nel linguaggio? Esprimerlo? Farlo trasparire? Farlo filtrare? Dargli una voce udibile con i sensi? Tradurlo? Tradirlo? Indicarlo? Alludere a esso? Metterlo in gioco? Metterlo in corrispondenza con la realtà? Farlo lavorare con immagini? A questo Wittgenstein ha pensato per quasi una vita.

Sta a noi in ogni caso non trattare i suoi pensieri come molecole aggregate in un’opera organica, voluta esattamente così dall’autore, ma quando uno realmente pensa, e Wittgenstein pensa sempre nel modo più concentrato e libero, tutto gli diventa organico in modo involontario.

“Qualunque cosa io scriva, sono frammenti, ma chi li capisce ne desume un’immagine compiuta del mondo” (*Grammatica filosofica*, pr. 1. *Proposizione. Senso della proposizione*).

Egli non dice: “Fatene una bella mappa e allora li capirete.” Tanto più che, come scrive altrove: “Per capire una mappa dobbiamo farne parte.” Bensì dice: “Se li capirete, allora ne desumerete “un’immagine compiuta del mondo”. Se li capirete potrebbe farvene una mappa.

“Se li capirete”: essi allora si possono e si debbono capire fino in fondo, come si presume abbia fatto lo stesso autore? Un lettore potrebbe capirli meglio anche di lui che l’ha scritti? O nessuno, autore compreso, li potrà capire mai del tutto?

Si tratta di quasi ottocento pagine a stampa di pensieri, distinti per temi, che più volte ho tentato di leggere di seguito, dall’inizio alla fine, senza riuscirvi. Finché non mi sono deciso di andare a cercare gli argomenti che mi toccavano di più e che riuscivo a capire. E da allora il volume ha preso vita e non mi è sembrato più l’edificio incompiuto e grandioso di un trattato ancora da sbizzare ma una terra vasta da esplorare, che confido di percorrere alla fine per intero, anche se mai facendo la stessa strada.

Wittgenstein è considerato a piena ragione uno dei maggiori filosofi del Novecento, da molti è tenuto anzi per il massimo, ma è letto quasi soltanto dagli studiosi, che in ogni caso nel mondo sono migliaia, e compreso da pochi. E mai del tutto. Le maggiori menti del Novecento, che lo hanno ammirato in modo incondizionato, come merita, hanno detto apertamente di non capire parte di quello che scrive e di non essere sicuri di aver compreso a fondo neanche la parte che hanno capito. Qualcuno anzi lo dice con aperto divertimento e come fosse una cosa positiva.

Lo stesso capita con alcune teorie della fisica e della matematica, campi vastissimi, alcuni dei quali incomprensibili anche per gli stessi maggiori matematici e fisici del mondo. Non solo perché si deve diventare specialisti per capire anche una minima porzione di quelle terre immense, per il grado vertiginoso raggiunto da queste discipline, ma anche in quanto esse possono distanziarsi così tanto dall’intuizione comune da costringere a dire: “È così, perché ho dimostrato che è così, ma non chiedetemi perché”. Oppure: “È così, perché è stato confermato dagli esperimenti migliaia di volte e mai smentito. Eppure neanche io lo capisco.”

Le teorie di Einstein sono state confermate sempre e finora mai smentite, eppure chi può dire di comprenderle a fondo? Anche le

teorie di Wittgenstein, indagate in centinaia di volumi, restano spesso irraggiungibili, al punto che ci si domanda: “Ma sono proprio teorie quelle che ha voluto scrivere?”. Non ha detto egli stesso che la filosofia non è una dottrina, bensì un’attività? Ma, anche rispondendo di sì, esse però non possono essere confermate né smentite da nessun esperimento.

Sembrerebbe allora giustificato chi dicesse: “Non le capisco ma non hanno a che fare col mondo fisico, come quelle di Einstein, in modo, per ora, incontrovertibile, e quindi mi sento autorizzato a non capirle”.

Oppure dovremmo dire: “Non lo capisco, perché è più intelligente di me”? Genere di domanda che lo stesso Wittgenstein si pone a proposito di Platone: Come si spiegano le sue teorie nel *Teeteto*, nelle quali egli si pone il problema non delle singole conoscenze tecniche (come faccio ora io) ma della conoscenza in generale? Col fatto che è così intelligente?

Se non capire diventa una cosa bella, quasi connaturata al rapporto con Wittgenstein, il quale a sua volta di continuo si domanda se capisce una cosa, e propende spesso per il no, nondimeno non so se l’autore sarebbe d’accordo nell’attribuirgli una forma di indagine interrogativa e scettica, sua e tutta speciale, visto che egli scrive che il compito della filosofia “non è quello di creare un linguaggio nuovo/ideale, ma di chiarificare quello esistente”, eliminando i fraintendimenti” (*The Big Typescript*, 15, 44).

Egli vuole “lasciare le cose come stanno” ma su di esse fare chiarezza.

Il filosofo deve sciogliere i nodi del pensiero ma per far questo egli usa un modo di procedere che non è affatto chiaro a prima vista: “la filosofia scioglie i nodi del nostro pensiero, perciò il suo risultato deve essere semplice, ma la sua attività deve essere tanto complicata quanto i nodi che scioglie” (*Ivi*, 90. 1).

Non potrebbe allora sciogliere lui stesso in segreto i nodi e presentarli a noi già sciolti, come in fondo ha fatto nel *Tractatus*? O è per insegnarci a scioglierli che vuole mostrarci come si fa? Ognuno deve ricominciare a sciogliere gli stessi nodi che lui ci indica, se vuole capire? Wittgenstein deve addirittura stringere lui dei nodi nuovi per poi scioglierli, ammesso che si ricordi come ha fatto ad annodarli? Il processo del pensiero è più importante del risultato?

Nietzsche scrive invece: “*Il pensatore*. È un pensatore: vale a dire che egli se ne intende nel vedere le cose più semplici di quelle che sono” (*La gaia scienza*, III, 189).

Un fatto indiscutibile è che Wittgenstein pensa a fondo e che non scrive mai qualcosa che non abbia pensato, al punto che non solo è impossibile negargli l'evidenza del valore, pur non capendolo sempre, ma è impossibile non provare a pensare a nostra volta a fondo, inchiodati come lui a quel singolo e particolare problema.

Se filosofo è colui che ti costringe a pensare non credo che molti nel Novecento possano stargli alla pari, ammesso che vi sia una gara in corso. Si può farne la prova leggendo uno qualunque dei suoi pensieri, per esempio il seguente.

Muovere le orecchie

“Se a un tale, che non ha mai tentato di farlo, si dice “Tenta di muovere le orecchie”, costui comincerà a muovere nelle vicinanze delle orecchie qualcosa che aveva già mosso prima e le orecchie si muoveranno improvvisamente o non si muoveranno affatto. Ora, di questo processo si potrebbe dire: costui tenta di muovere le orecchie. Ma, ammesso che possa chiamarsi tentativo, lo è in un senso completamente diverso dal tentativo di muovere le orecchie (o le mani) quando, pur ‘sapendo benissimo come dobbiamo fare’, qualcuno ce le tiene ferme, cosicché possiamo muoverle soltanto con difficoltà o non possiamo muoverle affatto. Il tentativo nel primo senso corrisponde a un tentativo di ‘risolvere un problema matematico’ per la soluzione del quale non esiste un metodo. Può

sempre accadere che ci ingegniamo intorno a un problema apparente. Se qualcuno mi dicesse “Tenta di muovere la brocca fino all'altra estremità della stanza con la semplice forza di volontà”, lo guarderei e forse farei qualche strano movimento con i muscoli della faccia; dunque, anche in questo caso sembra che ci sia un tentativo” (125, *Cercare e tentare*, traduzione di Armando De Palma).

Non riesco a immaginare Martin Heidegger che faccia questo discorso agli studenti in un seminario, tanto meno ad altri filosofi in un simposio. Troppo solenne per ragionare intorno a qualcosa che spinge subito a cercare di muovere le orecchie. Gli studenti farebbero la prova e la situazione sarebbe così ridicola per lui da risultare inconcepibile. Mentre non lo sarebbe affatto in un dialogo di Platone, che gioca di continuo con situazioni scherzose.

Wittgenstein non ha paura delle cose buffe, anzi le va cercando, divertendosi con problemi attinti alla vita quotidiana, con un senso del gioco che attesta quanto si diverta a pensare, nel mentre fatica a farlo. “Una fatica divertente”, perché sembra non avere scopo, mi sembra una buona definizione per questo modo di procedere.

Singolare che con il suo gioco mi abbia fatto spremere le meningi, come sempre accade con lui, che è un ottimo pedagogo, un gioco per capire il quale non posso che tradurlo però nella mia lingua di pensiero.

Fin da bambini abbiamo fatto tutti la prova di muovere le orecchie e abbiamo sperimentato che alcuni lo sanno fare e altri no. Difficile allora trovare “un tale che non ha mai tentato di farlo”, il che ci fa presumere che si tratti di un esperimento mentale e analogico, che traduco così: “Prova a fare quello che non sai se sai fare.”

“Costui” scrive il traduttore (singolare che riaffiori il ‘costui’, che si pronuncia con un’intonazione sdegnosa), “comincerà allora a muovere nelle vicinanze delle orecchie qualcosa che aveva già mosso prima.”

Perché Wittgenstein non parla espressamente dei muscoli auricolari, inferiore e superiore? Il tale di cui parla ignora e deve ignorare che esistano? Non poteva saper niente allora di genetica e del fatto per esempio che un gene consente di arricciare o arrotolare la lingua. È un altro gene a consentire che si muovano le orecchie? Allora non era dato saperlo, ma la consegna è che ciò non importa, e la cosa mi sembra strana. A parità di ignoranza, infatti, un conto è tentare di fare una cosa impossibile per tutti oppure possibile per alcuni tra i quali io, oppure possibile per altri, ma non per me.

Il tale in ogni caso ci prova e “le orecchie si muoveranno improvvisamente o non si muoveranno.”

Ma perché egli dice che comincerà a muovere nelle vicinanze delle orecchie “qualcosa che aveva già mosso prima?” I muscoli auricolari, questo retaggio dei tempi in cui per sopravvivere ci serviva rizzare le orecchie, li abbiamo mossi infinite volte senza accorgercene. Ma quale importanza ha il precisarlo?

Di seguito Wittgenstein scrive: “Ma, ammesso che possa chiamarsi tentativo, lo è in un senso completamente diverso dal tentativo di muovere le orecchie (o le mani) quando, pur ‘sapendo benissimo come dobbiamo fare’, qualcuno ce le tiene ferme, cosicché possiamo muoverle soltanto con difficoltà o non possiamo muoverle affatto.”

“Ammesso che possa chiamarsi tentativo.” Perché no? Un tentativo presume due requisiti: che fare qualcosa sia possibile e che io non sappia se riuscirò a farlo. Come altrimenti vorrebbe chiamarlo?

Se lo è, “lo è in un senso completamente diverso.” Egli salta un passaggio, infatti prima di dare il comando bisogna appurare se qualcosa (muovere le orecchie) sia possibile a qualcuno. E lo è. Poi se sia possibile a me in virtù di una capacità mia intrinseca (e lo si sperimenta facendo la prova), poi se potrei imparare a farlo (e lo si scopre approfondendo la questione dei muscoli), infine cosa accade se qualcuno ostacola questa mia capacità, nel nostro caso tenendomi ferme le orecchie.

Il succo del suo discorso mi sembra essere: un conto è provare a far qualcosa se nessuno me lo impedisce, per verificare se lo so fare per conto mio, un'altra è verificare se ci riesco quando qualcuno me lo impedisce. Ma se io non so se lo so fare liberamente, come farò a sapere, quando mi tengono ferme le orecchie, se non lo so fare già per conto mio o soltanto perché qualcuno me lo impedisce? Tra l'altro, secondo me, il guizzo dei muscoli auricolari non si può impedire con mezzi meccanici dall'esterno.

Wittgenstein aggiunge: “Il tentativo nel primo senso corrisponde a un tentativo di ‘risolvere un problema matematico’ per la soluzione del quale non esiste un metodo. Può sempre accadere che ci ingegniamo intorno a un problema apparente.”

Perché? Potrebbe esistere un metodo (esercitare i muscoli auricolari) ma che io non conosco. Il significato allora è che, non sapendolo, andrò per tentativi ed errori. E allora la sua domanda è se questo mio tentare alla cieca, per ignoranza di un metodo, che per di più non esiste, equivale a un tentare sapendo invece che un metodo c'è. E in tal caso si darà un'alternativa secondaria: che io lo conosca oppure che io non lo conosca.

Dopo questo mio bel discorso Wittgenstein potrebbe dirmi: “Guarda che non hai capito. Non si trattava di orecchie.” E di che cosa allora?

Come sempre, in Wittgenstein non devono esservi problemi volutamente nascosti, giacché per lui il filosofo deve sempre essere trasparente, sicché quello che sto per porre io è già una mia traduzione in un'altra lingua di pensiero. Ed ecco qua: i verbi, come ‘tentare’ e ‘cercare’, sono depositari di significati formali a priori, che non cambiano nelle applicazioni pratiche, anche se le situazioni sono del tutto diverse? La grammatica dei verbi è una gabbia rigida convenzionale e a priori? Sembra inevitabile che sia così: non possiamo usare cento verbi diversi per cento modi diversi di tentare.

“Può sempre accadere che ci ingegniamo intorno a un problema apparente,” dice Wittgenstein. ‘Apparente’, non già insolubile. Un

falso problema è quello allora per cui non c'è soluzione? In un altro passo egli dice infatti che un vero problema si può sciogliere, esattamente come una zolletta di zucchero nell'acqua.

Ma anche un falso problema si può sciogliere così. O forse invece si scioglie solo la preoccupazione e l'ansia che crea.

Egli stesso ci insegna però che problemi insolubili esistono, così come questioni esponibili solo in forma interrogativa. Addirittura domande che in tale forma sono la risposta. Ma che tutto ciò non pertiene alla filosofia.

In questo modo però egli limita troppo i poteri del pensiero, che invece si può manifestare splendidamente anche nella religione, nell'etica, nella sfera dei sentimenti, degli affetti e delle passioni, nella poesia, nell'arte e nella letteratura. Perché voler confinare il pensiero alla sola filosofia, o chiamare filosofia solo l'insieme di queste procedure di chiarificazione del linguaggio?

Perché dover per forza tacere quando non si può chiarificare il linguaggio? Non è un castigo troppo duro per poeti e narratori? E anche un bel romanzo metafisico, perché dovremmo perderlo? Mentre lui deve tacere, gli altri continuano a parlare e a pensare di tutto ogni giorno in abbondanza.

Muovi la brocca

L'autore continua: "Se qualcuno mi dicesse: 'Tenta di muovere la brocca fino all'altra estremità della stanza con la semplice forza di volontà', lo guarderei e forse farei qualche strano movimento con i muscoli della faccia; dunque, anche in questo caso sembra che ci sia un tentativo."

Questo passaggio è singolare. Se qualcuno mi dicesse una cosa del genere, notoriamente impossibile per tutti, io lo guarderei intuendo la sua intenzione scherzosa e starei al gioco, concentrandomi al massimo per qualche secondo, simulando la volontà, e anzi ancor

più la potenza mentale di spostarlo. Affascinante è a riguardo la nostra facoltà di concentrarci a vuoto fino a estenuarci, già dopo pochi secondi.

Immaginiamo uno che dica: “Nessuno ha mai spostato una brocca col pensiero perché non si è mai concentrato abbastanza e abbastanza a lungo. Io sarò il primo a provarci.” E così egli per un’ora intera fisserà la brocca, intimandogli di muoversi. La brocca non si muoverà e lui si ritroverà con un gran mal di testa ma resterà convinto che resistendo per ore, per giorni, per mesi ci si potrebbe riuscire. Siccome nessuno l’ha mai fatto né mai lo farà non lo sapremo mai.

Si potrà dire allora che il tentativo di muovere la brocca col pensiero sia lo stesso di chi prova a muovere le orecchie? No, perché definiamo tentativo ciò che è possibile attuare nel mondo fisico, in base alle sue leggi e alla mia condizione materiale di libertà.

Se io dico a un bambino: “Prova a colpire la luna con una freccia”, lui ci proverà ma sapendo che è un gioco. Se un pazzo mi dice: “Non ti muovere che ora sposterò la brocca con la mente,” io non mi muoverò, per assecondarlo, sollevato che così non mi aggredisca. Se credo, posso chiamarli sempre due tentativi, ma uno per gioco e l’altro per pazzia.

Ecco una prova di come Wittgenstein, impostando le questioni in un modo strano, ellittico, scartando di continuo le convenzioni lineari del ragionamento, costringa a pensare chi lo legge. Ma mentre il mio commento risulta ben ragionato però convenzionale, benché o proprio perché articolato in modo coerente e normologico, in quanto non ho fatto che spegnere i problemi, il suo discorso li accende uno dopo l’altro, elettrizza e stimola la mente, mentre il mio discorso, mettendo le cose a posto, la chiude.

Mi domando di nuovo allora se sia vero che egli vuole chiarificare il linguaggio o se non preferisca darsi un compito inesauribile, moltiplicando la percezione dei suoi nodi, o facendoli addirittura lui.

Il suo scopo?

Il suo scopo allora qual è? Esercitare l'intelligenza sua e dei lettori? Tenerla in perpetua eccitazione e insoddisfazione? Non sarebbe affatto poco. In questo assomiglia sempre più a Socrate, quando tesse la sua tela problematica, soltanto che rappresenta lui tutti i dialoganti, senza il piacere di un calore scenico e teatrale e la fiducia in una condivisione. E soprattutto senza lasciar spaziare il pensiero, come invece Socrate, anche nella morale e nella politica. Gli assomiglia quindi molto poco.

Perché Wittgenstein non parla allora di educare dei 'chiarificatori del linguaggio', formati da lui, che poi lavorino nella società per disambiguare, come si usa dire nel linguaggio di *Wikipedia*, le voci confuse. Non crede a un'utilità sociale della filosofia?

Perché parla sempre di grammatica e quasi mai di sintassi? Perché parla di grammatica anche quando dovrebbe parlare del dizionario; "E allora come faccio a impiegare una parola sempre correttamente? Consulto sempre la grammatica?" (19,1). Non il dizionario? Che anzi in un passo definisce spudorato: "Il potere del linguaggio di livellare tutto quanto, potere che si rivela nel modo più spudorato nel dizionario che rende possibile la personificazione del *tempo*, cosa non meno singolare di quanto sarebbe se avessimo le divinità delle costanti logiche" (105, 11).

Se personifichiamo tutto non dipende semmai dalla nostra natura, al punto che Wittgenstein stesso, attribuendogli una potenza spudorata, personalizza proprio il dizionario?

Io non mi interesso di un linguaggio ideale: bene. Non mi interesso di una logica astratta e formale: bene. Mi rivolgo agli usi concreti e particolari del linguaggio nella vita quotidiana. Ma allora come fai a prescindere da intenzioni, sensazioni, passioni, sentimenti, circostanze, contesti sociali e storici, tempi e luoghi, persone in carne e ossa, inclinazioni particolari, frasi idiomatiche, gerghi, atteggiamenti, attitudini, intonazioni, ritmi, toni, timbri, volumi?

Non ne prescindo, anzi studio anche le passioni come fossero discorsi, infatti il desiderio insoddisfatto è detto una metafora (24, 3) e la speranza è detto da me un discorso, come in un passo del *Teeteto*; faccio l'analisi dal punto di vista linguistico di tante attitudini pratiche, come il comando, l'attesa, il cercare, il tentare, il desiderare...

Questo linguaggio quotidiano scorporato però si può ancora studiare? E ha senso farlo? Il linguaggio è cosa viva e di vivi, è cosa mista di voci, di suoni e di parole, è un fatto acustico, sensoriale, legato al nostro organismo, come egli stesso scrive, e come tale andrebbe studiato.

Se la filosofia è questo, e solo questo, faticoso e meraviglioso divertimento, allora convengo sia giusto dire che le cose decisive e più importanti sono altre: l'etica, l'amore, la fede, il senso della vita: Dio. Ma perché non potremmo pensare anche queste filosoficamente? Perché, se è bello farlo? C'è un'inibizione morale ("si deve tacere"). C'è un'impossibilità costitutiva? (Non porterebbe da nessuna parte). Ma si andrebbe sempre più lontano che interrogandosi su cosa significa "Ho un mal di denti." Tanto più che se ce lo avessi davvero non mi porrei la domanda.

In realtà Wittgenstein dice moltissimo e di continuo, a suo modo, su ciò di cui si deve tacere. Egli va preso come un filosofo scrittore e poeta: c'è una verità di Wittgenstein come c'è una verità di Kafka, che però non sono dicibili, e allora vanno pedinate e registrate le loro occorrenze passo per passo, in situazioni sempre molto particolari e assegnate dagli autori, in filosofia o in letteratura.

Decido io se vale la pena seguirli, e cioè seguire qualcuno che non sa dove vada, se il percorso è così succoso. Perché diventa un modo per seguire se stessi.

Domande ingenuie

Gran parte dei pensieri di Wittgenstein si concludono con un punto di domanda. Molto spesso egli pone un problema da una prospettiva inedita o ne lascia in sospeso un altro, fa un'ipotesi, segue una linea di pensiero fino a un certo punto e poi la interrompe, dice che un'affermazione è assurda però è fondamentale, come nel caso del giudizio di Briand, secondo il quale la lingua francese ha il privilegio di disporre le parole nello stesso ordine nel quale vengono pensate. Egli sembrerebbe essere l'uomo più aperto al dialogo e al confronto filosofico della terra.

Immaginiamo che io abbia potuto assistere a un suo seminario a Cambridge e porre delle domande ingenuie. Per esempio: "Perché lei vuole chiarificare il linguaggio?", "Perché si pone tutte queste domande?" Oppure: "Qual è lo scopo di questo problema e perché lo dovremmo voler risolvere?" O semplicemente: "Perché non andiamo a fare una passeggiata?" Io non so se mi avrebbe risposto, mentre i miei interventi sarebbero stati accolti dai presenti non già come fatti nel suo stile, spiazzante e interrogativo, ma come infrazioni di un'etichetta. E i presenti avrebbero pensato che sono un ingenuo o un maleducato, o tutt'al più uno che gioca a fare il piccolo Wittgenstein.

Wittgenstein tra l'altro, come Socrate, è uno che decide sempre lui quali domande porre, anche se in più si riserva di decidere se rispondere. Questo è lo stile Wittgenstein, del tutto indipendente da tutti, mentre naturalmente i temi e i problemi li ha attinti da Frege, da Russell, da Platone, Spinoza, Hume, Kant e da diversi altri, ma non da molti. E se non fosse stato così non avrebbe potuto pensare.

In generale il fatto che sia stato sempre impossibile per chiunque rivolgere a un filosofo tutte le domande che ci vengono in mente senza il timore di seccarlo, di offenderlo o di infrangere l'etichetta ha ritardato di anni o di decenni la comprensione del suo pensiero.

Se per giunta noi potessimo rivolgere, che so?, a un fisico non solo di genio ma di apertura mentale fuori del comune come Richard Friedman, gli interrogativi ingenui e sbalestranti che ci vengono in mente con naturalezza somma leggendo le loro opere o ascoltandoli

parlare, senza timore di essere presi per ignoranti o per rompiscatole, da lui o dagli astanti, commisurando ciò che ci viene insegnato alle nostre forme mentali e conoscitive native, il processo di apprendimento in ogni ordine e grado di scuola sarebbe molto più profondo e veloce.

Anche a noi infatti interessano esclusivamente le risposte alle nostre domande. Perché così capiamo.

L'intonazione

“Ricordati di com'è che, leggendo una proposizione con l'intonazione sbagliata, ne risulta che non la capisci, e poi d'un tratto ti sovviene come devi leggerla” (2, 17).

Non posso eseguire un comando perché non lo capisco, poi invece lo capisco: “Che cosa è accaduto quando improvvisamente ho capito l'altro? C'erano parecchie possibilità. Per esempio il comando era stato impartito con un'intonazione sbagliata, ma all'improvviso mi era venuta in mente l'intonazione giusta. Allora ho detto a una terza persona: Adesso capisco, vuol dire...” (4, 20).

“Si può comandare a qualcuno di capire una proposizione?” (5,7), si domanda Wittgenstein. Si può dire che sia quello che si fa ogni giorno in tutte le scuole del mondo.

L'intonazione è decisiva per capire sia nella sfera pratica che in quella della conoscenza, perché capire è un mettersi in sintonia con l'intenzione dell'altro.

L'intero *Zibaldone* di Leopardi è fortemente intonato da un modo di modulare la lingua, intridendola di tutti gli affetti, che è anche uno stile di pensiero per musica. E, sebbene in misura minore, anche per capire Wittgenstein si deve percepire l'intonazione della sua voce, benché non mai in senso puramente letterario, e l'intenzione conoscitiva e di pensiero che lo anima.

Nel suo caso bisogna entrare in un clima di libertà, di calma, di lentezza, di pazienza, privo di aggressività, e di completa mancanza di pregiudizi e di sospetti circa retrospensieri e scopi nascosti.

Tanto meno un'opera si presenta nella forma del trattato tanto più conta l'intonazione che nel sistema geometrico o logico o filosofico diventa secondaria.

Il braccio paralizzato

Wittgenstein non si occupa di neurofisiologia del cervello, mentre in Bergson, decenni prima, troviamo continue riflessioni in questo campo. Perché? Se ne sente la mancanza, o dovremmo dirci che l'impostazione del discorso non cambierebbe e sarebbe solo tradotta in un altro gergo o gioco? Nondimeno c'è nel *Big Typescript* una riflessione di quelle che hanno condotto alla scoperta dei neuroni specchio, nel senso che, per compiere un'azione, la prefiguriamo mentalmente in base alle esperienze consimili che abbiamo fatto e visto fare. Eccola:

“Si può dire che, in un certo senso, non si capisce il comando di alzare il braccio paralizzato? (muovere le dita tenendo le mani incrociate). Capire il comando significa, per esempio, saper rappresentare come sarebbe se venisse eseguito. E allora posso benissimo immaginare o disegnare ecc. come sarebbe se il movimento del braccio avvenisse; ma se al comando il braccio si alzasse, non diremmo che lo abbiamo alzato noi. Perciò non avremmo eseguito il comando. Pensiamo ai comandi ‘Abbi dolori!’ e ‘Fatti venire dei dolori!’. Ancora: ‘Immagina un circolo rosso’ ” (5, 7).

Un comando è tale se chi lo impartisce ha il potere di farsi obbedire da uno che ha il potere di eseguirlo. Si può dire quindi che non si capisce che senso abbia il comando di alzare un braccio paralizzato.

L'ordine parte forse da qualcuno che non lo sa? Allora l'altro gli dirà: “Non posso, è paralizzato”. Si tratta del tentativo di compiere

un intervento miracoloso, o da parte di un medico che sta verificando l'entità di un danno neuronale? O soltanto di un filosofo che escogita l'esempio per ragionarci sopra?

Ancora una volta sto commentando il passo allo scopo di chiuderlo, ma così non entro bene in relazione con Wittgenstein, il quale scrive "Capire il comando significa, per esempio, saper rappresentare come sarebbe se venisse eseguito." Allora la domanda è: l'uomo dal braccio paralizzato, ammesso che non vi siano impedimenti meccanici, non muove più il braccio perché non riesce più a prefigurare l'azione nella sua mente? Oppure l'ordine del suo cervello, in obbedienza al comando dell'altro uomo, continua a partire ma il braccio non lo esegue?

Se invece ci si chiede: "L'uomo obbedisce al comando in quanto vuole farlo, anche se non lo fa? Obbedire è una disposizione o un gesto?", questo non ha senso. Come può voler fare quello che non può fare? Immaginiamo uno che dica: "Avrei tanto voluto alzare il braccio, più per obbedirle che per il piacere di farlo, ma non posso." E siamo già in un racconto di Kafka.

Come in altri casi, il discorso scivola verso il racconto d'immaginazione. Per esempio ecco un uomo che risponde: "Non posso farlo, il braccio è paralizzato". E l'altro: "Mi dispiace allora che lei non possa essere reclutato nell'esercito."

Wittgenstein fa altri esempi di comando: solleva una cosa troppo pesante per te!; rizza un capello!; ricordati di un uomo che ti sfugge! (5. 7). Sono sempre comandi? Da un punto di vista grammaticale, lo sono: ho usato il modo dell'imperativo. E io posso anche obbedire cercando assurdamente di farlo. Ma sono comandi che non ha senso che qualcuno enunci perché nessuno può obbedire a essi.

Se qualcuno dà tali comandi o vuol significare qualcosa *per absurdum* o tracciare una parabola o creare uno choc linguistico oppure è matto o recita o gioca o scherza, come chi cerca di obbedire a essi.

Il senso piove sempre da fuori nel linguaggio

Quando leggo un qualunque pensiero di Wittgenstein in questo *Big Typescript* sembra dimenticare, ma forse in realtà non dimentico mai, una serie di cose che so della sua vita (grazie a K.Wuchterl, *Ludwig Wittgenstein*, 1979):

- a) che si è laureato in ingegneria nella *Technischer Hochschule* a Berlino;
- b) che si è immatricolato nel *Trinity College* di Cambridge, dove studierà e insegnerà per molti anni senza fare una carriera accademica;
- c) che va ad isolarsi in Norvegia;
- d) che presta servizio in artiglieria, anche in Italia, presso Asiago e fa l'infermiere in un ospedale militare, dove lo chiamano “quello con il Vangelo”;
- e) che pubblica nel 1921, dopo almeno sette anni di ricerche, a neanche trent'anni, il *Tractatus logico-philosophicus*, un libro meraviglioso, che è insieme logico e mistico, filosofico e letterario;
- f) che non pubblica altro in vita, a differenza di *Some Remarks on logical Form*, nel 1929, lasciando migliaia di pagine inedite;
- g) che apparteneva a una delle famiglie più ricche d'Austria e ha rinunciato a tutti i suoi beni in favore della sorella;
- h) che ha insegnato in una scuola elementare a Trattenbach e in Otterthal;
- i) che non sorride mai nelle foto che conosco, se non in una da bambino, anzi il suo volto virile, snudato ed estremo, fa persino un po' paura.
- l) che non sembra abbia incontrato donne decisive o abbia vissuto amori tali da farlo sragionare (ma questo chi può dirlo?).
- m) fosse etero, omosessuale, bisessuale, in questo caso non sembra che la condizione sessuale sposti qualcosa;
- n) che è onesto e severo nelle amicizie, attuando una franchezza radicale;
- o) che è generoso (vedi le donazioni ai poeti) e incapace di bassezze;
- p) che, anche aldilà dei suoi soggiorni in convento, nutre un senso mistico e creaturale potente.

Quando leggo uno qualunque dei suoi pensieri non posso mai astrarre da tutto ciò, e soprattutto dall'ultimo punto, e quindi la sua vita, i suoi gesti, le sue scelte, il suo modo d'essere, che dovrebbero essere considerati indicibili nel loro succo e indifferenti ai suoi pensieri, vibrano in ogni parola che scrive, prima, dopo e durante, anche se non dovrebbero farlo.

Un libro su Wittgenstein ha senso?

Wittgenstein non ha mai scritto un libro su un altro filosofo. E perché allora scrivere un libro su di lui sarebbe utile a capirlo? Lo si fa per orientare chi lo legge? In effetti c'è bisogno di un buon divulgatore e traduttore del suo pensiero.

O non ha senso farlo perché, semplificandolo e ordinandolo, diventa tutt'altra cosa?

Non è possibile esserne, se non il discepolo, un prosecutore, continuando a pensare come lui? Non si rischia altrimenti di complicare di più le cose, spingendo a leggere, oltre ai libri dell'autore, decine e forse centinaia di libri su di lui?

Perché infine sarebbe necessario chiarificare un pensiero che ha come scopo di chiarificare il linguaggio? Non si finisce mai di chiarificare? Wittgenstein infatti vuole chiarificare ma senza finire mai.

Uno scrive un libro su Wittgenstein mettendo in luce con quali pensatori egli dialoga in modo implicito (Platone, Hume, Kant, Schopenhauer) o esplicito (Frege, Russell, Moore), ma non esprimendo mai un parere. Ciò vuol dire che condivide tutto, gli dà ragione in tutto, addirittura pensando si annulla, fino a combaciare con lui.

Non c'è dubbio che divulgandone l'attività filosofica tu compi un'opera indispensabile e che per farlo ci voglia un dispendio di

pensiero diuturno e concentrato per anni. Tu hai ripensato il suo pensiero. Che differenza c'è con il pensare in proprio? Non corri il rischio di farlo uscire dalle tue mani tutto, troppo, chiarificato?

E, anche peggio, non temi di non essere più capace di un pensiero tuo? Questa ascesi sacrificale, in cui l'autore della monografia si calma e purifica moralmente, abolendosi come testa pensante in proprio, eppure affermando la sua interpretazione con energia, giacché di questo alla fine si tratta, di un'interpretazione per combaciamento, ha qualcosa di sano e di spaventoso insieme.

In tutta la storia della filosofia dai presocratici alla fine dell'Ottocento nessuno dei maggiori filosofi ha mai scritto un libro su di un altro, ammesso che i *Dialoghi* di Platone non si possano considerare un libro su Socrate. Essi sono stati influenzati e formati da altri, li hanno discussi e criticati ma non si sono immedesimati in un altro pensatore per tutto il tempo di scrivere un libro su di lui. È una cosa impossibile per chi pensa con un proprio stile?

Nel Novecento invece è accaduto. Basti pensare alle mille pagine dedicate da Heidegger a Nietzsche. Perché? Che cosa è cambiato? Pensare è cominciato a diventare un ripensare? E qual è la differenza?

Non vorrei mai ridurre tutto al fatto che per fare una carriera accademica bisogna scrivere una serie di monografie, nelle quali sempre meno timidamente si affaccia un pensiero autonomo finché, verso i quarant'anni, nei casi più fortunati, si lancia una visione propria che i colleghi considerano un cedimento ameno alla vanità finché, dopo almeno un altro decennio, uno studioso straniero non prende il filosofo sul serio.

Divertente

È innegabile che Wittgenstein, a piccole dosi, renda il pensare divertente. Questo è il segno della sua vocazione pedagogica. Per capirlo non bisogna diventare troppo seri, altrimenti ci si ingolfa, ma

tener vivo il lato ironico della relazione che c'è tra maestro e discente. Non si tratta mai infatti di una relazione alla pari.

Dopo un po' che si ragiona leggendolo però uno si scopre a pensare come lui. Così accade quando qualcuno ci parla in inglese e noi lo traduciamo mentalmente per rispondergli, finché a un certo punto ci diciamo: "Toh, sto parlando in inglese."

Egli non ha letto troppi classici della filosofia, sicché spesso egli scopre, con gioia e a modo suo, qualcosa che era stato già messo a fuoco da secoli, per esempio da Aristotele (sui molti modi di usare il verbo essere) o da Hume o da Kant, però, anche quando non la pensa diversamente, dandogli sempre il suo stile di pensiero. Nella prefazione al *Tractatus* infatti scrive: "mi è indifferente se già altri, prima di me, abbia pensato ciò che io ho pensato".

Metafore, immagini, paragoni

Non si finirà mai di ragionare sulle metafore, e non solo da parte di poeti e scrittori ma anche di filosofi e scienziati, che di continuo si accorgono di usarle, vorrebbero ribellarsi a esse, come fa Wittgenstein, il quale a un certo punto scrive: "Le metafore ci tiranneggiano". E proprio così dicendo egli lo conferma, ricorrendo a una prosopopea, sicché così la metafora stessa diventa una divinità oscura che ci domina.

Già Socrate nella *Politeia* dice che il suo è un pensare per immagini, e in questo campo Wittgenstein lo segue fedelmente. Le immagini però vanno prese per quello che sono, avviamenti all'indagine che danno calore, vivacità e sostegno all'immaginazione connaturata al pensiero. Se uno le vuole chiarificare in quanto immagini entra in un campo analogico che non si riesce mai a definire con chiarezza, ed è bene che sia così.

Quasi sempre pensare per immagini vuol dire pensare per paragoni, nei quali però le realtà comparate presentano elementi simili e

dissimili. E spesso quelli simili rafforzano la tesi, quelli dissimili la indeboliscono o la confondono.

Un paragone attraverso un'immagine quindi non va sovraccaricato di troppi significati, altrimenti non fa più il suo servizio.

Wittgenstein predilige, nelle sue congetture, paragoni tecnici, per esempio il linguaggio è come una cassetta degli attrezzi: “Pensa agli strumenti che si trovano in una cassetta di utensili, ci sono un martello, una tenaglia, una sega, un cacciavite, un metro, un pentolino per la colla, la colla, chiodi e viti. Quanto differenti sono le funzioni di questi oggetti, tanto differenti sono le funzioni delle parole. (E ci sono somiglianze qui e là).” (*Ricerche filosofiche*, 11).

Qual è allora una parola che fa da colla? Un verbo? E qual è una parola che fa da sega? Una contraddizione logica? Quale fa da metro e da chiodo? E soprattutto, se le parole sono essi gli strumenti, su quale materia vanno usati? Non già il linguaggio stesso, benché tu usi il martello per picchiare sui chiodi e il cacciavite per infilare le viti. Wittgenstein elenca infatti anche questi utensili che si usano l'uno con l'altro, e quindi parole che hanno, sì, la funzione di usarsi con altre parole, ma per agire sulla materia: batto il chiodo con il martello sul legno.

È la materia la base, la causa formale, sulla quale sagomi e forgi gli strumenti, per lavorarla e plasmarla. Ecco che ti dovresti interessare della realtà e di come è fatta prima di predisporre gli strumenti umani del linguaggio, come infatti sono andate le cose non solo per gli strumenti materiali ma per il linguaggio. E non è utile studiare a parte gli strumenti, e cioè il linguaggio senza studiare la realtà, che quindi, in base a questo paragone, non possiede forme a priori di organizzazione, visto che si è sagomata sulla materia della nostra vita concreta.

Il mondo delle idee diventa una cassetta degli attrezzi? Se prendessimo troppo sul serio il paragone diremmo di sì. Purtroppo i paragoni fanno comodo agli interpreti e colpiscono troppo

l'immaginazione. Ma per Wittgenstein il linguaggio è qualcosa di organico e di vivo.

Del resto io posso mettermi a fissare un martello e apprezzarne anche esteticamente l'invenzione, fino a magari esporlo in una mostra d'arte, nella quale gli oggetti siano del tutto avulsi dal loro uso. Ma posso capire perché è fatto così soltanto commisurandolo all'uso, non nel linguaggio, attraverso il quale potrei al massimo descriverlo nel suo uso concreto, bensì direttamente contro un chiodo e avendo l'abilità tecnica per usarlo bene.

Humour

Wittgenstein rinuncia di rado al suo *humour*, come in questa uscita sconsolata, dopo aver ragionato sulla forma ovale: "eppure non siamo in grado di dire con quale rapporto tra lunghezza e larghezza una cosa comincia a essere un uovo di Pasqua" (58, 11). E lo fa per la libertà intrinseca e monellesca del suo pensiero. Quanti filosofi sarebbero disposti a porsi con serietà una domanda del genere?

Potremmo rispondere: "Ovale è la forma che assomiglia a un uovo naturale, mentre il riconoscimento di un uovo di Pasqua dipende da una prassi commerciale, alla quale siamo abituati. Un uovo troppo panciuto o oblungo ci spingerebbe a dire: "È ben strano per un uovo di Pasqua". Ma lo riconosceremo lo stesso come tale in base al periodo dell'anno, alla confezione e al fiocco. E immaginiamo allora Wittgenstein domandarci: "Quali sono i fiocchi e le confezioni del linguaggio?"

Più di una volta i suoi esempi si prestano a essere colti come abbozzi di *sketch* presi molto sul serio, oppure come quelle situazioni surreali che troviamo nelle barzellette, le quali infatti spesso nascono da uno scarto nell'uso linguistico, per cui una frase idiomatica o un luogo comune, trasposti in un contesto alieno, scoccano la scintilla del sorriso.

Ne *La settimana enigmistica* (n. 4294) vedo infatti una vignetta. La didascalia dice: “Allora, dove si va?” La vignetta mostra due uomini, fermi in auto a un quadrivio, uno dei quali è perplesso davanti ai cartelli, che indicano le quattro direzioni, dove c’è scritto: ‘Lontano’, ‘Altrove’, ‘Laggiù’, ‘Molto lontano’.

Luogo del pensare

Un sorriso che nel filosofo non traspare eppure c’è un seme di *humour*. Questa sequenza è molto istruttiva al riguardo: “Il pensiero: un processo nel cervello, nel sistema nervoso, nella mente, nella bocca e nella laringe, sulla carta” (52,1). E fin qui, tutto regolare.

Ma subito dopo: “Una delle idee più pericolose è, stranamente, che noi pensiamo nella testa o con la testa.” Il pensiero dov’è, fuori della testa?

Questo potrebbe essere un passo di un monologo *à la* Beckett come potrebbe dare spunto a una barzelletta. L'altro allora risponderà: “E infatti tu sei proprio fuori di testa.”

Wittgenstein continua: “L’idea del pensare come un processo nella testa, in uno spazio totalmente separato, conferisce a esso qualcosa di occulto.”

E ancora: “Dire che il pensare è un’attività della mente, come il parlare lo è della bocca, è una parodia (della verità)” (52,7).

Ma può aprire anche la nostra intelligenza e far immaginare un pensare che è dovunque, nella materia, nelle piante, negli animali, una corrente di pensiero che si diffonde su tutto, come la luce e l’elettromagnetismo, e che, quando ci attraversa, stimola il cervello. Oppure un pensare con tutto il corpo o nel quale siano decisive le mani o i piedi o il respiro.

Wittgenstein tuttavia non dice nulla di tutto ciò, apre una porta su di un paesaggio ultrafisico e rischioso, mettendo in moto

l'immaginazione di chi legge, e non si inoltra, non volendo uscire dal dicibile filosoficamente.

Ne siamo sicuri? Ecco un passaggio dei *Quaderni 1914-16*: “Vi è realmente un'unica anima del mondo, che di preferenza chiamiamo la mia anima, e a immagine e somiglianza della quale soltanto concepisco ciò che chiamo le anime altrui” (23,5, 1915).

Il gioco

Wittgenstein scrive: “Qui ci illumina l'analogia tra il linguaggio e il gioco? Possiamo benissimo immaginare che gli uomini si divertano a giocare con una palla in un prato, e precisamente che comincino l'uno dopo l'altro diversi giochi esistenti, ma non li giochino fino alla fine e magari, di tanto in tanto, e anche a casaccio, lancino la palla, l'arrestino, la lascino andare ecc. Allora uno potrebbe dire: per tutto il tempo hanno giocato a palla attenendosi, a ogni lancio, a certe/determinate/ regole” (58,14).

Sì, è vero, qui l'analogia ci illumina, perché cambiamo di continuo le regole di gioco del linguaggio nella vita concreta: parliamo sul serio, alla lettera, o scherziamo e ci divertiamo con le parole; usiamo le parole in modo metaforico oppure per analogia o puntiamo dritti al tema, e il tutto a gran velocità. Come scrive Wittgenstein: siamo disposti a cambiare le regole del gioco secondo le necessità (*make the rules as we go along*) (58,12).

E soprattutto va notato che il linguaggio lo usiamo almeno in due, che non parliamo mai da soli, tranne in casi critici, e quindi ciò che andrebbe studiato sarebbe non il monologo ma la conversazione, che infatti Wittgenstein sceneggia spesso all'interno di un pensiero.

Tutto scorre

Provo ora a commentare frase per frase un suo pensiero e vedo dove arrivo.

“Ciò che appartiene all’essenza del mondo, il linguaggio non lo può esprimere. Perciò non può *dire* che tutto scorre. Il linguaggio può dire soltanto ciò che noi potremmo immaginare altrimenti” (91,1).

Con ‘essenza del mondo’, cosa intende? Ciò che fa sì che il mondo, l’universo, sia quello che è? Il tutto? Qualcosa che c’è ma è indicibile? Un concetto vuoto? Un puro nome?

“Il linguaggio non lo può esprimere.” Ma dicendo così personifichi il linguaggio e lo fai diventare un soggetto agente. Allora dovremmo dire semmai: “Nel linguaggio non lo possiamo esprimere.”

“Perciò non può *dire* che tutto scorre”: il linguaggio addirittura dice, parla lui, in persona, al posto nostro? O invece è un meccanismo parlante impersonale? E però, siccome che ‘tutto scorre’ appartiene all’essenza del mondo, questa frase non la può dire. Ma se l’ha appena detta! (ecco il comico: la frase è solenne e si contraddice nei fatti).

E come fai, se l’essenza del mondo non sappiamo cos’è, ed è indicibile, a sapere che cosa le appartiene? Più o meno allo stesso modo in cui Kant definisce il *noumeno* (Dio, anima, mondo) in negativo, ma senza arrivare ad affermare di non poterlo nominare.

Sì, ma ‘tutto scorre’ è una frase: come fa a trovarsi nell’essenza del mondo?

“Il linguaggio può dire soltanto ciò che noi potremmo immaginare altrimenti.” Questa espressione non la capisco.

“Che tutto scorra deve trovarsi nell’essenza del contatto del linguaggio con la realtà. O, meglio, che tutto scorra deve trovarsi nell’essenza del linguaggio.” Quando leggo ‘o meglio’, salto sempre la prima frase e passo alla seconda: ‘tutto scorre’ (che appartiene all’essenza del mondo), “deve trovarsi nell’essenza del linguaggio.”

Prima ha detto che ‘tutto scorre’ appartiene all’essenza del mondo e ora all’essenza del linguaggio, o all’essenza del contatto del linguaggio con la realtà. Si tratta di una correzione di tiro o di un completamento?

L’essenza del linguaggio? Che cos’è? E ‘deve trovarsi’ cosa significa? È come quando dico: ‘Il lettore di CD deve trovarsi nel secondo cassetto a destra’?

Wittgenstein a questo punto potrebbe dirmi: “Ma tu fai proprio apposta a non capire.” E proprio in quanto cerco di capire frasi per frasi.

Non posso andare avanti così. Siccome il mio scopo non è di chiarificarmi Wittgenstein punto per punto, il che non mi porta da nessuna parte e non mi diverte, visto che il suo non è un pensiero da criticare passo passo bensì un pensiero da pensare di nuovo, immedesimandosi nel suo processo, rompendosi la testa quasi come se la rompe lui (io per qualche settimana, lui per una vita), imbocco tutt’altra strada e cerco di capire il senso globale del discorso. Mi rendo conto così che egli stesso procede in modo analitico ma sempre dentro un’intuizione sintetica.

Vado: ‘essenza del mondo’, ‘essenza del linguaggio’, ‘tutto scorre’ sono espressioni generali e filosofiche, che non si usano nel linguaggio quotidiano. E per questa ragione incorriamo in tutte le aporie che l’autore ha messo in luce.

L’ultima espressione però si usa di continuo: ‘tutto scorre’, ‘tutto cambia’, ‘tutto passa’, ‘il tempo passa così veloce che neanche te ne accorgi’, sono cose che si dicono ogni giorno.

Se diciamo così, noi “abbiamo la sensazione che ci sia impedito di tener fermo l’effettuale, la realtà effettiva”. Come accade quando guardiamo un film o un cartone animato. Wittgenstein aggiunge che però nella vita tridimensionale, a differenza che quando guardiamo un film, “non abbiamo mai la sensazione che il fenomeno ci sfugga, che non avvertiamo mai il flusso continuo delle apparenze.” Mentre

ce ne accorgiamo proprio quando filosofiamo (91,5). E dire ‘tutto scorre’ tra amici, passeggiando, è già allora un embrione di meditazione filosofica.

Sicuri? Beh, sì, perché dal vivo siamo sempre ancorati al presente e al concreto. Però, quando viaggiamo, vediamo dai finestrini del treno o dell’auto il flusso continuo dei fenomeni, delle apparenze, come dice l’autore con un gergo misto, tra Kant (i fenomeni) e Schopenhauer (le apparenze). In tal caso non diremo però: ‘tutto scorre’, bensì ‘il paesaggio scorre’.

Come percepiamo lo scorrere delle cose nello spazio, soprattutto quando ci muoviamo, ma anche quando siamo fermi e si muovono gli altri, così percepiamo lo scorrere interno delle idee nel tempo perché viaggiamo con il pensiero il quale, come dice Wittgenstein in un altro passo, non cammina ma vola, e quindi accelera la percezione temporale anche dei fenomeni fisici.

Non ci rendiamo conto che “vediamo lo spazio prospetticamente, né che l’immagine visiva è, in qualche senso, sfumata verso il bordo” (91, 7). E questo, dico io, dipende dal fatto che la natura evolutiva ci ha orientato, per sopravvivere, a percepire così. O, se si preferisce, dal fatto che, percependo così, siamo sopravvissuti.

Allo stesso modo, scrive il filosofo, non ci rendiamo conto che il linguaggio funziona anch’esso così, prospettivamente e con i bordi sfumati, visto che esso riceve dal mondo il suo modo di significare (91,8), come gli occhi ricevono dal mondo il loro modo di guardare.

Vero è che il cervello può pensare a se stesso e l’occhio no.

Vero è che il nostro modo di guardare dipende dalla conformazione dell’occhio, ma si tratta pur sempre di una conformazione al mondo. E quindi lo riceviamo pur sempre da esso. A differenza che in Kant, per il quale si tratta di una conoscenza formale a priori.

Come non possiamo vedere quello che non c’è, così non possiamo parlare, in modo filosofico, di qualcosa che non ci è dato dal

mondo, perché sarebbe come uscire dalle leggi della prospettiva, conformate in base al mondo.

La nostra percezione però si è conformata così in modo naturale, il nostro linguaggio invece è un portato storico, molto più individuale e molto più artificiale, della civiltà. In questo modo, ad esempio, il linguaggio lo usano soltanto Wittgenstein e pochi altri.

Si potrebbe dire (ma Wittgenstein non lo dice) che, come l'intelligenza artificiale è sempre naturale, perché siamo noi che l'abbiamo elaborata, così anche la mente umana può ragionare filosoficamente su qualcosa di ultrafisico che non è naturale, sempre in virtù però della natura che, come ha inventato il ricambio cellulare, ha inventato anche la mente di Wittgenstein e la mia, anche se noi crediamo che tutto quello che pensiamo sia opera nostra individuale. Cosicché ha ragione il filosofo a stabilire un'analogia tra la prospettiva oculare e il linguaggio storico e civile.

Nietzsche scrive, ne *La gaia scienza: Critica degli animali*: “Vedono nell'uomo un essere loro uguale che ha perduto in maniera estremamente pericolosa il sano intelletto animale: vedono cioè in lui l'animale delirante, l'animale che ride, l'animale che piange, l'animale infelice” (224).

Questo nostro uso insano del cervello, delirante, cioè fuori della *lira*, del solco, animale, se privo di scopi pratici, tecnici, sociali, e quindi da analisti filosofici del linguaggio, è però sempre un uso naturale, inventato dalla natura, anche se non serve a sopravvivere.

Allora: “Quando i filosofi usano una parola e ne indagano il significato ci dobbiamo sempre domandare: questa parola viene mai usata effettivamente così nel linguaggio che l'ha creata/per il quale è stata creata/?” Allora troveremo che di solito così non è e che la parola va contro la sua grammatica normale (91,10).

Non deve esserci allora un linguaggio filosofico, come c'è un linguaggio mistico, poetico o scientifico? Ma il fatto che tu pensi a queste cose alle quali non pensa nessuno che non sia filosofo, è

questa la cosa strana per quasi tutti, non già il linguaggio che usi. Se infatti usi un linguaggio comune, scartando tutte le parole ultrafisiche, per analizzare lo stesso linguaggio, l'effetto è di straniamento ancora maggiore, perché sei fuori dell'uso del linguaggio per scopi pratici e sei fuori da un gergo specifico e preciso ideato da te.

E proprio questo è forse il nucleo del valore del pensiero di Wittgenstein, che in ciò assomiglia più a Kafka o a Beckett che non a Husserl o a Heidegger.

La conclusione delle pagine è la seguente: “I filosofi sono sovente come i bimbi, che prima scarabocchiano con la matita linee arbitrarie sulla carta e poi domandano agli adulti: Che cos'è? - È andata così: prima l'adulto aveva disegnato più volte qualcosa, dicendo ‘Questo è un uomo’, ‘Questa è una casa’ e così via; poi anche il bambino aveva tirato delle linee domandando: ‘E che cos'è questo?’” (91,11).

Questo passo è meraviglioso: gli adulti ci hanno insegnato a indovinare da qualche tratto se hanno disegnato un uomo o una casa. E noi che filosofiamo, bambini perenni, non avendo in mente case o uomini, bensì qualcosa che non sappiamo cosa sia, facciamo uno scarabocchio, e, non avendo ancora la risposta, che inventeremo dopo, chiediamo a un adulto: “Che cos'è?” Va da sé che alla risposta, qualunque essa sia, la nostra replica sarà: “No! È un...”

Il punto allora è: deliriamo in grande, con opere poetiche, narrative, mistiche? *Tutto scorre* è infatti il titolo di un romanzo di Grossmann che può parlare di questo fatto ineffabile meravigliosamente bene in forma narrativa.

A volte, prima di andare a letto, immagino di fare queste osservazioni a Wittgenstein e lo vedo rispondermi: “Finalmente qualcuno con cui posso ragionare in libertà.” Ma subito dopo lo vedo invece guardarmi accigliato, senza cercare soccorso da altri nello sguardo, perché incapace di bassezze, eppure perplesso o

indifferente, come a dire: “Queste cose proprio non mi interessano”. E giuro che mi sembrano possibili tutte e due le reazioni. Ma io non so leggere Wittgenstein in altro modo, senza un po’ di humour e di divertimento.

14-25 luglio

Tractatus logico-philosophicus

Pensare e ripensare

Nella sua prefazione Wittgenstein scrive che capisce il *Tractatus* solo chi ha già pensato le cose che vi sono scritte. Ma se qualcuno le ha pensate prima di lui, essendo, come dice, verità definitive e incontrovertibili, perché non le ha pubblicate? Dopo la sua stampa nessuno, che io sappia, si è fatto avanti a dire di averle pensate prima lui, o lei. Dobbiamo concluderne che non le ha mai pensate nessuno prima e che quindi nessuno le potrà capire?

In una lettera a Russell, che gli chiede chiarimenti, Ludwig risponde, in sostanza: “Pensale tu da solo queste cose, mi annoia doverle spiegare.”

Ripensare quello che ha pensato un altro può essere fecondo. Lui mi indica a che cosa pensare e io ci penso per conto mio. Tale è la fiducia in questa attività (e in Russell) che Ludwig è convinto che egli arriverebbe a capire la stessa cosa nello stesso modo.

Il mistico non si fa confinare

È mistico che il mondo è, non il modo in cui è. Allora, visto che il mondo è prima che noi uomini cominciamo a pensare com’è, il mistico è sempre all’inizio.

Si potrà allora mai separare da ciò che mistico non è? Dalla logica del mondo e del linguaggio? Queste due forme non sono forse

infatti che dei sotto insieme del mondo, conformi al modo di ragionare della nostra specie, in grado di cogliere solo una piccola sezione del cerchio? Non ha ragione Spinoza?

Vero che non sappiamo tutta la logica del mondo, ma intanto essa è sempre tutta.

Se quello che pensiamo è vero, noi comprendiamo bene allora la piccola raggiera dicibile a noi del mondo.

Non pensiamo solo noi uomini. Non siamo logici solo noi.

Pensare è ricercare all'infinito un senso, anche quando facciamo l'analisi del linguaggio. È ricercare Dio, se il senso è Dio. Tutto questo pensare al linguaggio e al suo modo di funzionare è già spirituale, è già mistico. Perché Wittgenstein non è d'accordo? Forse è troppo umile per riconoscerlo: sarebbe superbia.

Il punto di partenza

Cartesio cerca un punto di partenza evidente e inconfutabile per il suo sistema filosofico e trova il *cogito*, la *res cogitans*, la cui attività sostanziale non si può confutare.

Spinoza identifica invece l'idea di Dio, che definisce all'inizio della sua *Ethica*, giacché il mio pensiero, come quello di chiunque, non può essere causa prima, visto che per pensare devo prima esistere, e quindi la causa prima va sempre fatta risalire a Dio.

Kant affronta il problema del mondo in senso metafisico nella *Dialettica trascendentale*, attraverso le antinomie, tesi e antitesi che si contrappongono all'infinito, giacché nessuna delle due è dimostrabile, come qualunque altra affermazione metafisica, disancorata dal mondo fenomenico.

Come comincia invece Wittgenstein il suo *Tractatus*? Così: “Il mondo è tutto ciò che accade.” Ciò equivale a dire: “Il mondo è, ed

tutto ciò che accade.” Nella proposizione 6.44 egli scrive: “Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è.” Ecco allora che la prima proposizione del suo trattato è mistica ancor più della sua conclusione.

Si parla infatti, all’inizio del libro, del mondo in senso metafisico, come del tutto, non dell’universo indagato soltanto dai fisici.

Non siamo di fronte allora a un trattato sistematico che muova da postulati evidenti, assiomi, definizioni? Non pare. Non siamo di fronte neanche a un sistema filosofico, come sembra invece indicare la forma compositiva, con sette proposizioni numerate, che vengono esplicate da altre proposizioni da esse dipendenti, a loro volta ramificate in sottoinsiemi (1; 1.1; 1.11; 1,12; 1.13; 1.2; 1.21...)?

Tali proposizioni però non sono dedotte, anzi suonano spesso come varianti, precisazioni, correzioni di tiro, aggiustamenti, modi alternativi di arrivare alla stessa cosa.

Siamo di fronte a un itinerario circolare che muove da un’intuizione mistica e si conclude con un’affermazione che apre a un silenzio anch’esso mistico: “Su ciò di cui non si può parlare, si deve (*muss*) tacere”?

Leggiamo infatti *muss*, non *soll*. Non si tratta di un dovere morale, ma di una necessità di fatto: non si può che tacere.

Se apriamo i *Quaderni 1914-16*, importanti per sé, e preziosi per la comprensione del *Tractatus*, giacché rappresentano il processo di pensiero che ha portato a comporlo, leggiamo:

“Che so di Dio e del fine della vita?

Io so che questo mondo è.

Che io sto in esso, come il mio occhio nel suo campo visivo.

Che in esso è problematico qualcosa che chiamiamo il suo senso.

Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso.

Che la vita è il mondo.”

E ancora: “Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio.”

Il mondo, egli dice all’inizio del *Tractatus*: “è tutto ciò che accade”. È il tutto. E il mistico sta proprio nel vedere il mondo come un tutto finito. “Ciò che accade”, non ciò che esiste. E accadere qualcosa può solo nel tempo e nello spazio, e a qualcuno, oppure per qualcuno.

Il senso del mondo, che è la vita, è Dio, che sta fuori del mondo, che non si rivela nel mondo (*Tractatus*, 6.41).

La logica è trascendentale, ma non già nel senso kantiano, secondo cui sarebbe una nostra forma a priori, organizzativa, perché invece è logico il mondo stesso. Né posso dire che sarebbe tale anche se noi non esistessimo, perché esso è il tutto, che comprende necessariamente e sempre anche noi.

Il discorso vale anche per l’etica: “L’etica deve essere una condizione del mondo, come la logica.

Etica ed estetica sono tutt’uno” (24,7,1916, vedi *Tractatus*, 6.421).

È Dio il senso del mondo, sicché neanche il senso dell’etica può essere oggetto del linguaggio, così come il senso della logica.

Il mondo è razionale, buono e bello e Dio gli ha dato il senso. Questo non lo possiamo argomentare nel linguaggio. Sono cose che intuiamo e sentiamo e che ci rendono felici.

Non lo potremmo neanche dire, ma per una volta sola lo facciamo, affinché sia chiaro che cosa da filosofi dobbiamo tacere. Dovremo pur indicare quale sia il paradiso possibile, una volta liberi dalle domande filosofiche? E di quale superiore qualità dovrà essere il silenzio alla fine del *Tractatus*! Esiste infatti anche un silenzio torpido, stordito, neutro.

Lo studio filosofico del linguaggio “che è una parte del nostro organismo, né meno complicata di questo” (14,5,1915, vedi

Tractatus, 4.002) è legato all'essere umano, parte del tutto, e ai suoi modi di significazione, che possono e devono essere chiarificati al massimo, per sciogliere tutti quei problemi e rispondere a tutte quelle domande che fanno confusione, in modo da poterci avviare all'azione etica, alla contemplazione mistica, alla felicità nel senso del mondo, abbandonando la scala sulla quale siamo saliti.

C'è chi, per la verità sulla scala filosofica non ci è salito per niente: “La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso. (Non è forse vero che uomini, ai quali il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso?)”. A chi allude? A mistici, a santi? Ben pochi di essi sono stati filosofi...

E Wittgenstein infatti, dopo aver raggiunto lo stadio in cui poter dire, come ha fatto nella prefazione, che, a dispetto dei modi insoddisfacenti di esprimerla, per insufficienza di forze: “la verità dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile e definitiva”, non ha più pubblicato.

E però ha continuato a pensare e a scrivere migliaia di pagine. Perché? Perché pensare è bello e la gioia di farlo era per lui irresistibile. Perché pensare è irreversibile e la sua sicurezza da giovane sulle verità intangibili veniva sempre tentata da nuove soluzioni. Perché il suo spirito di filosofo mistico lo portava a perlustrare sempre, come una sentinella insonne, i confini del linguaggio. Perché con i suoi pensieri riteneva di arricchire gli altri. E aveva così ragione che se uno dovesse restare chiuso in una cella o fronteggiare una guerra, leggere le sue pagine gli ridarebbe la carica vitale e la padronanza della mente.

“Vivi felicemente!”

(Wittgenstein)

25 luglio

Trenta giorni del 1937 con Ludwig

Dalla fine di settembre alla fine di ottobre del 1937 egli scrive dei pensieri, pubblicati in italiano col titolo *Il concetto di causa*, che mi danno spunto per queste riflessioni. Oppure: che mi danno riflessioni per questi spunti.

Il linguaggio è un gioco con le sue regole. Wittgenstein si domanda se anche l'intuizione sia un gioco. E immagina uno che dica: "Io conosco l'anatomia per intuizione." Noi gli risponderemo: "Sì, ma se vuoi una laurea in medicina devi fare gli esami come tutti gli altri."

L'intuizione si può rivelare infondata. Vuol dire che allora non era tale? Ecco che l'intuizione si può definire un gioco soltanto quando ne viene verificata la corrispondenza ai fatti. Oppure è un gioco con regole nascoste e indicibili? Ma chi ci starebbe a giocare insieme a essere intuitivi, quando non si può sapere dove ci porterà? Magari fuori gioco.

I giochi si fanno almeno in due: questo è un punto che mi sembra decisivo.

La realtà non cambia di un pelo qualunque cosa noi ne pensiamo: per questo possiamo avventurarci a ideare giochi linguistici i più vari. Ma se vogliamo modificarla, si deve passare all'azione, con il lavoro e la tecnica umana.

Con essi ne trasformeremo la materia, senza poterne mai cambiare le leggi. Potremo anche distruggere il nostro pianeta per un po' di tempo, ma non mai modificare le leggi della fisica.

Che sono cose tutt'altro che astratte, visto che grazie a esse esistono questo e miliardi di altri pianeti. Grazie a leggi immutabili, i danni che possono fare gli esseri viventi sono minimi e insignificanti rispetto al piano dell'universo, tranne che per noi.

Wittgenstein non parla mai di gioco per l'etica, per la fede, per l'amore, in virtù di una forma suprema di pudore, a differenza di

Nietzsche, che in modo spudorato indaga proprio queste forme come convenzioni dotate di regole relative, e cioè giochi. Anzi, quando Ludwig parla di gioco, egli aggiunge sempre 'linguistico'. Ed ecco infatti che quelle forme più alte, che egli rispetta al punto da non trattarle, sono per lui non linguistiche, indicibili.

Questo vuol dire anche però che non ne discute. Sono assolute? No, forse sono per lui azioni, molto più che discorsi.

Egli non parla mai neanche del lavoro e della trasformazione della materia. Le macchine infatti, dall'automobile alla macchina per cucire, le nomina, sì, in questi pensieri del 1937, ma ignorando del tutto il fatto che siano state concepite e prodotte materialmente dagli uomini.

Il lavoro umano di trasformazione e produzione della materia non viene considerato, benché egli, da ingegnere, avesse costruito macchine, e anche per i bambini, macchine però da gioco, senza un fine pratico ed economico.

Wittgenstein ragiona anche sul traffico stradale, che è un gioco nel quale tutti devono avere una meta nella quale andare. Sappiamo tutti i rischi che causano i passeggeri automobilistici che vanno a caso. Se invece il gioco imponesse di usare la macchina soltanto a condizione di non sapere dove andare, ci sarebbero ingorghi e incidenti a ogni momento. I dubbi infatti in questo gioco vanno ridotti al minimo, altrimenti si intasa il traffico.

È indubbio che parlare di 'gioco' a proposito del linguaggio si riferisce a qualcosa di molto serio, definito da regole precise, ma chissà che tale uso non derivi anche dalla coscienza che, rispetto al lavoro materiale nella fornace o in un'industria chimica, il fatto di parlare sia qualcosa non dico di ludico ma di meno faticoso.

Gioco è il linguaggio, e gioco è anche la riflessione filosofica sul linguaggio. E ancora più giocosa è questa seconda.

Immaginiamo i discorsi che si scambiano coloro che lavorano in un depuratore di rifiuti. Oltre alle battute e alle confidenze personali, tutto ciò che dicono ha un significato tecnico che si traduce in azioni, le quali possono essere giuste o sbagliate.

Essi potrebbero anche non scambiarsi una parola, quando i protocolli fossero perfettamente delineati e applicati. Ma arriva sempre l'imprevisto, a causa del quale si deve parlare. Il significato di tutto ciò che diranno sarà allora: "Diciamo quello che vogliamo, basta che si risolva il problema."

La stessa persona che filosofa, ha doveri sociali, relazioni affettive, sentimenti morali o religiosi. È uno che cambia gioco di continuo insieme agli altri. In filosofia infatti puoi anche giocare da solo ma nella società no, nel tuo lavoro di avvocato o di medico no.

Se il linguaggio è un gioco, noi siamo i giocatori. La grande partita ha regole già decise e comuni, tanto è vero che tra noi comunichiamo. Il linguaggio, scrive Wittgenstein è "proprietà pubblica". Un giorno un filosofo dice: "Voglio studiare quali sono le regole, sapendo che lascerò le cose come stanno."

Bene: una volta che avrò letto i risultati dello studio, userò il linguaggio in modo diverso? No. Saprà che è un gioco e che noi tutti ne siamo i giocatori. E allora? Sete di conoscenza: ne abbiamo mai sentito parlare? Abbiamo il bisogno di capire: la vita così acquista senso.

Per Wittgenstein però il senso della vita è Dio. Ciò che è sommo è indicibile. Sì, ma se noi non pensiamo a tutto ciò che è conoscibile, diventiamo disorientati, la testa si svuota e il silenzio in cui ci troviamo ad abitare non è mistico bensì vuoto, disumano.

Ecco che il gioco del filosofare è indispensabile a cogliere il senso profondo della vita, non direttamente ma perché carica il nostro animo e lo fa salire di temperatura e tensione al punto che diventa finalmente in grado di rivolgersi a ciò che è più importante.

Ecco perché la scala filosofica la dobbiamo salire ogni giorno e poi gettarla. Sarebbe sciocco dire: “Se poi la devo gettare, allora non ci salgo per niente.”

Vero è che per molti la scala filosofica non è indispensabile. Allora ammettiamo che per alcuni di noi lo è. Che altri non vi salgono ma restano a terra, anche da altri punti di vista, e che altri ancora salgono senza questa scala a ciò che è sommo.

28 luglio

Ancora con Wittgenstein

“*Come* il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé nel mondo (*Tractatus*, 6.432).” Ma se tu conosci la relazione di un ente con un altro, e cioè di Dio con il mondo, sia pure per esclusione, sai qualcosa di questo ente, e in più compi una dichiarazione arbitraria. Come fai infatti a dire che la logica del mondo non gli sia stata impressa proprio da Dio il quale, creando l’universo, ha stabilito le sue leggi?

Dio, che è il senso della vita, come lo definisci, non si rivela nel mondo. Potremmo dire allora che il mondo è il gioco la regola principale del quale è: Dio non vi si rivela mai. Quando lo fa, nell'Apocalisse, finisce il gioco.

Per ‘vita’, come specifica nei *Quaderni 1914-1916*, egli non intende la vita fisiologica o psicologica ma quella del mondo. Indubbio però che anche noi gli apparteniamo, in corpo e in anima, tanto è vero che parla di un’anima del mondo.

Questo non vuol dire che egli si contraddica. I concetti infatti possono contraddirsi, i pensieri invece hanno una loro potenza anche quando sondano, quando protendono le antenne.

Strano che essendo il gioco per Wittgenstein un modello decisivo, egli non lo riferisca invece mai al mondo nel suo complesso, come invece fa Eraclito.

Per ‘mondo’ intende quello fisico: “tutto ciò che accade”, secondo la prima proposizione del *Tractatus*. O intende anche la vita interiore di tutti i suoi abitanti? Anche in essa, tutto accade.

Perché Wittgenstein non nomina quasi mai Cristo, pur tenendo sempre i Vangeli a portata di mano, si può spiegare con la sua convinzione che egli sia troppo più importante di ogni discorso filosofico. Però Dio nel *Tractatus* lo nomina e, cosa sorprendente, convinto di sapere quale sia la sua relazione con il mondo. Una relazione basata sul che cosa e non sul come.

Esiste un che cosa senza un come?

Per Ludwig Cristo è decisivo, però non è Figlio di Dio.

Leggi sempre uguali

Le leggi fisiche, biologiche, matematiche non sono mai cambiate e non cambieranno mai da quando esiste l’universo e per quanto esisterà. Se domani di colpo la gravità sulla terra fosse diversa, al punto che dovremmo camminare spiccando salti (so che le conseguenze sarebbero ben peggiori), ciò non sarebbe di certo perché le leggi di gravità saranno cambiate. Dovremo invece riconoscere: “Noi non conoscevamo le leggi di gravità al punto di prevedere questo avvenimento.”

Ma come mai per milioni di anni hanno sempre funzionato in questo modo e ora di colpo sono diverse? Dovremmo dire: le leggi della fisica sono tutte collegate tra di loro e noi ne possiamo tenere presente sempre soltanto una sezione, in una rete di relazioni circoscritta, non estesa ai milioni di relazioni dei fenomeni fisici tra loro.

Se noi invece potessimo conoscere tutte le leggi della fisica nella loro concertazione totale nell'universo in ogni istante, noi potremmo prevedere il futuro.

Se, se se... E se Dio decidesse di colpo di cambiare tutte le leggi e far finire tutto? Noi saremmo morti prima di poterci domandare cosa è successo. Per noi vivi quindi è sicuro che le leggi non cambieranno mai.

Alcuni filosofi, come Feuerbach, dicono: “Abbiamo creato noi Dio”. E se lo avesse creato il mondo? Il mondo allora sarebbe divino e dentro vi sarebbe quell'anima di cui Wittgenstein ha il coraggio di scrivere: “Vi è realmente un'unica anima del mondo, che di preferenza chiamiamo la mia anima, e a immagine e somiglianza della quale soltanto concepisco le anime altrui” (*Quaderni 1914-1916*, 23 maggio 1915).

Dio non rivela sé nel mondo, perché non vi rivela qual è il suo senso. Infatti noi non lo sappiamo. Ciascuno di noi però, attraverso la propria anima, partecipa dell'anima del mondo. Ma tale anima non è contemplata da nessuna legge scientifica. C'è in Wittgenstein una fede nel mondo!

Che dire dell'intervento sul pianeta terra di un essere dotato di libero arbitrio, rispetto alla previsione del futuro? Che, per quanto ci riguarda, esso così diventa imprevedibile, proprio in virtù della nostra libertà. Come facciamo a sapere quello che salta in testa a miliardi di uomini? E cosa vorranno domani alle cinque?

Noi uomini agiamo di continuo sulla materia del pianeta, non mai contro le leggi della fisica, ma volgendole, per come possiamo, ai nostri scopi, o a nostro danno, coltivando la terra o facendo esplodere l'atomica, rassodando un terreno attraverso il rimboschimento o rendendolo franabile con il cemento e le costruzioni abusive. Non potendo noi prevedere allora se chi ne ha il potere pigerà il pulsante letale o farà colonizzare nuove terre, se gli uomini costruiranno una città vicino a un vulcano o su una faglia

tellurica, nulla potremo sapere di cosa e di quando accadrà, e chi saranno i sommersi e i salvati.

In ogni caso, le leggi della biologia, della chimica, della matematica sono tutt'uno con la logica del mondo, rispetto alla quale la logica che si esprime nel linguaggio umano è un sottoinsieme molto circoscritto. Logico è il modo di viaggiare della luce quanto ogni reazione chimica; logica è la genetica quanto il mimetismo animale, logica la divisione cellulare quanto i sillogismi aristotelici.

“Credere in Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita. Credere in Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto. Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso” (*Quaderni 1914-16*, 8 luglio 1916). Il senso della vita sta nella fede.

Allora la vita di un ateo è senza senso? Potrebbe buttarsi nell'etica: la religione dell'umanità. Anche l'etica è mistica. La volontà per Wittgenstein infatti si compendia nell'espressione “Ama il prossimo tuo.”

L'etica non detta

L'etica è trascendentale. Perché? L'etica è fatta in gran parte di parole. Ludwig stesso fa l'esempio dell'uomo senza arti: gli sarebbe forse preclusa l'etica? No. E come vi avrebbe accesso? Con la volontà espressa in pensieri e in parole.

La *Politeia*, le *Confessiones*, *Les passions de l'âme*, le *Pensées*, la *Kritik der reinen Vernunft*, la *Genealogie der Moral* non hanno senso? Sì, ce l'hanno, ma ha ragione Ludwig, non in quanto scritti bensì in quanto azioni essi hanno un senso o etico o contro l'etica.

Gli scritti di san Francesco, di santa Caterina, di santa Teresa d'Avila non hanno senso, perché lo spirito mistico è indicibile? Sì, ce l'hanno, ma ancora una volta come alone di gesti, come espressioni di uno spirito che attraversa le parole.

Troppo monacale?

Moore traduce in un latino solenne il titolo tedesco del trattato, che l'autore voleva intitolare all'inizio *Der Satz, La proposizione*. Un altro titolo per un libro che Wittgenstein pensava di scrivere è: *Il mondo come lo trovai*. Bello.

L'intuizione di Moore era profonda: egli coglie che il trattato ha qualcosa di medioevale, che si muove nella tradizione di un frate francescano del Trecento chiamato Ockham, e soprattutto che il suo amico era un monaco. A detta di Russell, tra l'altro, anche Moore era un puro.

Il monito secondo cui si deve tacere di Dio non è forse molto simile al voto di silenzio dei monaci? Un silenzio che nessuno in realtà ha mai rispettato, anche perché la testa rischia di diventare vuota se non comunichiamo agli altri i nostri pensieri e sentimenti. Al punto che le suore di clausura hanno elaborato nei secoli un codice di segni, diverso per ogni ordine, secondo cui, ad esempio, per le trappiste, il medio puntato in alto significa 'la priora', l'indice che scorre sotto l'occhio indica 'le mestruazioni', il gesto di far scorrere la mano sopra il petto che sono contente di qualcosa.

Questa consegna del silenzio in Wittgenstein, per passare all'azione etica o mistica, potrebbe essere qualcosa di strettamente personale? Alla fine dell'impervio *Tractatus*, nel quale ci dà verità definitive, egli sente il bisogno di farci alcune confidenze: non sono le verità definitive della filosofia quello che conta.

No! Diranno i suoi studiosi. Ma se fosse il portato ultimo della sua filosofia, vorrebbe dire che ci ha raccontato una storia allegorica, attraverso l'analisi del linguaggio, che finisce con il getto della scala. Il che vuol dire che essa non serve più ma anche che non si può tornare più indietro.

Basta con la filosofia e via, verso un'altra vita, nel suo caso di maestro elementare. Ma poi, come tutti, egli ha trovato molte altre

scale da salire, congeniali alla sua natura di uomo della conoscenza, il quale per essere felice aveva bisogno di pensare, scrivere, insegnare. Come tanti filosofi sommi del Medioevo.

Si può salire lungo la scala di un altro? Si può gettare via la scala di un altro? Non credo. Come ognuno ha la sua croce così ha la sua scala.

Le scale, come gli esami, non finiscono mai. La scala si getta forse nell'ultimo minuto? Ludwig dice che della morte non si fa esperienza.

Si può essere monaci nel mondo. O si deve?

Le tre religioni monoteistiche sono basate su di un Libro. Per esse le parole sono decisive. Per Ludwig invece Dio non ha nulla a che fare con il linguaggio umano? Come comunichiamo con Lui o con Esso? I Vangeli stessi sono fatti di parole.

Ammettiamolo, quelle dei libri sacri sono sempre parole umane. Forse ispirate, ma da Dio, non da altre parole divine.

30 luglio

Ritratto a memoria

Nei suoi *Ritratti a memoria* (*Portraits from Memory*, 1956) Bertrand Russell racconta il suo incontro con Wittgenstein che da Manchester, dove studiava ingegneria, si trasferì a Cambridge, attratto dalla fama del filosofo, studioso dei fondamenti della matematica. Al quale, alla fine del primo trimestre, chiese: “Può dirmi per favore se sono un perfetto idiota?” Russell non rispose “No” ridendo, bensì: “Mio caro, non lo so. Perché me lo chiede?” Egli rispose: “Perché se sono un perfetto idiota farò l'aviatore, se non lo sono farò il filosofo.”

Una volta appurato da parte di Russell, attraverso una sua memoria filosofica pregnante fin dalle prime righe, che non aveva da fare l'aviatore, Ludwig lo andò a trovare nella sua stanza a mezzanotte, annunciando che, uscito da lì, si sarebbe ucciso, e “per ore e ore passeggiava avanti e indietro come una tigre in gabbia.”

Una notte, dopo un'ora o due di silenzio assoluto, Russell gli chiese: “Wittgenstein, state pensando alla logica o ai vostri peccati?” “A tutt'e due,” rispose, e si richiuse nel silenzio.

Questa è una chiave di lettura decisiva: mentre studia il linguaggio lo fa con l'inquietudine morale che gli viene dalla sua anima senza pace.

Un giorno che Russell lo indusse a entrare nella zona privata del bosco di Madingley, Ludwig si arrampicò molto in alto su di un albero. Il guardacaccia armato gli contestò la trasgressione e Russell gli gridò che l'uomo aveva promesso di non sparare se ne fosse sceso in un minuto.

Russell, dopo aver ricordato che negli ultimi anni dell'insegnamento di Wittgenstein a Cambridge la maggior parte dei filosofi sia di lì sia di Oxford divennero suoi discepoli, conclude così il suo ritratto: “egli faceva una grandissima impressione per il fuoco, la penetrazione e la purezza intellettuale che possedeva in misura straordinaria.”

In un passo dei *Quaderni* Wittgenstein definì il suicidio “il peccato elementare”, affermando che se il suicidio è permesso allora tutto è permesso. La sua dichiarazione a bruciapelo di volersi uccidere non può non colpire. Per dirlo così, in faccia a Russell, doveva essere una tentazione radicata in lui a quel tempo, dalla quale proprio il pensare incessante, con tutto l'essere, alla logica e ai suoi peccati insieme, lo ha salvato, per il suo e il nostro bene.

L'effetto della lettura di Wittgenstein, per quanto possa rompere il capo, è sempre salutare. Benigno, liberatorio e persino divertente, per quanto scontroso e severo è il suo procedere, egli ti mette in una buona disposizione verso la vita, che in sua compagnia si sopporta

meglio nei momenti tristi. E questo per via della sua attitudine di pensiero nativa, libera da autocensure, complessi e vergogne, si orienti egli verso la logica delle proposizioni, i fondamenti della matematica o si interroghi all'infinito su una frase come "So che questo è un albero", come fa negli scritti degli ultimi mesi di vita, raccolti postumi con il titolo *Della certezza*.

1 agosto

Foglietti
(Zettel)

Giocchi disturbati

È strano che Wittgenstein, il quale torna sempre sul tema del gioco, grazie anche all'ispirazione dei suoi anni da maestro nel villaggio di Trattenbach, in quanto attività legata a regole vincolanti da stabilire prima, non nomini Eraclito, per il quale il mondo stesso è il gioco di un bambino, nel quale c'è un unico vincitore, il Logos. Il quale vince però sempre e solo garantendo l'armonia dei contrari, e quindi anche tra i vincenti e i perdenti che si alternano secondo misura.

Se il linguaggio è un gioco infatti, o un insieme di giochi, un principio di simmetria vorrebbe che fosse gioco anche il mondo.

Oppure: visto che il mondo è un gioco, anche il linguaggio non potrà non esserlo.

Linguaggio e mondo giocano insieme a mettersi in sintonia. Anche il mondo vorrebbe finalmente sapere cosa pensiamo noi mortali. E cosa ne diciamo.

Si potrebbe scegliere una regola dei giochi opposta a quella di Wittgenstein: dobbiamo continuare a pensare di tutto e a parlare di tutto: qualcosa verrà fuori. Un gioco tipicamente italiano.

"Io faccio il monaco del linguaggio."

“Bene, e io invece farò l’uomo di mondo.”

In quegli scritti raccolti sotto il nome di *Foglietti (Zettel)* Wittgenstein scrive: “Do le regole di un gioco. L’altro, in conformità con queste regole, fa una mossa la cui possibilità non avevo previsto e che disturba il gioco come lo volevo io. Ora devo dire: ‘Ho dato regole cattive’; devo cambiare le mie regole e forse completarle” (293).

Giocassimo una partita a scacchi, ciò sarebbe impossibile: non avrebbe senso disturbare il gioco con una mossa. Ma poniamo che io abbia inventato un gioco nuovo, del quale do le regole a un altro, con il quale comincio a giocare. L’altro le applica e con una mossa disturba il gioco, cioè lo fa finire in modo imprevedibile.

Chi dà le regole buone allora prevede tutte le mosse possibili. Ma come fai a prevedere tutti i possibili usi del linguaggio?

L’altro disturba il gioco “come lo volevo io”. Lo volevi forse in modo che fossi tu a vincere? Non è questo che intendi. Eppure si gioca per vincere, no? Come mai quando parla di gioco Wittgenstein non si riferisce mai alla vittoria e alla sconfitta? Egli intende un gioco comunitario, quello del linguaggio, in cui non c’è mai un vincitore o un vinto? Strano.

Immaginiamo una partita a scacchi nella quale rispettiamo le regole ma a un certo punto uno, che per giunta sta vincendo, butta all’aria la scacchiera. L’altro gli dice: “La tua mossa era prevista nel mio gioco, nel quale tu stesso sei la pedina che butta all’aria la scacchiera e io sono quella che rimette a posto tutti i pezzi com’erano prima che tu disturbassi il gioco. Se lo saprò fare avrò vinto io, altrimenti tu.”

L’altro risponderà: “Io invece avevo inventato un gioco in cui vince chi butta all’aria la scacchiera mentre sta vincendo.”

Tra bambini, chi rompe il gioco disobbedisce, sì, alle regole e all’accordo tra i giocatori, ma allora passa per guastafeste e al massimo potrà proporre un nuovo gioco, che sarà il seguente:

“Facciamo un gioco in cui ogni giocatore, quando tocca a lui, dovrà cambiare le regole.”

Ma così il gioco finirà subito perché ognuno lo farà a suo vantaggio. Non possiamo dare noi le regole del gioco del linguaggio mentre lo usiamo, a meno che non giochiamo da soli. Come nella poesia ad esempio.

Wittgenstein riflette molto sul comando, meno sull'obbedire e sul disobbedire. Perché non ragiona anche sul potere che si esercita attraverso il linguaggio?

Non c'è pace nel linguaggio

Se definiamo e chiarifichiamo il linguaggio, circoscriviamo l'ambito del dicibile in modo da poter pensare ai profondi problemi della vita, liberandoci dalla filosofia del linguaggio. Ma proprio il linguaggio ci crea infiniti problemi che ci impediscono di occuparci con serenità dei problemi più importanti della vita.

Non c'è pace neanche nel linguaggio. La vita spirituale lo investe con la sua tipica inquietudine.

Un metodo da imitare

Quando Ludwig assegnava i compiti scritti ai bambini del villaggio, non correggeva mai gli errori e si limitava a scriverne il numero sul bordo della pagina: dovevano essere loro a trovarli.

Se infatti uno li trova da sé, non solo fa dei progressi significativi nella conoscenza dell'argomento ma acquista sicurezza e orgoglio, e allora merita senz'altro un voto più alto che se non li avesse mai fatti.

2 agosto

Parlare sempre, fissa l'anima

Quando una persona parla molto e con esuberanza tu troverai che, oltre a correre il rischio di dire prima o poi, sullo slancio, una sciocchezza clamorosa e di sostenerla con lo stesso entusiasmo con il quale ha difeso le cause più giuste, viene considerata più brillante e pluricorde della taciturna e riservata. Ma frequentandola ogni giorno e a lungo, ti accorgerai che non solo tende a ripetere sempre le stesse cose ma che attraversa più volte la stessa gamma di espressioni e di attitudini: esalta una persona, ne accusa un'altra, spesso le stesse, proclama i suoi valori, fa polemica con chi gli sta vicino, si esalta e si lamenta per le ragioni già note.

Ciascuno di noi ha questo spettro di passioni e inclinazioni ricorrenti che, nel corso di una giornata, passa in rassegna tutte, seppure non le fa condividere. Tuttavia, non parlandone ad altri, non solo figuriamo più misteriosi e forse più ricchi e vari, ma diamo anche il tempo al formarsi di idee, sentimenti e attitudini nuove, che nel silenzio possono incubare, sempre che coloro che frequentiamo siano disposti poi a sentirne parlare da noi, la volta che ci decidiamo.

La società infatti è fondata su di un moto perenne, come quello dei cavalli a dondolo e degli aeroplanini della giostra, che possono rallentare o accelerare ma sempre in tondo, anche perché noi stessi vogliamo che si ripeta.

Parole fatte suoni, rumori fatti voce

Un vociò di cento bocche sentito dalla camera sulla spiaggia diventa una voce sola senza significato, con tonalità che diventano sempre più omogenee, formando un fluido sonoro che immagino venir fuori dalla gola di un gigante che parli dalla bocca della folla. Così il suono omogeneo del mare non è che la risultanza di mille e mille scrosci, guizzi, tonfi, spruzzi, risacche, strusci, raschi, tuffi che ne generano uno solo, monocorde e basso. Questa voce sembra grave e

paterna, mentre quella delle donne e degli uomini mischiata sulla spiaggia sembra invece bambinesca.

Dolore fisico nell'anima

Di essere infelici nel senso di essere scontenti, insoddisfatti, incompleti, delusi, chi più chi meno, capita a tutti. Ma esserlo con un sentimento a tutti gli effetti fisico, con un dolore nel corpo stesso dell'anima, questo è brutto. E la causa è spirituale, però irrisolvibile.

3 agosto

Paradossi giocosi e tremendi

Il gioco logico può essere divertente e tremendo nello stesso tempo. Tremendo, se Frege si convinse del fallimento del suo capolavoro, *Die Grundgesetze der Arithmetik*, nel quale ha tentato di costruire un sistema di assiomi, tutto basato sulla deduzione logica, senza alcun intervento intuitivo, dopo che Russell, in una lettera ammirata, gli ebbe nondimeno notificato il paradosso in cui incorreva il quinto assioma, quello di estensione, della sua teoria. Eppure tale paradosso, mentre è stato decisivo per la storia della logica, può apparire a me, profano, un sofisma ludico.

Vi sono insiemi che non appartengono a se stessi, come per esempio l'insieme dei libri, che non è un libro, detti normali. E vi sono insiemi anormali, che appartengono a se stessi, come l'insieme di tutti gli elementi descrivibili con meno di venti parole, requisito proprio di questo insieme, che quindi è anche un elemento di se stesso. Ma ci basterebbe indicare l'insieme di tutti i concetti, che è esso stesso un concetto.

Esaminiamo ora l'insieme di tutti gli insieme normali, i quali cioè non appartengono a se stessi. Esso è normale o è anormale? Se non apparterrà all'insieme vorrà dire che è normale, ma se è normale allora dovrà appartenere all'insieme. Ecco che allora sarà invece

anormale, e quindi non potrà più appartenere all'insieme. Un bel paradosso: è sempre più difficile essere normali, anche per gli insiemi...

Sono indispensabili gli insiemi anormali? Non basterebbe affermare, per eliminarli, che: una condizione necessaria per definire un insieme è che non sia mai contenuto in se stesso come suo proprio elemento? In questo modo eviteremmo il paradosso. Sì, però allora la teoria non sarebbe più universale.

Oppure il paradosso va mantenuto in vita perché serve a qualcos'altro, oltre che a stimolare l'intelligenza? È lecito domandarlo in tempi in cui non c'è giorno in cui non si trovi qualcosa di paradossale, nel senso pragmatico di ciò che va contro l'opinione comune, la quale in realtà, proprio per il proliferare dei paradossi, tanto normologica ormai non è più.

E così mi torna in mente il paradosso del barbiere (variante comica di quello di Russell, o di Zermelo), il quale taglia i capelli a tutti coloro che non se li tagliano da soli (anche per forza). Egli si taglierà i capelli da solo? Il barbiere logico cadrà in un dilemma insolubile in quanto, se non se li taglierà da solo, ecco che a rigor di logica invece se li dovrà tagliare ma, se accennerà a tagliarseli, ecco che di nuovo non dovrà farlo perché, facendolo da solo, allora non dovrà più farlo.

Il barbiere logico precipiterà in una crisi che temiamo disperata, in un conflitto tra la persona e il ruolo professionale, che lo farà entrare in un gorgo paradossale dall'esito indefinibile.

Il barbiere reale invece che farà? O l'una cosa o l'altra, come gli pare e piace, e senza trovarvi la minima contraddizione né presentire il minimo paradosso. Visto che tale paradosso non solo non ha nulla a che vedere con la realtà pratica né la influenzerà nemmeno in nessun modo, anzi andrà contro la realtà, funzionando esso soltanto con puri concetti.

Se allora i paradossi logici (non già quelli empirici, nati da teorie al di fuori dell'opinione comune) non sono tali nella realtà, che succo c'è ad andarli a costruire nella logica?

Domanda ingenua: il fatto è che un paradosso non è un avversario esterno della logica, che puoi mettere da parte come vuoi, ma deriva proprio dal suo uso rigoroso e sistematico, come nel caso del paradosso del cretese, il quale afferma che tutti i cretesi mentono. Se è vero, mente anche lui, e quindi non è vero.

Dopo che ci siamo divertiti, come meritiamo, con un cretese che, se dice la verità, allora mente, e, se mente, allora dice la verità, potremmo tentare di imboccare un'altra strada, se non altro per non sentirci dire che anche la logica non è logica: quella di una logica a più piani, o dimensioni, o tipi, di verità. Come ha fatto Russell.

La logica è convenzionale? Bene: costruiamola in modo che i conti tornino. Così la partita si potrà ancora giocare. Ma allora dovremo rinunciare a costruire un sistema logico autosufficiente e non contraddittorio. Pazienza, sempre meglio della stucchevole conclusione che essa stessa contenga la miccia che la farà saltare in aria, cosicché tanto varrebbe sragionare.

I paradossi però mettono in moto le ricerche molto di più delle implicazioni logiche sane. Scrive Gisèle Fischer Servi, in una *Introduzione alla logica* divulgativa: “È possibile sostenere che molte ricerche logiche eseguite nella prima metà del ventesimo secolo partirono proprio dall'esigenza di risolvere i problemi posti dai paradossi”. E nomina gli studi di Russell, Whitehead, Zermelo, Brouwer, Hilbert.

Gödel dimostrerà infine che costruire un sistema logico tutto deduttivo, autosufficiente e privo di intuizioni attinte a presunte evidenze, non è possibile. Bene: facciamolo deduttivo fin dove è possibile. E definiamo da dove comincia a esserlo e dove finisce di esserlo. È un gioco, no?, e deve avere regole precise. Anche con la logica pura ci vuole una mentalità pragmatica, se no si diventa matti.

Non giova per esempio distinguere tra insiemi di oggetti materiali, che non appartengono mai a se stessi, appunto perché 'insieme' è un concetto e non una cosa fisica, e insiemi di oggetti linguistici e concettuali, che possono appartenere o no, come elemento, alla classe identificata?

L'insieme di tutti i concetti falsi, ad esempio, non è falso, ed è quindi normale, mentre l'insieme degli insiemi di più di due elementi è anormale, in quanto esso li contiene tutti, sé compreso. Non so infatti se qualcuno abbia definito un insieme di un solo elemento, nel senso che per esempio ogni essere umano, diverso da ogni altro, sarebbe un insieme col proprio nome. Ma a che servirebbe?

Come sarà l'insieme di tutti gli elementi che non possono mai essere inseriti in nessun insieme, perché unici? Normale o anormale? Anche tale insieme infatti è unico, e quindi anormale però, essendo esso un concetto e non un essere umano in carne e ossa, non apparterrà a se stesso, e quindi sarà normale. Ma, aspetta un momento, tale insieme non potrà mai darsi per definizione! Sì, ma con quale diritto? È innegabile infatti che esso abbia un significato.

Giova anche precisare che un conto è il nome dell'insieme un altro il suo uso logico. Il dizionario è l'insieme di tutte le parole ma è una parola anch'essa. Sarà normale o anormale? Il fatto è che 'dizionario' è un insieme non in quanto parola, la quale infatti si trova, alla lettera d, tra altre decine di migliaia, all'interno del dizionario considerato, bensì quale oggetto voluminoso di carta con tutte le parole stampate dentro.

Mi domando cosa accadrebbe con l'insieme degli insiemi degli insiemi...? Si formerà una piramide infinita?

Se accettassimo anche per la logica formale un dominio di estensione finito, che è possibile descrivere, anche se non è dimostrabile oltre certi confini? E nel quale scatta l'allarme delle sentinelle ogni volta che qualcuno tenta un'intrusione con un paradosso o un'assurdità o un non senso? Magari proprio quelle incursioni potrebbero prima o poi ampliarne le mura.

Se Platone ha immaginato una *polis* ideale da realizzare prima o poi, un modello di cui si discute da duemilacinquecento anni, pur essendo certo che è impossibile, nonché indesiderabile, realizzarlo, perché non costruire allora città logiche ideali? Va da sé che in esse ci si annoierebbe, senza paradossi, assurdità e non sensi.

4 agosto

Scherzi col fuoco logico

Io che non ho letto più di venti libri di logica, e quindi posso dire di non averla studiata a dovere, perché per farlo bisognerebbe esserne ossessionati, mi trovo a ragionare scherzosamente, che è un buon modo per tentare di capire, anche su quella affermazione curiosa, ereditata dalla logica medioevale, secondo la quale non solo dal falso discende qualunque cosa, ma per giunta la connessione che si stabilisce tra i due giudizi è vera.

Così quando io dico: “Se mia madre fosse una giraffa, le onde del mare sarebbero rosse”, questa, come qualunque altra cosa scrivessi dopo la virgola, sarebbe una consecuzione vera.

Non è vero già che le onde siano rosse, beninteso, bensì è vera la connessione. Così qualunque stupidata io dica, in questo unico caso, ma infallibilmente, essa acquista il potere serissimo e importantissimo di far diventare vero il legame tra due proposizioni. Questa è proprio una vendetta carnevalesca esemplare, all'interno del convento logico: come dare le chiavi dell'inferno della biblioteca al matto del paese.

C'è un campo logico, come si parla di un campo elettromagnetico? Nel campo logico certe proposizioni condizionali potremmo dirle insensate. Nel campo logico fantastico, per dirlo così, potremmo invece dirle vere. In questo infatti la sintassi logica è essa stessa sciolta, anzi la regola del gioco è proprio che la sintassi sia sciolta dalla logica. In quel campo appunto dal falso discende,

sintatticamente parlando, di tutto. Siccome infatti una cosa puoi dirla vera o falsa soltanto se è possibile, nel campo dell'impossibile sistematico invece tutto è compossibile con tutto, a condizione che la premessa sia falsa: il tempo di carnevale della logica, senza il quale la quaresima sarebbe disumana.

Agli ascoltatori meravigliati e deliziati dal constatare che anche i logici più rigorosi danno i numeri, taluni di essi rispondono che tale convenzione, che si tramanda almeno da un millennio, dalla *Dialectica* di Abelardo, è molto utile, benché in nessuno di quei venti libri che ho letto abbia mai trovato una spiegazione chiara, per me profano, del perché, bensì al massimo l'osservazione che è una questione 'estremamente complessa'.

Vero è che nel linguaggio ordinario c'è un'espressione che si usa spesso, del tipo: "Se tu sei Napoleone allora io sono un delfino." Sì, ma il linguaggio ordinario, o naturale, come lo chiamano certi logici per distinguerlo da quello loro, che è ancora più artificiale, è sempre pieno di sottintesi, pullula addirittura di certezze ed evidenze inesprese, mentre quello della logica non allude a niente e non sottintende nulla.

E il sottinteso è: "Se è vera una cosa assurda, come che tu sei Napoleone, allora può esserne vera anche qualunque altra, come che io sono un delfino."

In questo caso il senso della frase è infatti: "Dato che tu sei entrato in un mondo immaginario dove si può dire e pensare di tutto, per gioco, per scherzo, per stupidità, per recitazione, perché vuoi farmi credere qualcosa che non sta né in cielo né in terra, bene, in quello stesso mondo di immaginazione io allora posso dire, a parità di inverosimiglianza, di essere un delfino, giacché siamo in un piano che con la realtà e con la logica non ha nulla a che vedere." Le immaginazioni libere infatti sono, per definizione, tutte compossibili tra loro.

Ma se uno enuncia tale frase in un bar di questa piazza, secondo un contesto logico formale, e insiste ad affermare che la connessione è

sempre vera, qualunque sia la proposizione dipendente, quindi che se mia madre è una giraffa allora io sono una stella vagabonda blu o un riccio di mare, non soltanto i barbieri reali ne resteranno sconcertati.

Da una premessa falsa si possono infatti ricavare in modo rigoroso anche conseguenze formalmente vere, ad esempio quando dico: “Se tutte le nonne sono giraffe e Linda è una nonna, allora è una giraffa”. E se in un parco del Kenia chiamano nonne tutte e sole le giraffe, ecco che il sillogismo diventa vero anche nella sostanza.

C’è una bella differenza però col dire: “Se tutte le nonne sono giraffe e Linda è una nonna allora i cavalli hanno gli occhi tricolori.” In questo secondo caso la connessione non è formalmente vera, come invece nel primo caso, anzi, salta addirittura, non c’è proprio, non ha senso lo stabilirla.

“Se tu sei Napoleone allora io sono italiano.” Da ciò che è falso e impossibile discende *quodlibet*, quindi anche una proposizione vera. Ma allora sembra che io sia italiano perché tu sei Napoleone. In questo caso non solo tale convenzione non serve ma fa confusione.

Se i logici possono decidere cosa definire vero e cosa falso, per tradizione, allora è vero che una sirena sta guizzando sul mio letto con occhi azzurri e una coda profumata.

Le consequentiae

Visto che invece non c’è, e che è impossibile che i logici siano impazziti, è più probabile che sia io a vaneggiare, benché la follia occhieggi sempre, anche nella logica più rigorosa. Ed ecco allora che, per cercare di capire, mi sono affidato alla *Storia della logica* di William Calvert e Marta Kneale (1962) e ho trovato finalmente quello che cercavo, nel capitolo dal titolo *Le consequentiae*.

Consequentia è parola usata da san Tommaso d’Aquino, in un passo della *Summa contra Gentiles*, dove sembra avere il senso di

‘proposizione condizionale’, come nella *Dialectica* (= logica) di Abelardo. Lo stesso uso si trova in un altro domenicano, a lui contemporaneo, Robert Kilwardby, che commenta il passo degli *Analytica priora* di Aristotele (II.4), in cui il filosofo dice che la stessa conclusione non può seguire sia da una proposizione sia dalla sua negativa.

Kilwardby ha voglia di smentirlo e scrive: *Si tu sedes, deus est et Si tu non sedes, deus est*. Ecco che da una proposizione e dalla sua negativa discende la stessa conclusione vera.

Questo passo dà un aiuto decisivo per far capire che allora, nel tredicesimo secolo, per ‘proposizione condizionale’ non si intendeva affatto l’implicazione logica. Semmai la compostibilità di due asserzioni. Infatti è chiaro che, essendo Dio un ente necessario, qualunque cosa accidentale accada è compostibile con Lui, ma non ne può determinare né l’essere né la verità.

Un ente necessario non può essere espresso come conseguenza logica di un ente accidentale, perché ciò genera confusione nel linguaggio, inducendo a pensare che Dio esiste perché io sto seduto oppure perché io non ci sto.

D’altro canto non è vero neanche che io sto seduto o in piedi perché Dio esiste: manca proprio la connessione logica.

Quando dico: “Se piove allora ci sono le nuvole”, le nuvole risultano come l’effetto logico subordinato della proposizione condizionale ‘se piove’, mentre esse sono la causa materiale della pioggia o, se si preferisce, la condizione senza la quale non si dà la pioggia, se per un momento si accetta il rozzo concetto di causa così applicato al mondo fisico.

Il condizionale infatti muove da una prospettiva soggettiva: “Se (come vedo) piove allora devono esserci le nuvole (e guardo su).”

Questa inversione, nella forma condizionale, della implicazione logica rispetto alla causalità materiale, è fonte di equivoci che non si

presentano affatto nel sillogismo aristotelico: Tutte le volte che piove ci sono le nuvole, adesso piove, quindi ci sono (senza il bisogno di guardare su).

Ma la forma condizionale nell'esempio di Kilwardby: 'Se io sono seduto allora Dio esiste' è doppiamente ingannevole, sia che venga considerata come un'implicazione materiale, perché sedendomi allora farei esistere Dio, sia che venga trattata da implicazione logica, come nella forma seguente: "Se è vero che, qualunque cosa accada, Dio esiste, ed è vero che accade x, allora è vero che Dio esiste." La verità dell'esistenza di Dio, definito come ente necessario, infatti non può conseguire dalla verità di un ente accidentale.

Tutte osservazioni che il filosofo domenicano aveva ben presenti, tanto che distingue una *consequentia accidentalis* (e quindi *innaturalis?*), il caso appena esposto della seduta magica, da una *essentialis vel naturalis*, dove per *consequentia* non si intende la conseguenza logica, il risultato dell'implicazione, bensì la semplice forma condizionale della proposizione.

Arrivo a pensare però che tali valvole di sfogo, come la *consequentia accidentalis*, siano indispensabili alla salute dei logici, come della logica, nella quale pure c'è bisogno di ammortizzatori e di balsami di ben dosata e convenuta mancanza di logica, né più né meno come certe piccole psicopatologie della vita quotidiana ci servono a mantenerci in equilibrio rispetto al mondo irrazionale.

I paradossi, gli assurdi, i non sensi, oltre a essere indispensabili e inevitabili in ogni sistema logico, tengono sempre aperti i ponti con la vita non logica.

Immaginiamo un logico trionfante, dopo aver costruito il suo sistema perfettamente deduttivo e separato dal mondo fisico come dall'esperienza, al prezzo di decenni di quotidiane cogitazioni, fino allo stremo delle forze. A me farebbe paura. Sarebbe come un generale inflessibile o un mostro di razionalità formale, non avesse, come Bertrand Russell, tanti potenti e ramificati interessi volti al bene dell'ecumene.

5 agosto

Euripide, spirito libero

Ione

A differenza di Sofocle, Euripide non si è mai impegnato in politica, ma ciò non significa che non visse nel sangue la polis, al punto da entrare in conflitto con molti dei suoi valori e da far irrompere le vicende contemporanee nelle tragedie, come nella sua condanna della crudeltà ateniese contro i Melii, espressa attraverso le angosce delle donne fatte schiave nelle *Troiane*. Ma sempre riconoscendo il giudizio collettivo della polis, sia perché per un greco era inconcepibile far parte per sé, sia perché era un uomo di teatro il quale, per rappresentare le sue opere, doveva chiedere ai magistrati della città l'assegnazione del coro e mettersi in gara con gli altri tragediografi, vincendo soltanto cinque volte il primo premio, una delle quali dopo la sua morte.

Sicuramente egli era stimato, perché è impossibile che non lo fosse, però agitava, irritava, sconcertava, si rifiutava di rassicurare e di mettersi in sintonia con la *trance* artistica collettiva della cittadinanza, che desiderava essere educata alle certezze grazie all'attraversamento di una pista infernale.

La catarsi di cui parla Aristotele nella *Poetica*, che veniva generata nel pubblico ma anche negli attori, ha infatti le sue pretese ferree, e genera aggressività e dissenso se non viene appagata nei modi abituali. Lo stesso ragionare con profondità e limpidezza in corso di trasfigurazione tragica delle passioni da parte del pubblico infatti poteva suonare, se non come uno choc, come disturbo e freno all'abbandono.

Euripide è uno di quegli autori che non traggono la forza dall'essere così radicati nei propri tempi da poterne mostrare tutta la chioma attraverso l'arte, ma fluttuano in modo sconcertante e affascinante

tra un secolo, e addirittura tra un millennio, e l'altro. Tanto da non potersi incastonare nella propria cultura, spiegandola e rappresentandola, e da non poter neanche essere afferrati e trattenuti da una presa di giudizio sintetica e salda, da un'estimazione definitiva, sia dai loro contemporanei sia da quei contemporanei perenni che sono i posteri.

Leggendo lo *Ione* ad esempio, un dramma a lieto fine magistralmente eseguito, tu cominci a pensare che forse lo sviluppo storico della cultura è soltanto una via regia, dalla quale però un uomo geniale si può discostare in ogni anno della cronologia della civiltà, per mettersi a ragionare come uno di un millennio a venire, con la calma e dominanza di un lettore transtemporale.

E infatti Euripide era uno dei pochissimi ad avere una sua biblioteca, segno che possedere molti papiri da consultare contribuisce a farti entrare in una navetta che ti stacca per qualche tempo, il tempo di scrivere un'opera come questa, dalla tua civiltà, per farti viaggiare in una dimensione che non esiste ancora.

La sensazione è infatti che lui abbia viaggiato fino ai nostri tempi, sia tornato indietro nel quinto secolo avanti Cristo e abbia scritto le sue tragedie.

Più che a una tragedia, in questo caso siamo, di fronte a una forma teatrale allora inedita. Tragicommedia? Ma tale sarebbe se si arrivasse a un esito tragico tra conflitti comici e grotteschi quanto irrisolvibili. Commedia degli errori? Sì, eppure no, perché la vicenda invece sta sempre in mano agli dei. Una tragedia senza spirito tragico? Forse un *bon mot* è il modo meno peggiore per definire questa storia narrata con disincanto pragmatico e una forte inclinazione al compromesso.

Si vede, anche gli dei stanno invecchiando e diventando sempre più pratici e politici, fino a sbrogliare le faccende, da loro stessi ingarbugliate, senza un'enfasi che anche a loro suona ormai retorica.

Ione è il frutto dello stupro di Apollo, che mette incinta Creusa, la quale abbandona il neonato, che viene allevato e cresciuto nel tempio di Delfi. Lei diventa la sposa di Xuto, ma il matrimonio è sterile: una grave ragione per chiedere il responso dell'oracolo, che risponderà al marito infelice che il primo che incontrerà, uscendo dal tempio, sarà suo figlio: Ione.

Xuto lo adotta senza pensarci due volte e lo stesso fa Ione, che consegue una sorte regale. Ma che ne penserà Creusa? Convinta di essere stata tradita dal marito, viene consigliata da un vecchio servo, fedele e fin troppo intraprendente, di bruciare il tempio di Apollo, per vendicarsi del dio. Ma a lei sembra un po' troppo. Poi di uccidere il marito, che però in passato le aveva dato molti beni, e infine di far fuori Ione.

Impresa che non riesce perché, mentre il ragazzo sta per bere il vino avvelenato in una libagione nel tempio, qualcuno dice una blasfemia, corrompendo il sacrificio, e allora le coppe vengono tutte svuotate. Una colomba si posa a bere qualche goccia di quel vino e cade stecchita. L'attentato è scoperto e Creusa viene condannata a morte. Lei si rifugia davanti all'altare del tempio, dove è intoccabile, finché non interviene la profetessa a mostrare un canestro. Lo stesso in cui lei aveva depresso il neonato e del quale sa riferire a Ione, senza mai guardarlo, l'esatto contenuto: le sacre bende, un tessuto con una testa di Gorgone e serpenti d'oro da legare in un ciondolo al collo del neonato.

Madre e figlio, che fino a un momento prima volevano uccidersi, si riconoscono e si abbracciano. Lei gli rivela di essere stata violentata da Apollo e per fortuna il volto divino della dea Atena compare a confermarlo. Il padre putativo non deve saperne niente, altrimenti addio discendenza regale, in quella Atene i cui figli sono nati dalla terra, perfettamente autoctoni, e mai contaminati nelle loro radici da stranieri, o da bastardi, sia pure divini. Alla fine, *happy end*: “ i buoni otterranno il premio meritato, e per i cattivi non ci sarà fortuna, com'è giusto” (versi 1621-22).

Sì, ma dove sono in questa storia i cattivi? Il cattivo è Apollo? Il dio è chiamato più di venti volte il Lossia, cioè colui che segue vie traverse, il contorto, come ci informa Giulio Guidorizzi nel suo commento ben ragionato. È lui però che salva il bambino, lo fa crescere nel suo tempio e gli trova una famiglia nobile e regale. Atena riconosce di intervenire lei a sistemare le cose, perché Apollo è troppo imbarazzato, a causa della vecchia storia, per presentarsi di persona. Sentimento umano, troppo umano.

Il modo di trattare gli dei è molto più avverso che nelle commedie di Aristofane, perché qui non si ride più, si è arrivati al disincanto più scettico e apertamente sprezzante. È triste questo crepuscolo degli dei così banalmente piccolo borghese, quasi insopportabile.

Il fatto è che questa ambivalenza divina, secondo la quale gli dei, custodi della giustizia, sono anche coloro che commettono l'ingiustizia, non è il nucleo tragico, la terribile verità che la tragedia dovrebbe snudare. Sul tema, anzi, Euripide, neanche fosse uno studioso dei costumi antichi che vive nel 2014, sviluppa considerazioni ponderate e didattiche, che affida a Ione, un ragazzo un po' spocchioso, senza famiglia e senza nessun potere o valore eroico che le giustifichi:

“Ma come! Violenta una ragazza e poi la lascia, genera un figlio in segreto e non si preoccupa se muore! No! Tu sei potente, devi anche essere virtuoso. Se un uomo è malvagio, gli dei lo puniscono ma, allora, non è giusto che voi scriviate le leggi per i mortali e poi siate i primi a non rispettarle” (versi 430 e ss., traduzione di Filippo Maria Pontani). Andiamo, non si fa così! Il ragionamento non fa una grinza e il giovane Ione ha le idee molto chiare in proposito, soltanto che sembra si sdegni per il comportamento di un vicino di casa.

Ma non lo sa che la vita è qualcosa di tremendo, che le sue contraddizioni sono un mistero crudele e incurabile? O crede che con il bel discorsetto ragionevole di uno sbarbatello, che tutto il giorno spazza il pavimento del tempio con foglie di alloro e caccia gli uccelli scacazzanti con le frecce, gli dei ci pensino su e dicano:

“Però, questo ragazzetto ha ragione. Ma guarda un po’, non ci avevamo mai pensato. Apollo, prometti ad Atena che d’ora in poi non violenterai più una bella terrestre.”

Questa sensibilità morale e borghese da anima bella è stupefacente anche in un tragediografo nato nel 480 a.C. e acquista il suo fascino sconcertante proprio perché è una delle componenti di una personalità sfaccettata, mista, meticciasca, composta di culture diverse, alcune delle quali ancora a venire.

Che Euripide abbia il teatro nel sangue è evidente, visto che riesce a reinventarlo e rinnovarlo, benché in questo caso risulti in grado di costruire, variandolo, un intreccio classico in modo ammirevole, sia pure tutto intessuto da Apollo, ospitandovi con disinvoltura meditazioni fin troppo libere.

Come è evidente anche in altre opere, le *Baccanti*, la *Medea*, l'*Ippolito*, il conflitto tragico è deciso da un singolo dio o da un singolo mortale, con la loro libera e personale volontà, troppo umana, al di fuori dell’orchestrazione di una micidiale macchina del destino, precedendo la messa in moto dell’azione e diventando gioco psicologico di personalità con le loro passioni conflittuali.

È innegabile allora che si perda l’antica e solenne, asciutta oggettività tragica, quella inscritta nell’antica natura delle cose.

Sensibilità, questa è la parola magica dello *Ione*, che intendo in senso morale, laico e di una scioltezza così assicurata come se Euripide avesse alle spalle un intero illuminismo. Il fenomeno compare con lui in modo del tutto incongruo e inattendibile, quasi concepito nella carlinga di una sua imbarazzante macchina del tempo, sconcertando spettatori e lettori, filosofi contemporanei e futuri.

E intendo soprattutto Nietzsche, che gli addebita la responsabilità storica di questa ragionevolezza settecentesca. E in essa, proprio come negli illuministi, campioni di individualismo a sfondo sociale, conta parecchio la personalità dell’autore, il quale ha bisogno di far capire e sentire la sua ragione, e in questo caso, con una

spericolatezza anglosassone, proprio nel bel mezzo delle peripezie e dei capovolgimenti più efficaci.

Ecco allora che Ione, un ragazzo di una freschezza e franchezza inusitate in un dramma teatrale antico, con un'indipendenza di giudizio che stupisce in chi spazza il pavimento del tempio di Apollo da quand'era bambino, acquista uno snobismo intellettuale da collegiale *liberal* di Cambridge.

9 agosto

Ippolito

L'*Ippolito* disdegna l'intreccio e il rispetto delle peripezie e dei capovolgimenti della tragedia classica, quanto invece lo *Ione* si affida a essi, non meno di una commedia di Plauto o di Terenzio. Fedra infatti si è innamorata del figliastro Ippolito, per volontà di Afrodite, ma è decisa a serbare, benché mezza morta dal dolore, il segreto tremendo.

Dov'è allora la colpa? La potenza della divina mania di eros è ben nota ai mortali ma la nutrice, uno di quei personaggi ambigui che si trovano spesso in Euripide, spaesati tra la tragedia e la commedia, e forse anche un po' allocchi, rivela a Ippolito, il purissimo vergine amante della casta Artemide, questo amore incestuoso.

Perché lo fa? Verrebbe da dire perché è tonta. Non è ben chiaro infatti se abbia fatto ricorso a qualche filtro e incantesimo amoroso, non si capisce bene dalle sue parole se per sventare ogni rischio o per attizzare l'amore anche in Ippolito. Nel primo caso non si comprenderebbe però quale effetto dissuasivo potrebbe avere la rivelazione su colui che neanche immagina di essere oggetto di una tale passione tremenda.

Nel secondo caso, lei dovrebbe risultare invece una traditrice maligna e dissennata, cosa che non figura con chiarezza nei dialoghi, dai quali compare invece una donna singolarmente

pasticciona. Siccome sarebbe inverosimile un intreccio tragico basato su di una nutrice diabolica, armata del puro gusto di fare del male, resta la sensazione che il personaggio sia tragicomico, non metta in luce cioè nient'altro che la potenza nefasta della stupidità.

Quelle della nutrice sono ambivalenze e incoerenze di carattere che gettano una luce assai prosaica sui comportamenti umani, quasi sempre dannosi, o addirittura letali, più perché sciocchi che non perché malvagi, e nondimeno tali da risultare incompatibili con un intreccio tragico classico.

Questo è il senso prepotente della realtà che Euripide ci vuole imporre: i nostri comportamenti sono incerti, incoerenti, passionali, come quelli degli stessi dei, che forse neanche esistono, almeno in quelle forme, perché siamo noi che li usiamo per i nostri comodi, come alibi delle nostre malefatte.

È un po' come se un tragediografo cristiano mettesse in dubbio l'esistenza del diavolo, senza però rinunciare a metterlo in gioco, e insieme se la prendesse anche con Dio, dubitando della sua giustizia. Ogni tanto però tornando a crederci e a sottomettere l'azione alla sua volontà, generando uno stato oscillante e confuso nel pubblico che, invece che trovare una ripartizione netta del bene e del male, dell'alto e del basso, si trova a fluttuare tra l'uno e l'altro, con una gran confusione in testa, tanto più che assomiglia straordinariamente a quella suscitata dalle occasioni della sua vita sociale.

Questa tragedia quindi è tanto carnale quanto astratta, e quasi allegorica, perché è la parabola cruenta di qualunque amore impossibile e antisociale. Una sposa non può innamorarsi del figliastro, per di più un vergine così nobile e immacolato da risultare prima improbabile e imbarazzante, e poi via via sempre più potente e convincente, forse proprio perché usurpa, con una strana naturalezza, il ruolo classico della donna pura, preda del maschio tentatore.

Che razza di uomo è infatti uno che si offende e si sdegna alla notizia dell'amore pazzo di una donna per lui, sia pure la moglie del

padre? Che non pensa ad altro che alla sua infamia, che non vede l'ora di denunciarla al padre? Un tale mostro di purezza rischia più volte di diventare ridicolo, con tutto il suo fedele e casto amore sublimato per la vergine Artemide. Invece non lo è: Euripide ha scoperto che l'uomo vergine e puro, l'immacolato, esiste davvero, e lo mette in scena con audacia.

Naturalmente è un pericolo pubblico, per gli altri e per sé, e merita di essere punito, avendo offeso Afrodite. Come si permette infatti di non innamorarsi?

Degna di punizione è la mania divina dell'eros, se intacca i patti matrimoniali e sociali, ma lo è anche la verginità virile portata al parossismo morale. Secondo l'arte della giusta misura, più volte cantata da Euripide, a entrambe le dee, Afrodite e Artemide, bisogna infatti sacrificare il giusto.

E nondimeno purezza virginale e invasamento amoroso sono due valori estremi, senza i quali il conflitto tragico non sarebbe potente.

Che Fedra decida di uccidersi, non solo perché non ha scampo ma per vendicarsi di Ippolito, denunciandolo per una violenza sessuale che non ha mai subito, suona a questo punto più che verosimile, anche se lei svela così che il suo amore non è vero, semmai è la smania di possesso di una cacciatrice erotica invasata.

Ippolito morente, dopo essere stato travolto da un toro scagliato contro di lui da un'onda violenta, scatenata dalla dea che nacque dalla spuma del mare, viene svelato innocente da Artemide, che compare alla fine del dramma, a difesa del suo pupillo ma anche per spezzare il cuore già incrinato in modo irreparabile di Teseo.

10 agosto

Medea

Uno psicologo è stato invitato a fare la perizia di sanità mentale a una donna straniera, sposata a un italiano, che ha ucciso i loro figli, nel mese di maggio del 2014. Per scrivere il referto ha letto la *Medea* di Euripide, che l'ha fatto entrare nell'ossessione omicida di una donna di oggi con esattezza clinica.

Il processo che l'ha spinto al peggiore degli assassini gli scorre sotto gli occhi in ogni suo stadio: l'abbandono da parte del marito, al quale aveva sacrificato gli affetti familiari e i valori della terra d'origine (un villaggio della Georgia, nell'area un tempo detta Colchide); l'indifferenza da parte dell'uomo verso i figli, che era pronto a ignorare in nome del potere e della ricchezza che gli sarebbero venuti da un nuovo matrimonio d'interesse; e soprattutto il disprezzo per lei, donna, per il suo sentire e per la signoria che emana dalla sua potenza di femmina. Giacché lei, tenuta per barbara, è sull'unità della famiglia che fonda la perenne civiltà femminile.

È stata pazza a uccidere? Si tratta di una donna malata di mente? Ammettendolo, le darebbe una via di scampo, negandolo, le renderebbe giustizia. Giacché anche questo psicologo si trova di fronte un dilemma drammatico.

Euripide è clinico e letterale, nella sua analisi della passione di Medea, portandoti a credere che non poteva che uccidere e, caricando con un'immedesimazione tanto potente quanto perversa l'apertura d'animo della donna, quasi ti soffoca, accelerando in un gorgo la sua ossessione. Quando lei finalmente ha ammazzato, ti senti sollevato.

La novella sposa di Giasone, Creusa, lei la elimina con mezzi magici: un diadema che le prende fuoco sul capo ricciuto, una veste che le si incolla al corpo, spellandola e soffocandola. E così uccide il re di Corinto, Creonte, suo padre, il quale abbraccia la figlia per salvarla, rimanendo incollato a lei.

Non avrebbe potuto Medea imporre una morte magica anche ai figli, per distrarre almeno la nostra tensione con una misura fantastica? No, i figli, due maschi, li uccide senza magia, per

accreocere l'orrore. Poi fugge in cielo, da vera figlia del Sole, su di un carro guidato da draghi alati, tanto teatrale quanto prosaico, fino alla nausea, era stato l'invasamento omicida.

La tragedia deve opporre due principi inconciliabili, non solo due attitudini, volontà, passioni. Due coniugi che si amavano, e ora si odiano a morte, non fanno ancora una tragedia, semmai uno spettacolo belluino. Essi devono invece non solo esprimere le loro passioni sovrastanti e fatali, ma incarnare anche due valori veri, in un conflitto insanabile.

Fedra era un'adultera incestuosa ma era innamorata, e l'eros è divino. Ippolito era virginale in modo innaturale, ma era leale e nobile.

Stupefacente oltre tutto che nell'*Ippolito* siano considerati tragici già solo i sentimenti e le intenzioni di Fedra, mentre una sana tragedia richiederebbe sempre il passaggio irreversibile all'azione delittuosa.

Nella *Medea* le azioni ci sono, e i valori in conflitto inconciliabile pure: Medea, la barbara, è per l'unità della famiglia, non importa se mista. Giasone, il greco, è per la potenza e la discendenza autoctona. Egli è l'eroe coraggioso, che ha conquistato il vello d'oro, e ha ragione nel pretendere una stirpe regale, sposando in nuove nozze Creusa, la figlia di Creonte. I figli di Medea, di una maga barbara, verranno giustamente messi da parte, benché ospitati a corte col permesso della nuova sposa.

Ma per fare questo Giasone calpesta i diritti e il nucleo di verità, più importante dell'essere greca o barbara, di Medea, e diventa il "despota del suo corpo" (v. 233), di colei che per lui ha ucciso il fratellastro, ha tradito col sangue la propria famiglia e gente, e gli è stata fedele, dandogli due figli. Come la ricambia Giasone? Tradendola e invocando un mondo in cui non ci sia più bisogno delle donne per fare i figli. E con chi mai li vorrebbe fare?

Hanno tradito tutti e due, ma Giasone è convinto di averlo fatto con santa ragione, usando Medea, in quanto eroe greco astuto e

superiore. Medea invece sa di aver tradito i suoi da scellerata, coscienza che l'abbandono di Giasone rende ancora più spietata e irredimibile. In effetti, ammettiamolo, non poteva starsene buona.

La violenza si è scatenata così già prima che Medea faccia il macello. Giasone l'ha già uccisa e ha già ucciso i suoi figli: questo lei ripete senza tregua. Lei ne fa strage materialmente, perché lui soffra con lei, perché sappia il male che ha fatto, e di cui non si accorge.

Se non già nobile, lei è di un'impressionante absolutezza spirituale, però è di materia, vedi com'è, che è fatta la vita. Ed è la donna a darla, la quale però le oppone un sinistro e spaventoso valore che la sopravanza, neanche troppo chiaro: l'onore femminile. Ma non era convenuto che fossero gli uomini a occuparsi di queste fole?

La cosa scandalosa per il pubblico antico non è che una maga barbara faccia strage di una famiglia greca, cosa orrenda ma addebitabile alla sua inciviltà, visto che una donna greca non l'avrebbe mai fatto (vv. 1339-1340), bensì che la tragedia si regga proprio sulle potenti ragioni di Medea, all'altezza di quelle di Giasone, che alla fine è il mandante della strage.

Il perito psicologo del maggio del 2014 concluse la sua perizia sulla salute della donna omicida per il tribunale, sostenendo che non è insana di mente, ma che la sua violenza è stata una risposta alla violenza del marito. Una reazione del genere segnala tuttavia uno stato alterato di coscienza, un'incapacità momentanea di intendere e di volere, uno squilibrio psichico, benché indotto, e quindi una malattia psichica, ormai grave e forse irreversibile, in conseguenza dei suoi atti.

Tutto e il contrario di tutto, ma non siamo più nell'antica Grecia, dove poi i compromessi fuori dei teatri si facevano, e come. E lui l'assassina non riusciva proprio a vederla in altro luogo che non in una casa di cura. Non potendo fuggire con un carro alato.

11 agosto

Eracle

Ancona. Un uomo trentenne, un macchinista che guidava i treni in modo preciso e sicuro, uccide a coltellate la bambina di poco più di un anno e telefona alla moglie per avvisarla. Una voce divina gli ingiungeva da giorni di farlo ed egli per giunta si è detto sicuro, dopo l'omicidio, che fosse la cosa giusta.

È raro che sia un padre a compiere l'infanticidio, dice uno psichiatra, e soprattutto quando il bambino ha meno di tre anni. Quanto al raptus, sempre più numerosi sono i clinici che non lo riconoscono possibile. Che un uomo si comporti per anni in modo tranquillo, sia preso di colpo da un impulso omicida, e poi spalanchi gli occhioni, risvegliandosi dalla furia, e chieda: "Cosa è successo?" non è verosimile alla luce della vasta casistica medica.

Fatti di questo genere accadevano anche nel mondo antico, che tanto poco li comprendevano e accettavano quanto noi, al punto che si avvalevano della mitologia, la quale dava un paradigma potente per poterne anche solo parlare, perché i greci avevano intuito non solo le forze oscure e demoniche che scattano dentro di noi, esperienza da sempre sotto gli occhi di tutti, ma anche la loro origine imperscrutabile che infatti, nel caso dell'*Eracle* di Euripide, è attribuita agli dei.

Nessuno come Euripide è cosciente che gli dei vengono usati come alibi e copertura dei nostri atti indegni, per esonerarci dalle nostre responsabilità, che infatti per lui rimangono intatte, generando quella visione della colpa che noi ci ostiniamo a considerare arcaica, mentre invece è potentemente attuale: Un dio ci ispira o una potenza impersonale ci travolge, ma l'atto l'abbiamo compiuto noi e quindi, se anche è una sventura alla quale soccombiamo, restiamo nondimeno colpevoli.

Le due cose non sono incompatibili, come possono diventare agli occhi di una mentalità dualistica e giuridica: siamo stati spinti eppure siamo responsabili.

Quando l'eroe e semidio Eracle torna dalle sue gloriose fatiche, basate sulla pura violenza, egli libera la sua famiglia da Lico, usurpatore del suo regno a Tebe, che già aveva deciso l'uccisione dei suoi figli. Naturalmente lo sgomina e si riprende il regno ma, quando poteva godere il trionfo nelle imprese eroiche e il meritato riposo in famiglia, ecco che arrivano Lissa, dea della furia, e Iride, ancella degli dei, le quali, per ordine di Era, lo fanno impazzire, affinché faccia strage della famiglia.

La follia è un dono degli dei, come ci spiega il *Fedro* platonico, quando è religiosa, profetica, poetica, erotica, ma qui si tratta di ben altra forma di mania: pur sempre di origine divina, ma volta alla violenza, al caos, alla distruzione. Come la mettiamo?

Eracle ha gli occhi stralunati e fuori dalle orbite, mentre la bava gli cola sulla barba. Convinto di combattere contro i figli del suo nemico Euristeo, ammazza i figli propri e la moglie, finché si sveglia e non ricorda nulla.

Vengono in mente quei reduci dalla guerra del Vietnam, o di qualunque altra, che poi sono incapaci di una vita civile e sono dominati dall'impulso violento, che si può scatenare in qualunque momento. Giacché Euripide non risparmia neanche gli eroi, e la mitologia relativa, sa che l'esercizio ambizioso della forza, in nome della gloria, non si accende né si spegne a comando, e serba un atteggiamento prosaico verso le loro imprese, e clinico verso la follia di Eracle.

Ma ecco che Eracle, attraverso il dolore più pazzo, si scioglie in comune umanità, piange a dirotto, sperando di perdere coscienza, quasi cedendo al suicidio, finché Teseo, che lui ha salvato dall'Ade, non gli viene incontro e si presta, da amico fedele e fermo, a sostenerlo, in quel cammino di purificazione e riabilitazione che un momento prima sembrava impossibile.

Questa umanità tragica dei greci ci ricorda molto i nostri assassini avviati a un processo di riabilitazione terapeutica. Soltanto che allora

era in mano agli amici pietosi ciò che oggi è affidato all'assistenza sanitaria pubblica.

Zeus, non sei giusto

I rimproveri agli dei, e soprattutto ad Apollo, che a Euripide non era troppo simpatico, sono messi di frequente in bocca ai personaggi, talvolta in modi in cui distingui la voce dell'autore. Ciò non significa che Euripide sia ateo. Egli sente la potenza divina e il suo intervento nelle cose umane, ma riconosce che la sua esistenza è un mistero; che gli dei non si manifestano sempre secondo giustizia; che spesso le loro azioni sono ambigue, come quelle umane; che ad essi vengono attribuiti comportamenti indegni, per attenuare le colpe terrene.

A volte ne canta la giustizia e ne accetta i decreti, non solo perché in ogni caso non c'è scelta, a volte li rimprovera e si sdegna, ma sempre prendendoli molto sul serio, anzi prendendo sul serio il loro mistero, benché palesemente creda poco a tutte le orchestrazioni mitologiche, o almeno a quelle più superstiziose, essendo coinvolto nel profondo dalla loro sostanza.

Nel mondo antico non è concepibile spirito tragico senza gli dei, ma non si tratta soltanto di una necessità artistica, bensì anche di un'immedesimazione, da parte dell'autore, non già nelle credenze per sé, ma nelle forze profonde che spingono ad accoglierle e a nutrirle, di fronte e in mezzo a quella confusione e a quell'arbitrio che malgovernano le vicende umane, sempre insicure, pronte a capovolgersi e a rovinare, però anche a risanarsi prodigiosamente. Come nello *Ione*, la più shakespeariana delle opere di Euripide, o nell'*Alceste*, dove lo stesso Eracle, che nell'opera recante il suo nome fa strage della famiglia, resuscita l'eroina morta per salvare il marito.

Nell'*Eracle* Anfitrione si rivolge così al padre degli dei: “Zeus, t'ebbi compagno di talamo, invano ti chiamavo genitore del figlio mio. Tu m'eri meno amico di quello che pareva e io, mortale, sono assai migliore di te, gran dio: ché non ho mai tradito i figli d'Eracle. Eri

bravo, tu, a intruderti nei letti di nascosto, per prendertelo, il talamo altrui, senza che alcuno te lo desse; non sei bravo a salvare i tuoi. Sei dunque un dio senza coscienza e non sei giusto” (traduzione di Filippo Maria Pontani).

Quando Eracle, figlio illegittimo di Zeus, si sveglia dal suo furore omicida, inveisce contro gli dei: “Sprezzante Dio, sprezzante io con gli dei.”

E subito dopo, rivolto a Teseo: “Zeus, chiunque sia Zeus, mi generò invisito a Era”, e aggiunge che lui è sempre stato il suo vero padre, non Zeus, genitore biologico, che in fondo è la causa di tutti i mali perché, avendo tradito la moglie Era, ne ha scatenato l’ira contro il figlio extraconiugale.

In nessun’altra opera a noi nota Euripide prende di petto così frontalmente il padre degli dei. Euripide? O si tratta invece di Eracle, figlio di Zeus, il quale non ha fatto nulla per impedire la strage? Questa accusa del semidio al padre non è allora del tutto giustificata e verosimile?

Se infatti prendiamo per buona la convinzione che Eracle, un uomo avvezzo alla violenza superumana e a nient’altro, non sia stato nemmeno in minima parte responsabile, circostanza sulla quale nella tragedia stessa si avanzano pochi dubbi, non si comprende perché Zeus agisca in un modo così profondamente ingiusto e spietato. La sua invettiva è perfettamente coerente.

Una volta, da ragazzo, ho assistito alla scena di un uomo che, dopo la morte della moglie carissima, ha inveito contro Dio, puntando il pugno contro di lui. Ma nessuno di noi presenti ha pensato a una ribellione blasfema, semmai a uno sbocco di disperazione da comprendere.

Si può parlare di ribellione quando si gioca a freddo e in modo mentale la sfida contro Dio, come frutto di una meditazione nera sul destino, non quando il dolore ci fa a pezzi, come accade a Eracle, che pure ha delle buone ragioni.

Pensiamo a quanto sia vile fare da mandante a un assassinio, in modo che la colpa ricada tutta su chi brandisce il colpo. Ma pensiamo anche a quanto è vile dare la colpa dei nostri crimini agli dei. Euripide però non fa dire a nessuno: “Vergognati, Eracle, di addossare a Era la tua violenza omicida.” Che così stiano le cose è una necessità tragica.

Gli dei sono indispensabili perché la tragedia ci sia. Quale catarsi potrebbe esservi se l'omicidio fosse frutto della libera responsabilità di Eracle? Gli dei sono più indispensabili a Euripide, che li mette sotto processo, che non a Sofocle e a Eschilo. Anzi si deve dire che Euripide allarga anche contro gli dei l'accusa di violenza, perché li coglie in un modo svincolato dal contesto greco, affine al libro di Giobbe, estendendo il caos e il capriccio a tutto il cosmo, fino alla redenzione possibile solo al singolo, quando Eracle da semidio diventa tutto uomo.

Siamo uomini fino in fondo, e allora ci sarà pietà.

Autocensura?

Quando uno dice di non sapere chi è Dio, e se è, lo si definisce agnostico o scettico. Ma chi lo sa? Il punto è se egli resta nella sua fredda postazione razionale o investe la sua fede, il suo sentimento, le sue illusioni, diciamo pure, in quel campo di mistero, vivendolo e soffrendolo da dentro, o invece se ne tiene discosto e lontano. Quale non è di certo il caso di Euripide.

Soltanto un ingenuo potrebbe pensare che egli si autocensuri nel manifestare un ateismo aperto, per non incorrere in una condanna pubblica, come è occorso a Socrate, quasi si potesse nell'antica Grecia scrivere una tragedia senza gli dei, una tragedia dell'ateismo.

Nessuno dei maggiori filosofi e poeti della Grecia antica credeva negli dei come il cittadino incolto. Di cosa pensassero le donne e gli schiavi sappiamo poco o nulla. Ma era naturale che essi venissero percepiti come forze religiose, culturali e politiche fondanti, oltre a

nutrire, molti di essi, un pensiero metafisico o un sentimento religioso profondi e articolati.

Battute da pensare

Megara dice ad Anfitrione: “Tu vuoi soffrire. Tanto ami la vita?”

Teseo dice a Eracle: “I nobili sopportano i colpi degli dei senza rivolte.”

Ancora Megara: “Si dice che per gli esuli la faccia degli ospiti sorrida un giorno solo.”

12 agosto

uomo vorrebbe essere l'unico al mondo o almeno il centro o il capo di tutti, nella famiglia o nel pianeta. Quando qualcuno si rende conto che esistono gli altri, li riconosce, li ascolta, non li invade con la sua personalità, si contenta di non essere comandato da nessuno, ha fatto già un'opera grandiosa di costruzione del carattere.

13 agosto

urora

Quante aurore vediamo nel corso della nostra vita? L'aurora può essere un evento. La sua bellezza, soprattutto se del tutto inaspettata, se ti compare sul mare d'estate mentre stai preparandoti a un impegno sgradito o duro, come andare in ospedale o fare un viaggio in mezzo agli autotreni o devi affrontare una giornata violenta di lavoro, è così splendida che diventa una persona, una donna, una dea. Comprendi perché Omero la canta all'inizio di quasi ogni libro dell'*Odissea*, perché i greci antichi la chiamavano Eos dalle dita rosate. La raggiera del sole nascente veste le nuvole bianche del mattino come una benedizione, quando ancora non riesci a vederne il disco. A essa si ispira il fulgore pittorico dell'ostia quanto la

verginità di un scollatura. Chi ti incoraggia e ti dà cuore attraverso l'aurora, nell'anima e nel corpo, da quale amore segreto giunge il suo saluto misericordioso?

14 agosto

Estasi

Con gli anni le estasi si fanno più modeste e più attendibili, ogni giorno aspetta la presenza di un nume: sei sotto la chioma meravigliosa di un platano, quando torna azzurro il sereno dopo un temporale, la luce lava a distesa le strade e il mare. Sei sconcertato dal riso felice della tua donna, che in genere al massimo sorride. Sei dentro il respiro veloce della città che ha una voglia di vivere indecente, mentre quasi sempre è presa dal lavoro e dalle tasse. Sei infelice a lungo e senza speranza e d'improvviso, senza una ragione plausibile, col mondo contro fino a un momento prima, ti senti bene. Incontri un amico convinto che quando uno è sano è perché non sa di essere malato, e lo trovi allegro che fai fatica a seguirne gli scherzi. Nessuno sa cosa è successo né lo vuole sapere.

15 agosto

Per amore di un altro

Un'amica mi dice: "Non sopporto mia cognata ma la tratto con i guanti per l'affetto che ho per mio fratello." Un'altra mi dice: "I miei suoceri sono prepotenti ma, per non dare un dispiacere a mio marito, subisco la loro invadenza." Un conoscente non riesce a soffrire un compagno di lavoro ma era amico stretto del padre e, in memoria di lui, lo tratta cordialmente, anche se lo irrita a più non posso.

La gran parte delle relazioni sociali costringono alla sopportazione delle persone più distanti e aliene da noi, che mai frequenteremmo, fossimo liberi, e che, standoci addosso, urtano i nostri nervi e ci

spingono a insubordinazioni che soffochiamo, per amore di un'altra persona che ci è cara. Amore che non possiamo trasferire a tutta la stirpe parentale e alla rete amicale, e però tale da rabbonirci, censurarci, indocilirci al punto non solo di trattare gli invisibili con buona educazione, bensì di persuaderci che vogliamo loro bene, e quindi di favorirli, sorridere loro, fare moine e vezzi, incoraggiarli con un sorriso che nasconde felicemente, anche per anni e per decenni, la nostra freddezza o antipatia.

Così uno sopporta i colleghi di lavoro più devastanti per amore dell'azienda, i parrochiani più meschini per amore della chiesa, gli amici più insoffribili dei parenti in nome dell'unità della famiglia, i maleducati più rozzi per amore della città in cui vive, i fannulloni e parassiti più incalliti, e perfino i delinquenti e i mafiosi, per amore dell'unità nazionale.

Col risultato che, con questo amore transitivo e rifratto, trattiamo i peggiori meglio dei migliori, gli antipatici meglio dei simpatici e i farabutti meglio degli onesti.

20 agosto

Affinità elettive

Le affinità elettive fanno nascere amicizie che negli anni si ampliano, generando una rosa di consimili, che si riconoscono e si intendono, finché potresti pensare di costituire una comunità benigna e solidale nella quale tutti i membri, attratti da nient'altro che dalla simpatia reciproca, e dai comuni sentimenti e valori, riescano a formare una compagine affiatata e sicura.

Ma presto ti accorgi che il sogno si può realizzare solo a tu per tu, o al massimo in un circolo di tre o quattro persone, sempre che abbiano occasione di incontrarsi di continuo e di cooperare a uno scopo comune.

Ti avvedrai infatti che nelle amicizie non vale la proprietà transitiva, che se due amici lo sono di un terzo, non è detto che lo siano tra loro. Persone a noi graditissime suscitano perplessità in un altro amico e noi non riusciamo a capire come mai una donna sintonica con noi non ne sopporti un'altra, che pure lo è altrettanto.

Lascia che i cerchi di intimità, per loro natura mobili, non sono mai combacianti, e aggiungi che le azioni e omissioni, anche minime, del passato, che credevamo di avere dimenticato, si sedimentano e riaffiorano, anche perché tendono a imprimersi di più nell'animo i segni negativi e contrari all'amicizia, i torti e le negligenze, anche superficiali, finché non si addensano e montano, suscitando ritrosie, prima inconscie e poi manifeste, quando si tratta di accogliere una richiesta o di sopperire a un bisogno.

Anche in questo caso ricorre la tendenza ad aiutare uno in nome dell'amicizia o del rispetto verso un altro, fondamento di ogni rete sociale, ma che ha l'effetto di aumentare l'antipatia verso chi si giova dell'amico comune per ottenere qualcosa per sé.

Essendo meschino il conto del dare e dell'avere e tradendoci l'amor proprio, che ci fa credere di aver dato più di quanto abbiamo ricevuto, non potendo né venire incontro alla richiesta famelica, né essere noi avidi del nostro bene presso tutti, non resta in questi casi che l'astensione, giacché un aiuto dato per storto non solo non consegue il risultato, né ottiene gratitudine, ma dissona e rende stonata la piccola musica della vita, oltre a intorbidare il quadro della giustizia.

Va da sé che questa scelta equivale, se non a uscire dalla società, a restringerla e sfrondarla. Sappi però che, essendo il bene e il male mischiati e quasi appiccicati, giovando le virtù ai vizi quanto i vizi alle virtù, non facendo tu più nulla per interesse o convenienza, né per gli amici degli amici, diventerai meno sollecito nel dare e così, più onesto e libero, sarai anche meno generoso e fertile.

23 agosto

Eccesso di difesa

Quando ci siamo privati di cibi gustosi e dannosi, vini e liquori, per un lungo tempo, seguendo una dieta che non ci ha salvato da una gastrite o da altro malanno, ecco che finalmente, appena stiamo meglio, mangiamo proprio quello che più ci piace e che ci dovrebbe far male, quando ne abbiamo voglia, e con ebbrezza. E non ci fa male, anzi stiamo meglio di prima. Inghiottiamo beatamente la vergogna della mancanza di disciplina e, in difetto e da irresponsabili, mentre gli altri ci sconsigliano e deplorano, affrontiamo i rischi della malattia meglio che con un regime prudenziale e difensivo.

Come se, appuntando l'attenzione su un bene da tutelare, avessimo calamitato su di esso anche l'attenzione della sorte negativa, come quando una leonessa, che ti ha aggranfiato, ti morde e devasta se tu ti agiti e dai in smanie, mentre forse ti risparmia se riesci a restare immobile e noncurante.

Leonesse a parte, anche questa è una di quelle superstizioni e di quei vaneggiamenti dell'immaginazione che non solo ci conforta e contribuisce a sdrammatizzare la serietà chiusa delle cose, ma finisce addirittura per avere un'utilità pratica, benché sia cosa assurda e indifendibile, eppure tale da raccogliere consensi immediati e generali, tanto l'esperienza sembra confermarla o, più rettamente, non smentirla.

Così, quando a lungo ci asteniamo, avendone la possibilità, da spese per beni voluttuari, e seguiamo un regime di temperanza ascetica, ecco che un incidente, un crollo in borsa, un licenziamento, un tracollo quale che sia, o un semplice aggravio di spese e di tasse, proprio allora manda tutto all'aria, se non fino a rovinarci, però a farci regredire in posizioni più deboli, vanificando di colpo i sacrifici.

Quando invece spendiamo in modo sciolto i soldi, anche arrischiandoli, o almeno dimenticando la ragioneria, ecco che, camminando lungo il cornicione senza pensarci, avendo sempre

troppo poco, eppure spendendo sempre troppo, le finanze tremolanti si assestano. O almeno non ce ne colpiscono i sobbalzi.

Così io, essendo stato un anno senza mai controllare quanti soldi avevo in banca, disponendone a quanto pare abbastanza per la mia famiglia e per me, quando mi sono messo a verificare i saldi ogni settimana, restavo sempre impressionato da come incessanti fossero le spese e quanto basse e insufficienti fossero le entrate, pur guadagnando più o meno lo stesso.

A questo secondo discorso però i consensi non saranno mai altrettanti, perché a tutte le superstizioni siamo pronti ad affidarci tranne a quelle che riguardano i soldi, dove la quantità effettuale della materia è da noi calcolata sempre in modo esattissimo, e né miti né superstizioni né giochi psicologici bastano a far sì che il meno sia più e il più meno. Ignari o indifferenti quasi tutti alle scienze matematiche, come la gran parte degli italiani si professa, nel calcolo dei nostri soldi siamo tutti da dieci.

29 agosto

Eccesso di affetto

Una legge inesorabile regola gli affetti, il campo nel quale vorresti che, essendo disinteressati e votati al libero bene di un altro, si possa finalmente esprimerne la piena del calore, che così raramente insorge in noi, se non con un'azione sfrenata, almeno spontanea.

Ma vedrai invece che dimostrare affetto lo puoi non come e quando lo senti, ma soltanto quando ve ne sono le condizioni, nei tempi e modi giusti, cosa assai ardua. Ora la persona che vorresti abbracciare è nervosa e scontenta, ora giudica sconveniente una tenerezza aperta, ora tutela gelosamente la sua vita intima, ora ha tutt'altro per la testa, come magari dimostrare affetto a sua volta a una persona che non sei tu, l'immagine della quale tu intralci con le effusioni.

Spesso capita che un getto di amicizia o amore per una persona cara venga del tutto frainteso, o perché non previsto dal tenore medio della relazione o perché, mossi dall'affetto straripante, finiamo per scoprire quello che si vorrebbe restasse coperto, o perché semplicemente l'espressione passionale crea uno squilibrio che l'altro non sa compensare.

Amare comporta la conoscenza addestrata dell'animo dell'altro, e quindi l'obbedienza ai modi esatti e alle forme in cui questi vuole essere amato, l'attenzione ai ritmi del suo sentire e l'orecchio per le circostanze, la quale richiede accorgimenti e ragionamenti tali, specialmente quando non si abita insieme, da spegnere la voglia di effondersi, di dichiararsi e di baciare, per continuare ad amare soltanto composti e quasi in incognito.

Ci sono persone, e le più care tra i familiari di sangue, soprattutto quelle più mature e anziane, inavvezze alle smancerie, che sinceramente e fortemente ti vogliono bene e provvederebbero a te, ce ne fosse bisogno, le quali scopri che in un'intera vita non ti hanno mai detto che ti amano, né vorrebbero sentirselo dire da te, cosa che invece fa quasi impazzire le nature espansive come la mia; le umilia, quando si abbandonano al cuore, e le disabilita ad amare se non soffrendo.

Proverbiale sono le gaffe d'amore che fanno i genitori con i figli, che si sentono forzati e ingabbiati dalle loro ingerenze affettuose, i quali però hanno sempre, specialmente nelle nuove generazioni, una tale carica di *humour*, gioia di vivere e tenerezza rapinosa da ripagare gli slanci andati a vuoto.

Non solo quindi non basta voler amare ma è indispensabile che l'altro voglia essere amato, né basta provare sentimenti, perché sempre meno verosimile è l'amore dichiarato, ma che non si manifesta con pratiche, interventi, rinunce, assistenze. soccorsi i quali, portati agli estremi, ci votano al suicidio spirituale, per propiziare tecnicamente un altro, che per di più neanche allora arriva a riconoscersi amato convenientemente da noi. Finché un giorno,

dopo anni, si sveglia e si dice: “Ma guarda quante cose ha fatto per me.”

E osserva che proprio quando l'amore è più generoso, disinteressato e puro, esso meno è creduto, se non dà quasi fastidio, persino nella coppia, dopo il primo fuoco d'innamoramento, leggendovi l'altro una pressione o una predominanza, e ricercandovi motivi e ragioni oscure, spesso di natura egocentrica, oppure interpretandolo come l'onesta messa in scena di una personalità esuberante.

La propensione alla medietà che, per il saggio scopo di farle durare, governa tutte le relazioni umane, investe così anche quella che di sua natura è la più eccessiva e sproporzionata, la modera, la educa e la addomestica, finché non la inabissa o la smorza.

30 agosto

La classifica del cuore

Uno dei fenomeni più segreti, che accettiamo con somma naturalezza, quando non ci pensiamo, e allora diventa perturbante e dolorosa, è la classifica del cuore. Mai scritta né definita, essa agisce in segreto, e si svela quando un caso drastico o drammatico, oppure un'inezia rivelatrice, non la denuncia.

Vi sono donne legate più ai figli che al marito, o più al marito che ai figli, o più a una sorella che ha un fratello, o più a un padre che a una madre, o più a un figlio che a un altro, o più alla famiglia di origine che a quella da loro costruita.

Essendo gli affetti immensurabili e incommensurabili, eppure il più e il meno si svelano in essi da tanti segni, e soprattutto nelle situazioni cruciali, nei quali vedi che la malattia di uno ci fa sbigottire e quella di un altro rientra mestamente per noi nell'ordine delle cose. Che il bene di uno ci fa saltare dalla gioia e quello di un altro compiacere sobriamente.

Il mistero degli amori prediletti va coperto dal segreto della delicatezza sociale, essendo ogni cosa che si pensi o si dica al riguardo insufficiente o dannosa.

31 agosto