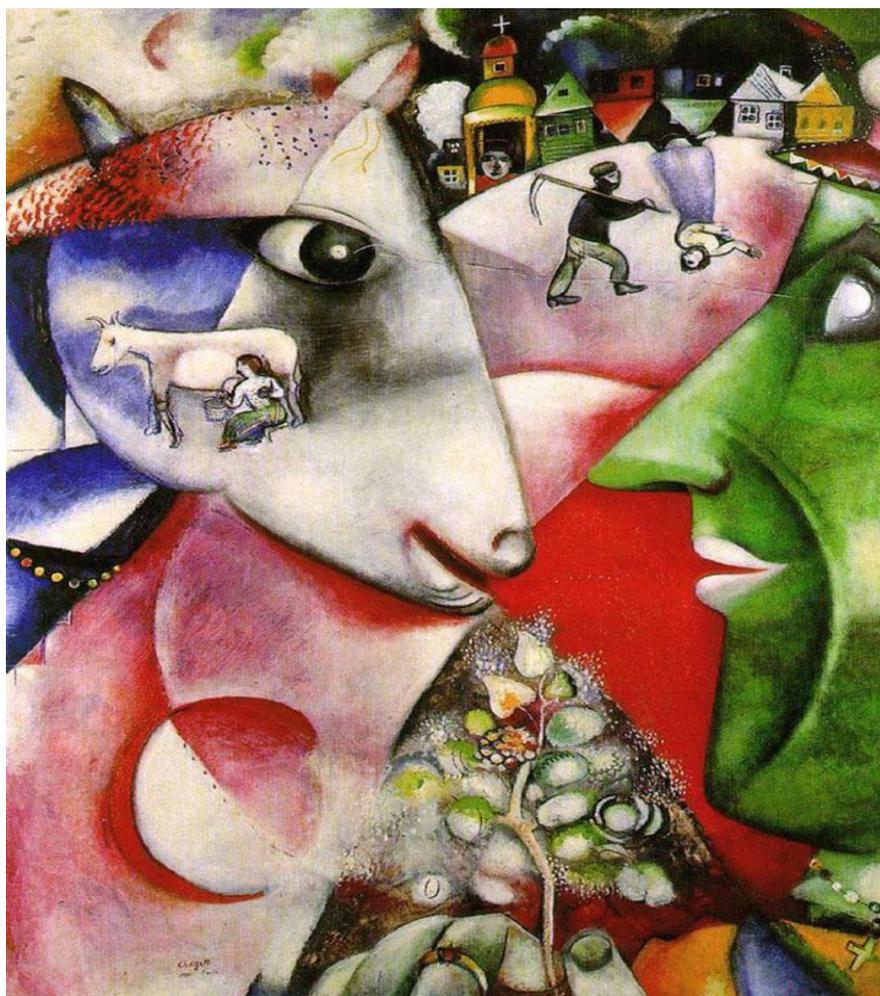


Kasparhauser

Rahamim. Lingua, terra, misericordia 5 | 2013



Rahamim. Lingua, terra, misericordia

Kasparhauser

Rahamim. Lingua, terra, misericordia 5 | 2013

A cura di Francesca Brencio

Philosophical culture quarterly. Direzione: Marco Baldino, Francesca Brencio,
Giacomo Conserva, Jacopo Valli.

Pubblicazione on line protetta dal diritto d'autore. La distribuzione avviene a mezzo rete ed è gratuita. Non è consentita la commercializzazione del materiale qui raccolto.

Kasparhauser ISSN 2282-1031



Indice

Introduzione	5
Marta Bartoni <i>Hetty Hillesum, un' "anima millenaria"</i>	9
Paolo Beretta <i>La misericordia del pensiero</i>	37
Francesca Brencio <i>Rahamim. Dalla carne verso la misericordia</i>	68
Ariela Böhm <i>"Rachamim" - Le lacrime delle madri creano la compassione nel mondo</i>	76
Sonia Caporossi <i>Microtrattato in versi sulle origini del mondo</i>	79
Andrea Caterini <i>Il grembo bianco. Requiem: o della misericordia</i>	84
Francesco Colia <i>Il dire</i>	101
Fabio Milazzo <i>Di Cosa in cosa. Lacan e la questione del linguaggio</i>	107
Maurizio Montanari <i>Padre Emiliano, Madre toscana. Toponomastica della terra di confine</i>	130
Giancarlo Pera <i>Indifferenza globalizzata e comune differenza: per lo sguardo della parola all'intercampo della cura</i>	134
Antonella Pierangeli <i>L'oltrepassarsi corporeo del divenire fecondo: rahamim o il cantico della materia soggiacente</i>	154

Stefano Scrima <i>La Spagna nelle vene. Unione di terra, lingua e pensiero in Miguel de Unamuno</i>	158
Claudio Tarditi <i>La finitezza all'origine. Ripensare la nascita con M. Henry e C. Romano</i>	171
Roberta Vinerba <i>Il grido di Cristo crocifisso, parola di misericordia per l'uomo fatto di terra</i>	197
Bibliografia/sitografia	222
Gli autori	226

Introduzione

di Francesca Brencio

*“La scrittura non è mai una vittoria sul nulla, ma
l'esplorazione del nulla attraverso il vocabolo”*

E. Jabès

Questo volume monografico di Kasparhauser ha scelto come tema una parola che in sé è luogo e affezione.

Ha scelto di occuparsi di *Rahamim*: così è chiamato l'utero nella lingua delle madri, la lingua di Miriam, la scelta dal Signore. *Rahamim* è una parola originaria, forse la prima delle *dabarim* che incontriamo nella storia della spiritualità, anche di quella spiritualità che ha scommesso sull'assenza del Nome e ha scelto di mantenersi sotto una volta priva di dèi. Perché se di un Padre si può far a meno per *stare* al mondo, non così della Madre per *venire* al mondo. La storia dell'uomo nasce sotto il segno della madre, scrive Erri de Luca nel suo libro su Miriam, la madre di Yēhošūā. Per giungere ad Abbà, la lingua delle madri ha dovuto attendere un bambino che del Nome del Padre ne indicasse la cifra della tenerezza. *Rahamim*, gli uteri, si sono fatti pieni di fragilità per narrare e raccontare quel nome, prima che si sciogliesse nel canto (Sal. 103), prima che diventasse poesia fra le mani di Yehuda Amichai. Di *Rahamim* sono le voci delle madri che chiedono sepoltura per i propri figli ne *Le supplici* di Euripide.

C'è un legame particolare che la lingua ebraica intesse con la terra che l'ha generata. Poche lingue come quella ebraica *sono* la terra da cui provengono: sono i suoi colori, i suoi odori, i suoi numeri. Narra una famosa e bella canzone yiddish di un rabbino seduto accanto al fuoco insieme a dei bambini a cui insegna l'alfabeto. Nell'alfabeto egli insegna la Parola. Nella Parola i bambini

trovano il Nome del Padre, quella parola che rimane non pronunciata e che si custodisce al fondo della fede.

Rahamim rimanda al calore della terra madre, lo spessore ctonio della terra misteriosa e misterica, il farsi spazio vuoto che sa accogliere e che inverte la dimensione di natalità.

Rahamim diventa “misericordia” nella lingua del traduttore, attributo di Dio che tenta di riconsegnare la parola alla Parola delle parole, corona di nomi non attribuiti: *ki-'amarti 'olam hesedh yibbane* (Sal 89, 3), “La mia grazia è stabilita per sempre”, tu sei l’oggetto della mia misericordia. *Rahamim* come misericordia, richiamo delle viscere materne che nella tradizione cristiana persino Dio sente: quella misericordia che è mista di dolore e compassione per Israele nelle lacrime che Dio stesso piange in segreto (Ger, 13, 17), o che Yēhošūā sente per la vedova di Nin (Lc, 7, 11-17).

Narra il Talmud che Dio si ritira nei suoi luoghi segreti (*b'mistarim*) per piangere; le sue lacrime sono il segno di una tenerezza infinita accompagnata da un’impotenza di fronte all’uomo. E Dio piange, ogni giorno — precisano i maestri talmudici. Come scrive Sergio Quinzio, questa immagine di Dio, sì misericordioso eppure anche impotente, è ciò che appare sin dalla prima pagina della Bibbia: la storia di Dio è una storia di sconfitte: “La creazione, in quanto altro da Dio, comporta almeno la possibilità di opporsi alla volontà di Dio, la possibilità della colpa e della morte: immediatamente dopo la ribellione di Adamo ed Eva, la Bibbia racconta l’assassinio di Abele compiuto dal fratello Caino. Entra così la morte, che Dio “non ha creato” (Sap. 1, 13). [...] S’instaura, nel momento stesso della creazione, una condizione di estrema precarietà”.¹ L’Eterno piange ogni giorno le sue lacrime “per causa sua”, dice il Talmud. Nel Suo pianto,

¹ S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano, 1992, p. 39 e s.

Egli non si rassegna né al proprio abbandono, fosse pure a una sola delle sue creature, né all'abbandono del mondo a quelli che intendono dedicarsi al culto della loro eloquenza, della loro superiorità intellettuale o sociale, o del loro successo materiale. Egli non si rassegnerebbe a vedere trionfare l'esilio (*galuth*) nell'anima delle creature.²

Ma *Rahamim* si fa anche flessione della finitezza umana, segno di una fenditura; diventa il nome di quella cura che restituisce all'uomo il posto sulla terra e fra le parole; infine, diventa parola della poesia che riannoda l'uomo alla terra, parola dell'assenza che ricorda un deserto popolato di nomi, parola di compassione, che intesse misteriose relazioni fra il dire e il silenzio.

Rahamim è forse la misteriosa tenerezza della fragile natalità umana nell'esilio della parola. "Esilio della parola": quello strappo che si generò dopo la caduta e che dette vita alla moltiplicazione delle lingue, lo strappo che fondò Babele e che pose la parola dall'altro capo della verità.

Il volume ospita contributi che provengono dalle più lontane regioni del sapere: *Rahamim* si declina fra la filosofia e la teologia, fra la psichiatria e la letteratura, fra l'arte e la toponomastica. Perché *Rahamim*, per esser, ha bisogno di tutte queste regioni della lingua, ha bisogno, cioè, di percorrere l'ampio raggio della parola che entra con tenerezza nella fenditura della nostra esistenza.

Nell'introdurre questo volume voglio ringraziare sentitamente il Cardinale Gianfranco Ravasi per avermi offerto delle preziose indicazioni bibliografiche che sono state un timone ben forgiato nel *mare magnum* degli studi sul presente argomento.

Un ringraziamento altrettanto profondo lo devo ad Emilia Patruno, il cui bene sento come una carezza.

² Cfr. C. Charlier, *Il trattato delle lacrime. Fragilità di Dio, fragilità dell'anima*, Queriniana, Brescia 2004, p. 70 e ss.

Ringrazio profondamente tutti gli autori dei saggi qui raccolti che hanno contribuito, ognuno secondo il proprio ambito di ricerca, a rendere questo volume ricco di riflessioni.

Infine, a Marco Baldino il mio grazie per avermi aiutato nella realizzazione fisica - nel luogo del non luogo, il web — del volume e per sostenere ogni mia ambiziosa scelta.

Etty Hillesum. Un'“anima millenaria”

di Marta Bartoni

«... E ogni giorno dirò addio»
E. Hillesum, *Diario*, 6.07.1942

Solo da poco tempo è stata pubblicata in Italia l'edizione integrale del *Diario* di Etty Hillesum (Middelburg 1914 — Auschwitz 1943).

Un'occasione preziosa che ha incoraggiato e sostenuto lo spirito e le intenzioni del suddetto contributo: *Etty Hillesum, un'anima millenaria*.

Una figura — quella di Etty - fino a non molto tempo fa sconosciuta al grande pubblico, ma che oggi rivive grazie alla pregnanza di pagine in cui la lucidità di pensiero, l'ispirazione poetica e, non ultima, la meditazione religiosa si uniscono fino a creare una tessitura altamente significativa e di rara bellezza.

Avrebbe voluto diventare una scrittrice, Etty! Di certo, le pagine che ci ha lasciato vanno ben oltre il valore limitatamente biografico di un “diario” e sono titolate a far parte di un'opera, nel significato più profondo che questo termine può assumere.

Un'opera che è anche un “viaggio”: questa giovane donna ci invita ad accompagnarla lungo un faticoso cammino di crescita esistenziale e spirituale alla fine del quale ella “incontra” se stessa — «Questo è il traguardo più alto e importante che posso raggiungere: “riposare in me stessa”»¹ — il mondo e gli altri — «Ho un cuore molto

¹ E. Hillesum, *Diario*, tr. it. a cura di C. Passanti, T. Montone e A. Vigliani, Adelphi, Milano 2012, p. 169.

appassionato, ma mai per una persona sola: per tutte le persone»².

E, nell'*essenzialità* della propria anima, scopre la “presenza” intima e quotidiana di Dio: «Ho ritrovato il contatto con me stessa, con la parte migliore e più profonda del mio essere, quella che io chiamo Dio»³.

Un “viaggio” non verso luoghi remoti e sconosciuti. Ma un “ritorno a casa”.

Dopo tanto “peregrinare” — il processo di maturazione psicologico, esistenziale e religioso della Hillesum è tutt'altro che indolore e immediato — l'anima “ri-nasce”, perché ha ritrovato le proprie *radici* — ovvero il contatto con le proprie “origini” e la parte più profonda di sé — e il *terreno* — sul quale far germogliare il proprio *destino*.

È questo il senso della seguente considerazione: «È proprio così. Io sto cercando un tetto che mi ripari ma dovrò costruirmi una casa, pietra su pietra. E così ognuno cerca una casa, un rifugio per sé»⁴.

Un'appassionata “ri-costruzione” delle proprie origini è funzionale al progetto di una “rinascita” autentica. E “rinascere” nel lessico esistenziale della Hillesum significa “ri-tornare” alla vita — «La sorgente di ogni cosa ha da essere la vita stessa»⁵.

Nella convinzione che la Vita sia un Tutto dotato di bellezza e significatività e che questa “professione di fede” valga anche in un campo di concentramento — le “storture” prodotte dagli uomini non contaminano ma, al contrario, amplificano la magnificenza del creato — ella impara a “benedire” la vita. E a “sentirsi a casa” in essa. “Sempre e dovunque”.

² Ivi, p. 212.

³ Ivi, pp. 141-142.

⁴ Ivi, p. 207.

⁵ Ivi, p. 117.

Ecco perché anche nelle privazioni di Westerbork può arrivare a dire: «Io non ho nostalgia, io mi sento a casa. [...] Si è “a casa”. Si è a casa sotto il cielo. Si è a casa dovunque su questa terra, se si porta tutto in noi stessi. [...] Dobbiamo essere la nostra propria patria».⁶

Il termine “Rahamim” trova quindi nella sensibilità della Hillesum — lei che, pur non approdando a una formulazione di fede definitiva, non rinnegherà mai la propria appartenenza alla cultura ebraica — un forte radicamento. Il “sentirsi a casa” nella terra degli uomini e “in compagnia” di Dio, di cui la stessa non esita a lodarne la misericordia è il senso, mi pare, della declinazione dell’esperienza del “Rahamim” nell’opera, nella vita e nella prematura morte di Etty Hillesum.

Conoscevo da tempo la “storia” di Etty Hillesum.

Appena laureata, mi ero imbattuta casualmente – quasi fosse un “incidente di percorso” rispetto ai miei consueti studi di filosofia — nelle pagine tratte dal suo *Diario*. Ma era il 2003, l’opera non era stata ancora pubblicata in edizione integrale nel nostro paese e il mio confronto con essa fu senz’altro “frettoloso”.

Dieci anni sono passati. Finalmente il *Diario* è stato consegnato al grande pubblico in versione completa – più di 900 pagine — ed io ho avuto modo di soffermarmi con maggiore accuratezza e con un coinvolgimento intellettuale ed emotivo diverso sulla breve, quanto straordinaria, “parabola” di una giovane donna che ha fatto “dono di sé” agli altri, alla Storia e, infine, a Dio. Fino all’estremo sacrificio di sé.

Attraverso le pagine scritte tra il marzo 1941 e l’ottobre 1942⁷ — a cui bisogna aggiungere il corpo di lettere inviate dal campo di Westerbork tra l’agosto 1942 e il 7

⁶ Ivi, p. 763.

⁷ Cfr. E. Hillesum, *Diario*, cit..

settembre 1943⁸ — possiamo seguire la sorprendente evoluzione spirituale di questa “singolare” figura che, superate le tensioni del proprio “caos interiore” — Etty parla di una vera e propria “*costipazione spirituale*”⁹ —, riesce a «*penetrare [...] sino al fondo delle cose*»¹⁰ e a crescere in consapevolezza.

Riesce cioè a “ri-scoprire” se stessa e gli altri e, in se stessa e negli altri, a vivere della *presenza* di Dio.

Etty Hillesum siede alla sua “vecchia cara” scrivania: di fronte i suoi libri e il suo gelsomino in fiore e dentro una confusione emotiva disarmante:

Qualcosa resta imprigionato nel profondo di me stessa. [...] Nell'intimo, mi sento prigioniera di un gomitolo aggrovigliato, e malgrado tutta la mia lucidità di pensiero a volte non sono altro che una poveretta piena di paura.¹¹

E ancora: «Sei debole, sei una nullità, quando rimani lì a sguazzare godendo di tutte quelle onde interiori».¹² È questo il ritratto di sé, impietoso quanto sincero, che Etty ci consegna nelle prime pagine del diario.

Priva di una “dimora” interiore che possa contenere e “dare forma” ai propri vissuti emotivi, ella manca di un “centro” intorno al quale disporre le pieghe della propria sensibilità tormentata, di un “punto fisso” in grado di disciplinare il proprio mondo interiore, di una parola — “semplice” e “coerente” — capace di dire l'*essenziale*.

Etty ci appare inizialmente contratta in se stessa, senza tuttavia riuscire a dare un contenuto e una definizione al proprio “io” e, a ragione di ciò, incapace di costruire una relazione che possa dirsi sana con il mondo esterno.

⁸ Id., *Lettere 1942-1943*, tr. it. a cura di C. Passanti, Adelphi, Milano 2001.

⁹ Id., *Diario*, cit., p. 33.

¹⁰ Ivi, p. 31.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 37.

I genitori — con i quali il rapporto è assai problematico e sterile — non le offrono certezze.

Anzi, le ricordano — con la loro sola presenza - tutto ciò che lei stessa non vorrebbe essere nella vita.¹³ Teme di rimanere schiacciata dalle contraddizioni, l'unica pesante eredità che la sua “pittoresca famiglia”¹⁴ è disposta a trasmettere. Al punto da arrivare a confessare a se stessa: «Ma certo, diventerò pazza anch'io, come tutta la mia famiglia».¹⁵

Sente di “non essere a casa”, di “non avere una casa”. Capisce di condurre una vita nella quale “non si sente a proprio agio”.

Per sopperire a questa “mancanza d'essere”, per riempire questo vuoto interiore, ella arriva a sviluppare una personalità morbosa. Vorrebbe “possedere” gli altri: il suo atteggiamento con l'universo maschile è talmente

¹³ È la stessa Etty a consegnarci un quadro a dir poco “patologico” della propria famiglia. Il rapporto con il padre, Louis Hillesum, rispettabile insegnante e preside del Liceo di Deventer, è incentrato sulla distanza, proprio a ragione del fatto che questi appare totalmente trincerato nel proprio mondo fatto esclusivamente di erudizione: «Mio padre, a un'età avanzata, ha sfumato tutte le sue insicurezze, dubbi, [...] complessi d'inferiorità, [...] difficoltà irrisolte nel suo matrimonio, [...] grazie a una filosofia che giustifica tutto» (Ivi, p. 247). Molto più “difficile” è il confronto con la madre, Riva Bernstein, a proposito della quale la figlia usa toni particolarmente severi: «Mia madre è per me un esempio di tutto ciò che non devo diventare. [...] Una vita disorganizzata trascorsa a sospirare e a lamentarsi di quanto si senta stanca, a rovinare l'atmosfera in casa, il che le è riuscito per tutta la sua vita. [...] Credo di avere perennemente paura di diventare come mia madre» (Ivi, p. 221). Con il fratello Jaap le cose non vanno meglio: «Per un verso o per l'altro, Jaap mi irrita profondamente. [...] Provo una grande compassione per lui, ma anche repulsione. Credo dipenda dal fatto che lui, almeno così mi sembra, un po' mi disprezza» (Ivi, p. 222). Maggiore tenerezza e complicità delineano il rapporto tra Etty e Mischa, il fratello più piccolo, che già in tenera età aveva cominciato a dare segni di squilibrio psichico: «D'un tratto ho provato una compassione disperata per il piccolo fratello, per il mio fratellino» (Ivi, p. 462).

¹⁴ «Un tempo la mia pittoresca famiglia mi costava, ogni notte, almeno un litro di lacrime disperate» (Ivi, p. 141)

¹⁵ Ivi, p. 30.

disinibito, che alla lunga non potrà esimersi dal rimproverarsi “questo maledetto erotismo”.¹⁶

Anche la sua quotidianità fatta di letture e di studio rischia di declinare verso un esito “patologico”: «Anche il mio studio è altrettanto strano. Trascrivo brani dai libri, quasi in maniera istintiva: spesso mi soffermo su una sola frase, una parola che mi pare di dover conservare per il futuro». ¹⁷

Neanche lo studio risulta essere liberatorio: ella s'accorge come la foga intellettualistica di voler tutto comprendere, nasconda un ben più profondo desiderio di voler tutto asservire: «In fondo è quel che stai cercando di fare tutto il tempo, [...] cerchi di rinchiudere la vita in poche formule ma non è possibile, la vita è infinitamente ricca di sfumature, non può essere imprigionata né semplificata». ¹⁸

E “semplificare” significa, ancora e nuovamente, “possedere”: «Comprendere non è, in fondo, possedere nella mente?». ¹⁹ Sì, il voler “comprendere” ogni cosa non ha altra valenza se non il soddisfare la propria elementare brama di assoluto. ²⁰

¹⁶ Ivi, p. 101.

¹⁷ Ivi, p. 151.

¹⁸ Ivi, p. 213.

¹⁹ Ivi, p. 663.

²⁰ Un autore come Albert Camus, decisamente lontano dall'universo intellettuale di Etty, illustra molto bene questa dinamica tra sapere e potere destinata inevitabilmente al “dramma”: «Comprendere il mondo, per un uomo, significa ridurre quello all'umano, imprimergli il proprio suggello. [...] Parimenti, lo spirito che cerca di capire la realtà, non può ritenersi soddisfatto se non quando la riduce in termini di pensiero. Se l'uomo riconoscesse che anche l'universo può amare e soffrire, si reconcilirebbe con questo. [...] Questa nostalgia di unità, questa brama di assoluto spiega lo svolgimento del dramma umano nella sua essenza» (A. Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it. a cura di A. Borelli, in *Opere romanzi, racconti, saggi*, Bompiani, Milano 2000, p. 218).

Vorrebbe fare dello scrivere la propria vocazione, ma scrivere non è se non un «altro modo di “possedere”, di attirare le cose a sé con parole e immagini».²¹

Fino a voler godere della natura e delle cose - un godimento tutto sensuale e addirittura “bulimico”:

Una volta, se mi piaceva un fiore, avrei voluto premermelo sul cuore, o addirittura mangiarmelo. La cosa era più difficile quando si trattava di un paesaggio intero, ma il sentimento era identico. Ero troppo sensuale: vorrei quasi dire troppo “possessiva”; provavo un desiderio troppo fisico per le cose che mi piacevano, le volevo avere.²²

Arriva a confidare a se stessa: «Volevo quindi assoggettare la natura, vale a dire il tutto; volevo contenerlo».²³

Nella disperata impresa di scongiurare la propria carenza esistenziale, Etty finisce con il volersi “saziare” di tutto, in modo da “assimilare” tutto e poter esercitare sul mondo esterno e sugli altri il proprio “ego”. Ma, allo stesso tempo, precludendosi la possibilità di costruire relazioni significative.

Etty sa che non può continuare a vivere così. La sua anima — priva di un orizzonte di senso entro il quale collocarsi — rischia di «vaga[re] come attraverso un infinito nulla».

Progressivamente comprende che si tratta di disegnare dei “confini” entro i quali disporre se stessa.

Iniziato come processo di “individuazione” — uso volutamente un lessico junghiano dal momento che Etty

²¹ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 59.

²² Ivi, p. 58. Scrive a tale proposito S. Weil: «Il grande dolore della vita umana è che guardare e mangiare siano due operazioni differenti. [...] Forse i vizi, le depravazioni, i delitti sono sempre, o quasi sempre o addirittura sempre nella loro essenza, tentativi di mangiare la bellezza, di mangiare ciò che bisogna soltanto guardare. Aveva cominciato Eva» (S. Weil, *Attesa di Dio*, a cura di J.-M. Perrin, Rusconi, Milano 1972, p. 126).

²³ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 61.

deciderà di intraprendere un percorso psicoanalitico con J. Spier, allievo di Jung e specializzato nella psicochirologia — la propria evoluzione esistenziale e spirituale assumerà i tratti di una decisa “trasformazione” di sé. “Trasformazione” di sé che è anche apertura — nei termini di una vera e propria “con-versione” — al mondo, agli altri e all’Altro.

Aiutata dal sostegno di Spier — con il quale verrà intessendo una relazione terapeutica, intellettuale e affettiva tutt’altro che lineare ma destinata ad incidere profondamente — Etty intraprende un cammino di “ri-scoperta” del proprio Sé attraverso un’opera di “ripulitura” della propria anima.

L’espressione “igiene spirituale” ritorna frequentemente nel lessico della Hillesum.

Ciò significa concedersi una “nuova nascita”. Priva di un mondo familiare che l’accolga e che funga da “punto fermo” del proprio esistere — priva di un’“origine” — ella sceglie di “essere-l’inizio-di-sé”.²⁴

Eppure, Etty sa bene che per “ri-nascere” deve “morire a se stessa”. “Morire a se stessa” — «Il mio cuore oggi è morto diverse volte, e di nuovo si è risvegliato»²⁵ — ovvero prendere congedo dall’universo familiare,²⁶ dalle relazioni “sbagliate” perché, come abbiamo visto, basate su un coinvolgimento fisico e emotivo esasperato,²⁷ dalle troppe cose e parole²⁸ che affollano il nostro quotidiano.

²⁴ «Nulla vi è che ti muova – tu stesso sei la ruota, che corre da sé e non ha posa» (Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, I, 37).

²⁵ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 728.

²⁶ È interessante notare come, proprio nel momento in cui Etty sceglie di “prendere distanza” dai genitori, riesce in qualche modo a riconciliarsi con loro: «È una questione fondamentale, importante e difficile: nel proprio cuore voler bene ai propri genitori» (Ivi, p. 244). Non dimentichiamo che alla fine, proprio nel campo di Westerbork, Etty avrà per i genitori, anch’essi reclusi, parole di protezione e commovente tenerezza.

²⁷ Una relazione significativa non può prescindere dalla “giusta distanza”: «Una relazione non è altro che una presa continua di

“Morire a se stessa” significa cessare di voler possedere tutto — «e ora che non voglio più possedere nulla e che sono libera, ora possiedo tutto e la mia ricchezza interiore è immensa»²⁹ — e di voler comprendere tutto — «Trovo sempre che in ogni filosofia che si vuol difendere si insinua l’inganno».³⁰

Questo perché non si può “costringere” la vita in un sistema:

La vita non può essere costretta in un sistema. E neanche una persona. O la letteratura. [...] La tendenza dell’uomo a sistematizzare, per poter comporre le molte contraddizioni in una struttura unitaria, è anch’essa reale, è un impulso autentico. [...] Ma è anche necessario lasciare che le cose vadano avanti da sé.³¹

Questa la conclusione: «Se vivi solo attraverso il tuo intelletto la tua sarà una ben misera esistenza».³²

Questo processo di affrancamento dal superfluo — «mille catene sono state spezzate»³³ — deve poter coinvolgere in maniera altrettanto decisa il proprio “io”.

distanza, o forse non è destinata a essere altro, per potersi poi incontrare su un piano più elevato e in modo ancora più intenso» (Ivi, p. 428).

²⁸ Anche il rapporto con le parole – non dimentichiamolo Etty avrebbe voluto diventare una scrittrice! – cambia sostanzialmente. Se prima confidava: «Non riesco ancora a scrivere» (Ivi, p. 127), poi arriva a sostenere: «A volte credo che potrei scrivere, descrivere, ma poi divento così stanca, e penso: perché tutte quelle parole?» (Ivi, p. 503). Nel progetto di una “rinascita” ella contempla un diverso modo di “vivere” le parole: «Vorrei che ogni singola parola che mi trovo a scrivere fosse una nascita, davvero una nascita, che nessuna parola fosse artificiale; vorrei che ogni parola fosse essenziale, altrimenti proprio non ha nessun senso» (Ibidem).

²⁹ Ivi, p. 59.

³⁰ Ivi, p. 249. E sempre sullo stesso tono: «In ogni “-ismo” si nasconde un elemento d’inganno» (Ivi, p. 251).

³¹ Ivi, p. 277.

³² Ivi, p. 217.

³³ Ivi, 59.

Crescere significa “distanziar-si” e, nella distanza (da se stessi, dagli altri e dal mondo), erigere relazioni finalmente autentiche.

Crescere significa “dimenticarsi” o, in altre parole, non fare del proprio “piccolo io” un assoluto: «Chiunque intraprenda un lavoro importante, deve dimenticare se stesso».³⁴

Ecco una tappa importante del processo evolutivo: «Ciò che conta è abbandonare il tuo piccolo ego».³⁵

Se il “piccolo ego” rischia di diventare un crogiuolo di emozioni incontrollate e desideri infantili di possesso, allora si deve procedere al superamento di questa soglia.

Superata — non senza “strappi” dolorosi — la “logica del possesso”, Etty giunge a sviluppare una più feconda capacità di accogliere dentro di sé la vita “così com’è”.

Non si tratta più di “forzare” la realtà, ma di assottigliare — fino a farlo scomparire — il “piccolo io” in modo da lasciarsi attraversare dalla vita.

Diventare “semplici”,³⁶ diventare “trasparenti”. Fino a “scompare”: «Vorrei sparire, dissolvermi, dimenticare e smarrire me stessa; non fuggire da me stessa, ma fondermi molto naturalmente e armoniosamente con terra e cielo».³⁷ Fino a diventare quel “nulla” capace di accogliere il Tutto.

³⁴ Ivi, p. 40.

³⁵ Ivi, p. 118.

³⁶ Al tema della “semplicità” la Hillesum dedica molte riflessioni. Ne riportiamo alcune. «Non conosco momenti più felici di quelli in cui mi rendo conto che la vita è davvero semplice» (Ivi, p. 215). E inoltre: «Diventare ed essere estremamente semplice, e anche vivere in semplicità» (Ivi, p. 466). E in maniera assolutamente pregnante: «Vorrei essere molto semplice come la luna di stasera, per esempio, o una distesa verde» (Ivi, p. 154). Si vuol insistere sul tema della “semplicità” perché, come sostiene B. Iacopini nel suo saggio, «L’anelito alla semplicità, dall’aplosis plotiniana in poi, è l’anelito dei mistici, la ricerca dell’Uno al di là del molteplice, in cui tutte le contraddizioni sono superate» (B. Iacopini, S. Moser, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, San Paolo, Milano 2009).

³⁷ Ivi, p. 130. Colpisce la straordinaria vicinanza con quanto espresso, a tale proposito, da S. Weil, figura alla quale la Hillesum è stata

In questo graduale processo verso la “passività”³⁸ esistenziale e spirituale Etty incontra la vita. E si dice pronta a lasciarsi “percorrere” dalla vita. Senza opporre alcuna resistenza.

Etty impara a non trattenere più le cose: «Ho goduto altrettanto intensamente di quel paesaggio tacito e misterioso nel crepuscolo, ma in modo, per così dire, “oggettivo”. Non volevo più “possederlo”». ³⁹

A non “imprigionare” le parole, ma a lasciare che fioriscano dal “grande silenzio”: «Vorrei scrivere parole che siano organicamente inserite in un gran silenzio, e non parole che esistono solo per coprirlo e disperderlo: dovrebbero accentuarlo, piuttosto». ⁴⁰

Impara addirittura ad acconsentire all’alternarsi naturale del giorno e della notte, lei che più d’una volta si era sorpresa a voler “trattenere” il giorno per paura che questo si sbriciolasse tra le sue mani: «Devo di nuovo lasciar andare la presa sul mio giorno». ⁴¹

Accettare che il giorno scivoli nella notte, come più tardi accetterà che la propria vita scivoli nella morte:

frequentemente accostata: «Se sapessi sparire, ci sarebbe davvero unione perfetta di amore fra Dio e la terra sulla quale io cammino, il mare che odo. [...] Ne ho sempre abbastanza per scomparire» (S. Weil, *L'ombra e la grazia*, tr. it. a cura di F. Fortini, Bompiani, Milano 2011, p. 75).

³⁸ Fondamentale l’abbandono alla “passività”: «Lasciati andare, renditi completamente passiva» (E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 114). E ancora: «Devi [...] farti passiva e ascoltare, riprender contatto con un frammento d’eternità» (Ivi, p. 156). Si noti quanto segue: «La passività è essenziale al fatto mistico, come esperienza del mistero [...]. Nella passività mistica abbiamo la massima celebrazione della libertà» (AA.V.V., *La mistica*, a cura di E. Ancilli, Città Nuova, Roma 1984, vol. I, pp. 30-31).

³⁹ E. Hillesum, *Diario*, op. cit., p. 58.

⁴⁰ Ivi, p. 579. Sempre nello stesso brano: «Io detesto gli accumuli di parole. In fondo, ce ne vogliono così poche per dir quelle quattro cose che contano veramente nella vita. Se mai scriverò [...] mi piacerebbe dipinger poche parole su uno sfondo muto» (*Ibidem*).

⁴¹ Ivi, p. 621. «Lascia che la notte sia notte e il giorno sia giorno» (Ivi, p. 303).

«Scivolare e fluire attraverso la giornata, attraverso il mondo intero, attraverso la vita».⁴²

Al punto tale che nel campo di Westerbork – lontano dalla sua amata scrivania, dal suo “centro”, e a contatto diretto con il dolore umano — ella si ritroverà a scrivere: «Il distacco si compie definitivamente, [...] lascio che tutto scivoli, giorno dopo giorno».⁴³

Non si può non notare come il percorso compiuto su se stessa dalla Hillesum — avviato dalla stessa per far fronte alle proprie problematiche psicologiche e esistenziali — si arricchisca progressivamente di contenuti decisamente spirituali e religiosi.

Questa giovane donna — nata e cresciuta in una famiglia di ebrei non praticanti e non intenzionati a definire il proprio rapporto con Dio e con la tradizione di appartenenza — inizia ad esplorare se stessa.

E durante questo cammino di “ri-costruzione” di sé e delle proprie *origini*, incontra il mondo.

E, in maniera alquanto imprevista, incontra Dio.

Si potrà dire che l’incontro con Spier sia stato decisivo. E di sicuro lo è stato se, al momento della morte di questi, Etty arriva a considerarlo responsabile dell’edificazione della sua anima religiosa: «Sei tu che hai liberato le mie forze, tu che mi hai insegnato a pronunciare con naturalezza il nome di Dio. Sei stato l’intermediario tra Dio e me, e ora che te ne sei andato la mia strada porta direttamente a Dio e sento che è un bene».⁴⁴

Si potrà dire che le letture quotidiane abbiano accompagnato questo avvicinamento al sacro: Etty legge con uguale trasporto e dedizione Rilke e Dostoevskij, Sant’Agostino e Meister Eckhart, ma anche la Bibbia — dal Vecchio al Nuovo Testamento, dai Salmi fino al Vangelo di Matteo, al quale fa più volte riferimento, in

⁴² Ivi, p. 272.

⁴³ Ivi, p. 767.

⁴⁴ Ivi, p. 752.

particolare al brano dedicato alla saggezza dell'“obbedienza” e della “semplicità” degli “uccelli del cielo e i gigli del campo”.⁴⁵

Fatto sta che arretrando sempre più da se stessa — dal proprio “piccolo ego” — Etty costruisce quello “spazio” in cui “ospitare” gli altri e, soprattutto, Dio.

Tutto lo sforzo di Etty è nel “mollare gli ormeggi”. Diventare “passiva” e “paziente”.

Diventare silenzio per “ascoltare” la voce di Dio attraverso il mondo.

Diventare un “nulla” — ben diverso da quello precedentemente sperimentato - per essere “abitata” da Dio.

L'incontro con il sacro determina anche un cambiamento nello stile della scrittura di Etty: la parola sembra dilatarsi e “respirare” autonomamente. Fino a sciogliersi diventando poesia. E, infine, diventando preghiera.

Anzi, nella preghiera Etty trova una continuità da offrire alla propria vita, «un punto nel profondo dove [essere] sempre uguale».⁴⁶

Prima l'esistenza di Etty era un incedere esitante e malfermo, fatto di continue interruzioni frutto delle innumerevoli tensioni interiori: «Mancava la continuità, e questo e[ra] il più grave pericolo che incombe[va] sulla mia vita interiore».⁴⁷

Ora, invece, si osserva “camminare” dentro la sua anima e in Dio. Pregare significa “respirare” continuità (o,

⁴⁵ Mt, 6, 34. «Vorrei proprio vivere come i gigli del campo. Se sapessimo capire il tempo presente lo impareremmo da lui: a vivere come un giglio del campo» (Ivi, p. 766). Un passaggio del brano di Matteo era particolarmente amato da Etty: «Voglio ricopiare ancora una volta Matteo, 6, 34: “Non siate dunque inquieti per il domani perché il domani avrà le sue inquietudini; a ciascun giorno basta la sua pena”» (Ivi, pp. 777-778).

⁴⁶ Ivi, p. 651.

⁴⁷ Ivi, p. 141.

se si vuole, eternità). La vita stessa deve farsi preghiera incessante e permanente.

Così scriverà nel campo di Westerbork in mezzo alle privazioni e alle sofferenze: «La mia vita è diventata un colloquio ininterrotto con te, mio Dio, un unico grande colloquio».⁴⁸

C'è un “momento” in cui Etty si trova a fare esperienza di Dio. Nella quotidianità irrompe l'“inatteso”⁴⁹: «Mi sono trovata improvvisamente in ginocchio nel mezzo di questa grande stanza, tra le sedie di acciaio sulla stuoia chiara. Un gesto spontaneo: spinta a terra da qualcosa che era più forte di me».⁵⁰

E subito dopo: «Queste parole mi accompagnano già da settimane: si deve avere il coraggio di dirlo. Avere il coraggio di pronunciare il nome di Dio».⁵¹

Etty capisce che non ci si può “esercitare” ad inginocchiarsi, come lei più volte aveva tentato di fare: questo gesto — «così intimo come i gesti dell'amore»⁵² — nasce come moto spontaneo dello spirito e, contemporaneamente, suscitato da “qualcosa di più forte”.

Con questo gesto — quello dell'inginocchiarsi per rendere grazie a Dio — Etty non vuole esibire davanti a sé e agli altri la propria fede. Anzi, in un primo momento quasi prova imbarazzo nel sentire dentro di sé una

⁴⁸ E. Hillesum, *Lettere*, cit., p. 122.

⁴⁹ È la stessa Etty ad usare questo termine: «Ieri sera d'un tratto mi sono dovuta inginocchiare di nuovo, per via di un inatteso impeto interiore» (Ivi, p. 325).

⁵⁰ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 279. Non possono non ritornare in mente le parole con le quali S. Weil evoca l'incontro con Dio. L'atmosfera è similmente carica di significato: «Mentre ero sola nella piccola cappella romanica del XII secolo di Santa Maria degli Angeli, incomparabile meraviglia di purezza, dove San Francesco ha pregato molto spesso, qualcosa di più forte di me mi ha obbligata, per la prima volta nella mia vita, a inginocchiarmi» (S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 41).

⁵¹ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 279.

⁵² *Ibidem*.

profondità che difficilmente può essere comunicata e tradotta in parole.

Tenterà anche di dissimulare⁵³ — o comunque non parlerà mai volentieri del processo di “trasformazione” spirituale da lei subito⁵⁴ — per poi arrivare ad inginocchiarsi silenziosamente dentro di sé: «È così strano: non mi ero inginocchiata per mesi, perché in realtà continuavo a pregare interiormente».⁵⁵

E ancora: «A volte, la tentazione di inginocchiarmi attraversa il mio corpo come un’onda, un bisogno che è quasi irresistibile».⁵⁶

Nella preghiera si verifica un doppio *movimento*: l’anima nega se stessa — dopo aver fatto esperienza suprema del “distacco” o, per usare un termine più specifico, della *Gelassenheit*⁵⁷ — per poi ritornare a sé e,

⁵³ Non può che suscitare tenerezza quanto racconta Etty a tale proposito: «Nell’alba grigia di oggi, in un moto d’irrequietezza, mi sono trovata improvvisamente per terra, in ginocchio tra il letto disfatto di Han e la sua macchina da scrivere, tutta rannicchiata e con la testa che toccava il pavimento. [...] E a Han che entrava in quel momento e sembrava un po’ stupito di quella scena, ho detto che cercavo un bottone – ma non era vero» (Ivi, p. 301).

⁵⁴ Così ricorda l’amica Hanneke Starreve Stolte: «Mi ricordo ancora che durante una delle mie ultime conversazioni con Julius (Spier), egli dichiarò, a proposito di Etty: “In lei c’è qualcosa di essenziale che è cambiato”. Nel suo diario Etty dichiara che sentiva il bisogno di stare sola, che aveva la necessità di un contatto profondo con se stessa e con Dio. [...] Ma noi (che in quel periodo la frequentavamo) non immaginavamo quello che viveva in quei momenti di silenzioso raccoglimento. Non parlava della propria vita interiore. Solo molto tempo dopo, leggendo il suo diario, ho capito che quella profondità di cui stava facendo esperienza mi era quasi interamente sfuggita» (testimonianza contenuta in E. Hillesum, *Pagine mistiche*, tradotte e commentate da C. Dobner, Ancora, Milano 2007).

⁵⁵ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 373.

⁵⁶ Ivi, p. 486.

⁵⁷ «È il distacco che insegna a negare i contenuti in quanto rappresentazioni a se stanti, autonome, e ad affermarli e accoglierli nel loro complesso, distacco nel senso di quella “Gelassenheit”, di cui Etty ha trovato descrizione e conferma prima nei versi di Rilke e poi negli scritti del mistico medioevale Meister Eckhart» (B. Iacopini, S. Moser, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, cit., p. 60).

nello “spazio” ri-disegnato, accogliere la “presenza” di Dio.

Contrazione e dilatazione: l'anima riduce se stessa — arrivando fino a scomparire — per poi “espandersi” in comunione perfetta con il Tutto e il divino. E, poi ancora, concentrazione e decentramento: «Sentire in sé il centro, senza però sentirsi troppo il centro».⁵⁸

Attraverso la metafora del mare e il moto incessante e musicale delle onde — che, come le pieghe della sua anima, si allargano per poi dissolversi, queste «onde danzanti e leggere dalle creste bianche»⁵⁹ — la Hillesum riesce a trasmettere il senso della vita come profondità vibrante: «Sai come mi sento in questi ultimi giorni? Come un mare, un mare immenso, profondo, senza nome. [...] Un mare così non conosce parole scritte, è soltanto profondo e immenso, e questo basta».⁶⁰ Il senso della vita come “corrente ininterrotta” che “va da sé” e la cui traiettoria non può essere cambiata o deviata, ma solo assecondata.

Ecco, perché «bisogna acquisire senso del ritmo».⁶¹

Ma, non dimentichiamolo, Etty Hillesum è ebrea. Come può scrivere di continuo che la vita è “bella e ricca di significato”? Come può usare parole così riconoscenti quando un pezzo di storia sta per abbattersi sul *suo* popolo ebraico? Quando mezza Europa rischia di essere trasformata in un unico, grande, campo di concentramento?

«Molti mi dicono: come puoi pensare ancora ai fiori, di questi tempi».⁶²

⁵⁸ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 353.

⁵⁹ Ivi, p. 665.

⁶⁰ Ivi, p. 144.

⁶¹ Ivi, p. 303.

⁶² Ivi, 729.

In realtà, Etty non ha mai chiuso gli occhi di fronte al dolore di quel popolo al quale appartiene.

Non lo ha mai fatto. Neanche nella sua stanza di Amsterdam, da lei vissuta non come una sorta di “pensatoio” costruito “sulle nuvole”, ma più propriamente come una “piccola officina”⁶³ in cui rielaborare i drammi dell’umanità. O, se si vuole, come una “piccola cella”⁶⁴ — preziosa riserva di silenzio dalla quale attingere quella forza interiore necessaria per far fronte alle devastazioni della storia.

Né dobbiamo vedere una cesura tra il periodo trascorso seduta alla scrivania e quello successivo in un campo di prigionia.⁶⁵

Sorprende l’acutezza con cui sa guardare i singoli fatti per poi riannodarli in una totalità che, proprio in forza delle contraddizioni, sia dotata di senso.

Non fugge la realtà. Sa che la vita è “bellezza” e “dolore”, “incanto” e “misericordia” e che “c’è posto per tutto”:

Io sono quotidianamente in Polonia, su quelli che si possono ben chiamare dei campi di battaglia, talvolta mi opprime una visione di questi campi diventati verdi di veleno; sono accanto agli affamati, ai maltrattati e ai moribondi, ogni giorno - ma sono anche vicina al gelsomino e a quel pezzo di cielo dietro la

⁶³ «La mia testa è l’officina dove tutte le cose di questo mondo devono giungere a essere formulate in piena chiarezza. E il mio cuore è la fornace ardente nella quale tutto deve essere sentito e sofferto con intensità» (Ivi, p. 146).

⁶⁴ «Le minacce e il terrore crescono di giorno in giorno. M’innalzo intorno la preghiera come un muro oscuro che offra riparo, mi ritiro nella preghiera come nella cella di un convento, ne esco fuori più “raccolta”, concentrata e forte. Questo ritirarmi nella chiusa cella della preghiera diventa per me una realtà sempre più grande, e anche un fatto sempre più oggettivo» (Ivi, p. 536).

⁶⁵ La Hillesum è molto chiara al riguardo: «La vita in quelle baracche piene di correnti d’aria non contrastava affatto con la vita in questa camera protetta e tranquilla. Non sono mai stata tagliata fuori da una vita per così dire “passata”, per me esisteva solo una grande, significativa continuità» (Ivi, p. 766).

mia finestra, in una vita c'è posto per tutto. Per una fede in Dio e per una misera fine.⁶⁶

Sa che vivere significa accettare il confronto con la morte — lei che dice di aver «vissuto questa vita mille volte, e altrettante volte sono morta»⁶⁷:

È vero ci portiamo dentro proprio tutto, Dio e il cielo e l'inferno e la terra e la vita e la morte e i secoli, tanti secoli. [...] Ho guardato in faccia la nostra misera fine, che è già cominciata nei piccoli fatti quotidiani.[...] La possibilità della morte si è perfettamente integrata nella mia vita. [...] Sembra quasi un paradosso: se si esclude la morte non si ha mai una vita completa; e se la si accetta nella propria vita, si amplia e si arricchisce quest'ultima. È la prima volta che mi tocca confrontarmi con la morte. [...] E ora la morte è qui, in tutta la sua grandezza - e già è come una vecchia conoscenza che fa parte della vita e che si deve accettare. È tutto così semplice. Non c'è bisogno di fare profonde considerazioni. D'un tratto la morte - grande, semplice, e naturale - è entrata quasi tacitamente a far parte della mia vita. E adesso io so che appartiene alla vita.⁶⁸

E, poco dopo, aggiunge: «Io so, ora, che vita e morte sono significativamente legate fra loro».⁶⁹

La Hillesum non si è mai fatta alcuna illusione sul proprio destino e su quello della sua comunità.

Il 3 luglio del 1942 scrive: «Dobbiamo fare spazio a una nuova certezza: vogliono la nostra fine e il nostro annientamento, non possiamo più farci nessuna illusione al riguardo. [...] Bene, questa nuova certezza io l'accetto: vogliono il nostro totale annientamento».⁷⁰

⁶⁶ Ivi, p. 673.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, pp. 677-679. Dalla scoperta che “si muore”, la Hillesum trae nuova forza, nella consapevolezza che la morte impreziosisce di senso la vita: «Da ieri, di colpo, ho molti anni di più, so che la mia vita ha un termine. Non sono più scoraggiata, mi sento più forte» (Ivi, p. 680).

⁶⁹ Ivi, p. 696.

⁷⁰ Ivi, p. 675.

Non ha nessun dubbio sul proprio futuro: «La nostra distruzione si avvicina furtivamente da ogni parte, presto il cerchio sarà chiuso». ⁷¹

«È tutto un mondo che va in pezzi» ⁷²: eppure, non riesce a odiare il proprio nemico — lei che si sente ricca d'amore indistintamente per tutti gli uomini. Né arriva a provare rancore per la vita.

Si tratta di “guardare in faccia” il dolore e il male, come parte integranti della vita, e di “sopportare tutto”.

È interessante notare come, mentre il cerchio infernale della violenza nazista si stringe inesorabilmente — «C'è sempre meno spazio: noi ebrei veniamo ammassati in spazi sempre più ristretti» ⁷³ — lo “spazio” interiore della Hillesum si allarga sempre di più.

Etty percepisce con sempre maggiore intensità il proprio “essere ricolma” di Dio: «Dio mio, ti ringrazio perché mi hai creata così come sono. Ti ringrazio perché talvolta posso essere così colma di vastità, quella vastità che poi non è nient'altro che il mio esser ricolma di te». ⁷⁴

Nel “guardare dentro se stessa” ha così modo di scrivere: «È sorprendente che una persona possa avere in sé un simile spazio». ⁷⁵

Nella “nudità” ritrovata del proprio spirito, trovano posto le atrocità degli uomini e la misericordia di Dio, il dolore patito dagli innocenti e lo splendore della natura. Il campo di concentrazione e il gelsomino. Quel gelsomino così fiero e insieme fragile di cui la Hillesum non smarrirà mai il ricordo e la devozione.

Nel luglio del 1942 la Hillesum accetta, pur malvolentieri, la proposta di alcuni amici che la esortavano ad assumere un impiego presso il *Consiglio ebraico*,

⁷¹ Ivi, p. 696.

⁷² Ivi, p. 98.

⁷³ Ivi, p. 686.

⁷⁴ Ivi, p. 271.

⁷⁵ Ivi, p. 310.

organismo amministrativo creato dagli occupanti tedeschi a partire dal febbraio 1941.

Mentre la maggioranza preferiva pensare che il *Consiglio ebraico* fosse l'unico strumento a disposizione per "salvare" quanti più ebrei possibili o, almeno, renderne la sorte meno scontata, Etty non ha alcun dubbio in merito e si accorge presto che questo altro non è se non un "teatro di burattini", di cui i nazisti si servono per rendere più efficiente quella "macchina del male" che avrebbe provveduto a "liquidare" verso est la popolazione ebraica.

Eppure, anche in "quell'ambiente che sta a metà tra l'inferno e il manicomio"⁷⁶ e in cui si lavora per salvare la propria vita accelerando la morte di altri,⁷⁷ ella trova conferma di sé.

Mentre gli altri si agitano rumorosamente per far valere le proprie ragioni,⁷⁸ Etty si ritira nel silenzio.

⁷⁶ Ivi, p. 727.

⁷⁷ Certamente alla Hillesum non sarà risparmiato il conflitto interiore di chi "sta al gioco" pur di condividere il destino della propria comunità: «Naturalmente, non si potrà mai più riparare al fatto che alcuni ebrei collaborino a far deportare tutti gli altri. Più tardi la storia dovrà pronunciarsi su questo punto» (Ivi, p. 744).

⁷⁸ «Chiunque si voglia salvare deve pur sapere che se non ci va lui, qualcun altro dovrà andare al suo posto» (Ivi, p. 706). Viene in mente un sorprendente inciso presente nei diari camusiani: «A Buchenwald, un piccolo francese, appena arrivato, chiede di parlare a quattr'occhi con il funzionario, anche lui un prigioniero, che lo accoglie. "Il fatto è, vede, che il mio è un caso eccezionale, io sono innocente"» (A. Camus, *Taccuini III [1951-1959]*, in *Taccuini*, 3 voll., tr. it. a cura di E. Capriolo, Bompiani, Milano 2004, p. 51). È chiaro che la categoria dell'"innocenza" viene totalmente sovvertita nel mondo concentrazionario. La Arendt riesce a sottolineare perfettamente questo aspetto: «"Per quale scopo, chiedo, esistono le camere a gas?" – "Per quale scopo sei nato?". È questo terzo gruppo dei totalmente innocenti che in ogni caso aveva la peggio nei Lager. [...] L'obiettivo ultimo, chiaramente indicato nelle fasi finali del terrore nazista, era quello di avere una popolazione dei campi interamente composta da innocenti» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Torino 1999, p. 615).

E nel silenzio — «In me c'è un silenzio sempre più profondo»⁷⁹ — sperimenta un “raccolgimento” ormai diventato preghiera.

È così che, piena di amore per gli uomini e per Dio, decide di partire per il campo di smistamento di Westerbork. Lì avrebbe potuto aiutare gli altri, spargere amore sui cuori inariditi dalle sofferenze e dalle umiliazioni. Lì avrebbe potuto, soprattutto, condividere il destino del proprio popolo.

Una scelta “paradossale” — *avrebbe potuto salvarsi?* — che quelli intorno a lei non comprendono e non condividono. Perché andare volontariamente incontro alla morte?

Né avrebbero potuto capire l'atteggiamento di Etty di fronte al precipitare degli eventi.

Nessuna cessione a sentimenti di odio o di vendetta nella «consapevolezza di non essere capace di odiare gli uomini malgrado il dolore e l'ingiustizia che ci sono al mondo». ⁸⁰ E, sempre sullo stesso tono, scrive: «Credo che non sarò mai capace di odiare qualcuno, per via di quella che viene chiamata la sua “cattiveria”». ⁸¹

Questo perché il male che viene compiuto — per quanto estreme siano le conseguenze patite — «è sempre da ricondurre a qualcosa di umano. È questa la ragione per cui molti eventi non mi spaventano, perché io continuo a pensare che originino dall'uomo, da ogni individuo, da me stessa, il che rende tutto comprensibile». ⁸²

La Hillesum mostra di non voler semplificare i termini del problema: non esistono i “buoni” — “noi”, totalmente immuni da colpe e responsabilità — e i “cattivi” — “loro”, senza riscatto e irrimediabilmente perduti. Esiste

⁷⁹ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 734.

⁸⁰ Ivi, p. 386.

⁸¹ Ivi, p. 456.

⁸² *Ibidem*.

innanzitutto l'uomo con le sue nobili risorse e le sue deprecabili perdizioni. E l'amore deve approfondire verso l'uomo, in quanto tale.

Indistintamente: «Io non odio nessuno, non sono amareggiata. Una volta che l'amore per tutti gli uomini comincia a svilupparsi dentro di noi, diventa infinito».⁸³

Nessuna umiliazione subita: «Per umiliare qualcuno si dev'essere in due: colui che umilia e colui che è umiliato e soprattutto: che si lascia umiliare. Se manca il secondo, e cioè se la parte passiva è immune da ogni umiliazione, questa evapora nell'aria. [...] Si deve insegnarlo agli ebrei».⁸⁴

Non farsi abbrutire nelle proprie risorse interiori. Rimanere in ascolto della parte più vera di ciascuno di noi e, nonostante tutto, continuare a celebrare la vita. Capire che «non possono farci niente, non possono veramente farci niente».⁸⁵

Possono inchiodarla in un campo circondato da filo spinato, ma «esisterà pur sempre un pezzetto di cielo da poter guardare, e abbastanza spazio dentro di me per congiungere le mani in una preghiera».⁸⁶

Possono spezzare il corpo, ma non l'anima: «Forse mi potranno ridurre a pezzi fisicamente, ma di più non potranno fare».⁸⁷

Possono ucciderla, ma veramente non possono disporre della sua morte. A corroborare questo pensiero — l'indisponibilità da parte di altri della *propria* morte — il caso, menzionato nelle *Lettere*, di quel giudice romano che aveva detto a un martire: «Sai che io ho il potere di ucciderti?», al che il martire aveva risposto: «Ma sai che io ho il potere di essere ucciso?».⁸⁸

⁸³ Ivi, p. 718.

⁸⁴ Ivi, p. 637.

⁸⁵ Ivi, p. 638.

⁸⁶ Ivi, p. 718.

⁸⁷ Ivi, p. 711.

⁸⁸ E. Hillesum, *Lettere*, cit., p. 40.

Né, tantomeno, il contatto diretto col dolore mette in discussione la pienezza di una fede intimamente vissuta. Dio non c'entra con Auschwitz e con tutti i campi di concentramento disseminati nel mondo. Auschwitz è una colpa imputabile solo ed esclusivamente all'uomo: «Dio non è responsabile verso di noi, siamo noi a esserlo verso di lui. [...] Non riesco a trovare insensata la vita. E Dio non è nemmeno responsabile verso di noi per le assurdità che noi stessi commettiamo: i responsabili siamo noi!».⁸⁹

E ancora: «Non è colpa di Dio, ma nostra, se le cose sono così come sono, ora».⁹⁰

Dio stesso esce prostrato dal confronto con lo “scandalo” del male. È un Dio — quello interiorizzato e vissuto dalla Hillesum — che non può aiutare gli uomini, ma che va aiutato e custodito nella propria intimità: «E se Dio non mi aiuterà più, allora sarò io ad aiutare Dio. [...] Partirò sempre dal principio di aiutare Dio il più possibile».⁹¹

Tutto il sentimento religioso del vivere proprio della Hillesum viene riassunto in questa considerazione: Dio, dopo l'esperienza “infernale” dei campi, non può più aiutare l'uomo né soccorrerlo. È l'uomo che deve

⁸⁹ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 667.

⁹⁰ Ivi, p. 702.

⁹¹ Ivi, pp. 707-708. Su questo punto il pensiero della Hillesum sembra molto vicino alla riflessione di H. Jonas: «Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprensibile (nel governo del mondo in cui noi unicamente siamo in condizione di comprenderla). Ma se Dio può essere compreso solo in un certo modo e in un certo grado, allora la sua bontà (cui non possiamo rinunciare) non deve escludere l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente. Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male. [...] Durante gli anni in cui si scatenò la furia di Auschwitz Dio restò muto. [...] Ma Dio tacque. E ora aggiungo: non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo» (H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005).

“salvare” in se stesso, alimentandola costantemente, la *presenza* del divino.

Siamo lontani da una concezione “consolatoria” della fede. Già precedentemente la stessa aveva sottolineato con forza: «Il non voler essere consolati. L’inchinarsi davanti al destino».⁹²

L’atteggiamento della Hillesum non poteva non sortire incomprensioni e disapprovazione. Se, tuttavia, riusciamo a capire lo sforzo compiuto da chi le voleva bene al fine di salvarla da una fine certa e dolorosa, non altrettanto riusciamo a condividere le critiche di chi, venuto dopo, ha sottovalutato o, addirittura, negato il valore (di certo, testimoniale) della sua vita e, soprattutto, della sua morte. Ci ha insegnato, credo, che un’altra “resistenza” è possibile.

Che non è quella delle armi e della vendetta: «Per me, questa resa non si fonda sulla rassegnazione che è morire, ma s’indirizza là dove Dio per avventura mi manda ad aiutare come posso — e non a macerarmi nel mio dolore e nella mia rabbia».⁹³

Che non è quella del “salvarsi ad ogni costo”, magari a danno altrui: «Io non so farmi avanti per garantirmi quella che può sembrare la mia salvezza, mi pare una cosa assurda e divento irrequieta e infelice».⁹⁴

Una “resistenza” che non è quella del “fare”, ma che consiste ormai improrogabilmente nell’“essere”: essere in se stessa e per gli altri — nel senso di aiutarli a sopportare con dignità il destino di dolore — e per Dio — che deve essere ugualmente protetto dentro di noi.

Il 10 luglio 1943 in una lettera a una sua cara amica scrive: «La gente non vuole riconoscere che a un certo

⁹² E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 309. Dello stesso tono la riflessione, in merito, di S. Weil: «Non bisogna mai cercare una consolazione al dolore» (S. Weil, *L’ombra e la grazia*, cit., p. 45).

⁹³ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 698.

⁹⁴ Ivi, p. 716.

punto non si può più fare, ma soltanto essere e accettare. [...] Io non posso fare nulla, non l'ho mai potuto, posso solo prendere le cose su di me e soffrire».⁹⁵

Essere, ovvero “essere presenti” a se stessi e aiutare gli altri ad accettare il dolore.

Essere, ovvero “essere pazienti”, nel senso di riuscire a sopportare quel che non può essere cambiato.

«Essere: verbo da coniugare nel punto di tangenza del presente e dell'eternità».⁹⁶

Ecco allora che diventa più facile rispondere a quella domanda che da più parti le veniva rivolta: «Molti mi dicono: come puoi pensare ancora ai fiori, di questi tempi».

Immersa nel fango e nella miseria di Westerbok, ella ha provato a se stessa come siano ugualmente “reali” la fame e la poesia,⁹⁷ le vesciche ai piedi per il faticoso camminare e le rose.⁹⁸ E, ancora, il filo spinato e il gelsomino.

Non più fare, ma “essere”. Come i “gigli del campo” che “non faticano e non filano”, ma attendono e accettano l'alternarsi delle stagioni, così come il loro fiorire e, inesorabilmente, appassire.

Come la rosa che muore senza riserve sulla sua scrivania:

La mia rosa tea sta appassendo tra la macchina da scrivere, un fazzoletto e un rocchetto di filo nero. È quasi insostenibilmente

⁹⁵ E. Hillesum, *Lettere*, cit., p. 105.

⁹⁶ S. Germain, *Ety Hillesum. Una coscienza ispirata*, Ed. Lavoro, Roma 2000, p. 74.

⁹⁷ Si noti quanto scritto precedentemente: «Di una cosa sono sempre più certa: il verso di una poesia è altrettanto reale di una tessera per il formaggio o dei geloni. Altrettanto concreto» (E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 283).

⁹⁸ «Dopo quella lunga camminata nella pioggia e, con quella vescica sotto il piede, sono ancora andata a cercare un carretto che vendesse fiori e così sono arrivata a casa con un gran mazzo di rose. Ed eccole lì, reali quanto tutta la miseria vissuta in un intero giorno» (Ivi, p. 729).

bella e tenera. Appassendo gentilmente, e con rassegnazione, si prepara ad abbandonare questa breve, fredda vita. È così tenera e amabile, e ha una tale grazia nella sua lenta morte che potrebbe facilmente spezzarmi il cuore. Ma bisogna lasciar morire in pace anche una rosa tea e non cercare fervidamente e disperatamente di trattenerla. In passato riuscivo a essere inconsolabile e inspiegabilmente triste per un fiore che appassiva. Ma bisogna imparare ad accettare anche l'appassire della natura, senza opporvi resistenza.⁹⁹

Etty ha atteso al proprio “appassire” nel fango del campo di Westerbork. Un’attesa attiva, per così dire, che non va assolutamente scambiata per rassegnazione. La vediamo aggirarsi per le baracche di legno del campo, recare parole di conforto a chi nell’inerzia della disperazione si lascia morire inesorabilmente. Spendersi per gli altri. Insegnare loro a “sopportare” — perché «“sopportare” è un’arte che dev’essere imparata»¹⁰⁰ — senza rinunciare alla propria dignità di uomini.

Insegnare loro che si può *pensare* anche in un campo - quello di Westerbork — sospeso tra il fango e il nulla.¹⁰¹ Che si può anche *amare*.¹⁰²

E che si può perfino *pregare*:

La mia vita è diventata un colloquio ininterrotto con te, mio Dio, un unico grande colloquio. A volte, quando me ne sto in un angolino del campo, i miei piedi piantati sulla tua terra, i miei occhi rivolti al cielo, le lacrime mi scorrono sulla faccia, lacrime che sgorgano da una profonda emozione e

⁹⁹ Ivi, p. 624. «La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce, di sé non gliene cale, non chiede d’esser vista» (Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubino*, cit., I, 289).

¹⁰⁰ E. Hillesum, *Lettere*, op. cit., p. 24.

¹⁰¹ «“Non vogliamo pensare, non vogliamo sentire, vogliamo dimenticare il più possibile”. E questo mi sembra molto pericoloso. [...] Se noi salveremo i nostri corpi e basta dai campi di prigionia, dovunque essi siano, sarà troppo poco» (E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 45).

¹⁰² «Qui di amore non ce n’è molto eppure mi sento indicibilmente ricca, non saprei spiegarlo a nessuno» (Ivi, p. 115).

riconoscenza. [...] Io non combatto contro di te, mio Dio, tutta la mia vita è un grande colloquio con te.¹⁰³

Etty, che all'inizio del diario lamentava l'assenza di una "patria", ora si sente nuovamente a casa: «Si è a casa sotto il cielo. Si è a casa dovunque su questa terra, se si porta tutto in noi stessi».¹⁰⁴

Nel campo di prigionia torna a "far pace" con se stessa e impara a "riposare" nella propria anima e a riconciliarsi coi propri genitori, ai quali vorrebbe risparmiare l'agonia della deportazione.

"Riposare" nella propria anima: è questo il senso dell'evoluzione esistenziale e spirituale della Hillesum. Un'anima che vive intensamente il presente, eppure sottratta al tempo. Un'anima "millenaria", se come scrive la stessa proprio nelle ultime pagine del diario, «L'età dell'anima è diversa da quella registrata all'anagrafe. Credo che l'anima abbia una determinata età fin dalla nascita. [...] Si può anche nascere con un'anima che ne ha mille».¹⁰⁵

Etty ha offerto se stessa e la propria giovane età — muore non ancora trentenne nel campo di concentramento di Auschwitz — alla forza corrosiva del tempo e degli eventi.

Ha accettato di "invecchiare"¹⁰⁶ in fretta e farsi trascinare dall'ineluttabile. Un po' come la rosa che lentamente continua a morire sulla sua scrivania.

¹⁰³ Ivi, p. 122.

¹⁰⁴ Ivi, p. 763.

¹⁰⁵ Ivi, p. 795. Così racconta F. Weinreb, un detenuto che ha conosciuto Etty a Westerbork: «C'era in lei la coscienza amara di dover portare un fardello infinitamente pesante, un fardello che si direbbe millenario ma che era, nello stesso tempo, qualcosa di molto leggero e sereno» (E. Hillesum. *Les écrits d'Etty Hillesum. Journaux et lettres, 1941-1943*, Seuil, Paris 2008, p. 1047)

¹⁰⁶ «La prima volta che uno di questi convogli passò per le nostre mani, ci accadde di pensare che mai più avremmo potuto ridere e essere lieti, che ci eravamo trasformati in persone diverse, improvvisamente invecchiate e estraniati da tutti gli amici di prima» (Id., *Lettere*, cit., p. 41).

Affinché la propria fine sia un nuovo “inizio”¹⁰⁷: «E ascoltare, dappertutto ascoltare, e ascoltare fino al fondo delle cose. E amare e dire addio e con questo morire, ma poi rinascere: è tutto così doloroso ma anche tanto ricco di vita».¹⁰⁸

¹⁰⁷ «Tra non molto si vedrà forse che è stato anche un inizio» (Ivi, p. 55).

¹⁰⁸ Id., *Diario*, cit., p. 408.

La misericordia del pensiero

di Paolo Beretta

»Die „Lehre“ eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte, dem der Mensch ausgesetzt wird, auf daß er dafür sich verschwende.« («La “dottrina” di un pensatore è ciò che nel suo dire rimane non detto, e a cui l'uomo è esposto affinché vi si prodighi»)

M. Heidegger, Wegmarken.

Cominciamo con una citazione da Heidegger. Proprio Heidegger sarà il primo interlocutore di questo percorso. Intanto però si deve sottolineare ciò che nella citazione in esergo sta scritto. C'è un dire che ereditiamo. Tutto ciò che abbiamo lo ereditiamo, innanzitutto il nostro nome, se appena ci pensiamo. Ma dietro al nostro nome poi sta una infinità di altre memorie e racconti che ci rendono infine ciò che siamo: tutto questo. Ma solo questo? Per ora lo lasciamo in sospeso. In effetti, questo sarà un percorso fatto di sospensioni e riacciacimenti, come un tappeto che, se mi riuscirà, mostrerà il suo piccolo disegno solo alla fine, quando i suoi nodi conquisteranno senso nella loro “costellazione” complessiva (e le costellazioni sono preziose per avere una casa e per nominarla).

Ecco il primo passo: c'è un ereditare che ha come compito abitare il non detto che in ogni dire si conserva. Che cosa accade in effetti, se non sempre questo, per ogni dire e per ogni scrivere, non solo quello filosofico? Heidegger dice qualcosa di profondissimo. Le frasi dei filosofi non sono mai semplici. O lo sono sempre troppo, per questo nascondono una profondità inaspettata. Ogni ereditare è un riscoprire e un esporsi. Qui però ciò significa: non innanzitutto che saremmo noi, lettori di questo o quel pensiero, per nostra volontà di essere originali, a scoprire qualcosa che in effetti stava celato,

celato forse al pensatore stesso, come se si potesse pensare un punto zero, al limite come punto solo idealmente raggiungibile, in cui il pensiero in questione fosse stato perfetto, completo, saturo di senso, al di là della “psicologia” del suo autore. Come se dicessimo: vedi, Platone, per esempio, non lo sapeva, ma lui voleva dire questo e questo. Insomma: c’è un completo Platone autocosciente che ha la piena padronanza della sua scienza (magari fondata su esoteriche dottrine) e poi, in aggiunta, il sostrato “inconscio” che pure lo motivava. La filosofia deve, al limite, riappropriarsi di questa totalità, anche solo come tendenza ideale.

Se la filosofia ha la pretesa di fare questo, non è buona filosofia. Non si può annullare la distanza per fare corpo con Platone o con qualche altro filosofo. Così facendo, diverremmo Platone, posto che sia mai esistito un individuo una volta e per tutte coerente con se stesso che si chiamava Platone, un pensiero immobile dentro una testa o un’anima — e posto poi che ci siamo “noi”, soggetti assolutamente coerenti, univoci, immobili che lo andiamo a raggiungere. Posto tutto ciò, che non è affatto scontato, dicevamo, diverremmo Platone. Ma in filosofia interessa pensare e per pensare ci vuole distanza.

La distanza è un carattere del pensare. Questa è ora una affermazione semplicemente dogmatica; sta senz’altro alla pari con il suo opposto: la vicinanza è un carattere del pensare. Certamente è così. Ma solo se prendiamo l’opposizione in maniera a sua volta dogmatica. Anche per avere una distanza devo infatti stare in qualche modo in una vicinanza rispetto a ciò che metto a distanza; così come, specularmente, per avere una vicinanza devo stare in una distanza di qualche tipo con qualcosa, per poterlo così *avere* di contro. Discorso abbastanza oscuro, sembrerebbe. Certamente però ha a che fare con un modo di stare rispetto alle cose, ovvero di abitarle come

cose del mondo. Dalla frase citata da Heidegger, giungiamo così, per una via tortuosa, all'abitare.

L'ereditare un pensiero per pensarne il non detto, dice Heidegger, è un esporsi a questo pensiero. Ecco un'altra felice figura spaziale. Si espongono i quadri, ci si espone alla pioggia, si espone, in certe civiltà, il cadavere del morto perché le fiere se ne cibino e lascino solo le ossa. Ci espone anche al pensiero: non è evidente? Nel momento in cui ci esponiamo ad un pensiero, vuole dirci Heidegger, il fatto di pensarne il non-detto non significa impegnarsi in una qualche operazione di psicologica originarietà, come se dipendesse dalla assoluta soggettiva virtù di qualcuno trarre infine la somma decisiva e completa di un pensiero. Non è questo l'essenziale. L'essenziale è che è il pensiero a cui l'uomo si espone lo interroghi, nei modi determinati in cui l'uomo stesso è collocato nel mondo.

In questa sede però ci gioveremo non di *Segnavia*, dal quale l'esergo è tratto, ma da un testo contenuto nella raccolta *Saggi e discorsi*,¹ *Costruire abitare pensare*. Il testo non ha innanzitutto a tema la terra natia, quanto piuttosto il più generale rapporto tra i tre termini indicati nel titolo. Tuttavia, ciò non ci deve trarre in inganno. È infatti la possibilità stessa di avere una terra e di abitarla che dobbiamo indagare. Il testo heideggeriano invita a considerare le tre prassi nominate nel titolo in una correlazione che si liberi dalle presupposizioni del senso comune, riconquistandole con un pensiero più profondo. Scrive il nostro autore:

All'abitare, così sembra, perveniamo solo attraverso il costruire. Quest'ultimo, il costruire, ha quello, cioè l'abitare, come suo fine. Tuttavia non tutte le costruzioni sono delle abitazioni [...]. Eppure, anche questi tipi di costruzioni rientrano nella sfera del nostro abitare. Questa sfera oltrepassa l'ambito di queste

¹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957, tr. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991.

costruzioni, e d'altro lato non è limitata alle abitazioni [...]. Queste costruzioni albergano l'uomo. Egli le abita, e tuttavia non abita *in* esse, se per abitare in un posto si intende solo l'avervi il proprio alloggio.²

C'è un modo di stare nelle costruzioni che edificiamo che è l'abitarle. Non si abita solo la casa dove si ha il giaciglio, come la casa di Odisseo dal letto costruito in un albero. Noi abitiamo, dice Heidegger, in una maniera più profonda la terra. Certo, il senso comune ci dice che per abitare prima si deve costruire e ciò, aggiunge il filosofo tedesco, è senz'altro *corretto*, anzitutto se noi pensiamo il rapporto tra costruire e abitare come un rapporto tra mezzo e fine. E tuttavia, prosegue il Nostro, pensare a questo modo non è rivolgere lo sguardo all'essenza del rapporto tra l'abitare e il costruire. Infatti, per potere progettare una qualunque costruzione, l'uomo deve già abitare, deve già essere presso quella cosa, che ancora non è materialmente presente, ma che egli può *figurarsi*.

Cerchiamo di comprendere quello che dice Heidegger a modo nostro. C'è il fiume che attraversa la città. Ad esempio, il fiume che divide la splendida Praga; da una parte, la Città vecchia; dall'altra, la Città alta con il castello (Heidegger fa proprio, tra gli altri, l'esempio della città dove il fiume divide il quartiere del castello dalla piazza principale e possiamo immaginarci che pensi proprio alla capitale dell'allora Cecoslovacchia). Per costruire un ponte che, come il Ponte Carlo, possa superare il fiume, in qualche modo noi dobbiamo essere già presso di esso, già averlo nel nostro orizzonte di visione. O, meglio, detto in modo speculare, dobbiamo già abitare un mondo che si rende percorribile con ponti che superino ampi fiumi. Certamente un uomo di quarantamila anni fa, che si fosse trovato a percorrere una riva della Moldava, non avrebbe pensato alla costruzione di un ponte così lungo e robusto.

² Ivi, p. 96.

Forse avrebbe pensato alla possibilità di punti d'attracco lungo le due rive del fiume. E così i Romani difficilmente potevano pensare a un canale sotterraneo per raggiungere l'isola dei Britanni, ai tempi delle loro spedizioni. Eppure, diciotto secoli dopo, Napoleone già poté sognare di invadere a quel modo l'Isola. E oggi eccoci qui, con il canale che attraversa la Manica.

In questo modo si abita la terra: stando presso di essa in una intimità che la rende disponibile ad un percorrere, e quindi a un costruire, in modi particolari, che rispecchiano il modo in cui il mondo si apre alla comprensione dell'uomo. Questo, come è chiaro, non è in potere dell'uomo. Non dipende dai "soggetti" come dotati di libera iniziativa, così come non dipende innanzitutto da noi, se non al limite in una maniera derivata, decidere di come stare dentro al linguaggio.

Ecco così che qui fa capolino la questione del linguaggio, commessa, apparentemente in maniera arbitraria, ai fenomeni dell'abitare e del costruire. Scrive Heidegger:

Chi ci dà in generale una misura con cui possiamo misurare interamente l'essenza di abitare e costruire? La parola che ci parla dell'essenza di una cosa ci viene dal linguaggio, purché noi sappiamo fare attenzione all'essenza propria di questo. Intanto però un flusso, insieme caotico e abilmente costruito, di discorsi, scritti, messaggi si diffonde vertiginosamente per tutta la terra. L'uomo si comporta come se fosse *lui* il creatore e il padrone del linguaggio, mentre è *questo*, invece, che rimane il signore dell'uomo. Forse è proprio anzitutto il rovesciamento, operato dall'uomo, di *questo* rapporto di sovranità quello che spinge l'essere dell'uomo verso una condizione di estraniamento (*ins Unheimische*). Che noi ci prendiamo cura scrupolosamente del nostro parlare è un bene, ma non serve a nulla finché anche in questo

linguaggio viene fatto servire solo come un mezzo di espressione. Di tutti gli appelli che si rivolgono a noi, e che *anche* noi uomini possiamo contribuire a far parlare, il linguaggio è quello assolutamente primo e supremo.³

La parola che nomina l'essenza viene dal linguaggio e in base ad essa possiamo chiarirci ciò che l'essenza sia. Certo, ciò sembra ovvio. Ogni parola è linguaggio; e però Heidegger aggiunge: dobbiamo, perché ciò accada, fare attenzione all'essenza di questo. Essenza e linguaggio si corrispondono. Per chiarire ciò che l'essenza di qualcosa sia, debbo fare appello al linguaggio; d'altra parte, perché ciò sia possibile, debbo fare attenzione all'essenza del linguaggio stesso, ovvero fare ciò nell'unico modo possibile, attraverso il linguaggio. Come è chiaro, le cose si complicano. Si complicano tanto più se consideriamo ciò che Heidegger scrive subito dopo (con una attualità sconvolgente): una *chiacchiera* senza precedenti avvolge il pianeta senza soluzione di continuità e l'uomo non fa che servirsi del linguaggio, come fenomeno ovvio, finalizzato alla espressione e trasmissione di messaggi, in un senso puramente strumentale.

Sospendiamo per un attimo la navigazione a vista presso il testo di Heidegger e continuiamo un poco per conto nostro, scrutando, come dire, il cielo notturno e meditando su ciò che abbiamo imparato. L'abitare e il costruire che in esso si rende possibile hanno un legame inestricabile con la parola. Non solo, a quanto sembra, per il fatto che l'uomo è un essere che per vivere si scambia informazioni: soprattutto se in ciò vediamo una semplice azione strumentale, per la quale la parola "veicolerebbe" significati *ad libitum* del suo *soggetto supposto padrone*. No, dice Heidegger, questo modo di pensare inverte le cose. L'uomo non è affatto il signore del linguaggio, non è

³ Ivi, p. 97.

affatto un essere cui la capacità di dare nomi alle cose sia da attribuire come facoltà soggettiva.

Ma allora come? E poi, in senso più ampio, come ce la mettiamo con il rapporto del nome con la terra natia (cioè con la *propria* terra, in cui il carattere di questa proprietà non è affatto ancora stabilito)?

Il nome ha a che fare con la proprietà, innanzitutto con la proprietà prima, ovvero il corpo. Non è forse ciò di cui tutti noi facciamo esperienza quando ci muoviamo consapevolmente per il mondo? “Io”, chi sono “io”? Io sono Paolo. Sono Paolo e questa è la mia mano. Tengo accesa l’attenzione su ciò. Ecco, vedo la mia mano, so che è mia. La posso muovere a piacere, ad esempio articolando in vari modi possibili le dita, tra le quali spunta quel principe che mi rende così speciale, il pollice opponibile. Attraverso questo strumento principe ho tutti gli altri strumenti del mondo. Esso, il pollice, essa, la mano, mi fanno padrone delle cose che possiedo. Non possiederei nulla senza di loro. Questi però sono strumenti perché “dietro” ci sono “io”, “io” che mi dico di essere Paolo.

È tutto qua, però? Evidentemente no. Non sono “io” che un bel giorno ho deciso di darmi un nome. Innanzitutto perché qui andiamo dicendo che questo “io” che pone a distanza strumenti e prende decisioni non ci sarebbe affatto, senza la maschera del nome. Sono gli altri che mi danno un nome. Questo prima di tutto risuona da fuori e da fuori accade questo “io” che sarebbe la mia proprietà più intima. «Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa». Senza questa proprietà primigenia, dalla quale poi discende la proprietà di tutte le cose che mi stanno intorno, non ci sarei “io”. Beninteso, non è che poi esista veramente il “fuori” dal quale il nome proviene, se pensiamo questo fuori come una oggettività in sé costituita. Certo, è tale per gli altri a partire dai quali il nome mi viene imposto, ma è chiaro che a questo livello

non si può guardare il fenomeno come se fosse qualcosa di semplicemente accidentale, come se si dicesse: capita che gli altri soggetti, già in sé costituiti, diano nomi ai loro bambini, sicché è chiaro come i piccoli non abbiano alcuna volontà né consapevolezza di essere quelli che sono, ma gli altri, ben consapevoli, attraverso lo strumento del nome, pian piano li solleveranno a questo sapere in sé oggettivo. Così facendo, semplicemente rimanderemmo il fenomeno all'infinito, senza avere almeno preso in considerazione *la cosa* nella sua decisiva "evenemenzialità".

L'identità a sé è un effetto, un prodotto di quella anonima "cosa", che non è una cosa, che è il mondo. Dire che l'identità è un prodotto di ciò che accade "là fuori" è già dire troppo, perché "qui dentro" e "là fuori" si costituiscono specularmente e se, a livello di *fatto*, noi si può dire che sono gli altri che danno nome ai loro figli, rimane pur sempre aperta la questione di come in generale ciò sia possibile una *prima volta* per una comunità. A questa questione nessuna risposta di fatto può corrispondere, poiché ogni riconoscimento è la prima volta nella sua ripetizione, ovvero un riconoscimento della prima volta nella seconda.

L'identità è un effetto che proviene dal mondo. Siamo ciò che si dice di noi, l'appello alla presenza della nostra identità è ciò che la fa accadere; l'elemento del linguaggio, nel caso paradigmatico, ma non unico, del nostro nome è ciò entro cui conquistiamo quella mobile e mai conclusa identità che sempre siamo e non siamo. Siamo e non siamo: perché in questo avere luogo presso di noi si dà anche inevitabilmente il corrispettivo e ineliminabile altro lato della cosa. L'esperienza "psicologica" stessa ce ne dà ampia testimonianza: sono Paolo, certo, ma a volte ho proprio la sensazione di non essere quello che si dice di me, che gli altri designano sotto questo titolo e che io stesso raccolgo come supposta unità a sé trasparente come

mia identità. D'altra parte, è frequente, se non pressoché universale, che il bambino che comincia a parlare e a parlare di sé si nomini in terza persona: Pietro vuole questo, Pietro vuole quest'altro. Segno, questo, che Pietro è un titolo che nasconde ben più complesse vicende e maschere. Questo fenomeno "psicologico" (dove il termine è infelice perché troppo occidentale) si può vedere poi fenomenologicamente inscritto nel suo stesso emergere: l'identità di questo divenire rispecchia abiti che si imparano via via, in un intreccio mutevole di risposte dell'identità diveniente che si muove dietro al nome proprio e della quale il nome proprio è un semplice esempio funzionale che qui ho fatto valere come esempio paradigmatico, ma che necessiterebbe di ben altro spazio. Dato però il carattere impressionistico che questo scritto si impone, ciò basti come titolo per chiarire come porci la questione della sovranità del linguaggio posta in essere da Heidegger.

Vista secondo questa prospettiva, la situazione in cui l'uomo si viene a trovare rispetto al linguaggio non è semplicemente quella di un soggetto che farebbe libero uso di uno strumento neutro. Innanzitutto perché nessuno strumento può essere neutro, proprio per il fatto che il soggetto (se ancora, a dispetto di Heidegger, vogliamo chiamarlo così), lungi dall'essere qualcosa di astratto dal rapporto al mondo, consiste in tutto e per tutto in un vivo avere a che fare concostituentesi con esso; in secondo luogo, più nello specifico, perché l'uomo viene al mondo già tutto preso in un sistema vivente di abiti linguistici e più estesamente pratici, rispetto ai quali si conforma a suo modo.

Così facendo, però si diceva, qualunque identità diviene relativa e sempre sul punto di sfaldarsi a favore di altri accomodamenti. In effetti, questo è ciò che sempre accade, appena ci riflettiamo sopra: se mi viene chiesto, di nuovo, chi sono io, io "Paolo", la mia risposta non può

essere quella che davo a sei anni o a sedici. E se anche mi venisse domandato, con più finezza, chi era quel Paolo che ero “io” a sedici anni, sicuramente la mia risposta oggi non coinciderebbe mai con la mia vita da sedicenne. L'identità e il riconoscimento che in essa si muove non sono la semplice uguaglianza con il passato che pure esse designano.

Si potrebbe continuare oltre. Certamente, e questo è fondamentale, il fenomeno del linguaggio, quello a cui Heidegger fa così frequentemente appello, non è esauribile attraverso una, senz'altro meritoria, ma in ugual maniera ingenua, teoria della comunicazione o del significato. Una lettura non dogmaticamente prevenuta di Creuzer⁴ e del suo tentativo di uno sguardo eccentrico rispetto alla nostra civiltà “greca”, in direzione del mito e del simbolo, ne è l'ennesima testimonianza. Il dare nome alle cose che è messo in atto dal sacerdote, così come lo disegna Creuzer, non è la espressione figurata di un concetto o l'attuazione di una volontà autonoma e “individualistica” rispetto al mondo “esterno”, ma una azione in ogni senso istitutiva e rispondente ad un tempo alla scena del mondo. Solo nel nome le cose appaiono, ma questo nome, ancora una volta, non è affatto una decisione arbitraria del singolo che si impone, ma una affermazione del mondo stesso che solo in questo magico venire sulle labbra si svela nella sua essenza.

Ritorniamo ad Heidegger, che così tanto ci ha aiutato finora. Se guardiamo all'antica parola tedesca per costruire (*bauen*), ovvero *buan*, egli dice, essa significa abitare; anche se l'antico significato del verbo *bauen* è andato perduto, esso si può *rintracciare* in molte parole ancora oggi in uso, che ci indicano l'essenza più propria del rapporto che andiamo cercando: «L'antica parola *buan*

⁴ F. Creuzer, «Simbolica e mitologia», in A. Baeumler, F. Creuzer, J. J. Bachofen, *Dal simbolo al mito, Spirali*, Milano 1983, a cura di G. Moretti.

non ci dice certo solo che il costruire sia propriamente un abitare, ma ci fornisce anche un'indicazione sul come dobbiamo pensare l'abitare a cui essa allude». ⁵ Certo, questo significato non emerge comunemente. Noi consideriamo l'abitare come un comportamento tra gli altri. Nonostante questa esperienza comune, però, la parola, se la sappiamo ascoltare, insiste Heidegger, ci dice altro:

Là dove la parola abitare parla ancora in modo originario, essa dice anche *fin dove* arriva l'essenza dell'abitare [...]. Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini *siamo* sulla terra, è il *Bauen*, l'abitare. Essere uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare. ⁶

Il senso primo del *Bauen*, quello dell'abitare, custodisce in sé già i due modi in cui esso può venire considerato, ovvero il *coltivare* che lascia crescere proteggendo i frutti della terra e il *produrre* una costruzione che sta nello spazio, un tempio come una nave. Per quanto *Bauen* come abitare passi in secondo piano rispetto al modo comune di intendere l'abitare, esso rimane comunque conservato nel suo oblio come l'«abituale» (*das «Gewohnte»*). ⁷ In questo modo, tuttavia, l'abitare non viene più considerato nel suo senso autentico.

Ora, un tale oblio non è affatto per Heidegger qualcosa di accidentale; è invece vero che in esso «si cela [...] qualcosa di decisivo», ovvero l'abitare come tratto essenziale dell'essere dell'uomo.

Che il linguaggio ci ritiri, per così dire, l'autentico significato della parola *bauen*, l'abitare, è però un segno dell'originarietà di tali significati; giacché prorio alle parole essenziali di una lingua accade che ciò che esse propriamente dicono cada facilmente

⁵ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 97.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 98.

nell'oblio, facendo posto al significato che si impone più immediatamente. Il mistero di questo processo, l'uomo non lo ha ancora pensato. Il linguaggio sottrae all'uomo il proprio parlare semplice e alto. Ma in tal modo il suo appello principale non diventa muto, solo rimane silenzioso. È vero che l'uomo tralascia di fare attenzione a questo silenzio.

Se tuttavia ascoltiamo ciò che il linguaggio ci dice nella parola *bauen*, costruire, apprendiamo tre cose:

1. Costruire è propriamente abitare.
2. L'abitare è il modo in cui i mortali sono sulla terra.
3. Il costruire come abitare si dispiega nel «costruire» che coltiva, e coltiva ciò che cresce; e nel «costruire» che edifica costruzioni.⁸

Solo in quanto siamo *abitanti*, costruiamo. Questo essere abitanti, dice Heidegger, di nuovo sulla base di antiche parole della lingua sassone e tedesca, significa *avere cura*, in esso consiste l'abitare come essere dell'uomo «inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra».⁹ A questo punto del saggio, il filosofo di Meßkirch ci invita a pensare questo soggiornare che prende cura a partire dalla nota figura da lui sviluppata del *Geviert*, della quadratura, quello *spazio* che è la semplicità entro la quale si ritrovano e si rispecchiano i *Quattro*: cielo, terra, divini e mortali. In questa unità originaria, i Quattro sono una cosa sola.

Non vi è lo spazio qui per analizzare questa figura heideggeriana, la *Quadratura*, che per altro ritorna anche altrove. Per i nostri intenti, basta porre l'attenzione su uno solo dei termini, ovvero i *mortali*. Si potrebbe sostenere che, all'interno del pensiero della *Quadratura*, sia scorretto operare una prescrizione siffatta; certamente, uno studio completo e approfondito di questo circolo dei quattro sarebbe preferibile, con maggiore spazio a disposizione. D'altra parte, se la semplicità di tale circolo è presa davvero sul serio, ogni termine, considerato in

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 99.

profondità, contiene già in se stesso gli altri tre, è, a suo modo, una monade che tiene la semplicità dei quattro nella sua prospettiva.

Se infatti è vero, come dice ripetutamente Heidegger, che quando diciamo uno dei Quattro, «pensiamo già insieme anche gli altri Tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità (*Einfalt*) dei Quattro», è anche vero che ciò deriva innanzitutto proprio dal fatto che ciascuno dei membri è considerato come in sé pre-esistente al suo rapporto con gli altri. Quando è invece a partire da questa relazione che un elemento acquisisce senso.

I mortali sono gli uomini. Si chiamano mortali perché possono morire. Morire significa essere capace della morte *in quanto* morte. Solo l'uomo muore, e muore continuamente, fino a che rimane sulla terra, sotto il cielo, di fronte ai divini. Quando nominiamo i mortali, pensiamo già anche insieme gli altri tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei Quattro.

Questa loro semplicità noi la chiamiamo il *Geviert*, la Quadratura. I mortali *sono* nella Quadratura in quanto *abitano*. Ma il tratto fondamentale dell'abitare è l'aver cura. I mortali abitano nel modo dell'aver cura della Quadratura nella sua essenza. L'abitante aver cura è dunque quadruplici.¹⁰

La Quadratura, questo titolo che sta per lo spazio entro cui l'uomo è tale, è in quanto uomo, ovvero «mortale», dice Heidegger, non ha luogo in maniera astratta, il salvare la terra, l'accogliere il cielo, l'attendere i divini, il condurre la propria essenza mortale non sono un vago soggiornare. L'abitare è invece «un soggiornare presso le cose». Solo in questo soggiornare ha praticamente luogo «il quadruplici soggiornare nella Quadratura».¹¹ Questo soggiornare presso le cose è l'abitare come curare ed edificare, ovvero come costruire.

Dobbiamo cercare di pensare a nostro modo quello che dice Heidegger. In qualche modo, questo è ciò che

¹⁰ Ivi, pp. 99-100.

¹¹ Ivi, p. 101.

dicevamo più sopra: solo in uno spazio così e così costituito, in un mondo aperto in un determinato modo alla comprensione dell'uomo, qualcosa può essere costruito. Il ponte o il tempio greco figurano il mondo che li accoglie e li istituisce, secondo le sue specifiche modalità di rapporto al cielo e alla terra, alla sua via di comunicazione tra divini e mortali. Una piramide, un pozzo, un ponte - financo una ferrovia sono cose che esprimono questo rapporto entro il quale i Quattro, per dirla con Heidegger, si istituiscono.

Heidegger sta dicendo qualcosa di tutt'altro che misterioso, sebbene il suo seducente linguaggio possa in certi casi sviare. Egli sta ponendo da par suo la questione dell'abitare, del costruire e del pensare sulla via del rapporto tra le cose e lo spazio, come ora vedremo.

L'occasione per l'illuminazione di questo rapporto è offerta da un esempio di Heidegger che già si era anticipato, ovvero l'esempio del ponte.

Certo il ponte è una cosa di un tipo *particolare*; esso infatti riunisce la Quadratura *in questo senso*, che le accorda un posto (*eine Stätte verstatet*). Ma solo ciò che è *esso stesso* un luogo (*Ort*) può accordare un posto. Il luogo non esiste già prima del ponte. Certo, anche prima che il ponte ci sia, esistono lungo il fiume numerosi spazi (*Stellen*) che possono essere occupati da qualcosa. Uno di essi diventa a un certo punto un luogo, e ciò *in virtù del ponte*. Sicché il ponte non viene a porsi in un luogo che c'è già, ma il luogo si origina solo a partire dal ponte. Il ponte è una cosa, riunisce la Quadratura, ma la riunisce nel senso che accorda alla Quadratura un posto. A partire da questo posto si determinano le località e le vie (*Plätze und Wege*) in virtù delle quali uno spazio si ordina e dispone (*eingerräumt wird*).

Le cose che, in tal modo, sono dei luoghi, sono le sole che di volta in volta accordano degli spazi. Che cosa indichi questa parola *Raum*, spazio, ce lo dice un suo antico significato. *Raum*, *Rum*, significa un posto reso libero per un insediamento di coloni o per un accampamento. Un *Raum* è qualcosa di sgomberato (*Etwas Eingerräumtes*), di liberato, e ciò entro determinati limiti, quel che in greco si chiama *πέρας*. Il limite

non è il punto in cui una cosa finisce, ma, come sapevano i greci, ciò a partire da cui una cosa *inizia la sua essenza* (*Wesen*). Per questo il concetto è ὄρισμός, cioè limite. Spazio è essenzialmente ciò che è sgombrato, ciò che è posto entro i suoi limiti. Ciò che così è sgombrato viene di volta in volta accordato (*gestaltet*) e così disposto (*gefigt*), cioè raccolto da un luogo, cioè da una cosa del tipo del ponte. *Di conseguenza, gli spazi ricevono la loro essenza non dallo spazio, ma da luoghi.*¹²

È venuto nuovamente il momento di procedere, a partire da Heidegger, sulle nostre gambe. Vediamo però innanzitutto quali tracce seguire. Ovviamente, le possibilità di sviluppo sono infinite, ma qui ne seguiamo due, che si rifanno rispettivamente al nostro discorso precedente intorno al nome e alla tradizione metafisica. Le potremmo indicare così:

1. La questione del rapporto tra il nome e la morte.
2. La questione del limite.

In che senso possiamo porre in relazione la situazione di coloro che Heidegger chiama i mortali (coloro che «hanno la morte in quanto morte») con la nominazione? Bisogna ribadire che, dati gli spazi necessariamente ristretti di questo lavoro, non c'è alcuna volontà di completezza nella trattazione di un tale tema (sempre che esso, riguardando la cosa stessa dell'umano, il suo *limite* — “cosa” che appunto tratteremo successivamente — possa mai divenire “problema” risolvibile in una quanto si voglia estesa definizione). Il lavoro vale come figura impressionisticamente tratteggiata, dove, per usare la celeberrima e splendida figura di Nietzsche, ogni ciottolo in mezzo al torrente dura quel tanto che basta per fare da momentaneo punto d'appoggio per il passo — inevitabilmente finendo poi tra i flutti.

Come si diceva, ricordando velocemente il lavoro di Kreuzer, se noi semplicemente guardiamo al linguaggio

¹² Ivi, pp. 102-103.

così come esso viene studiato dalle scienze umane, non possiamo che figurarlo come uno splendido strumento quasi-neutro (dotato cioè di una opacità accidentale da eliminare perfezionandolo) fabbricato per trasmettere significati. Eppure, letto nelle prospettive che già Creuzer studiò, il linguaggio non è affatto innanzitutto questo. Nel nominare gli enti del mondo, il sacerdote li fa magicamente apparire. Quella di Creuzer, d'altra parte, non è certo l'unica testimonianza in questa direzione. Egli fu uno dei primi, tra i moderni, a comprendere questa virtù antica della parola (o della scrittura, se vogliamo vedere la parola come fenomeno particolare di quel più generale abito umano consistente nel figurare un mondo), ma oggi innumerevoli nuove testimonianze ci vengono in questa direzione: dall'antropologia alla sinologia e oltre, le occasioni per pensare l'accadere della realtà e la sua trascrizione su qualche supporto come il medesimo gesto, diventano via via più numerose, a patto che ci teniamo distanti da un atteggiamento dogmatico che calcoli il linguaggio e il suo rapporto con i significati e con il mondo secondo una prospettiva dove tutto sia già naturalisticamente deciso (dove la "natura" è innanzitutto essa stessa una parola e forse proprio da qui bisognerebbe cominciare a pensare). Non potendo citare a testimonianza tutte queste voci, rifacciamoci a noi stessi e a poco altro.

Quel "poco altro" è in effetti poco in quantità, ma non certo in profondità filosofica. Ci appelliamo infatti al grande Hegel, citando un suo brano famosissimo dalla *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*:

L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta. Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata, che non suscita, quindi, meraviglia alcuna. Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio ambito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria

esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro Io. La morte, se così vogliamo chiamare quella irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza.¹³

Bisogna chiedersi perché questa citazione. Che cosa significa per questo percorso?

Hegel sta parlando della potenza stessa, quella dell'intelletto. Solo in virtù di questa potenza di frammentazione del circolo che riposa chiuso in se stesso qualcosa emerge come qualcosa, separato dal circolo medesimo. In nessun altro modo potrebbe emergere se non grazie a questa potenza. Una tale potenza, una potenza *pratica*, è il sapere, sempre che noi cominciamo a pensarlo al di fuori di una ingenua lettura che lo voglia "esterno" al mondo. Propriamente, laddove il sapere non operi determinando, non c'è nulla da meravigliarsi perché non c'è nulla del tutto, se non la indeterminazione, e *nessuno che si meravigli*. Ma, nel momento in cui accade questo stupore, questa determinazione, ovvero questo riconoscimento, ecco che ha luogo il mondo come "spettacolo" (innanzitutto pratico e patico) degli enti nel loro essere determinati.

Bisogna pensare, deve essere ribadito, la cosa in maniera affatto concreta. Il percorso stesso della *Fenomenologia dello spirito* ne è testimonianza. Il sapere è una questione eminentemente pratica; solo in virtù di questa prassi, il sapere giunge a se stesso.¹⁴ In questo senso,

¹³ G. W. F. Hegel, *Phanomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Wurzburg 1807, tr. it. a cura di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 25-26.

¹⁴ A questo punto bisognerebbe tuttavia fare i conti con il fatto che *la cosa* è posta da Hegel in termini nient'affatto lineari, considerando prima di tutto che l'intero percorso fenomenologico coglie l'occasione del suo inizio nella sua conclusione, ovvero nel sapere Assoluto che domanda, dal suo traguardo, all'inizio «che cosa è questo?». Senza questa paradossale *Rückfrage*, nessun sapere è possibile.

questa prassi di frantumazione e di conoscenza, di *lavoro*, è già sempre iniziata. Non v'è dubbio, però, considerando la *cosa* dal nostro percorso, che la parola rappresenti in questo movimento un luogo straordinario e decisivo. Se infatti abbiamo preso sul serio la citazione, e l'abbiamo fatta nostra, diviene possibile rendersi conto che nessun rapporto meramente accidentale ed estrinseco si può stabilire tra gli enti e la parola che li nomina, vedendone così il ritorno, ovvero ri-conoscendoli nella loro identità. Vediamo di riconsiderare la cosa in base a quanto detto.

Non c'è da una parte un mondo di enti già fatti e in sé isolati che, successivamente, la parola, sulla base di un qualche accordo convenzionale intersoggettivo impossibile (per farlo si necessiterebbe di nuovo di un linguaggio), nominerebbe. La parola e il sapere che essa porta con sé, ereditandolo da altri saperi che a loro modo "frantumano" la continuità del mondo, inaugurano un mondo di enti. Il mondo diviene nominato e quindi saputo. Così accade la presenza.¹⁵

Però questa è solo una parte della cosa. Se infatti la parola è ciò che viene in presenza, mostrando gli enti nel modo in cui li mostra, ovvero trascrivendo il mondo a suo modo, è la continuità stessa della "immediatezza" del mondo che viene meno. La presenza delle cose che nella parola accade, paradossalmente, le rende irraggiungibili, in una distanza incolmabile. Non che prima ci fossero le cose, se abbiamo capito. Le cose ci sono perché il nome le nomina. *Quindi* sono perdute. Posso possedere tutte le mele del mondo, ma *La mela* o anche *questa mela* no: è perduta per sempre. Ciò che nel nome viene ad essere, non c'è più. Il nome nomina ciò che, in quello che c'è, non c'è.

Non è in effetti ciò che vedevamo prima nel fenomeno della nominazione? «Tu sei Pietro» attribuiva a "Pietro"

¹⁵ C. Sini, *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 205-220.

finalmente una identità; ma l'identità si poneva, nel medesimo tempo, già da sempre tormentata da una non-presenza inaggirabile.

Perché mai però la parola avrebbe un così stretto legame con la morte? Heidegger dice che gli uomini sono i mortali perché hanno la morte *in quanto* morte. Ovvero, hanno la morte come saputa. Ma potremmo invertire le cose con Hegel: il sapere è questa visione della morte, la capacità di tenere fermo il *mortuum*. Senza questa visione comunitaria che è senz'altro un sapere che ogni uomo ha, non esiste sapere e non esistono uomini. Così pure la distanza che il nome designa, suscitandola, è luogo della sua catastrofe: il cadavere è ciò che indica quello che, nominato, non sta più. La tomba è così in qualche modo il destino del nome e ciò che lo esaurisce. Il nome non consiste in nient'altro che in questo destino di uguaglianza e di esaurimento della distanza nella identità della coscienza, ma, nel momento in cui ogni distanza e ogni differenza è esaurita, la perfetta identità del nome non riguarda altro che l'epitaffio.

Ridicendolo in altro modo, forse possiamo comprenderlo meglio. Nessuna identità senza nominazione. Lo sappiamo, ciascuno di noi fa esperienza di tutto ciò. Ma, in egual misura, e proprio per questo, l'identità così accaduta non si esaurisce nella perfezione finita. Essa apre alla distanza del suo avere da essere. Il corpo diventa strumento, il nome diventa schermo, ma ciò che "là dietro" si muove, questo rimane innominabile, poiché il nominarlo significherebbe rilanciare il movimento stesso che lo ha posto in opera.

Così, la visione del cadavere, del *mortuum*, di ciò che si presenta assentandosi, visione che ogni uomo porta con sé come saputa, è la cosa stessa di questo movimento e il destino medesimo dell'identificarsi: la tomba non è altro che il luogo in cui tale movimento si istituisce. La differenza che col nome è aperta, la differenza vivente tra

la propria vivente identità e il suo segno, si conclude da ultimo nell'esito finale in cui ogni vita precipita: la tomba è il destino della vita in cui il sapere della vita si eguaglia rispetto a se stesso perdendosi; perché il sapere della vita non è la vita, e la vita saputa è una "fotografia" della vita. Ora, se questo è di fatto ciò che sempre accade, non v'è nulla da disperarsi. Così si manifesta la vita: in figure che inevitabilmente la catturano e in ciò si perdono (questa è la colpa di cui pagano il fio).

I mortali sono coloro che hanno la morte in quanto morte. Nelle parole i mortali si fanno capaci di essa, nelle parole e nella loro essenza. Questa essenza, però, si incontra, dice Heidegger, al limite.

Il limite è una figura antica della filosofia. In essa siamo invitati a superare ogni pensiero pre-ordinato e a gettarci al di là. In questo senso la questione del limite è una questione di Ragion pura, una questione che nessun sapere empirico può ragionevolmente risolvere. Il limite abita innanzitutto le parole che ci definiscono e, così facendo, ci determinano e ci danno identità. Per muovere il primo passo, dobbiamo abitare un equilibrio instabile tra il nostro esser-qui e il nostro trascenderci. In questo equilibrio, siamo di nuovo presso le cose che si tratta di abitare. Questa figura dell'equilibrio è nello stesso tempo la figura della crisi e della capacità della sua sopportazione:

Noi cerchiamo di riflettere sull'essenza dell'abitare [...]. La vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi *devono anzitutto imparare ad abitare*. Non può darsi che la sradicatezza dell'uomo consista nel fatto che l'uomo non riflette ancora per niente sulla *autentica* crisi dell'abitazione riconoscendola come *la* crisi? Tuttavia, appena l'uomo *riflette* sulla propria sradicatezza, questa non è più una miseria. Essa invece, considerata giustamente e tenuta da conto, è l'unico appello che *chiama* i mortali all'abitare.

Come possono però i mortali rispondere a questo appello se non cercando, per la loro parte, di portare da se stessi l'abitare

nella pienezza della sua essenza? Essi compiono ciò quando costruiscono a partire dall'abitare e pensano per l'abitare.¹⁶

La crisi dell'abitare non è così una situazione accidentale. Essa caratterizza l'umano nella sua possibilità più propria, ossia nel luogo in cui l'umano diviene capace della propria essenza. Ma, come ricordava Heidegger più sopra, l'essenza di qualcosa comincia dal suo limite.

Però il limite, sa bene Heidegger, non è una parola semplice. Il limite (*Grenze*), come sappiamo da Kant,¹⁷ non è un confine (*Schrank*). Per pensare la nostra capacità di abitare un luogo dobbiamo pensare la sua essenza, ma per pensare la sua essenza dobbiamo divenire capaci del *limite*.

Sulla scorta di Heidegger abbiamo visto come l'abitare abbia a che fare con il linguaggio e il nome, poiché questo fenomeno riguarda l'umano in quanto mortale, che solo così può avere qualcosa come una identità, identità di sé e della propria storia, ovvero della terra natia. L'abitare, d'altra parte, significa avere uno spazio come luogo che sta nel limite. Il nome e la terra sono cose che essenzialmente, quindi, riguardano l'uomo in quanto mortale, colui che sa (innanzitutto che sa che dovrà morire: egli è il mortale perché ha la morte in quanto morte).

Tutto questo non è però abbastanza. Lungo la nostra strada abbiamo visto come questi titoli, il nome, il limite, non siano affatto così semplici.

Il nome è ciò che fa venire alla presenza le cose; così facendo, però, le pone in una distanza ineliminabile.

¹⁶ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p.108.

Sul tema del limite si veda C. Sini, *Il sapere dei segni*, Jaca Book, Milano 2012.

¹⁷ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, a cura di F. Albergamo, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Laterza, 1948.

Questo è tanto più vero per il nome proprio: la mia identità, che a partire da questo schermo è suscitata e ha luogo, mi sfugge sempre; nel nome la distanza tra l'essere e l'avere, tra l'anonimia e l'identità, tra la vita vivente e la vita saputa diviene incolmabile.

Il limite, d'altra parte, non è un confine. Se io traccio un confine, ho due lati che stanno l'uno "esterno" rispetto all'altro. Ma in questo tracciare empirico si dà sempre un tracciare "trascendentale" che è quello del limite: non un di qua e un di là, ma un termine che si rilancia sempre di nuovo, che è intensivamente presente in ogni segno e in ogni figura, così come in ogni abitare determinato, che non può che de-limitarsi per avere qualcosa come una terra propria. Tutto ciò lo capiamo molto bene se pensiamo che la proprietà della terra riguarda innanzitutto la memoria che abbiamo di essa.

Una terra natia, una terra che ci restituisca la nostra identità come racconto della (nostra) origine è un compito nello stesso tempo ineludibile e impossibile. La letteratura del novecento ha espresso questa condizione paradossale dell'umano in maniera esemplare nell'apertura di *Giuseppe e i suoi fratelli* di Thomas Mann:

Profondo e il pozzo del passato. Non dovremmo dirlo insondabile?

Insondabile anche, e forse allora più che mai, quando si parla e discute del passato dell'uomo: questo essere enigmatico che racchiude in se la nostra esistenza per natura gioconda ma oltre natura misera e dolorosa. E ben comprensibile che il suo mistero formi l'alfa e l'omega di tutti i nostri discorsi e di tutte le nostre domande, dia fuoco e tensione a ogni nostra parola, urgenza a ogni nostro problema. Perché appunto in questo caso avviene che quanto più si scavi nel sotterraneo mondo del passato, quanto più profondamente si penetri e cerchi, tanto più i primordi dell'umano, della sua storia, della sua civiltà, si rivelano del tutto insondabili e, pur facendo discendere a profondità favolose lo scandaglio, via via e sempre più retrocedono verso abissi senza fondo. Giustamente abbiamo usato le espressioni "via via" e "sempre più", perché

l'insondabile si diverte a farsi gioco della nostra passione indagatrice, le offre mete e punti d'arrivo illusori, dietro cui, appena raggiunti, si aprono nuove vie del passato, come succede a chi, camminando lungo le rive del mare, non trova mai termine al suo cammino, perché dietro ogni sabbiosa quinta di dune, a cui voleva giungere, altre ampie distese lo attraggono più avanti, verso altre dune.¹⁸

Così ogni tradizione che ci restituisca una terra da abitare sconta questo *limite*: che ogni origine è essa stessa una proiezione della propria figura che, nello stesso momento in cui è posta (è un presupposto posto), nello stesso momento in cui è *configurata*, conosce il limite e in esso la catastrofe della propria forma.

Il limite non è “qualcosa” ma è una relazione: esso definisce il di qua e il di là, appunto delimitandoli. Non però come se quelle due cose fossero da considerarsi semplicemente nella loro condizionatezza. Le cose considerate empiricamente sono, certo, tutte condizionate, ma questa condizionatezza è pensabile solo in riferimento ad un incondizionato.

Proviamo ad insistere ancora un poco su questo punto, per cercare di orientarci in questa difficile questione. C'è una terra che reputo mia. Dico che è la mia terra, la terra delle mie origini. In essa si radica la mia memoria, con tutti i suoi racconti e i suoi fantasmi, i suoi saperi e i suoi abbagli; detto tutto ciò con una parola: i suoi ricordi. Questi ricordi hanno dei nomi, come io stesso ho un nome (o più d'uno, come spesso capita in una comunità che ci sia intima, dove veniamo chiamati con soprannomi i più vari, ai quali corrispondono altrettanti “io” che non sono mai del tutto sovrapponibili, a ulteriore conferma di quanto dicevamo più sopra). Il sapere che su questi ricordi si fonda, per essere determinato, cioè per essere qualcosa

¹⁸ T. Mann, *Die Geschichten Jaakobs*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1960, tr. it. a cura di B. Arzeni, *Le storie di Giuseppe*, Mondadori, Milano 1980, p. 23.

tout court, deve confinarsi. Ad esempio, confinarsi spazialmente e temporalmente. Spazialmente: di qui c'è la mia comunità, di qua c'è la tua. Temporalmente: l'esempio di *Giuseppe e i suoi fratelli* è paradigmatico. I confini sono mobili e si possono modificare. Parliamo però, in questi casi, ancora di qualcosa di empirico: di due "dentro" che si spostano e si toccano. Però non abbiamo detto tutto, se guardiamo le cose in questo modo: perché nel confine inevitabilmente è presente qualcosa d'altro, il limite, che de-limita queste identità: ovvero la relazione all'altro senza il quale queste identità non sarebbero affatto. Anzi, si potrebbe anche dire che queste identità non sono altro che questa relazione sillogistico-disgiuntiva con tutto il resto, sicché il rapporto che così si viene configurando non è altro che la determinazione della loro essenza.

Tutto ciò non ci ricorda niente? Non è proprio questo che diceva Heidegger quando parlava di *πέρας*? «Il limite non è il punto in cui una cosa finisce, ma, come sapevano i greci, ciò a partire da cui una cosa *inizia la sua essenza* (*Wesen*)». ¹⁹ Il limite è questo *termine* a partire dal quale qualcosa guadagna la sua essenza. Malauguratamente, nella traduzione italiana di *Costruire abitare pensare* non è stata mantenuta la nota al testo che nell'originale tedesco si riferisce a *πέρας*; essa fa direttamente riferimento alla *Fisica* di Aristotele («τόπος πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος ἀκίνητον — ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίντων»), laddove lo Stagirita dice:

Se, dunque, il luogo non è nessuna di queste tre cose, ossia né forma né materia né un intervallo che sia sempre qualcosa di diverso da quello della cosa che viene spostata, necessariamente il luogo è l'ultima delle quattro cose, il limite, cioè, del corpo contenente (in quanto esso è contiguo al contenuto). ²⁰

¹⁹ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 103.

²⁰ Aristotele, *Fisica*, 212 a 5.

Una cosa comincia la sua essenza dal limite. Il limite però non è una cosa. Non ho mai il limite, perché, quando dico: «ecco, ho il limite», il limite è sfuggito avanti. Così non potrò mai dire di avere superato il limite del mondo, perché, nel momento in cui disegno questo limite, io parlo di nuovo dal mondo, sicché il mondo è ciò che io disegno *più* questo mio gesto che lo disegna. Così allora è anche da dire dell'umano: se dico «questo è l'uomo», quello che dico non è mai tutto l'uomo, perché il mio gesto di definizione è pur sempre un gesto umano, che non può rientrare nel quadro che esso designa.

Ma anche sul limite della mia terra succede questo. Essa infatti è definibile proprio perché, ed in quanto, la sua definizione non tiene. Ogni definizione è infinita, perché, tratteggiando ciò che definisce, lo consegna alla deriva dei significati, proprio nel senso che essi sono tali solo ed esclusivamente nel sistema sillogistico-disgiuntivo che li pone al limite del mondo, così come pone tutto il mondo, con le sue innumerevoli differenze, al limite di essi.

Naturalmente, da ultimo, questo è vero anche dei nomi di tutte le cose. Proprio in quanto essi nominano la presenza che così, presentandosi, si ritrae, la pongono in una distanza infinita, diretta a un termine che mai si compie o che, meglio, è sempre e solo compiuto in questa distanza: perché il nome non è altro che questa distanza. Così anche noi abbiamo la nostra Quadratura: mondo, uomo, terra e nomi. La loro semplicità qui è il loro stare al limite, sul limite: e quindi non “stare affatto”. Non è quello che anche Heidegger diceva? Se l'essenza (*Wesen*) di ogni cosa principia dal suo limite - che cosa sono la cosa e la sua essenza se non questa fuga?

Abbiamo così il limite (*Grenze*) che non è il confine e a partire dal quale l'essenza (*Wesen*) delle cose ha luogo. Questa essenza poi, diceva Heidegger, possiamo pensarla

a partire dal linguaggio, posto che poniamo attenzione all'essenza stessa del linguaggio. È venuto il tempo di pensare questa relazione.

L'essere è l'immediato. In quanto il sapere vuol conoscere il vero, quello che l'essere è *in sé e per sé*, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che *dietro* a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dell'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere, muovendo dall'immediato essere, *s'interna*, trova per via di questa mediazione l'essenza - La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo.²¹

Così comincia la *Logica dell'essenza* di Hegel. Non ci interessa ora naturalmente analizzare la differenza tra ciò che Hegel intende come *essere* rispetto ad Heidegger. E non possiamo neanche avere la folle pretesa qui di affrontare il significato e la sostanza piena *dell'essenza* nel sistema hegeliano. Dobbiamo invece pensare la relazione dei termini sopra esposti, ed Hegel ci offre una occasione profondissima. Il filosofo di Stoccarda ricorda come nella lingua tedesca si conservi questa essenza. Se prestiamo attenzione all'essenza della lingua, direbbe Heidegger, possiamo giungere così a pensare cosa l'essenza sia. Ora, come Heidegger e Hegel sanno bene, ciò ha un diretto riferimento al pensiero aristotelico. Scrive Herbert Marcuse: «il concetto di Hegel è stato ottenuto da un'interpretazione del tutto concreta dell'essere come movimento; esso significa un'autentica riscoperta e al

²¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, tr. it. a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 433.

tempo stesso una nuova determinazione della categoria aristotelica del $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \tilde{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$.²² L'essenza è passato, ma passato intemporale che mai non passa, esso permane, nella sua assenza, in ogni ente presente.

L'esser-stato-essere è l'essenza. Esso però si principia dal limite, quel limite che, si diceva, non sta mai, non è mai un cosa; esso è piuttosto un *termine*, ma un termine che ha la sua "sostanza" in una relazione. In quanto relazione, esso non si può mai dire senza i relativi che mette in relazione, pur non riducendosi. Il mondo come dicibile, ad esempio, è fatto di relazioni (de Saussure approverebbe; salvo che il sistema a cui il ginevrino pensava non aveva la profondità del sillogismo disgiuntivo hegeliano, nel comprendere il profondo agire del negativo che istituisce la trama del mondo). E certamente la dicibilità del mondo non potrebbe avere luogo senza parole. Ma questa dicibilità del mondo è indicibile,²³ non perché essa sarebbe qualcosa di misterioso e "superiore", ma perché semplicemente è il fatto stesso del dire che non può che rilanciare le sue mobili relazioni nel cui frammezzo sta l'indicibile dicibilità del dicibile. La questione è profonda e si tratta di sostenerla. Il mondo è dicibile perché già-sempre-detto: passato che mai non passa. Ma, in quanto passato che non passa, questo passato sta all'apertura della sua dicibilità al limite: il passato stesso è questo suo *contraccolpo*: così pensa Hegel, con una profondità ineguagliata nella storia della filosofia, l'essenza, o, meglio, il movimento dell'essenza. L'essenziale dell'essenza non è il presupposto posto, non è questo un nuovo fondamento che si porrebbe al posto di

²² H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Franckfurt am Main 1932, tr. it. a cura di Eraldo Arnaud, H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicita*, La nuova Italia, Firenze 1969, p. 87.

²³ Si veda, riguardo a ciò, C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 43-46.

qualche altro. L'essere immediato, nel discorso hegeliano, diventa parvenza, si fluidifica e l'origine diventa un rimbalzo assoluto. Essenziale non è né il posto né il presupposto, che è posto, ma il riferirsi dei due che solo in questo riferimento sono ciò che sono, nella loro mutua coappartenenza fondante e fondamentale.

Commiato

Nell'orizzonte dell'infinito. «Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle - e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come seta e oro e trasognamento della bontà. Ma verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e urta ora nella pareti di questa gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà - e non esiste più "terra" alcuna!»

F. Nietzsche, La gaia scienza

Torniamo a noi, dopo questo volo nell'empireo della Ragion pura. Chiediamoci come tutto ciò possa influire sulla nostra comprensione della terra natia, del suo abitare, e del nostro stare nel linguaggio. Le due cose, abbiamo visto, sono connesse: nessuna proprietà senza linguaggio e nessun linguaggio senza un radicamento determinato nel mondo, a partire dalla terra, sotto il cielo, in mezzo agli uomini. In ciò consiste la nostra Quadratura: dove i nomi, come diceva Nietzsche, sono originariamente sempre nomi di dei: in quanto, vedevamo noi prima, nominano un'assenza. L'abitare guadagna il suo *luogo* a partire dalle cose; questo dare luogo delle cose consiste nel restituircele nella loro essenza a partire da un limite. Il limite, però, non è un confine: non determina solo e

innanzitutto ciò che sta in esso confinato, ma si “comporta” come il ritmico termine del movimento e della relazione: sta sempre a segnare un oltre e solo in base a questo oltre qualcosa si confina entro sé, nella sua empirica determinazione. Questo poi è il segreto nascosto delle parole, ciò in base a cui abbiamo una terra e una identità. In questo modo comprendiamo anche cosa significava, per noi, l’appello di Heidegger a rivolgersi al significato originario delle parole, senza rimanere incantati dal loro uso quotidiano: non si tratta, infine, di trovare il significato definitivo che rimane celato, ma di porsi nella via e nell’esercizio del *ritorno a casa*. Scrive Heidegger nel saggio «*Arrivo a casa*», commento all’omonima poesia di Hölderlin:

Quanto la patria ha di più proprio è sì preparato da lungo tempo e già destinato a coloro che abitano nel paese natio. Quanto la patria ha di più proprio è già il destino (*Geschik*) di una destinazione (*Schikung*) ossia è, come noi diciamo adesso, storia (*Geschichte*). Ma nella destinazione, tuttavia, il proprio (*das Eigene*) non è ancora tra sproprato (*übereignet*). Viene ancora ritenuto. Pertanto anche ciò che, solo, è conferme alla destinazione, ciò che conviene (*das Schickliche*) non è ancora trovato. Ma di ciò che è già stato donato e tuttavia viene al tempo stesso negato si dice che è in serbo [...]. Allora l’arrio a casa consiste proprio nel fatto che solo allora i conterranei divengono di casa (*heimisch*) nell’essenza ancora trattenuta della patria, anzi ancor prima nel fatto che solo allora i «cari» a casa imparano a divenire di casa.²⁴

Una tale storia, però, nella quale si conserva l’*essenza* (l’esser-stato-essere) delle parole e della terra natia sta al *limite* e questo consiste in un *movimento* di «*Rammemorazione*»,²⁵ poiché

²⁴ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1981, tr. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderling*, Adelphi, Milano 1988, pp. 17-18.

²⁵ Ivi, pp. 98-180.

quando lo spirito torna a casa dalla terra straniera, commemorando ciò che laggiù ha esperito, esso ha già lo sguardo rivolto anzitutto a ciò che ha avuto il compito di rappresentare. Guardando così a ciò che viene, non vede più l'*a casa propria* come prima, in gioventù, quando voleva cogliere la patria immediatamente. Solo adesso vale la regola della terra di casa.²⁶

L'essenza dell'abitare la propria terra e l'essenza delle parole, così, si rivelano senz'altro un *destino* e nient'affatto un contenuto definito e definitivo, come viene pensata solitamente l'essenza in maniera ingenua. Ciò in cui invece essa "consiste" è quell'*assoluto contraccolpo in se stesso* che frequenta il mobile limite dello stare nel mondo, nei suoi pratici e mutevoli costumi, che si offrono al pensiero come occasioni per ripensare l'essenza e farla propria. Così riflettendo, se è vero, da una parte, che il nostro abitare è, per dirla con Husserl, inevitabilmente tolemaico, radicati come siamo in un corpo e nel fare corpo con ciò che ci è proprio, è anche vero che è nella nostra *essenza* stare proiettati al limite ed avere, in questo modo, un destino copernicano. Questo destino diviene un compito di comprensione, nella capacità di sopportare il pensiero di abitare una navicella errante, un proiettile scagliato nell'infinito. È così che possiamo riconoscerci e attribuirci un'origine in quell'animale che si mise su due gambe e divenne capace di misurare la terra con il suo passo, con ciò stesso ponendosi sulla via di un infinito νόστος, di un **infinito ritorno**, e della correlativa nostalgia. Questa nostalgia, seppure inevitabile, può divenire il pericolo più grande, se soccombe alla disperazione per avere «sciolto la catena del suo sole»²⁷ rimpiangendo il feticcio di una *essenza* e di una *patria* assolute, di parole definitive che

²⁶ Ivi, p. 156.

²⁷ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1965, p. 163.

risolvano una volta e per tutte l'enigma del proprio destino.

Sostenere invece il peso della propria sradicatezza non vuole dire rinnegare nessuna figura dell'umano e nessuna terra natia — e nemmeno ritenere la nostra figura superiore. Anche la figura filosofica viene dal mondo e le sue domande, molto prima di essere caratterizzate dalla pietà del pensiero, sono fatte di desideri e di speranze *umani, troppo umani*. Ma se la figura filosofica sa porsi al limite del proprio mondo, in attesa della propria dissoluzione, come avviene per ogni figura, essa può divenire capace di sopportare il destino di catastrofe che la attende con animo gioioso, avendo finalmente imparato, come Zarathustra, a tramontare. Perché al limite di ogni figura, alla catastrofe di ogni terra, si annuncia il ritorno della vita. In questo modo, la rinuncia all'assolutezza della propria figura di verità non si tramuta nella feticistica disperazione che coglie il dogmatico che ha veduto crollare i propri idoli, così come non consiste affatto nel dare l'addio alla verità. Al contrario, l'essersi resi capaci davvero di questo destino copernicano diventa una passione per l'occasione del futuro, ben consapevoli dei propri insuperabili desideri di permanenza; la permanenza però può anche essere intesa come la permanenza della trasformazione, dove ogni provenienza viene conservata e rimembrata quale segno concreto della vita della verità e può così venire *salvata*, senza più la pretesa di una figura definitiva e assoluta, se non per il fatto del partecipare di questo passaggio. Questa salvezza della vita delle figure e del loro mobile dileguare è la rimemorazione misericordiosa della propria origine e *per questo* dell'oblio e dell'altrove che la costituiscono e la attraversano nel sapere delle parole. Perché la rimembrante sopportazione delle catastrofi dell'origine è la misericordia del pensiero.

Rahamim

Dalla carne verso la misericordia

di Francesca Brencio

*“Nuotatrice prigioniera dell’eterno, senti la corrente?
Tu che già desideri, già rimpiangi [...].
Eva disobbediente, creata per questa disobbedienza che doveva fendere
l’eternità e farne sanguinare il fiotto ambiguo di linfa, grazie al quale
tutto è iniziato in un unico istante: la coscienza e il tempo, il nome
dell’inizio, la scelta di vivere e il sapere della morte.
E la possibilità di obbedire”*

J. Hersch

Rahamim — Nella lingua delle madri al tempo di Gesù indica il grembo della donna, l’utero; deriva da *Rehem* e la sua origine è strettamente connessa con la maternità. Nella lingua italiana questa parola è tradotta con “misericordia”, spesso è affiancata ad *hesed* indicando la bontà originaria e costitutiva di Dio, il suo amore sorgivo: «Ti farò mia sposa per sempre nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza (*hesed*) e nell’amore (*rahamim*)» (Os. 2, 21). Così, nell’ora della morte o della prova viene invocato *Rehàm alei, Adoni*, (רהם עליי, אדוני) “abbi misericordia di me, o Signore”.

Ma non solo. *Rahamim* rimanda anche ad uno dei novantanove nomi di Allah, “Al Rahim”, “il misericordioso”: *Bi-smi ‘llāhi al-Rahmāni al-Rahāmi*, “nel nome di Dio, il Clemente il Misericordioso” recita la formula araba con cui si aprono tutte le Sure del Corano (eccetto la IX).

Il luogo si fa sentimento.

Il sentimento diventa la sostanza.

La sostanza accenna a Dio.

Nella traduzione si gioca la storia della relazione dell’uomo alla terra, alla lingua, alla natalità – e per finire a

* J. Hersch, *La nascita di Eva*, tr. it. a cura di F. Leoni, Interlinea Edizioni, Novara 2000, p. 17 e s.

Dio: nell'atto in cui il grembo diventa misericordia l'uomo nasce nel mondo già segnato dalla sua relazione con esso in direzione di un'appartenenza. È un nodo doppio: il legame con la terra è il legame con la lingua.

Nella triade terra, lingua, natalità si declina *rahamim*: prima ancora che una parola, un luogo. *Rehem* è della donna il suo costituivo, il suo *proprium*: la donna è il suo grembo e il contrario di esso:

La donna sarà il frumento della sua casa, quindi la donna sarà il pane quotidiano, quindi la donna sarà il male e la pietà per il male, il bene e la pietà per il bene. Quindi la donna avrà in sé tutte le contraddizioni care a Gesù: la tenerezza e l'oblio, la condanna e l'assoluzione, il parto e il figlio, la luce e la tenebra¹.

La topologia di *Rahamim*, l'esser luogo dell'accoglienza, è il luogo della domanda, quella medesima domanda che sin dal *Genesi* percorre la storia dell'uomo: "dove?". In *Rahamim* il "dove" è provenienza, non destinazione; è miracolo della nascita, non condanna e giudizio; è «il miracolo che salva il mondo [...] dalla sua normale, "naturale" rovina»²: *Rahamim* è parola di natalità.

Il luogo è l'origine.

L'origine è la parola.

La parola racconta la carne.

L'origine è il ventre.

La parola dell'origine è una parola della carne: la poesia è il vivere secondo la carne. *Rahamim* diventa *las entrañas* nella lingua spagnola, la sede dei sentimenti. Questa declinazione dal ventre alla poesia attraverso il linguaggio ci viene consegnata intatta dalle parole di Maria Zambrano.

La parola della poesia è sempre poesia della carne, è il sentire, è l'elemento passionale e viscerale che scandisce il tempo del vivere.

¹ A. Merini, *Corpo d'amore*, in *Mistica d'amore*, Frassinelli, Milano 2008, p. 30 e s.

² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, p. 127.

La poesia, insegna la Zambrano, ha rinunciato all'eternità a favore di un tempo sfilacciato, sospeso, fragile — un tempo che è istante, un tempo che non abbraccia i lineamenti dell'Eterno ma sceglie la sensazione come sua guida. In tal senso, la parola della poesia è una parola incarnata, perché del corpo diventa l'oggetto; è una parola appassionata, perché canta la passione che proviene dal sentire; è una parole disperata perché non contempla nessuna forma di teodicea e non avalla le lusinghe della filosofia³. La parola della poesia non pretende di togliere all'Ade il suo miasma pestilente⁴; la parola della poesia è la parola della rivolta che non accetta nessun compromesso con l'Eterno e reclama con forza la durevolezza e la persistenza del suo oggetto. La parola della poesia è l'eterno presente del sentimento che non sconfinava in regioni metafisiche.

La poesia si aggrappa all'istante e non ammette le speranze, le consolazioni della ragione [...]. Nei tempi moderni, la desolazione è venuta dalla filosofia e la consolazione dalla poesia [...]. Il poeta oblia ciò che il filosofo si affanna a ricordare ed ha sempre presente, in ogni istante, ciò che il filosofo ha allontanato per sempre da sé⁵.

Il vero termine di frattura è proprio lì, in quella frase: “ciò che il filosofo si affanna a ricordare”, volendo trovare una spiegazione o forse una soluzione, o forse ancora una consolazione: il vero spartiacque è la morte. Se la parola della poesia è frutto del ventre ed è parola di natalità, non potrà mai venir a patti con la morte, perché la morte è proprio ciò contro cui si ribella.

Forse in ciò sta la fedeltà paradossale della poesia alla parola ed alla morte: a differenza della filosofia che vuole appropriarsi della morte per renderla pensabile e superabile e che nel compiere ciò si appropria della parola, la poesia rinuncia sin da subito a queste appropriazioni. Il servizio del poeta risiede in questa

³ Cfr. M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, tr. it. a cura di L. Sessa, Pendragon, Bologna 2002, p. 46 e s.

⁴ Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, tr. it. a cura di M. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1996, p. 4.

⁵ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 49.

carnale fedeltà alla propria finitezza e alla sua disperazione di fronte al negativo assoluto.

Il poeta è consacrato alla parola; il suo unico fare è questo farsi in lui [...]. Ogni poeta è martire della poesia, le dona la propria vita, tutta la propria vita senza riservarsi alcun essere [...]. Il poeta sopporta unicamente il vivere errabondo e senza appigli. Sopporta il vivere istante dopo istante⁶.

Proprio perché della carne parola e sentimento, la poesia è stata in tutti i tempi un vivere secondo la carne, dice la Zambrano. Seguendo la storia della greicità per intrattenersi con maestria su Platone, ella mostra con chiarezza come la poesia sia stata sempre l'esatto opposto della verità: il canto era lontano dall'*orthotes* greca, dall'esattezza.

Il poeta vive secondo la carne, anzi all'interno di essa. ma la penetra a poco a poco, si insinua al suo interno, s'impadronisce dei suoi segreti e, rendendola trasparente, la spiritualizza. La conquista a vantaggio dell'uomo, poiché l'accoglie in sé assorbendola, eliminando la sua estraneità⁷.

E proprio perché nato da questa progressiva penetrazione e dispersione, il canto del poeta trova la propria salvezza nel suo amore viscerale per il suo oggetto, nella tenerezza infinita per esso, nella tensione desiderante che lo reclama a lui. «E non sapevo che la carne / Potesse sparire / Per dar luogo a un pensiero creatore», scrive la Merini⁸.

Dalla carne all'esilio.

Dall'esilio al deserto.

Dal deserto al nome.

La poesia diventa frammento, luogo di contraddizione, possibilità di pensare all'infinito solo per riaffermare la propria finitezza, scacco sul tempo nel cerchio della vita.

⁶ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 54 e ss.

⁷ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 72.

⁸ A. Merini, *Magnificat*, in *Mistica d'amore*, Frassinelli, Milano 2008, p. 76.

La poesia è il luogo dell'esilio - e non solo di quell'esilio storico che Maria Zambrano patì in vita, ma anche e soprattutto è l'esilio dalla conciliazione, dalla sintesi, dalla teodicea.

È l'esilio del ventre che patisce la mancanza della terra.

In questo esilio di consuma la tensione fra il ritorno e il desiderio dell'impossibile. Nell'esilio la poesia diventa ancor più carnale, viva, concreta, perché la rammemorazione si accompagna alla volontà di riappropriazione. L'esilio è il luogo privilegiato per il compiersi della patria e questo è vero non solo per l'esilio della persona, ma anche per l'esilio della parola.

La parola è esiliata *peri physeos*: è segnata dall'esilio dopo lo strappo che si generò a partire dalla caduta e che dette vita alla moltiplicazione delle lingue, lo strappo che fondò Babele e che pose la parola dall'altro capo della verità. Mentre lo sradicato è colui che non ha radici, non ha patria, non ha parola, l'esiliato è colui che ha radici a cui non può tornare, ha una patria che non può abitare, ha una parola che non può condividere. L'esiliato vive con lo sguardo rivolto al ritorno: alla terra, alla lingua, al luogo.

Poter parlare, poter scrivere, poter nominare le cose nel tempo dell'esilio significa nascere: nuovamente. L'esilio è paradossalmente fecondo per la nascita: "Vivere umanamente è andare nascendo" ha scritto Maria Zambrano. Proprio in questa condizione di esilio (personale ma anche linguistica) si affaccia la certezza che la parola ricevuta, l'iniziale, la prima, diventa in un modo unico una parola unica.

Questa unicità della parola che conosce l'esilio può diventare la parola dell'assenza - come accade nelle opere di Edmond Jabès. È parola scardinata che vive su di una ferita, sopra ad un margine e si affaccia continuamente sopra ad un abisso. La separazione e la ferita non sono solo quelli dell'uomo, dello scrittore, ma sono anche quelli che hanno luogo fra la lettera e il senso. Il senso spesso è paragonato al deserto, alla sabbia, al silenzio, al bianco della pagina; la lettera si perde in questi spazi, cerca di appropriarsi di una parola da costruire per poi perderla subito dopo: « La

scrittura non è mai una vittoria sul nulla, ma l'esplorazione del nulla attraverso il vocabolo». Il libro diventa così il luogo vero e proprio dell'esilio, al pari di come il libro sacro è il luogo dell'esilio del Nome (di Dio).

Jabès ripropone la tematica tipica dell'ebraismo, il rapporto fra la scrittura e la Scrittura. Pur essendo i suoi testi privi di afflato religioso o di quella fede che invece attraversa le opere dei maggiori rappresentanti della letteratura ebraica, Jabès è "assediato" da Dio — il grande assente costantemente presente nei suoi testi.

Queste pagine testimoniano l'impossibilità di venire a capo non soltanto del proprio pensiero, ma di se stessi, dicono il nostro disorientamento di fronte all'impotenza ad essere che ci costituisce.

Ogni durata è legata al ricordo.

Al reale succede una irrealtà più che reale, e d'essa la memoria s'appropria.

Il pensiero segue un cammino opposto. Dispiegandosi, esso va incontro all'assenza della quale contribuisce a fissare il percorso.

Il pensiero è un lampo che squarcia il vuoto. L'oblio è l'attimo del suo folgorare⁹.

La religione ebraica, la filosofia ebraica, la profezia tipica del misticismo ebraico non trovano posto nelle opere di Jabès: c'è piuttosto l'oralità della tradizione popolare, il ricordo dei sopravvissuti all'Olocausto, la pazzia di chi ha visto l'abbandono di Dio nei campi; ci sono le eco dei midrash, la favolistica.

Eppure, come scrive Jabès, la parola di Dio rimane la più vuota vocabolario e della religione.

La grammatica si incrocia con la fede.

Il bianco è vasto. La lettera non riesce a manifestarsi nella corona dei nomi non attribuiti.

Sovversivo è il foglio su cui la parola crede d'accamparsi; sovversiva è la parola attorno alla quale il foglio dispiega il suo bianco è [...]. Il patto tra la carta e il vocabolo - tra il bianco e il nero - è l'accoppiamento di due sovversioni rivolte l'una contro

⁹ E. Jabès, *Il Libro della sovversione non sospetta*, tr. it. a cura di A. Prete, SE ed., Milano 2005, p. 24.

l'altra, nel cuore stesso della loro unione: lo scrittore ne fa le spese¹⁰.

Forse sovversivo è quel libro che denuncia, dentro la scia d'un pensiero aggredito, la sovversione della parola nei confronti della pagina e della pagina nei confronti della parola e l'una contro l'altra confonde.

In questo senso, fare un libro vuol dire offrire un sostegno alle forze sovversive che attraversano il linguaggio e il silenzio, un sostegno che segua il ritmo delle loro riprese¹¹.

La scrittura di Jabès procede e si inoltra nello spazio bianco della pagina come fosse drammaturgia: la lettera e la pagina, il bianco e il nero, la parola e il silenzio, il nome e il Nome (di Dio), dialogano, interagiscono si fendono reciprocamente.

Tuttavia l'esperienza più radicale che in Jabès la parola esperisce è l'esperienza del deserto: esperienza di silenzio, di assoluto vuoto, di solitudine della lingua. Il silenzio della lettera è il silenzio del Libro, il silenzio di Dio.

La parola sperimenta la vertigine, il pensiero fissa vuoti; esperienze reali si accavallano ad esperienze immaginarie e per questo ancor più reali. Scrittura nella scrittura, il cui confine scivola lentamente in uno spazio indistinto dove scrittore e lettore si alternano sovversivamente al cospetto della parola: «Le mie parole, un giorno, mi sono divenute estranee e ho taciuto». Forse solo i beati possono raccogliere questa estraneità: «Sono esseri di silenzio, ritirati dalla parola. Salvati dalla parola».¹²

Dal deserto al nome.

Dal nome al luogo.

Dal luogo al ventre.

Rahamim parola che erra nel deserto, come il popolo guidato da Mosheh. Parola che si infrange sulla

¹⁰ E. Jabès, *Il Libro della sovversione non sospetta*, cit., p. 34.

¹¹ E. Jabès, *Il Libro della sovversione non sospetta*, cit., p. 35.

¹² M. Zambrano, *I beati*, tr. it. a cura di C. Ferrucci, SE, Milano 2010, p. 60

sabbia, come le tavole dell'alleanza. Parola che torna
alla sua terra, nella natalità della lingua che la reclama.
Che sia questo il volto di Dio: la sua maternità?

“Rachamim”

Le lacrime delle madri creano la compassione nel mondo

di Ariela Bohm

Il progetto “Rachamim” nasce dal desiderio di illustrare e raccontare, per immagini e per suoni, la compassione, forse uno dei più potenti sentimenti provati dagli esseri umani.

Spesso un artista che, come me, adoperi le immagini o le sculture come mezzo espressivo si trova a voler dare una definizione visuale di emozioni o sentimenti. Naturalmente non è sicuro che l’opera riesca effettivamente a trasmettere ciò che l’artista ha inteso durante il processo creativo, sebbene il titolo possa aiutare l’osservatore in questo processo interpretativo. A mio parere per un’opera pittorica o scultorea, quindi statica e con ridotte possibilità narrative, è assai difficile evocare un sentimento. Ho scelto quindi di creare un video, sebbene sia un mezzo espressivo assai abusato ma da me utilizzato raramente, per realizzare la mia idea di compassione.

Rachamim — La parola ebraica rachamim viene tradotta con pietà, misericordia, compassione, significati di accezione perlopiù religiosa. Nella traduzione italiana non si coglie però ciò che è intrinseco del vocabolo ebraico: rahamim infatti deriva da rehem (grembo, utero) e la sua origine, conservata nel suo significato, così strettamente connesso con la funzione materna, è ciò che ho inteso sottolineare con il mio video.

Non è mia intenzione, e di certo non ne avrei le competenze, analizzare il complesso significato della parola rachamim nel contesto religioso/filosofico, certo è che, laddove si parla di misericordia divina, si fa inevitabilmente riferimento alla maternità ed alla possibilità di creare, nella relazione con l’altro, uno spazio in cui l’altro possa esistere. Il mio interesse per questa parola si focalizza sulla specificità della maternità,

condizione vissuta in prima persona e argomento sul quale ho sviluppato questo progetto.

Ritengo che la predisposizione femminile alla condizione di maternità preveda, fra gli altri aspetti, la potenzialità di creare dentro di sé uno spazio di accoglienza per “l’altro”, spazio che, nello svolgersi dell’esistenza, potrà poi essere riservato tanto ad un eventuale figlio quanto ad un compagno, ad altri o ad una passione. Senza voler nulla togliere all’amore del padre verso la prole, credo che le modalità e la collocazione fisico/spirituale di tale sentimento differiscano fra il padre e la madre per pure ragioni biologiche. Ciò che è vero fisicamente, ovvero la capacità della madre di creare uno spazio di accoglienza dentro di sé, corrisponde ad analoga capacità emotiva e percettiva. Molto tempo dopo il parto, verosimilmente per tutta la vita, questo spazio interiore dedicato al figlio rimane tale e a sua completa disposizione.

La traduzione italiana che a mio avviso si avvicina maggiormente al significato di rachamim è la parola compassione (dal latino: cum = insieme, patior = soffro). La compassione è la partecipazione alla sofferenza dell’altro, una comunione intima e intensa con un dolore che non nasce come proprio ma lo diventa. È espressione di un tipo di amore incondizionato che non chiede nulla in cambio e che comprende in sé la capacità di condividere tanto il dolore quanto la gioia. Pur non contenendo espliciti riferimenti alla parola grembo o utero, la parola compassione è pertanto strettamente legata al vissuto della maternità.

Lo scopo del progetto Rachamim è la volontà raccontare la straordinaria capacità materna di amare. Ne ho scelto un aspetto, quello della sofferenza, perché è il più assoluto, il più drammatico, il più universale, sebbene non sia certo l’unico su cui soffermarsi o il più importante. Sono quindi partita dall’idea, piuttosto diffusa ma non per questo meno vera, che non esista dolore più profondo di quello provato da una madre che perda il figlio. Questo dolore è talmente assoluto che, per rappresentarlo, ho scelto di ribaltare il consueto meccanismo della causa ed effetto: non è la compassione (rachamim) che crea le

lacrime delle madri bensì le loro lacrime sono la materia di cui la compassione è composta. Le lacrime delle madri dunque creano sia il concetto di compassione sia, fisicamente, il materiale con cui questa è costruita: nel video si vedono gocce che sgorgando e raccogliendosi si addensano, nel gelo interiore che accompagna il dolore, a formare la parola ebraica rachamim.

Le lacrime non sono contestualizzate, non sgorgano da un volto, sembrano piuttosto stillare dal cielo. Non sono lacrime di una persona, sono, appunto le lacrime di tutte le madri che, in qualsiasi angolo dello spazio e del tempo, hanno pianto i loro figli.

La scelta di utilizzare l'acqua come materiale o come soggetto delle mie creazioni è ricorrente nella mia produzione artistica. Anche in quest'opera l'acqua è la materia prima, l'alfabeto con cui ho deciso di raccontare questa storia. Le sue innumerevoli condizioni sono la veste grafica, le metafore visive che, nel mio linguaggio artistico, descrivono e distinguono gli stati d'animo, a volte così difficili da descrivere a parole.

Il testo della canzone "Eyl maleh rachamim", che accompagna il video, è quello di un canto funebre ebraico che ha diverse versioni, fra le quali è molto conosciuta quella che si canta per commemorare i caduti nei campi di sterminio. Ho scelto questa diversa versione perché è meravigliosamente eseguita da una donna, il soprano Janet Pape, che in questo contesto rappresenta la voce di tutte le madri che piangono il loro figli.

Traduzione inglese del testo ebraico

"Exalted, compassionate God, grant perfect peace in Your sheltering Presence, among the holy and the pure, to the souls of all our beloved who have gone to their eternal home. May their memory endure as inspiration for deeds of charity and goodness in our lives. May their souls thus be bound up in the bond of life. May they rest in peace. And let us say: Amen."

Rahamim

Microtrattato in versi sulle origini del mondo

di Sonia Caporossi

Rahamim

Misericordia

Pasto all'aglio del ricordo

Meme ancestrale

Ebraico incavo del nulla del vuoto

Ventre uterino, intra-extra in pulsazione

Pallido addiaccio della venatura molle

In cui scorre il sangue di deità scarnificate

Prostrati qui alla luce, in nuce riposiamo

O Potnia Metereopatica

Eretteo misterioso sull'Acropoli del Mondo

Teca di velcro dell'humanum

(giacché homo sum, et cere humanum brum)

Velours, Crochet, chiusura lampo del Tempo

Spazio vuoto fra le dita dell'orma di Dio

Imprimatur essenico, pe-diluvio universale

Mayr *Mähzter Hayr *Phzter

Madrepadre di Valentino

O santa ctonia, o sale o peso o kentum

Isoglossa centum-satem che seziona il mio duo-verso

An-Ki, Cielo e Terra, la montagna inseparata

Gli Dei ctoni e iperurani si dividono il Blastoma

Sul palato del Dio Intero l'affricata di un abbraccio

Con la terra da cui forse noi dormienti proveniamo

Mergiforme, notticulo abbaglio

Indopaleoradicali che ci inducono al setaccio

Di ermeneutiche speranze sulla soglia del Pleroma

Progenismo dell'idioma qui nel gioco del linguaggio

Partorito in fila indiana dalle viscere materne

Dagli incavi delle vergini Mati Zemlya, Tellus, Ceres

*ker, “la Femmina che porta messi”
Gea teogonica, Pachamama
A cui poi donare l’offerta
Un feto di lama, una foglia di coca
Rendendo grazie alla ruota del Tempo
Sulle ginocchia di Madre Natura
Che ci osserva indifferente, lo diceva il Conte Giacomo
“tutto è male”, tutto è molle sui malleoli del Verbo
Rigenerazione a frotte nella serie di Fibonacci
Geni, eoni, basi azotate, doppie eliche annodate
Madre Incinta Maculata
La lordosi del peso del Ventre
Steatopigia che ci dà la vita
Callipigia, fecondata fica
Aeneadum Genetrix, Hominum Divumque Noverca
La calcite delle ossa nella Colchide del Caucaso
Fu la patria delle Amazzoni, fu la terra di Medea
Folle Madre figlicida tra gli Sciti e i Cimмери
Orizzonti di senso comune
Ci raggrumano la memoria
Nelle formule d’invocazione
Πότνια Θηρῶν degli Archetipi
Pia Signora delle Bestie
(La minoica cacciatrice come da letteratura)
Ishtar - Astarte - Afrodite - Kubaba - Cibeles - Artemide
Persefone - Proserpina, doppelganger impenitente!
Se Ecate è figlia di Gea, se Demetra è figlia di Rea
La dea Aruru dei Sumeri di chi è figlia?
Orbe indotto dell’Ur-Cosmos
Prima che Bythos l’abisso si svegliasse dal torpore
Prima che Sophia creasse Jaldabaoth nel fetore
E Barbelo rilevasse la sostanza dell’errore
Noi di chi eravamo figli?
Miserere, Pantocrator
Rahamim, o Re del Mondo:
Siamo posteri all’orrore.

Rahanim, ovvero la Natura che chiede venia ai propri figli

Con questo poemetto che ho chiamato, un po' pretenziosamente, "microtrattato in versi sull'origine del mondo", ho cercato di scrivere un testo che possa essere considerato sostanzialmente niente più che un gioco linguistico e culturale, una specie di *glassperlenspiel* per addetti ai lavori, ma che potesse anche risultare contemporaneamente riassuntivo, dal doppio punto di vista antropologico e storico — religioso, dei contenuti fondamentali sull'argomento "terra-ventre materno" non disdegnando una forma poetica curata.

Si tratta di una scrittura visionaria in cui sono sparse citazioni e riferimenti, la quale contiene una profonda fascinazione gnostica; ciò non si evince solamente dalle citazioni finali delle figure di Barbelo e Bythos, ma percorre per intero il testo come un collante argomentativo sottinteso. In realtà, lo gnosticismo è il filone filosofico — religioso meno "terrestre" che esista, e per questo motivo appare sulle prime in contrasto con lo stesso argomento trattato, pertanto tale accostamento poetico va in qualche modo spiegato.

All'interno del componimento, attraverso una serie di invocazioni ed apostrofi ed una tecnica che procede spesso per frasi nominali, ho esposto con mera funzione simbolica quasi tutte le divinità ctonie femminili note in letteratura, che rappresentano fin dalla notte dei tempi il ventre materno nel suo significato di accoglienza, crescita e protezione. La suggestione semiotica dei ritrovamenti archeologici e dei manufatti, dalla Potnia Meter in poi, si affianca alle radici sanscrite, greche, armene *et similia* dei nomi che in parte le identificano, a sottolineare la presenza in tutte le principali culture dell'antichità di riferimenti alla terra misericordiosa, all'abbraccio materico

dell'utero terrestre che porta le messi e si scandisce all'interno del ciclo benedetto delle stagioni. Ho percorso un doppio filone tematico, quello simbolico e quello paleolinguistico, con riferimenti mirati alle isoglosse che delimitano le stesse semiosfere culturali separandole l'una dall'altra, per giungere infine alla formulazione degli interrogativi finali, all'interno dei quali si nasconde, taciuta e serpeggiante, la stessa domanda originaria di Heidegger: "perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?", la quale, messa in bocca a individui paleometafisici, suonerebbe probabilmente come una domanda sulla propria discendenza, figliolanza, atavicità. Insomma: se Sophia creando Jaldabaoth che a sua volta ha creato il Mondo terrestre, ovvero "la zona d'ombra che resiste alla luce" come direbbe Plotino, ha errato perché il mondo terrestre è male, allora noi di chi siamo figli? La risposta più ovvia in tempi di nichilismo potrebbe essere la seguente: "Siamo posteri all'orrore", appunto. Proprio per questo chiediamo "*rahamim*", misericordia per la "sozzura del nostro stesso ventre", come sosterrebbero a loro volta i barbelognostici. In effetti, secondo Wilhelm Bousset, l'èone Sophia non sarebbe altri che una modificazione dell'Ishtar babilonese o dell'Astarte fenicia e cananea, divinità della fecondità, della guerra e del rivolgimento, mentre nella Pistis Sophia è indicata come figlia di Barbelo, il Principio Femminile sommo, e in altre correnti gnostiche le due figure vengono quasi identificate. Com'è noto, a Sophia viene attribuito il male materiale attraverso la creazione colpevole del Demiurgo senza la controparte maschile della propria sizigia, il quale dio inferiore avrebbe a sua volta creato questo mondo.

Ed ecco allora che il mistero dell'avvicinarsi ciclico della vita e della morte non cessa mai di imporre una richiesta di misericordia ai propri figli, e forse è questo il nostro eterno destino: invocheremo per sempre *rahamim*, fra un *de profundis* e un *miserere*. Non è forse un caso

che in tempi recenti *El maalè rahamin*, “O dio pieno di misericordia”, la poesia di Yehuda Amichai, venga spesso utilizzata per la commemorazione della Shoah, con un allargamento significativo della richiesta atavica di misericordia per morte naturale anche a chi è morto di morte violenta.

Il grembo bianco

Requiem: o della misericordia di Anna Achmatova

di Andrea Caterini

“Perché tutti e tutto ho sempre perdonato
tu sarai il mio angelo”
(1916)

Anna Achmatova, da *Lo stormo bianco*

«Come ricordarle a sufficienza che vivere e voler vivere (non secondo precetti altrui, ma solo secondo un'intima sua aspirazione) è suo dovere di fronte ai vivi, in quanto le idee sulla vita si distruggono con facilità e di raro vengono sostenute da qualcuno, mentre lei rimane la loro principale creatrice». Boris Pasternak, l'amico lontano, prova così a consolare Anna Achmatova con una lettera inviata il 1 novembre del 1940. Ma Anna non ha bisogno di consolazioni, e a ben vedere Pasternak stesso è cosciente che il dolore dell'amica non è consolabile. L'amico è davvero tale perché le ricorda di appellarsi a ciò che ha visto e già cantato, «vivere e voler vivere è suo dovere di fronte ai vivi». Non è un ammonimento, il contrario. Pasternak, il poeta di tutti russi, anche lui perseguitato dal regime staliniano, che a conti fatti lo mise nelle condizioni di rinunciare a ritirare il Premio Nobel per la letteratura conferitogli nel 1958 (minacciandolo che se fosse andato alla cerimonia di Stoccolma non sarebbe più potuto rientrare in Patria) e che non gli perdonerà mai d'aver pubblicato prima all'estero, in Italia, il suo capolavoro narrativo *Il dottor Živago*, la riporta ai versi che Anna ha impresso sulla cortecchia del tempo (versi che Anna aveva letto al suo amico, che ne rimase impressionato, molto tempo prima di pubblicarli) quando

era riuscita a raccogliere il dolore di ogni madre — e moglie — nel proprio ventre.

Negli anni delle purghe e del terrore, Anna Achmatova perse il suo primo marito — anche se da lui si era già separata —, il poeta acmeista Gumilëv, morto fucilato nel 1921, e loro figlio, Lev, venne arrestato tre volte. Anna faceva la fila, insieme ad altre donne — decine, centinaia di madri e di mogli —, davanti al carcere delle Croci di Leningrado, per lasciare alle guardie soldi e viveri per suo figlio. Ma quell'attesa era anche la preparazione a un dolore più grande. Le donne allenavano il proprio cuore alla morte, aspettando che da un giorno all'altro le guardie respingessero i loro pacchi. Quel rifiuto avrebbe significato che loro figlio (o marito) era stato condannato alla fucilazione o già giustiziato. Da quell'esperienza, Anna Achmatova scrive forse i versi più alti dell'intera sua opera lirica: il poemetto *Requiem*. Erano gli anni in cui per una poesia si poteva morire, come scrisse nelle sue memorie Nadežda Mandel'stam, moglie di Osip, tra i maggiori poeti del Novecento e amico fraterno dell'Achmatova — anche lui morto in Siberia, in un gulag staliniano. La stessa Achmatova pubblicò solo molti anni più tardi il poemetto, pur avendolo scritto a mente e imparato a memoria in quel periodo. Lidija Čukovskaja, amica intima dell'Achmatova, ricorda nel libro che dedica alla poetessa, *Incontri con Anna Achmatova 1938-1941*, che il regime sovietico teneva sotto sorveglianza l'Achmatova e aveva nascosto delle cimici, per ascoltare ogni sua parola, dentro le pareti e nel soffitto della stanza in cui alloggiava come ospite in casa della famiglia del suo terzo marito, il critico e storico dell'arte Punin. Ma la Čukovskaja ci dice anche che sapendo di essere spiata, capitava che l'Achmatova scrivesse su un pezzo di carta una lirica, la facesse leggere e memorizzare alla sua amica per poi bruciare quei versi che le sarebbero potuti costare un arresto e una condanna per sé e per suo figlio, che ancora era imprigionato. Poi

venne il giorno che anche per suo figlio giunse la sentenza di morte, pure se successivamente commutata in lavori forzati. Ma del giorno di quella sentenza resta una poesia, intitolata proprio *La sentenza*, settima lirica del poemetto *Requiem*, in cui Anna condensa in pochi versi tutto il dolore di quei giorni, raccogliendolo nel proprio ventre, custodendolo come un feto che avrebbe partorito nella perfezione dei versi

E sul mio petto ancora vivo
piombò la parola di pietra.
Non fa nulla, vi ero pronta,
In qualche modo ne verrò a capo.

Oggi ho da fare molte cose:
occorre sino in fondo uccidere la memoria,
occorre che l'anima impietrisca,
occorre di nuovo imparare a vivere,

Se no... Oltre la finestra
l'ardente fremito dell'estate, come una festa.
Da tempo lo presentivo:
un giorno radioso e la casa deserta¹.
(1939. Estate)

Sì, Anna Achmatova aveva compreso in un attimo solo — come se una luce le si fosse posata sul cuore — che per accettare che la sua vita continuasse dopo la morte di chi

¹ Per le opere della Achmatova si rimanda a: A. Achmatova, *La corsa del tempo. Liriche e Poemi*, a cura di Michele Colucci, Torino, Einaudi, 1992; Id., *Lo stormo bianco*, traduzione di Gene Immediato, prefazione di Silvio Riolfo Marengo, Cisinello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 1995; Lidija Čukovskaja, *Incontri con Anna Achmatova 1938-1941*, traduzione di Giovanna Moracci, Milano, Adelphi, 1990

gli era più caro — suo figlio —, non sarebbe servito appellarsi alla giustizia. Ché la giustizia, mostrando l'effettiva evidenza di una colpa, l'avrebbe portata solo alla rabbia, all'odio, ovvero alla distruzione di tutto ciò in cui aveva creduto fino ad allora. Anna aveva scavalcato la giustizia con la misericordia, col perdono: cioè con la preghiera, dico nel tentativo di ricostruire uno spazio bianco, una terra vergine nella quale edificare una lingua nuova. Aveva così interiorizzato non soltanto la morte di suo figlio (che pure, di fatto, mai avvenne) e di un intero popolo — la morte, per strazio, dell'umano — ma pure la disumanità dei suoi carnefici. Interiorizzando il male lo aveva restituito a Dio e al suo giudizio. Ma quella consapevolezza, quella luce che l'ha guidata, non va presa per una manovra di comodo. Anna aveva capito che scavalcare la giustizia con la misericordia significava entrare nel ventre del dolore, viverlo senza abbandonarlo per un istante, non voltare mai lo sguardo altrove. Si era inginocchiata di fronte la miseria e il peccato altrui, li aveva accolti dentro e riconosciuti. Perché la misericordia è accogliere nel proprio cuore il peccato di altri e riconoscerlo come proprio, togliere allo stesso il suo carattere di estraneità. Ciò che la poesia ci dice, quindi, non è l'allontanamento di se stessi da una colpa. Piuttosto va letta in senso contrario. Il dolore impietrisce, ma assoggettare l'anima a una pietrificazione significa pure sigillare un patto di fedeltà tra le colpe altrui e le proprie, e nell'incontro mostrarle per quello che realmente sono: assurdità del genere umano. Allora, ciò che pietrifica è vedere, quindi capire quanto la vita ci spinga ogni giorno a umiliare noi stessi. Il verso «occorre di nuovo imparare a vivere» (a questo verso faceva appello la lettera di Pasternak?) suona a questo punto come il riconosciuto perpetuarsi di una colpa. Meglio, quello che impariamo è che nonostante la colpevolezza dei nostri gesti — la colpevolezza del genere umano, quindi — abbiamo pure il

dovere di non scordare mai ciò che abbiamo visto e che va perseguito: ovvero il perdono — verso gli altri e noi stessi — come condizione necessaria alla salvezza.

«Dici che non si può incolpare la mamma della mia sorte. E chi sennò? Se non fossi stato figlio suo, ma di una donna comune, ora sarei senz'altro un florido professore sovietico [...]. Capisco che nei primi mesi avesse paura anche di respirare, ma ora è suo dovere salvarmi, provare la mia innocenza. Trascurare questo dovere è un crimine». Lev Gumilëv, figlio di Anna, era stato arrestato per la terza volta e confidava alla sua amica Emma Gerstajn il suo rancore nei confronti della madre (la lettera è riportata nella biografia che Eleine Feinstein dedica alla Achmatova, Anna di tutte le Russie). Le guardie, interrogandolo, gli avevano fatto credere che Anna, essendo una delle più celebri poetesse della Russia, avrebbe potuto, se solo lo avesse voluto, attivarsi per salvargli la vita. Era, quella del regime, una strategia di terrore e rancore. Lev certo non sapeva che sua madre ogni giorno era in fila davanti al carcere di Leningrado per avere sue notizie, come non immaginava che la prudenza dell'Achmatova derivava da un fatto preciso. Quello che temeva era che ogni sua parola potesse essere usata contro suo figlio, come già era capitato ad altri. Va inoltre detto che la Achmatova non esitò a scrivere, convinta anche dai suoi amici, quindici liriche dedicate a Stalin per ottenere la liberazione di Lev («La dove è Stalin c'è la Libertà», recita un celebre verso). Ma forse il rancore di Lev aveva una radice più remota. Alcune testimonianze parlano di un senso d'abbandono infantile. Infatti il ragazzino visse i primi nove anni di vita insieme alla nonna paterna. Quando poi andò a vivere con sua madre, ricorda di essere stato trattato con grande scortesia dal terzo marito di Anna, Punin, il quale lo rimproverava d'essere un parassita. A quanto risulta dalle testimonianze di Lev, sua madre non si oppose mai alle

umiliazioni che Punin gli rivolgeva. Quando la Čukovskaja — il fatto è riportato ancora nelle sue memorie — domanda all’Achmatova come poteva sopportare tutto questo, la risposta è pietrificante: ho saputo sopportare tutto. Lev aggiunge anche che l’egoismo e l’indifferenza di Anna erano assai evidenti. Molti anni più tardi, quando Lev lesse il poemetto *Requiem*, non riuscì a perdonare alla madre di aver finto la sua morte per rendere più tragici i suoi versi e non esitò ad accusarla di essersi augurata la sua morte a favore della sua poesia.

Cerchiamo di analizzare a fondo. Nel *Requiem*, certo il momento più struggente, e alto, della sua poesia, Anna Achmatova si identifica col dolore provato da Maria sotto la croce (anche questa identificazione non tollero mai suo figlio): identifica il proprio dolore con quello della madre di Dio: è lì che la condizione dello spirito entra nella misericordia.

1.

Salutò l’ora suprema un coro d’angeli,
e i cieli si dissolsero nel fuoco.
Disse al padre: «Perché Mi hai abbandonato...?»
E alla Madre: «Oh, non piangere per Me...»

2.

Si straziava e singhiozzava Maddalena,
il discepolo amato era impietrito,
ma là, dove muta stava la Madre,
nessuno osò neppure guardare.

Una deviazione non priva di un fine. Penso all’affresco la *Madonna della Misericordia* del Ghirlandaio. Colpisce la levità delle mani e delle braccia che tutto accolgono e accarezzano, come a non voler ferire, sotto quel mantello sorretto da due angeli che, come simbolicamente lo è il

mantello dei monaci, assume su di sé le debolezze e le miserie degli uomini. E quel volto di ragazza imbarazzata — sulle gote gli archi di due ombre rosee —, pure nella severità e nella regalità, nell'attenzione dello sguardo rivolto in basso. Ma se la Madonna del Ghirlandaio è severa, questo lo si deve al suo carattere contemplativo. Le pupille sono invisibili, coperte nella quasi totalità dalle palpebre. È con questa chiusura quasi totale che il Ghirlandaio dipinge il suo sguardo rivolto verso il basso. La Madonna guarda giù come stesse leggendo il mondo. E la lettura la imbarazza, la intimidisce. Il suo imbarazzo non va confuso però con la vergogna. La Madonna china lo sguardo sul mondo accogliendo, portando a sé, interiorizzando le sue miserie — delle quali si addolora. L'interiorizzazione e l'accoglimento della miseria sono un gesto silenzioso e leggero (come dimostrano le mani e le braccia), che provoca, appunto, un imbarazzo, come se l'assimilazione della miseria del mondo, il mondo stesso non dovesse riconoscerla. La Madonna è imbarazzata perché la misericordia — appunto l'accoglimento — per essere vera, deve necessariamente essere invisibile, fuori da ogni esposizione. Quindi si imbarazza di noi che, da fuori, osserviamo e ci accorgiamo del suo gesto. Per questo preferisce non ricambiare il nostro sguardo ammirato.

I capelli sciolti, nonostante siano quasi del tutto coperti dal cappuccio della veste, sembrano sudati per uno sforzo che pure non si esprime, se non sottilmente. È una Madonna che sembra allattare i suoi figli già nati. E poi la leggera protuberanza del ventre, ottenuta con una piccola rotazione dell'anca, che la fa sembrare incinta: fecondata dell'altrui miseria. Questa Madonna è più madre di molte "Madonne con bambino" dipinte in tutto il Rinascimento. È madre di Dio e dei suoi figli. Una Madonna che potrebbe essere chiamata "Vita", tanta è la sua forza simbolica ed espressiva. Vita perché accoglie e feconda,

perché allatta e geme e compartecipa dei dolori del mondo. La vita è la madre di ogni madre: la nostra madre misericordiosa.

È col significato di questa Madonna che Anna si identifica. Ma attenzione, perché assorbendo il dolore per la crocifissione del figlio, la Madonna assume su di sé ciò che quell'uccisione in verità rappresenta. È l'intero sacrificio dell'umano che la Madonna assorbe - questa è la sua misericordia, e la Achmatova a questa assunzione fa riferimento. Accoglie nel cuore il dolore — la crocifissione e lo scherno — di un popolo intero e lo fa suo, custodendolo e infine cantandolo. Non sappiamo se Achmatova vide mai la Madonna del Ghirlandaio ma certo conosceva già, fin dagli anni Dieci, le opere d'arte rinascimentali italiane (aveva visitato l'Italia, Parigi e il suo museo del Louvre). E certo il significato del culto mariano dei cattolici ortodossi restò sempre vivo in lei (tanto che, come vedremo, la sua poesia si identificherà con il senso che per gli ortodossi ha l'Icona).

Spesso si è scritto che la poesia di Anna Achmatova cambia radicalmente con *Requiem*. Prima del poemetto c'era stata l'ingenua intimità — come sensuali preghiere da camera — di *Sera* e *Rosario*, le prime due raccolte di versi che la resero celebre in tutta la Russia, specie tra l'*intelligencija*, tanto lo stile era semplice e oggettuale (così lontano dal simbolismo che imperava allora); poi la pietrificazione della propria voce, nella meravigliosa raccolta *Lo stormo bianco*, in cui il verso non smette, anche qui, di essere preghiera, nel suo appellarsi a un Dio che giustifichi l'assenza, il tradimento, l'erotica passione (il sesso, sì, che la conduce però sempre a una morte) di un Tu che riconcilia lo spirito al proprio corpo. Un critico, più tardi, per screditarla agli occhi del regime stalinista, dirà con cattiveria di lei e della sua poesia d'essere una volta prostituta e una volta suora. Certo Achmatova, fin da

ragazza, non conosceva inibizioni sessuali: ebbe tre mariti e diversi amanti. Ma se provassimo a sottrarre cattiveria e mediocrità (e servilismo) al giudizio del critico di regime, potremmo declinare l'affermazione diversamente. Nella sua poesia Anna non smette mai di essere — cioè di identificarsi con — una Madonna e al contempo una Maddalena. Che significa? Si legga una celebre poesia del 1915 dalla raccolta *Lo stormo bianco*

Non so se sei vivo
o sei perduto per sempre,
se posso ancora cercarti nel mondo
o ti debbo piangere mestamente
come morto nei pensieri della sera.
Ti ho dato tutto: la quotidiana preghiera
e l'illanguidente febbre dell'insonnia,
lo stormo bianco dei miei versi
e l'azzurro incendio degli occhi.
Nessuno mi è stato più intimo di te,
nessuno mi ha reso più triste,
nemmeno chi mi ha tradita fino al tormento,
nemmeno chi mi ha lusingata e poi dimenticata".

Anche quando scrive di una relazione amorosa, Anna non smette mai di pensare che l'oggetto del suo amore sia qualcosa a cui donare tutto. Tutto significa non soltanto abbandonarsi, cedere se stessi alla passione, alla soddisfazione della carne, ma pure donare al Tu una lingua, cioè il vergine alfabeto delle sue più intime preghiere. E allora: «Ti ho dato tutto: la quotidiana preghiera/ e l'illanguidente febbre dell'insonnia». Qui l'Achmatova mette in relazione la sua bipolarità. Ma non mi sembra un caso che la prima cosa che venga espressa sia la parte di sé più intima, la più segreta, «la quotidiana preghiera». Però si faccia un passo avanti, saltando un verso. Perché la «quotidiana preghiera» vi è in stretta

relazione: «lo stormo bianco dei miei versi». Forse ora è possibile capire meglio il senso che Achmatova dà alla preghiera e che resterà saldo in tutta la sua opera. Di fatto la preghiera è sinonimo di poesia; i versi sono bianchi, cioè senza ombre, privi come sono di menzogna. Nell'intimità, sembra dire Achmatova, è impossibile mentire. Ma l'intimità va intesa nel significato di espressione. Pregando — cioè costruendo quotidianamente una lingua bianca — Anna scopre e al contempo dona la sua vera natura: nel momento in cui si riconosce non può più sottrarre se stessa all'abbandono — a offrire al Tu la propria intimità. Ma se al Tu, all'oggetto d'amore, è stata già donata la parte più segreta di se stessi, allora donare «l'illanguidente febbre dell'insonnia» e «l'azzurro incendio degli occhi» è solo una conseguenza naturale. Naturale va qui inteso come aderente alla natura umana. Anna non si sottrae né all'intimità e neppure al desiderio. Poiché donare tutto equivale a non sottrarsi a niente, abbracciare la totalità della vita e ad essa riconciliarsi. Achmatova si rivolge all'oggetto del suo amore come se questi fosse Dio. Meglio, l'Io si dona al Tu attraverso (per mezzo di) Dio. Dio è nei «versi bianchi» così come è nell'«azzurro incendio degli occhi» (l'incendio infatti è «azzurro», non rosso, come se anche il desiderio fosse attraversato da Dio), lì dove non ci si sottrae alla verità di noi stessi — lì dove la fede in Lui è anche fedeltà a noi stessi: una fedeltà alla fedeltà. È Dio a concedere all'uomo un alfabeto — una lingua — in cambio della sua fedeltà: a concedergli non solo una vita ma la possibilità che la stessa venga, attraverso Lui, nuovamente inventata, cioè espressa: espressamente nuda.

Quando molti anni dopo, nel *Requiem*, leggiamo i versi sopra citati, «Si straziava e singhiozzava Maddalena,/ il discepolo amato era impietrito,/ ma là, dove muta stava la Madre,/ nessuno osò neppure guardare», è possibile a questo punto leggerli nella bipolarità di chi li scrive. È

vero, Achmatova desidera identificarsi col dolore di Maria sotto la croce nella quale è inchiodato suo Figlio. Ma pure entrando nel silenzio, nel muto dolore della Madre, Achmatova non dimentica comunque di osservare Maddalena — e assoggettarsi anche a lei —, che soffre, a differenza della Madre, con singhiozzi e con strazio. I significati si riconciliano, attraverso l'espressione — ancora: la preghiera — alla totalità della vita, nella quale si assoggettano passione, peccato, dolore, morte e silenzio. È qui che Anna Achmatova radicalizza la verità della sua poesia: la preghiera si universalizza, tocca l'intimità di ognuno.

Nella seconda lettera enciclica del suo papato (*Dives in misericordia*, del novembre del 1980), Giovanni Paolo II scriveva, tra le altre cose, che la misericordia è il contenuto dell'intimità dell'uomo con Dio, il contenuto del nostro dialogo con lui. Ma cos'è quel contenuto se non la nostra stessa intimità? Voglio dire, seguendo e declinando il ragionamento del Papa, che nella relazione tra uomo e Dio a evidenziarsi è la nostra timidezza. Cioè, se l'intimità è il nostro segreto, davanti a Dio quel segreto è svelato: qui la timidezza, conseguenza della nostra impossibilità a mentire. Dio, denudando il segreto, ci pone davanti a uno specchio che non possiamo fuggire. Uno specchio che, mostrandoci la nudità di ogni cosa — virtù e peccato —, rimette a noi stessi il giudizio su noi stessi. La relazione con Dio, alla sostanza, ci rende padroni di uno sguardo e di conseguenza servi della nostra stessa intimità, dalla quale, una volta vista, non si può più fuggire.

Questa è la grandezza dell'Achmatova in quella poesia di *Requiem*. Rendere esplicita una relazione con Dio di fronte al dolore più grande, nel suo raccontare, attraverso una similitudine, il proprio segreto: nel suo essere al contempo Madre — cioè custode prima del segreto: vergine, perché fedele alla natura di quel segreto, la sola in

grado di esprimerlo — e donna — moglie e amante, che dalla vita è stata tradita, tradendola inevitabilmente a sua volta, come ogni uomo in terra. Aggiungo: Achmatova sa che esprimendo la verità del dolore di ogni madre, resta fedele a una condizione che la poesia — cioè la preghiera — esige. Osservare e assoggettarsi anche a Maddalena, però, diventa a questo punto una condizione di dubbio. Voglio dire che Achmatova sa che la verità è il dolore di Maria, che l'intimità raggiunta con la preghiera le detta, ma sa pure che quel dolore — la morte del figlio — non è stato provato da lei in prima persona: ecco lo struggimento esibito di Maddalena. Qui il dubbio: è lecito cantare la verità di ciò che si è visto ma non vissuto? Assoggettandosi anche allo strazio di Maddalena, Anna Achmatova se da una parte non rinuncia a esprimere la verità, il muto silenzio della Madre, dall'altra parte non si esime dall'esprimere anche l'invitabile peccato, interpretato nello strazio di Maddalena — perché in quello sguardo fuggevole su di lei, Anna vuole soprattutto esprimere una differenza sostanziale. Allora, le lacrime esibite di Maddalena, nella poesia, fungono da contraltare, creano una tensione dialettica tra verità e peccato: tra verità rivelata — cioè vista, riconosciuta — ed esperienza realmente vissuta fuori dalla visione. Suo figlio Lev, condannandola — ovvero non perdonandole di essersi augurata la sua morte per favorire la poesia — non si era probabilmente accorto che in realtà Anna, proprio intuendo il pericolo della colpa, aveva fissato nello sguardo la condizione di dubbio e l'aveva cantata in quei quattro versi.

Sorprende ricordare che l'esplicita bipolarità Madre-Maddalena, compariva già in un componimento molto anteriore a *Requiem*. Era il 1914, quando Achmatova scriveva

«Dov'è il tuo zingarello che piangeva

sotto lo scialletto nero,
dov'è il tuo primo figlioletto,
cosa sai di lui, cosa ricordi?»

«Dolce supplizio è il destino delle madri,
e io non ne ero degna.
Si è aperto il cancello del bianco paradiso,
il bambino l'ha preso Maddalena.

Ogni mio giorno è bello e allegro,
mi sono smarrita nella lunga primavera,
solo le mani rimpiangono il fardello,
solo nel sonno lo sento ancora piangere.

Il cuore si fa ansioso e languido,
e allora non ricordo più nulla,
e vago per le stanze buie,
e continuo a cercare la sua culla».

Nelle sue memorie Lidija Čukovskaja racconta (siamo nel 1940) che Anna disprezzava tutte le sue poesie giovanili (quelle di *Sera* e *Rosario*). Ma quando Lidija le fa notare che *Dolce supplizio* è il destino delle madri la fa ancora commuovere fino alle lacrime, Anna si irrigidisce — meglio dire si nasconde all'evidenza — e risponde con un'affermazione enigmatica: «Storie passate». Eppure, a leggere questa poesia alla luce di *Requiem*, si chiarifica un'intimità che Anna Achmatova, più che mutare negli anni, sembra avere modellato in una forma — solidificandola. Il segreto è tutto nella seconda quartina, nella quale Achmatova si rimprovera di non essere degna del dolce supplizio che è destino di ogni madre. Certo, qui entra in gioco la sua vita. Forse Anna sta rimproverando a se stessa di aver lasciato che ad allevare suo figlio nei primi anni di vita fosse la madre di suo marito e non lei stessa in prima persona. Poi, dopo i primi due versi della quartina

ecco uno squarcio, si aprono le porte del «bianco paradiso». Qualcuno le sottrae suo figlio. È di nuovo Maddalena, la stessa che più tardi, in *Requiem*, piangerà e si strazierà sotto la croce. Il discorso, però, sembra complicarsi. In questi versi chi sottrae il figlio alla madre ha una funzione tutelare. Maddalena accoglie lo «zingarello» nello spazio bianco che è il Paradiso, quasi volesse sottrarlo al peccato della madre (quello di non essere degna di allevare un figlio). Maddalena arriva lì dove la madre pone su se stessa una colpa. Allora, pare che l'Achmatova assoggetti a Maddalena ancora una volta il significato di una realtà fuori dalla visione; meglio, la possibilità che quella realtà venga menzionata anche all'interno della visione. Se la visione è la verità della poesia, ciò che sta fuori è il ricordo. E ciò che viene ricordato è quanto la vita tradisca continuamente e ogni giorno quella verità riconosciuta. Quando infatti scrive «e allora non ricordo più nulla» Maddalena e suo figlio non ci sono già più, è scomparsa quindi la possibilità di osservare la realtà fuori dalla visione. Voglio dire che Achmatova sembra aver compreso che la miseria dell'uomo è già il suo peccato e che nessuno è escluso da questo dato oggettivo. La misericordia, allora, nasce nel momento in cui, pure nella rivelazione della visione, i peccati nostri e altrui non vengono dimenticati ma assoggettati e custoditi nel segreto di quella verità riconosciuta.

Il fatto è che Anna Achmatova, in *Requiem*, solidifica l'interezza della propria visione in una forma che contiene ogni cosa. Perché ora è il mondo, non soltanto se stessa, ad apparirgli in tutta la sua violenta miseria. Ma quella miseria se non la si fosse riconosciuta dentro la propria intimità, sarebbe inevitabilmente dovuta passare sotto la lente della giustizia, cioè attraverso un mezzo che, dilatando l'attenzione sul peccato altrui, avrebbe permesso di voltare gli occhi al proprio. Per questo tutta l'opera

poetica che precede i pochi versi di *Requiem* sembra il tentativo di allenare se stessi alla rivelazione. Come se Maddalena avesse riconsegnato il figlio alla Madre il giorno in cui quest'ultima ha assunto su di sé la miseria del mondo intero, quando è stata capace di ripristinare l'umano dopo che lo stesso umano ha scelto di uccidere se stesso.

Pavel Florenskij, tra i maggiori teologi e filosofi russi del XX secolo (condannato, con l'accusa di attività controrivoluzionaria, ai lavori forzati dal regime sovietico, poi mandato in un gulag per cinque anni e infine fucilato nel 1937), in un saggio del 1922, *Le porte regali. Saggio sull'Icona*, scrive:

il volto e gli aspetti spirituali delle cose sono visibili a coloro che hanno manifestato in se stessi il loro volto primigenio, l'immagine di Dio, ovvero, in greco, l'idea: l'idea stessa, illuminandosi, vede l'idea dell'Essere, se stessa e, attraverso se stessa che rivela il mondo, questo nostro mondo come idea del mondo superiore.

Ecco, Anna Achmatova nell'espressione della visione trova la manifestazione di sé, incontra la parte più intima di sé, il suo volto primigenio attraverso «l'immagine di Dio». È lì, nella visione, che la realtà di fuori tocca la realtà più profonda di quel mondo spirituale che le si è manifestato dentro: è attraverso la visione che Achmatova ritrova anche la realtà fuori dalla visione vedendola e reinventandola. Di fatto, nella poesia della Achmatova, la realtà esteriore e la verità della visione si toccano e per un attimo si ricongiungono in uno spazio bianco che le fa essere vere allo stesso modo. Per questo Anna può confessare alla sua amica Čukovskaja che scrivere poesie è come sentirsi ogni volta «una creatura nuda sulla terra nuda», come se quel momento di preghiera restituisse una realtà rivelata per mezzo del proprio spirito, una realtà esteriore che adesso imita, attraverso la preghiera, la realtà

di un Paradiso visto e riconosciuto. E nel *Requiem* è evidente come per raccogliere ed esprimere la miseria e il dolore del mondo (quello delle centinaia di madri che, come lei, facevano la fila davanti al carcere di Leningrado per avere informazioni sui loro figli, per scongiurare le guardie di liberarli) Anna debba raggiungere quello stato di misericordia che le permetta di non mentire neppure per un attimo, di non voltare mai lo sguardo altrove («Coi poveri suoni che ho inteso da loro — scrive in due versi dell'Epilogo — per loro ho tessuto un largo manto» — e il manto ricorda adesso quello indossato dai monaci e dalla Madonna del Ghirlandaio, che tutto accoglie e custodisce). Si avvicina a tal punto a se stessa da vedere l'«immagine di Dio» — direbbe Florenskij —; riscoprendo quel volto di verginità il mondo che vede le è ora intimo: una terra nuda perché la creatura che la guarda e la canta è vergine e nuda a sua volta. Per questo motivo Anna può dedicare il suo libro a tutte le madri e le donne che con lei condivisero quell'esperienza terribile, e salutarle, nell'ultimo verso di *Dedica*, scrivendo «A loro io mando il mio addio». Dice ancora Florenskij nel saggio citato:

l'immagine dall'alto, è data per annunciare e ribadire il dono invisibile concesso alla coscienza diurna, in tutta la vita, come messaggio e rivelazione dell'eternità. Questa visione è più oggettiva delle oggettività terrestri, più sostanziale e reale di esse; è il punto d'appoggio dell'opera terrestre, il cristallo attorno al quale e secondo le cui leggi di cristallizzazione, sul cui modello, si verrà cristallizzando l'esperienza terrena, che diventa tutta, nella sua stessa struttura, un simbolo del mondo spirituale.

Achmatova può scrivere allora a quelle donne «addio» — a-Dio —, perché è attraverso Dio che ha espresso la sua e la loro esperienza cristallizzandola — ecco la misericordia — e riconsegnandola a una realtà assolutamente spirituale: riconsegnando se stessa e il mondo a Dio, al suo e al nostro Paradiso, quindi.

Achmatova, in *Requiem*, dipinge se stessa come la Madonna delle icone. Quelle Madonne dipinte non somigliano alla Madre di Dio, ma, direbbe ancora una volta Florenskij (e chissà se Anna aveva letto il saggio sull'Icona del teologo suo contemporaneo) sono la Madre di Dio: «Ogni icona è una rivelazione. E quando si parla dell'icona ritrattistica, anche un'opera del genere, per essere un'icona, deve poggiare su una qualche visione». E più avanti Florenskij aggiunge che l'icona, «essendo manifestazione, energia, luce di un'essenza spirituale, e per essere precisi, della misericordia di Dio» non si tratta di capire e discutere «se una donna è stata raffigurata bene o male, o se questo “bene” o “male” in misura significativa dipenda dall'intenzione dell'artista, bensì se effettivamente si tratti della Madre di Dio». Achmatova, nei versi di *Requiem* non somiglia ma appunto è la «Madre di Dio», un simbolo, una realtà — un'Icona insomma — sul quale volto si esprime l'eternità, la luce di ogni madre che ora la osserva e vi si riconosce — riconosce la forma stessa di una patria vergine: il Paradiso che ha sognato.

Il dire

di Francesco Colia

Dove, quando e come un linguaggio è? Ci è sembrato ovvio dire: il linguaggio è solo là dove si parla e solo quando si parla.¹

Dove si trova il linguaggio se non nella parola? L'uomo è l'unica creatura della terra in grado di utilizzare la parola. Cos'è la parola? Leggete ciò che è scritto, ascoltate ciò che si dice, parlate di ciò che sentite dentro di voi, dunque la parola trasfigura il mio dentro in una forma comprensiva per l'altro. Tuttavia, le ovvietà spesso nascondono dei grandi punti interrogativi. Abbiamo creato un complesso sistema di segni e convenzioni in grado di metterci in comunicazione; un linguaggio puramente umano, esclusivamente in-umano. Quello che siamo è nel linguaggio e il linguaggio fugge nella e dalla parola.

Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora.²

Quanta responsabilità è assegnata ai pensatori quando questi utilizzano il pensiero nella sua dimensione più autentica. Ciononostante abitare nella dimora del linguaggio non significa sentirsi al sicuro da eventuali incomprensioni. L'uomo vuole costantemente dire qualcosa e lo fa con determinazione perché nella propria casa si sente un custode smarrito. Il dire non è soltanto un modo per esprimere una parte di sé, non è il semplice

¹ M. Heidegger, *Logica e linguaggio - Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Christian Marinotti Edizioni - Milano 2008.

² M. Heidegger, *Über den humanismus, Klostermann*, Frankfurt a. M., 1976, in *Wegmarken*, Tt. it. *Lettera sull'«umanismo»* -Segnavia-Adelphi, Milano 1994.

affermare se stessi. Il dire è apertura, universale condivisione tra me e il noi, tra il pensiero e la parola.

Nei linguaggi umani non c'è proposizione che non implichi l'universo intero.³

Molte cose si celano dentro di noi, alcune imperscrutabili e misteriose, altre così chiare da risplendere come una luce perenne nella nostra mente. Pensiamo, lo facciamo con naturalezza perché è la nostra struttura portante, la dotazione che ci rende unici. Perché il pensare suscita tante emozioni nell'uomo? Possiamo governare il nostro pensiero ma non possiamo tenere a bada tanto a lungo le nostre emozioni quindi utilizziamo la parola come una forma di difesa. Le emozioni sono fragili perché continuamente dominate dalla parola, così il dire è un costruire molteplici linguaggi, decifrare la mia brama di manifestare e la mia paura di serbare. Tuttavia, il dire matura la sua abilità espressiva nel discorso che istruisce le mie parole, sviluppando la capacità comunicativa e cognitiva del mio pensare.

Quando parliamo di linguaggio intendiamo ora la sua essenza determinata partendo dal dire, ossia dal λόγος esperito in modo iniziale. In quanto dire, il pensiero è riferito all'essere presente di ciò che è presente, cioè all'essere. La casa dell'essere - si è detto in precedenza - è il linguaggio, pensato ovviamente in base alla sua essenza, che si cela nel dire. Essere e pensiero, nonché la contesa originaria fra i due, hanno la loro dimora nel linguaggio, la cui essenza risuona nel λόγος e va pensata a fondo in riferimento al dire.⁴

Il nostro iniziale esperire nella parola, il dire, fa riferimento al pensiero, pensiero che plasma ciò che è presente. Esso elabora quello che i sensi percepiscono, lo

³ J. L. Borges, *L'Aleph*, a cura di Tommaso Scarano, traduzione di Francesco Tentori Montalto, Adelphi, Milano 1998.

⁴ M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi Milano 2002.

fa in modo brutale e diretto cercando per quanto possibile di dominare le emozioni. L'eco del silenzio scuote spesso il nostro sentire e gli innumerevoli tentativi del dire di afferrare l'essere presente si dileguano nell'inadeguatezza del vivere. Il linguaggio è una dimora che segna il suo tempo nel discorso, in quei piccoli giochi del rappresentare.

Agli albori della greicità λόγος significa piuttosto «discorso»...il λόγος domina in quanto dire nel senso del far apparire e del portare dinanzi.⁵

Quello che rappresentiamo, l'essere presente, è un riflesso del nostro sentire o un semplice riverbero d'immagini? Che ci piaccia o meno, il dire è un portare dinanzi, è un offrire. Il discorso è un far apparire, è quel partire dalla dimora in direzione del perire. Così il dire, sommerso dai pensieri del custode, inizia il suo enigmatico viaggio con l'offrire tutto quello che si scaglia sui suoi sensi. Tuttavia, il discorso porta a compimento quello che il pensiero intuisce come spazio di condivisione?

Il mondo, in sé, non è ragionevole: è tutto ciò che si può dire. Ma ciò che è assurdo, è il confronto di questo irrazionale con il desiderio violento di chiarezza.⁶

Viene tratto in salvo il linguaggio dal desiderio violento dell'uomo di chiarezza e questo avviene soltanto quando riusciamo a trasmettere le nostre percezioni in segni e soluzioni. Il mondo non è ragionevole, come le nostre emozioni, e questo scatena in noi una volontà di chiarezza incontrollabile. Il dire non solo restituisce ciò che è nascosto nel nostro profondo e nell'irrazionale che ci circonda, ma si manifesta come una disposizione del

⁵ M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit..

⁶ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it. di Attilio Borelli, Bompiani, Milano 2001.

custode-pensatore alla comprensione. Si vuole conoscere intensamente il mondo dentro e fuori di noi e lo si fa grazie alla casa dell'essere.

Dentro

Hai dentro la tua malattia
hai dentro la tua cura
hai pioggia dentro il sole
hai ruggine e capriole

Ogni saggezza come ogni follia
la gioia e la sua nostalgia
quelle parole che non trovi mai
come quelle che scordare non puoi

Tutto è dentro
quello che hai
quello sai
è dentro
(Niccolò Fabi)

Si fugge nella e dalla parola perché tutto è "dentro" e vogliamo gridare questo nostro sentire nella forma più naturale, unica e potente che possediamo. La fuga del pensare sarà indirizzata sempre nella parola e nei segni che identificano o quantomeno catturano le nostre sensazioni. La cura o la malattia del nostro esistere soffia come un vento che vuole essere dominato e ciò può avvenire soltanto in quell'inspiegabile casa-linguaggio. In questa esistenza che brancola tra domande e attese, cerchiamo dei contenuti, delle risposte che possono lenire le nostre incertezze. Ecco allora affiorare quel profondo abisso che risiede nel nostro intimo, "quelle parole che

non trovi mai" perché ciò che siamo e tentiamo di determinare è un mistero immerso nel non-senso.

L'abisso che c'è fra la certezza che io ho della mia esistenza e il contenuto che tento di dare a questa sicurezza, non sarà mai colmato.⁷

Tuttavia, il dire non solo vuole far apparire il nostro "dentro" ma lo vuole comunicare. Quello che sentiamo di dire lo facciamo sempre a qualcuno. Non importa se ci sarà una mediazione tra il sentire e il dire, quello che portiamo dinanzi è un'apertura al mondo. Il mondo è sempre in ascolto, in precario equilibrio tra l'accogliere e il respingere. Può l'ascoltare, il mondo, sopire il nostro abisso? Siamo pensatori che custodiscono, che cercano di condividere il proprio dentro con il mondo ma ciò può accadere solo quando ci spogliamo delle nostre paure più profonde. Ci sentiamo estranei a noi stessi, esprimiamo questo disagio in tanti modi così l'aver cura, il far apparire spesso è una richiesta. Il richiedere, in ogni caso, è sempre un appello e gli inviti molte volte possono generare forti delusioni.

Dire qualcosa è sempre al tempo stesso dire a qualcuno, a un ascoltatore.⁸

Pertanto, quello che diciamo è rivolto sempre a qualcuno e questo qualcuno è un altro diverso da me. Il linguaggio non è una questione individuale ma riguarda tutti noi. Il dove si parla è un problema esclusivamente dell'uomo e tale capacità, quella di parlare, è una spiccata volontà di dire, di tirar fuori questo dentro, di far apparire.

Dopo un certo tempo, si può dire che "avere" non sia, dopo tutto, una cosa così piacevole come "volere". Non è logico, ma spesso è vero.⁹

⁷ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit..

⁸ M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit..

Voler dire, raccontare, costruire, il linguaggio è l'architettura portante dell'esistenza umana. L'uomo si racconta con la parola e con essa si difende, ma lo fa sempre come apertura verso l'altro, il mondo. Così il dire è un aver cura del proprio pensiero, del pensiero, custode di un vivere che regala sempre e soltanto sorprese. In bilico tra il voler sentire e il voler dire, il pensatore-custode non può fare altro che essere con il mondo.

Gli Altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche.¹⁰

⁹ Mr. Spock in *Star Trek*, seconda Stagione, episodio 5, «Il duello» (Amok Time).

¹⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it di P. Chiodi, UTET, Torino 1969.

Di Cosa in cosa Lacan e la questione del linguaggio

di Fabio Milazzo

*“C’è, tra me e il mondo, una nebbia che impedisce
che io veda le cose come veramente sono -
come sono per gli altri”.*

F. Pessoa, Una sola moltitudine

*“L’uomo cresce - la sua crescita avviene -
in un bagno di linguaggio [...].
Questo bagno di linguaggio determina l’uomo già prima della nascita”.*

J. Lacan, Piccolo discorso all’O.R.T.F.

Un brodo di parole

Il brodo primordiale dal quale emerge il soggetto è il linguaggio: questa è una delle tesi che fanno da sfondo alla produzione teorica e clinica di Jacques Lacan. Lo stesso, abusato slogan del «ritorno a Freud» non può essere compreso se non situato in questa prospettiva che fa del linguaggio la cifra costitutiva della soggettività¹. L’uomo è collocato in una condizione entro la quale si determina il proprio stare al mondo, il proprio *unwelt*. A differenza delle altre specie viventi, il suo essere carente sotto l’aspetto istintuale determina la separazione non soltanto dagli altri animali ma anche da se stesso. Mancando dell’abito istintuale che lo porrebbe in un rapporto immediato con la natura, l’uomo è pre-determinato dalla “presa” che su di lui effettua il linguaggio. Ciò che lo

¹ La tesi è al centro dei lavori di J.-C. Milner che per Lacan parla di un “iperstrutturalismo”, vedi: J. C. Milner, *Il periplo strutturale. Figure e paradigma*, tr. it. di B. Chitussi, Mimesis, Milano 2009.

caratterizza come ente è proprio l'apertura di senso posta in essere attraverso la mediazione linguistica². L'intero armamentario concettuale della psicoanalisi freudiana viene da Lacan ripensato alla luce della centralità riconosciuta a questo congegno: il linguaggio. La carenza di sapere istintuale, privando l'uomo del contatto immediato con il mondo, lo pone nella posizione di *subjectum*, di sottoposto alle fenditure del senso, ai giochi e ai capricci delle traiettorie che si originano nello scambio simbolico del rapporto con l'Altro. L'uomo è quindi ontologicamente assoggettato alle bizze dell'esposizione alla parola dell'Altro, alle tensioni e ai tagli inferti dal linguaggio, alle distorsioni del senso. Un senso che, essendo il frutto di una privazione, non può che avere la consistenza dell'assenza, della mancanza, della perdita, ed essere contraddistinto dalla tonalità affettiva del rimpianto. Uno stato di nostalgia paradossale per la condizione di indistinzione pre-linguistica contraddistingue l'individuo.

Il soggetto non ha alcuna specificità se non quella di essere un prodotto in divenire, il risultato contingente dello scarto sempre in atto tra l'uomo e l'animale. In questa "barratura" ciò che si perde è la funzione biologica della sessualità che, nel caso dell'uomo, viene "presa" e perversa dall'azione del linguaggio e diventa tensione dialettica tra il soggetto e l'Altro da sé, ciò che nel linguaggio freudiano definiamo «la relazione con l'oggetto parziale». La "perdita" mitica del "sapere" istintuale, del contatto diretto con la fonte di soddisfazione, pone l'uomo in un rapporto particolare con la realtà, subordinandolo alle traiettorie del senso; quest'ultimo è l'apertura entro la quale si disloca un mondo come effetto della perversa articolazione dell'energia sessuale.

² La tesi che abbiamo posto come centro di irradiazione delle riflessioni lacaniane lo avvicina alle suggestioni dell'antropologia gehleniana. Su tutto vedi: A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it di V. Rasini, Mimesis, Milano 2010.

La radicale esposizione del soggetto ai capricci della pulsione — il nome freudiano per descrivere l'energia sessuale — crea uno scarto, una non coincidenza che divide la soggettività da se stessa, dalle sue esigenze, dai desideri che il rinvio del senso inevitabilmente pone in essere. «Il soggetto non è mai là dove si crede essere» e questo stato di spaesamento (*Unheimlich*) lo rende un viandante, un ramingo in cerca del proprio posto. Secondo Lacan «l'Io è alla lettera un oggetto - un oggetto che adempie a una certa funzione che chiamiamo immaginaria»³. In altre parole, l'Io è inconscio, prodotto da un codice articolato intorno ad istanze immaginarie che rimandano alle prime fasi dell'esistenza che non padroneggia e di cui non è consapevole, che lo alienano da se stesso: «Il nucleo dell'inconscio è costituito da rappresentazioni (istanze) pulsionali che aspirano a scaricare il proprio investimento, dunque da moti di desiderio»⁴. L'uomo emerge in un brodo primordiale fatto innanzitutto di parole che lo precedono, lo situano, ne determinano l'apertura verso il mondo, la prospettiva. Il linguaggio quindi non può essere considerato in prima istanza uno strumento per comunicare, ma deve essere valutato in quanto “condizione” del costituirsi della realtà, del suo darsi. Se l'animale vive immediatamente il suo rapporto con il mondo, l'uomo, attraverso il linguaggio, si apre all'essere e prende le distanze dall'animalità che lo abita. L'errore teoretico da evitare è quello di credere che esistano due condizioni, quella di “uomo” e quella di “animale”, che si distanzierebbero cronologicamente; alle spalle del linguaggio non esiste niente, nessun noumeno attende di essere scoperto, in quanto la dimensione della

³ Cfr. J. Lacan, *Il seminario, libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, tr. it. di G. B. Contri, Einaudi, Torino 2006, p. 53.

⁴ Cfr. S. Freud, *Metapsicologia* in OSF vol. 8, tr. it. di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 70.

soggettività emerge dalla condizione animale come scarto del gesto attraverso il quale il linguaggio stesso segna un confine tra due condizioni. Ciò che qui abbiamo definito “Il gesto” è l’aver luogo di una presa su di una condizione, quella “animale”, con il conseguente dislocarsi di uno spazio d’esistenza entro il quale si manifesta l’essere dell’uomo, quello contraddistinto dal vero e dal falso, dalle contingenze della dimensione empirica. Questo evento istituyente non appartiene alla dimensione dell’essere ma a quello dell’extra-essere, essendo per definizione l’evento ir-rappresentabile che istituisce il campo stesso delle possibili rappresentazioni.

La brocca di Lacan

Lacan rende plasticamente quanto appena detto attraverso il celebre riferimento heideggeriano alla “brocca”.

La brocca è la metafora utilizzata per descrivere l’incisione del «Reale» dal quale tutto ciò che c’è emerge, è ciò che segna la distanza dalla condizione di animalità caratterizzata dalla sintonia con l’ambiente. Questo sembra dirci Lacan analizzando le riflessioni poste da Heidegger nel saggio «Das Ding»,⁵ laddove mette in questione «l’essere della cosa». La caratteristica ontologica del vaso è prodotta dalla sua particolare forma, il vuoto al centro di essa è ciò che le consente di svolgere la funzione di contenitore. La brocca si può riempire di vino proprio perché, in quanto significante, si caratterizza per il suo essere mancante; è questo vuoto che determina la forma assunta dal liquido contenuto. Il vasaio plasmando la brocca, modellandola, istituisce al centro di essa uno spazio vuoto che sarà la condizione della forma dell’ente

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Das Ding* (1954) in *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, ed. Mursia, Milano 1985, pp. 111 e sgg.

in essa contenuto: «Il vuoto, questo nulla nella brocca, è ciò che la brocca è come recipiente che contiene. [...] Il vuoto della brocca determina ogni movimento della produzione. La cosalità del recipiente non risiede affatto nel materiale di cui essa consiste, ma nel vuoto che contiene». ⁶ Un'assenza generatrice d'essere costituisce la paradossale caratteristica ontologica della brocca. Al centro del Reale (qui da intendere come condizione di ogni condizionato) c'è una mancanza che non può essere rappresentata ma che genera qualcosa (“la forma dell’acqua”). L’opera del vasaio rimanda alla mitica azione attraverso la quale il Demiurgo (δημιουργός), l’artigiano divino, ha plasmato la materia inerte dandole vita⁷, dando un significato al significante inerte. Il vuoto al centro della brocca, questo Reale “inciso” attraverso l’azione di modellamento del vasaio, viene da Lacan chiamato *Das Ding*⁸, un nome che non rimanda ad una cosa tra le altre, ma a ciò che consente l’emergere delle cose, quindi ad una dimensione trascendentale piuttosto che ad un campo empirico fatto di enti. La brocca è allo stesso tempo la condizione e il condizionato, *Ding e Sache*, oggetto di uso quotidiano, significante tra significanti, ma anche ciò che fornisce l’idea di vuoto, di mancanza generatrice. Parimenti, da un’assenza emerge la soggettività come iscrizione del linguaggio sul Reale. Se la brocca è l’assenza dalla quale il soggetto viene partorito, il vasaio, con la sua opera, è l’incisore che pone in essere i confini del campo trascendentale — il Reale inciso al centro della brocca — : non c’è Uno senza Altro. Nessun catalogo ontologico⁹ è possibile senza l’azione che determina lo sfondo entro cui

⁶ Ivi, pp. 111-112.

⁷ Cfr. Platone, *Timeo*, 28c, in *Tutti gli scritti*, tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991, p. 1361.

⁸ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi 1959-1960*, tr. it. di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1994, pp. 51 e sgg.

⁹ Per la definizione di ontologia nei termini di catalogo di «ciò che c’è» vedi: A. C. Varzi, *Ontologia*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 3-4.

gli enti si dispongono. Come detto, il gesto che istituisce l'orizzonte non fa parte dell'orizzonte stesso, così come l'occhio non può essere visto ma resta sempre inconscio, sottratto alla presa conoscitiva del soggetto conoscente¹⁰: è “condizione prima” che ritraendosi permette l'emergere di ciò che esiste nello spazio creato. La condizione risulta indescrivibile dal condizionato, questa la regola logica fondamentale che rende il vuoto della Cosa “impossibile”, cioè irrepresentabile. Il vaso è al contempo una cosa (*Sache*) e la Cosa (*das Ding*), oggetto tra gli altri e “significante primo” che permette di pensare la possibilità stessa del vuoto. Per Lacan non è possibile separare il significante della rappresentazione (*Vorstellung*) e l'assenza (*das Ding*) dalla quale prendono il via le diverse rappresentazioni delle cose. Il vaso è il significante della mancanza ad essere, ciò che ordina le diverse rappresentazioni della significazione subordinandole allo spazio d'iscrizione contenuto tra le pareti della brocca. Ciò che emerge prende il posto del vuoto, di ciò che è andato perduto, quindi, ogni rappresentazione non sarà che la ripetizione di un segno che sta per un'assenza, in un'assenza.

Tra l'Uno e l'Altro, tra le diverse rappresentazioni, c'è una faglia, una separazione, una divisione che fa sì che i due elementi non coincidano mai e che scivolino perennemente uno dietro l'altro come rinvio di significanti che stanno per qualcos'altro. Il soggetto è barrato (\$) in quanto produzione discorsiva che vive in un mondo di rappresentazioni (*Vorstellungen*), conseguenza della “presa di distanza” dalla condizione animale e dallo stato di indifferenza ambientale che lo caratterizza. Il vuoto, che quando ci riferiamo alla brocca è il prodotto dell'azione del vasaio, nel caso del soggetto è la conseguenza

¹⁰ Cfr. P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 2.

dell'iscrizione nel campo del linguaggio. Ciò che iscrive il soggetto nell'ambito del registro simbolico è la "perdita originaria" dello stato di indifferenza tipico della condizione animale e che si riproduce nella mitica unione con la madre, quella prima della quale, per il soggetto, non esisteva un mondo come Altro da sé.

Il processo stesso di simbolizzazione della perdita è possibile perché esiste una grammatica da articolare in un racconto (quello del "paradiso perduto") che emerge *après-coup*, cioè a "fatto avvenuto". La "storia" attraverso al quale il soggetto costruisce una cornice di senso per spiegare (innanzitutto a se stesso) la perdita dello stato di caotica beatitudine originaria è un avvenimento che viene posto in essere retroattivamente, come conseguenza della perdita stessa che, scindendo l'Uno dall'Altro, permette l'emergere di un mondo come "costellazione di senso". Quello di *après-coup* è un concetto che avrà delle importanti implicazioni per la riflessione filosofica novecentesca¹¹ e per la psicoanalisi¹² Lacan lo desume da Freud che usa l'equivalente tedesco di *nachträglich* con accezioni diverse, e non sempre chiare, a partire dal Progetto¹³. Lacan non farà mai sua la posizione secondo la quale questa perdita corrisponde ad un evento realmente accaduto, ciò che interessa è dare una cornice di senso all'azione attraverso la quale il Reale,¹⁴ la condizione

¹¹ Pensiamo soltanto alle note elaborate da M. Blanchot, *L'eterna ripetizione e Après-coup*, tr. it. di M. Bruzese, Cronopio, Napoli 2010.

¹² Cfr. (a cura di) M. Balsamo, *Forme dell'Après-coup*, Franco Angeli, Milano 2009.

¹³ S. Freud, *Progetto di una psicologia (1892-1899)*, OSF vol.2, ed. it. a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1984, p. 258.

¹⁴ Il Reale, uno dei tre registri che costituiscono l'ontologia lacaniana, è andato incontro a successive rielaborazioni, ancora nel Seminario VII, quello che stiamo utilizzando in questa elaborazione, è l'insimbolizzabile, ciò che precede l'iscrizione nel registro simbolico attraverso la fissazione immaginaria.

caotica, indifferenziata, che precede l'emergere del Simbolico, viene reso "oggetto discorsivo".

In principio, è il caso di dirlo, non c'è la naturale corrispondenza tra il pensiero e uno stato di cose esterno al soggetto conoscente, ma una condizione di beanza legata all'indistinzione tra Uno e Altro. Non abbiamo detto altro finora. Questa condizione di estasi è da Žižek identificata come il fondamento (*Grund*) della realtà, l'abisso pulsionale dal quale l'uomo si emancipa attraverso quella perdita che pone in essere il campo empirico, il luogo in cui si dispone tutto ciò che c'è. Il soggetto è lo squarcio aperto al centro del Reale, l'impossibile a dirsi che precede l'emergere della soggettività. Žižek, nella sua torsione ermeneutica, legge questo reale grezzo come stato caotico, la «notte del mondo»,¹⁵ la divina follia, un eccesso traumatico fatto da pulsioni a-significanti che «precedono la sintesi razionale dei dati sensibili attraverso le categorie a-priori». Questo abisso, come abbiamo detto, è antecedente ad ogni operazione dell'intelletto, anzi, il logos stesso emerge come resto di questo processo di iscrizione nel linguaggio e interviene per dare un senso a questo stato psicotico che è il nocciolo osceno della nostra soggettività. «Questa "notte del mondo" è dunque l'immaginazione trascendentale al suo livello più elementare e violento, il regno senza leggi della violenza dell'immaginazione, della sua "libertà vuota" che dissolve ogni collegamento oggettivo».¹⁶ L'analisi operata da Žižek ha il vantaggio di spiegare perché emerga qualcosa come un soggetto da questo stato di indistinzione che se fosse unicamente di beatitudine risulterebbe economicamente svantaggioso perdere. Questa condizione originaria è pre-ontologica, appartiene all'extra-essere:

¹⁵ Cfr. S. Žižek, *The Ticklish Subject : The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 2000; tr. it. di D. Cantone, L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 38 e sgg.

¹⁶ Ivi, p.37.

Infatti, quel che si è mostrato anzitutto a Freud, agli scopritori, a coloro che hanno fatto i primi passi, quel che si mostra ancora a chiunque nell'analisi accomodi per qualche istante il suo sguardo su ciò che è proprio dell'ordine dell'inconscio, è che non è né essere né non essere, ma è del non realizzato.¹⁷

L'uomo, attraverso il pensiero-linguaggio, disattiva la violenza affettiva del non-sense che lo abita, quell'indifferenza che utilizzando la cassetta degli attrezzi dell'antropologia filosofica abbiamo identificato come tipica della condizione animale.

L'Orizzonte perduto

C'è dell'Uno ma è perduto, la sua ricerca impossibile sarà il movente della relazione con l'Altro, inteso come ciò che è diverso dall'Uno. Questa la tesi lacaniana alla base delle riflessioni sull'importanza del linguaggio nella costituzione della soggettività. La psicoanalisi si configura come un dispositivo per la costituzione del sapere sull'inconscio; sapere sulle traiettorie attraverso le quali il soggetto ricerca (cerca nuovamente) le forme del primitivo godimento nella Cosa, lo stato di indifferenziazione primordiale che precede l'incisione Uno/Altro. Ogni percorso di analisi si configura come creazione della verità più intima del soggetto, attraverso la verbalizzazione della sua costellazione sintomatica; costellazione che altro non è che il modo singolare attraverso il quale l'individuo si apre al mondo nella vana ricerca della Cosa. Quanto detto implica che il sapere sull'inconscio non pre-esiste al rapporto tra l'analista e

¹⁷ Cfr. J. Lacan, *Il seminario, Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it. di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino 1973, pp. 30-31.

l'analizzato essendone un prodotto, un risultato. La singolare sofferenza del soggetto, il risultato del taglio operato dalla presa del linguaggio nel vuoto lasciato dalla Cosa, rende l'essere umano assoggettato alla legge del significante; l'analista, con la sua azione, offre una chiave di lettura, una storia, in grado di costituire retrospettivamente una memoria del trauma costitutivo attraverso il quale il soggetto fa il suo ingresso al mondo:

Io mi identifico nel linguaggio, ma solo perdendomi come un oggetto. Ciò che si realizza nella mia storia non è il passato remoto di ciò che fu perché non è più, e neanche il perfetto di ciò che è stato in ciò che io sono, ma il futuro anteriore di ciò che sarò stato per ciò che sto per divenire.¹⁸

La dimensione dell' *après-coup* costituisce la temporalità dell'inconscio; quest'ultimo è lo spazio di un sapere che si realizza "a cose fatte", come risultato della presa del significante sulla dimensione vuota posta in essere dall'evaporazione di *das Ding*. La sottomissione della soggettività al linguaggio permette, ad una prima lettura, una interpretazione del discorso lacaniano in termini trascendenti, con il ruolo di prima condizione assegnato al linguaggio stesso. In effetti così non è, se consideriamo che non esiste altro sapere — della soggettività su se stessa e sul mondo- che non sia l'effetto di questa presa costituente attraverso la quale si dispone l'unico piano di esistenza per l'individuo. L'inconscio non è altro che «l'immagine del pensiero»¹⁹ attraverso la quale il soggetto vive un mondo come costellazione di senso fatta di sogni, aspettative, desideri, frustrazioni. Non c'è altro

¹⁸Cfr. J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, cit., p. 293.

¹⁹ Il concetto di «immagine del pensiero» lo deriviamo dalle feconde riflessioni del Deleuze più lacaniano, quello di *Différence et Répétition*. Cfr. *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, ed. Raffaello Cortina, Milano, 1997, pp. 169-199.

mondo che quello rappresentato attraverso le relazioni tra significanti che organizzano il sapere dell'inconscio:

Là dov'era in quell'istante, là dov'era per un poco, fra quell'estinzione che ancora brilla e quello schiudersi che s'arresta, io posso venire all'essere con lo sparire del mio detto. Enunciazione che si denuncia, enunciato che si rinuncia, ignoranza che si dissipa, occasione che si perde, che cosa resta se non la traccia di ciò che bisogna pure che sia, per cadere dall'essere?²⁰

Nessuna essenza costituisce il “nocciolo” di questa soggettività che risulta essere il prodotto di uno scarto tra le articolazioni significanti che si dispongono nel vuoto della Cosa. Parimenti non ha senso neanche ipostatizzare gli oggetti che costituiscono il mondo, dotandoli di un'essenza che non può che essere il frutto di una proiezione; infatti, c'è una realtà solo perché c'è un soggetto che se la rappresenta: Uno per l'Altro. Dall'orizzonte perduto emerge una distesa di rappresentazioni di cose e di parole: *Sachvorstellungen* e *Wortvorstellungen*.²¹ Significanti che si rimpallano l'un-l'altro, di *Vorstellung* in *Vorstellung*, essendo l'inconscio articolazione differenziale di segni. In prima istanza il soggetto non entra in contatto con cose ma con rappresentazioni di cose mediate dalla parola. La realtà del principio di realtà non è dunque il mondo fisico, l'ambiente, ma la realtà psichica come ciò che si isola rispetto all'ambiente.²² Non c'è cosa che non rinvii ad una parola e non c'è parola che non provi a dire una cosa, secondo una legge di coappartenenza che rende il sistema una rete di rimandi. Un campo di esperienza si delinea

²⁰ Cfr. J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, cit., pp. 803- 804.

²¹ Cfr. S. Freud, *Metapsicologia*, OSF, vol. 8, ed. it. a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 85.

²² Cfr. B. Moroncini e R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Lacan*, Cronopio, Napoli 2007, p. 85.

per il soggetto come effetto del desiderio di rintracciare l'Uno al posto del quale il mondo si dispone. Il rimpianto anima questa ricerca incessante che Lacan concettualizza nei termini di desiderio dell'Altro, di ciò che non è l'Uno ma che tale dovrebbe essere. L'Altro sta ad indicare l'oggetto ritrovato al posto dell'Uno perduto; quest'ultimo, però, non è mai ek-sistito se non come ricordo allucinato di un primitivo stato di «caotica beatitudine» che si costituisce retrospettivamente a seguito della ferita causata dalla presa del linguaggio sul Reale grezzo: «[...] la Cosa è nello stesso tempo Non-Cosa».²³ Il soggetto è letteralmente gettato fuori da sé dalla tensione verso qual-cosa che non potrà che essere un semblante di ciò che è destinato a rimanere assente. La causa del desiderio, la spinta dell'amore ma anche dell'odio, ciò che anima la fallimentare ricerca del soggetto e la sua soddisfazione nell'oggetto parziale viene da Lacan concettualizzata attraverso l'«oggetto a».

Nel seminario sull'angoscia²⁴, Lacan definisce «a» «ciò che non si ha più», collegando irrimediabilmente l'*object* alle concettualizzazioni di *Das Ding* ma ponendo anche una differenza sostanziale legata al carattere di semblante di «a»: esso sta per la Cosa. L'oggetto «a» non esiste in quanto tale, così come non esiste *Das Ding*; entrambi *ek-sistono*, cioè sono il frutto di un'allucinazione costituente. L'*objet petit* «a» può essere riscontrato solo nei diversi oggetti parziali nei quali si incarna riproducendo l'illusione di soddisfazione riscontrata dall'infante: seno, feci, fallo, sguardo e voce sono queste le funzioni e i pezzi di corpo delle prime esperienze gaudenti²⁵ cui rimanda. Sono questi lembi di carne che rendono il godimento un affare di

²³ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 162.

²⁴ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro X, L'angoscia (1962-1963)*, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007, p. 127.

²⁵ Cfr. Ivi, p. 231 e sgg.

corpo, un attraversamento di istanze camali, di piaceri fisici, quali quelli dell'infante.

Ágalma: la causa del desiderio

Abbiamo sottolineato a sufficienza come il mondo della percezione si ordini in conseguenza di un'assenza costitutiva, ma resta ancora l'interrogativo su come si dispongano gli enti nell'orizzonte del soggetto: perché si desidera la carne piuttosto che il pesce? Questo il banale interrogativo che si potrebbe articolare volendo spiegare perché qual-cosa solletica il nostro appetito e qualcos'altro no. Se, infatti, la Cosa è perduta e viene ricercata nelle cose, quali di queste solleticano le istanze gaudenti del soggetto? L'*objet petit «a»* è il semblante che anima il desiderio del soggetto, le tonalità affettive, il senso e il valore assegnati ai diversi oggetti: «È l'oggetto che troppo spesso noi confondiamo con ciò su cui la pulsione si richiude — oggetto che di fatto non è che la presenza di una cavità, di un vuoto, occupabile, dice Freud, da qualunque oggetto, e la cui istanza noi non conosciamo se non nella forma dell'oggetto perduto a».²⁶

Lacan chiama questa declinazione di «a» *ágalma*, cioè il valore scorto dal soggetto nell'oggetto che desidera volta per volta: «l'*ágalma* è quell'oggetto che il soggetto crede essere la mira del suo desiderio».²⁷ È il tesoro che l'individuo crede di riscontrare nell'oggetto agognato: «incluso nell'oggetto a c'è l'*ágalma*, il tesoro inestimabile che Alcibiade proclama chiuso nella scatola rustica».²⁸ L'incontro con *ágalma* non è mai definitivo, non può

²⁶ Cfr. J. Lacan, *Il seminario, Libro XI*, cit., p. 183.

²⁷ Cfr. J. Lacan, *Dei nomi-del-Padre*. Seguito da *Il trionfo della religione*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, p. 41.

²⁸ Cfr. J. Lacan, *Sovversione*, cit., p.828.

esserlo proprio per il carattere parziale dato dal rinvio del desiderio, di significante in significante; partecipa della messa in opera di un mondo per il soggetto, un mondo che non è il frutto di una ontologia ingenua o di un banale realismo, un mondo che è lo scarto di una ricerca sempre fallita, di un correr dietro l'ágalma. L'essere è, a tutti gli effetti, questo scarto, ciò che avanza di un procedere ossessivo che appare e scompare tra due istanti, tra l'apparire dell'oggetto desiderato e la presa d'atto che non è il tesoro cercato.

La struttura del desiderio è metonimica, poiché l'oggetto rintracciato nel mondo sta sempre per qualcos'altro; lo scorrere di questa strana "catena di S. Antonio", i cui grani si succedono l'uno dopo l'Altro secondo una sequenza destinata a non avere fine, si apre sul «nulla» e si anima grazie ad ágalma. Ripetizione nella differenza, in definitiva spinta verso la morte, il traguardo cui tende il desiderio: «Provate a chiedervi cosa possa voler dire aver realizzato il proprio desiderio — se non l'averlo realizzato, per così dire, alla fine».²⁹ L'essere altro non è che uno squarcio sull'orizzonte vuoto in cui si dipana la domanda di ciò che non è, di ciò che non coincide con se stesso perché sempre Altro da sé. L'essere manca a se stesso proprio perché effetto di un moto differenziale che continuamente tende verso ciò che non c'è, verso quell'assenza da cui tutto ha avuto inizio. Volendo comprendere cosa significa *Das Ding* dobbiamo riferirci al tema dell'assente, a ciò che lasciando vuoto il posto occupato ha dato vita ad un rinvio della mancanza, ad una metonimia del segno «-». In tal senso l'essere esonera la domanda sull'essenza, il "che cosa è", proprio in virtù del fatto che "è" a causa del suo essere mancante. Le *Sachvorstellungen* e le *Wortvorstellungen* sono significanti che stanno per un'assenza, quella dell'Uno. Il

²⁹ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario VII*, cit. p. 341.

processo di significazione, attraverso il quale il soggetto designa ciò che c'è e lo trae fuori dall'indifferenziato, è animato dalla domanda dell'Uno che si traveste di continuo nell'Altro, nella rappresentazione (*Vorstellung*) del diverso. Il termine centrale per comprendere l'energia psichica che causa il moto è quello di pulsione (*Trieb*), «un concetto limite tra lo psichico e il somatico [...] il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche». ³⁰ La pulsione è costituita dalla carica affettiva, dalla rappresentazione, dall'origine e dalla meta, gli elementi che ne organizzano la traiettoria inconscia e che concorrono al destino della stessa. Freud divide le pulsioni in due gruppi — le pulsioni dell'io e quelle sessuali — e sottolinea il carattere sempre fallimentare e parziale della meta raggiunta, nonché la rigenerazione del moto sempre in atto. Lacan, collegandosi alla teorizzazioni freudiane contenute in *Al di là del principio di piacere*, evidenzierà il carattere precario delle pulsioni e, in definitiva, insoddisfacente delle stesse, il cui bisogno sta sempre per qualcos'altro: «La pulsione afferrando il suo oggetto apprende in qualche modo che non è in questo che è soddisfatta. Perché, se si distingue in partenza nella dialettica della pulsione il *Not* del *Bedürfnis*, il bisogno dell'esigenza pulsionale, è appunto perché nessun oggetto di qualsiasi *Not*, bisogno, può soddisfare la pulsione». ³¹ La pulsione prova ad afferrare qual-cosa che, per la sua natura di simulacro, di oggetto sostitutivo non può che risultare insoddisfacente, provocando la danza intorno al vuoto in cui l'oggetto parziale si dispone. La pulsione si serve di «a piccolo» per orientare il proprio *conatus* verso un pezzo del proprio corpo eletto a significante privilegiato dello sforzo gaudente. Il pezzo del proprio corpo,

³⁰ Cfr. S. Freud, *Pulsioni e loro destini* (1915), in OSF vol. 8, cit., p. 17.

³¹ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 179.

coincidente con *objet petit a*, diviene a tutti gli effetti causa del desiderio e schermo attraverso il quale si ordina l'universo della percezione. Le rappresentazioni (*Vorstellung*) si sottomettono al principio di pulsione che affannosamente si volge verso il mondo nel tentativo inconsapevole di rintracciare la causa prima, ciò che dovrebbe porre fine alla danza estatica intorno all'oggetto dell'elezione che la pulsione non può che contornare:

La stessa delimitazione della zona erogena [...] deriva da un taglio che è favorito dal tratto anatomico di un margine o di un bordo: labbra, chiostra dei denti, margine dell'ano, solco del pene, vagina, fessura palpebrale [...]. Infatti non si vede forse che il tratto "parziale, giustamente sottolineato negli oggetti, non si applica a un loro essere parte di un oggetto totale che sarebbe il corpo, ma al fatto che rappresentiamo solo parzialmente la funzione che li produce.³²

La pulsione, irrompendo, è in grado di ritagliare il luogo dell'Altro, di delimitare lo spazio d'elezione entro cui l'energia insiste; attraverso l'investimento affettivo di un «pezzo di corpo» il soggetto si separa da se stesso, si aliena dal luogo da cui emerge in quanto soggettività: $A \neq A$. Il «pezzo di corpo staccato», oggetto della pulsione, diventa il polo dialettico di una tensione che divide il soggetto da se stesso determinando, in base al processo di identificazione, la costituzione dello stato nevrotico o di quello psicotico. L'individuo, che si identifica con il «pezzo di corpo» che si stacca per diventare obiettivo della pulsione, fa il suo ingresso nell'universo psicotico, mentre il soggetto che ricerca ossessivamente la causa del suo desiderio nell'Altro è un nevrotico. Il «pezzo staccato», eletto ad oggetto parziale del desiderio, si situa nello spazio dell'Altro e da qui determina lo strappo del soggetto nei confronti di se stesso e del significante che lo rappresenta. In fin dei conti l'individuo non fa che

³² Cfr. J. Lacan, *Sovversione*, cit. p. 820.

desiderare se stesso negli oggetti del mondo. La pulsione, come insieme di affetto e di rappresentazione, mostra ad ogni istante al soggetto l'impossibilità di raggiungere il mondo al di fuori delle esigenze del corpo, delle tensioni gaudenti di questo, del principio di godimento. Proprio la barratura che divide l'Uno dall'Altro — problematico, per non dire assente, nel caso delle psicosi — è la condizione di ogni processo di significazione, di ogni denotazione attraverso il linguaggio. Il termine di questo concatenamento, problematico in quanto determinato dall'energia pulsionale e dal suo carico affettivo, è funzionale alle esigenze inconse di un soggetto che si rivolge verso il fuori soltanto perché spinto dalla barratura primordiale che lo divide da se stesso, dalla coincidenza con il proprio essere. Non esiste soggetto se non come correlato della barratura attraverso la quale *das Ding* si fa parola nelle *Vorstellungen*: «*das Ding* [...] è una funzione primordiale che si situa al livello iniziale in cui si instaura la gravitazione delle *Vorstellungen* inconse». ³³

Fenomenologia del significante

Secondo Lacan il soggetto emerge in un orizzonte di linguaggio come conseguenza «dell'uccisione della Cosa». L'evaporazione di questo Uno consente al singolo di abbandonare lo stato di indifferenza e di "incontrare" una realtà come Altro organizzato discorsivamente. La possibilità di articolare linguisticamente il trauma originario è la condizione dell'emergere del soggetto come ciò che si contrappone all'Altro. La dialettica tra l'Uno e l'Altro è, al contempo, ciò che consente il disporsi di un mondo come alternativa allo stato di indifferenziazione del primitivo caos e la conseguenza della separazione dalla

³³ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario VII*, cit. p. 73.

Cosa. Il linguaggio dunque non è -in prima istanza- uno strumento, ma la condizione di possibilità della soggettività, ciò che dispone lo spazio di emergenza al posto della Cosa. È l'urgenza della riappropriazione di questo "oggetto primo" che incide il Reale facendo emergere la realtà organizzata simbolicamente attraverso il linguaggio. La Cosa, in quanto perduta, viene avvolta dall'investimento affettivo del soggetto e sarà la condizione della sussistenza di una realtà esterna, intesa come lo spazio d'attrazione di questa ricerca impossibile. Un "magnete" in grado di attrarre con la sua assenza l'individuo verso la realtà esterna che si ordina, prende forma, disposizione, come correlato di questa mancanza. La perdita della Cosa scava uno spazio d'attesa che attrae l'individuo verso il mondo delle percezioni; mondo che è il dislocarsi degli oggetti volta per volta ritrovati al posto di *Das Ding*. Ogni ente, in quanto simulacro dell'Uno, è sempre ritrovato e sempre perduto. Ciò che il senso comune chiama "realtà" è il mondo più o meno ordinato dal desiderio della Cosa. Il valore affermativo, creativo del desiderio consiste nella continua ridefinizione dell'essere come articolazione di un processo fallimentare sempre in atto. Ciò che Lacan nell'ultima parte del suo insegnamento definisce *parlessere* ("*parlêtre*") indica proprio la costituzione della soggettività come effetto di linguaggio, resto di un gioco pulsionale tra significanti che si origina nello spazio lasciato vuoto dall'evaporazione della Cosa. Questo spazio dal quale il soggetto emerge è squarciato da una faglia, da una mancanza che non può essere suturata perché coincidente con un fallimento che possiamo definire strutturale, ontologico, e che divide non soltanto l'essere da tutto ciò che viene alla luce ma anche l'individuo da se stesso. Come dovrebbe essere chiaro, è lo stesso linguaggio ad essere scisso e a non poter esaurire la presa sul Reale essendone l'effetto del collasso; da qui

«il carattere fondamentale deludente dell'ordine simbolico»³⁴ che del linguaggio è il registro d'elezione.

La tesi sull'«inconscio strutturato come un linguaggio» ha legato indissolubilmente il nome di Lacan a quello di Benveniste, Jakobson e, soprattutto, De Saussure, il linguista ginevrino padre della linguistica contemporanea. Jean Claude Milner³⁵ ha insistito sul legame tra Lacan e la linguistica evidenziando gli indiscutibili debiti concettuali; da parte nostra riteniamo si debba più propriamente parlare di utilizzi ad uso e consumo della propria originale pratica psicoanalitica. Sicuramente tra le torsioni concettuali impresse da Lacan al freudismo c'è il riconoscimento per il ruolo svolto dal “significante” nell'articolazione dell'inconscio come spazio differenziale, frutto dell'investimento affettivo dei molteplici oggetti parziali. L'arbitrarietà del “segno” è una delle conquiste più celebri della linguistica novecentesca e, in particolare, di uno dei suoi padri: Ferdinand De Saussure. Egli, sancendo la scissione tra significante e significato, tra la parte materiale del termine e quella concettuale, ha scavato un solco difficilmente colmabile tra le “parole” e le “cose”, rivoluzionando così i termini del processo di significazione. Il «ritorno a Freud» di Lacan sarebbe risultato sicuramente molto più ordinario se “vissuto” al di fuori delle coordinate concettuali in cui si mosse l'esperienza del linguista ginevrino. De Saussure distingue il “significato” dal “significante”: il primo è l'immagine concettuale che il segno esprime; il secondo è il supporto fisico sul quale si depona il significato (il suono, la componente materiale). Il significato e il significante sono tra di loro legati da una relazione evenemenziale inscindibile che non consente la sussistenza dell'uno senza

³⁴ Cfr. J. Lacan, *Il seminario, libro IV. La relazione d'oggetto (1956-1957)*, tr. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1996, p.197.

³⁵ Cfr. J.-C. Milner, *L'oeuvre claire: Lacan, la science et la philosophie*, Seuil, Paris 1995.

l'altro. Abbiamo utilizzato il riferimento "evenemenziale" perché, pur essendo inseparabili, il rapporto tra i due è legato alla contingenza e, soprattutto, non è «necessario». Basti pensare al concetto di cane per il quale abbiamo diversi significanti per le diverse lingue: *dog, chien, gou, pes...* Il riferimento alle diverse lingue vuol far comprendere che, di solito, è la comunità di riferimento a delineare il rapporto che, a tutti gli effetti, è una convenzione. Tra concetto e segno fisico non c'è alcun legame necessario, nessuna ragion d'essere: il loro stare insieme è l'effetto di una contingenza. Lacan riconosce particolare attenzione alle tesi del linguista ginevrino, potenzialmente illuminanti per la clinica, ma ne ribalta la logica segnica attraverso il seguente algoritmo: S/s (Significante su significato). Il rapporto serve a Lacan per problematizzare lo statuto della soggettività sofferente e il processo di significazione che, come abbiamo visto, è un effetto del desiderio della Cosa. Se, infatti, ogni significante si depone in maniera non necessaria nello spazio vuoto originatosi dall'evaporazione della Cosa, il problema sarà quello di rintracciare un «significante primo» in grado di dare stabilità all'identità del soggetto in analisi. A Lacan, non bisogna dimenticarlo, interessa rispondere al seguente interrogativo: che cosa può ancorare lo slittamento potenzialmente infinito del significante? Come impedire la deriva schizofrenica del significante e, quindi, l'articolarsi dell'universo della percezione? Ovviamente queste sono domande comprensibili alla luce di quanto detto sul legame tra linguaggio e sfera pulsionale. Il soggetto fa esperienza della "propria" articolazione pulsionale in una veste linguistica; elaborare, quindi, una clinica del significante in grado di spiegare la logica dell'inconscio «strutturato come un linguaggio» è la condizione inaggirabile di ogni analisi. Si comprende così l'attenzione propedeutica rivolta da Lacan

alla linguistica come scienza del significante, necessaria per gettare luce sui misteri dell'inconscio.

Lacan riconosce nell'articolazione discorsiva attraverso la quale il soggetto fa esperienza della realtà un effetto del rimando pulsionale, della relazione in atto tra significanti che stanno sempre per qualcos'altro (*Das Ding*). Questa intuizione freudiana fatta propria da Lacan, innestata sul solco della linguistica, mette definitivamente in crisi la concezione referenzialista (Aristotele) secondo la quale il significato di una parola coincide con il suo referente. Nel caso di Lacan possiamo parlare di un originale anti-referenzialismo, secondo il quale tra "cosa" e "parola" non esiste alcun legame necessario essendo questo il frutto contingente dello "scivolamento" del significante lungo la catena dei rimandi «Uno/Altro». Ribadiamo che questa lettura, per non apparire assolutamente arbitraria, deve essere situata in ordine alla comprensione clinica, in particolare delle psicosi. La tesi, più volte affermata in queste righe, secondo la quale il soggetto si sviluppa in un "brodo di linguaggio", indica proprio la subordinazione del singolo ai "giochi" del significante, alle costellazioni di senso contingenti che emergono come articolazione differenziale dei segni linguistici. Il soggetto è preso entro la rete disposta dal linguaggio che, adesso, possiamo identificare come un effetto corporeo di godimento³⁶, frutto delle sollecitazioni pulsionali. Il processo di significazione altro non è che il rincorrersi dei significanti animati dal circuito pulsionale. Il «senso» è ciò che articola il rinvio tra i segni e, come detto, viene da Lacan

³⁶ Il concetto di *la lingua* è proprio la torsione impressa da Lacan al linguaggio nel momento in cui ne viene riconosciuta ed esaltata la subordinazione all'Uno senza Altro, allo scivolamento errante del significante che si fa a effetto di corpo, «serie illimitata a cui è sottratta la misura, il limite», cfr. J. A. Miller, *Della natura dei sembianti in La psicoanalisi*, 13, Astrolabio Ubaldini, Roma 1993, p. 207.

identificato come istanza “desiderante”, motore che anima la rappresentazione (*Vorstellung*), quindi l'insieme dei processi cognitivi. Tra pensiero ed essere c'è indubbiamente un legame di coappartenenza essendo l'Uno la condizione dell'Altro; tra presenza e assenza si situa l'essere pulsante dell'inconscio, il suo manifestarsi e sparire tra due significanti, tra la presenza dell'Uno e l'assenza dell'Altro. La logica differenziale che articola questo discorso rende impossibile l'equivalenza del segno con se stesso e, quindi, il fondamento della metafisica classica che si regge sul principio di identità. La dialettica presenza/assenza deve essere interpretata come effetto differenziale senza soluzione, “spazio” compreso “tra” due significanti: ciò impedisce la ricaduta nell'ontologia negativa che reifica l'assenza facendone il fondamento della presenza; inoltre la mancanza è la condizione di un rinvio tra significanti che pone in essere una differenza radicale che emerge tra i due istanti dell'apparire e dello sparire.

Quanto descritto ci permette di situare meglio anche la celebre affermazione di Lacan sul “non c'è rapporto sessuale”. Le celebri sollecitazioni sviluppate nel seminario XX, *Ancora*³⁷ riguardanti l'enigma dell'amore, (conseguenza dello statuto paradossale della donna «non tutta», cioè non coincidente con il «significante fallico» che ordina e domina il registro simbolico), sono anticipate proprio dalle riflessioni sulla non coincidenza del significante con se stesso: la relazione (tra uomo e donna) è impossibile in partenza in quanto frutto di una differenza costitutiva.³⁸ È «impossibile» qualsiasi relazione perché minata al suo interno dal collasso dell'essere di ogni ente (significante) nei confronti di se stesso. Non c'è rapporto

³⁷ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro X*, cit. p. 47.

³⁸ Una tesi diversa viene sviluppata da J.-L. Nancy in *Il “c'è” del rapporto sessuale*, SE, Milano 2002, p. 32 e sgg., dove si fa leva sulla natura relazione e dirimente del “sesso” come “rapporto in atto”.

sessuale perché non c'è sapere in grado di esaurire il venir meno sempre in atto di questa relazione precaria tra segni che rimandano l'Uno verso l'Altro. Il tipo di ermeneutica adottata in queste righe avvicina indubbiamente Lacan ai pensatori della differenza, almeno a livello potenziale; da essi fu diviso, soprattutto, a causa di incomprensioni rafforzate dall'incomunicabilità.³⁹ Lo allontana, invece, almeno nelle intenzioni, da quelle letture che esaltandone il carattere interno alla *koimè* filosofica novecentesca segnata dalla svolta linguistica (*linguistic turn*), ne vorrebbe fare un capitolo chiuso della strana storia della commistione tra clinica e pensiero all'insegna del "linguaggio".⁴⁰

³⁹ Per uno dei primi tentativi riusciti di avvicinare Lacan a Derrida "pensatore della differenza", vedi l'ormai classico lavoro di R. Major, *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Mentha, Paris 1991.

⁴⁰ Cfr. le stimolanti riflessioni di S. Žižek in *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, tr. it. di R. Cerenza, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, pp. 47 e sgg.

Padre Emiliano, Madre toscana

Toponomastica della terra di confine

di Maurizio Montanari

Via della vedova ('Vedua')

Sono quasi tutte a coppie le foto ingiallite del cimitero che resiste nella parte vecchia del paese. Anche se sono ventidue gli anni che separano l'ultimo giorno di Antonio e Assunta, l'immagine ignora il lungo tempo della solitudine di lei, e li immortala così come hanno voluto vivere, in coppia. *"Grazie mamma, i figli tutti ringraziano"* sta scritto in calce. Io li conosco bene i figli, a suo tempo domandai perché di quel grazie. *"Per l'attesa, per la solitudine del vivere da vedova crescendo noi tutti."* A guardare bene, quella lapide è identica a tante altre esposte. Grazie a tutte le mamme, che hanno atteso vanamente nel borgo vecchio gli uomini dispersi in Russia o morti in Africa. Non è la via delle vedove, ma la strada dell'attesa.

Questi ringraziamenti scompaiono da quelle del dopoguerra, foto a colori di un tempo più bello, dove gli sposi hanno campato la vita sino alla fine. Belle tutte queste coppie, con le prime 500, innamorati sul seggiolino della Vespa e con gli abiti a fronzolo. Bellissima era la mamma, con la vite stretta e i capelli cotonati. Un tempo di smisurata speranza.

Via della strega ('Via d'la stria')

“*Sempre sia lodato*” mi faceva ripetere il nonno innanzi al rigido arciprete. Incenso e dopobarba, un senso cupo di dolore causato da altri e pagato da tutti. Espiazione, redenzione. Parole d'ordine di un tempo remoto recitate in canonica. “*Chiedi perdono, e stai vigile*”. “*Ma che vuole dire?*” chiedevo mentre osservavo sgomento la testa di San Giovanni decollato sopra al pulpito. “*Significa che tu dovrai saper perdonare, e stare attento al malocchio. Sei figlio di questa terra*”. Figlio di contese e di diatribe tra famiglie che avevano perso la memoria, ma non la pratica di volersi male per contrade. Discendenti delle streghe gli uni, dei carnefici che le bruciavano gli altri. Stemmi a testimoniare i massacri. Nei cuori di quegli uomini batteva solo un muscolo feroce, ritmato. Erano più che violenti, erano senza cuore. Vestiti di Rosso si spostavano mossi dall'odio cieco e dal desiderio di ammazzare, atleti perfetti del terrore da inculcare. Sono queste le figure di cacciatori di streghe che vivevano in Luigiana, ai tempi del *Malleus Malleficarum*. Sotto al ponte almeno 30 ne hanno arse vive. Ecco allora la chiave delle parole dell'arciprete.

Perdono, per le colpe commesse da noi tutti verso quelle povere donne.

Ma attento, il malocchio delle streghe da qualche parte rimane. Stai vigile.

Il malocchio si toglie con l'olio, il sale ed una formula che la nonna recitava. Chiama il Signore, caccia la strega che ha 'strià' (stregato) il bambino. Stregato, termine che oltre l'Appennino perdeva il suo significato sinistro per mutare in frase da romanzo o da fiaba per i piccoletti. 'Strià' ragazzino vivace, birbante Parola che resiste ancora nel dire dei paesani.

Via del Perdono

Perdono e pietà.

Parole rare in entrambi i dorsali dell'Appennino.

Perdono chiedevano le madri dei ragazzi stanati all'alba dai loro letti e impiccati sul noce. Il più giovane fu tenuto esposto 5 giorni, a ricordare a tutti che non c'era pietà. La donna vestita di sacco non poté andarlo a deporre, pena rivelare il suo essere madre. La piccola comunità ebbe cura di questa donna. "A iò a chér", inflessione dialettale emiliana compagna dell'"I Care". Significa preoccuparsi, avere a cuore e nel cuore. Era la formula con la quale si dava la dote alla sposa. Poco incline al sacro, laico anche nel suo pronunciarsi, il dialetto dell'altra mia terra protesse quella madre. Sino a che morì di *crepacor*, crepacuore, che non è infarto, ma qualcosa che non si traduce.

Via degli Esposti

La ruota degli esposti confina con il vecchio muro di cinta che divideva la polis dalla vegetazione incombente. Mi sono sempre domandato perché i bambini rifiutati non venissero posti innanzi alla chiesa di San Giovanni, pure dotata di pertugio, ma lasciati per alcune ore al freddo. Me lo ha spiegato l'anziano sacerdote: se tutti gli infanti si fossero salvati, sarebbero divenuti bocche da sfamare per una cittadina allo stremo. L'esposizione al freddo permetteva una selezione feroce, ma accettata. Pietà e fame, sono parole che non vanno in coppia. Quelli che hanno fame non possono essere buoni, ha scritto più o meno questo, da qualche parte, il dr Destouches.

Via della fame

E di fame ce n'era tanta allora. Tanta da non avere tempo di domandarsi null'altro oltre a che cosa si sarebbe portato a tavola quel giorno. La penuria di cibo generava frenesia. La corsa partiva la mattina, con la tessera annonaria. Poi c'era il pomeriggio passato al mercato nero, e la sera la si dedicava al baratto tra vicini. Si regalava il grana per i matrimoni, il caffè, dicono, spesso si ostentava sulla credenza a bella vista per gli ospiti, ma a cena si beveva il surrogato di cicoria. Quando la nonna è scomparsa, ho trascorso un intero pomeriggio con le donne anziane del posto. Mi hanno accolto distribuendo biscotti e cognomi, ricostruendo e annaffiando l'intero albero genealogico, collocando nel tempo episodi, citando unioni e matrimoni, narrando di chi nacque dall'incontro con chi. Ogni personaggio della storia aveva un soprannome, derivato dalla sua attività o da una particolarità fisica. Le sei diverse famiglie di quella via sono ricordate con soprannomi che testimoniano di come si procuravano il cibo e che, nel tempo, si sono sostituiti al cognome anagrafico.

Beccafico, Mangiapatate, Vinella, Scorticatopo, Rubafagioli.

La via della fame. Abitata da donne che in Toscana si chiamano "*matrone*", in Emilia diventano "*rezdore*" (quelle che fanno la funzione del "reggente").

Indifferenza globalizzata e comune differenza

Per lo sguardo della parola all'intercampo della cura

di Giancarlo Pera

“Ogni parola vorrei penetrare con lo sguardo”

Sofocle, Edipo re

“Globalizzazione dell’indifferenza”: questa l’espressione con maggiore eco alla quale con fermezza pur pacata e quasi sommessa è ricorso Papa Francesco in occasione del suo recente sbarco a Lampedusa, e che da subito è stata essa stessa ‘globalizzata’, con prevedibili e puntuali effetti di omologazione semantica e banalizzazione mediatica per cui, sempre più spesso accade che “parole sensate vengano ‘triturate’ insieme alle insensate e non si riesca poi più a recuperarle per giorni migliori” (E. Bianchi).¹

In poche ore il potenziale sovversivo della prevedibile imprevedibilità e quello contundente della attualità ricorsiva, centrifugati fino all’irrelevanza dall’enfasi e dalla proliferazione citazionale, si sono ridotti ad intercalare ecolalico tanto meno comunicativo quanto più seriato ossessivamente e progressivamente decontestualizzato² fino a che nessuno più se n’è sentito destinatario ma tutti invece amplificatori o esegeti,³ autorizzati comunque ad assolversi nel rimando a responsabilità sempre altrui ed a

¹ «Vivere e morire secondo il Vangelo», “La Stampa”, 15 febbraio 2009.

² A questo proposito, da approfondire la tematica di “migrazione vs alterità”.

³ L’interpretazione decontestualizzata, come spesso succede per tutte le frasi celebri, diventa una specie di via di fuga di fronte alle responsabilità e alle condizioni reali del mondo.

confermarsi nell'evidenza pregiudiziale della propria innocenza.⁴

L' eccesso vero e proprio di empatia che in quella come in altre occasioni precedenti e successive accompagnano le apparizioni di Papa Francesco si risolve spesso in un inganno ologrammatico⁵ che nell'immanenza segnica del presente sembra includere un uni-verso comunicativo globale in cui la possibilità empatica si assolutizza in criterio esso discriminante di ciò che non riconduce a sé dando luogo così ad una vera e propria sostituzione tra il nostro sentire e quello degli altri.

All'inganno d'empatia⁶ segue repentina ma perseverante l'illusione controllata di un'evidenza assoluta di verità e di un'unicità di significati per effetto di quell'informazione che serve solo alla riproduzione della produzione di sé stessa della quale nessuno controlla i controllori così che la semplice verosimiglianza diventa verità uniformata e conformante, proprio laddove e allorquando si avvertiva l'inquietudine aurorale dell'evento (M. Foucault)⁷ come di-scontinuità che s-paesca, come

⁴ Davanti al dolore degli altri, un alibi per cui sembra di non essere complici di ciò che ha causato la sofferenza, cosicché è la compassione stessa che ci proclama innocenti, oltre che legittimarci impotenti.

⁵ Cfr. E. Morin.

⁶ L'empatia come unipatia (*Eins-fühlung* = sentirsi uno) autocentra chi nella pretesa d'intercettare pienamente l'esperienza dell'Altro vi si sostituisce in immedesimazione incondizionata (simbiosi: *Eins-fühlen*), travisando sguardo e parola e perdendo l'occasione di farsi prossimo nell'esperienza dell'alterità di cui l'espressione; "ho male all'altro" (Roland Barthes) è invece suggestiva metafora di "una tensione dialogica in cui l'empatia gioca un ruolo transitorio e minore, dominata [...] dal continuo ricostituire l'altro come portatore di una prospettiva autonoma, altrettanto sensata della nostra e non riducibile alla nostra" (M. Sclavi) l'exopatia.

⁷ Per M. Foucault l' 'attuale' non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che stiamo diventando, il nostro divenir-altro.

ferita⁸ che accomuna, come tensione tra “non più” e “non ancora”, insieme.

Così il presente è ri-compreso a partire dal presupposto e ad arrivare all’effetto di una rassicurante totalità, secondo una genealogia illusionale di uscita dallo stato di minorità attraverso la confluenza in pensiero unico, spazio-tempo uni-forme di un passato compiuto e di un compimento di futuro, che nell’oscillazione ricorsiva e simultanea tra l’uno e l’altro tetanizza il presente nella sua convulsa immobilità, incapace ormai di attualità foucaultiana e d’inattualità nietzschiana.

La saturazione empatica, che si espande dagli aspetti intersoggettivi a quelli geo e perfino storico-politici (L. Hunt), allo stesso tempo paradossalmente comprime fino all’insignificanza storica i fatti, mortifica il paradigmatico nell’aneddotico, leviga l’emergenza scandalosa in un calco troppo uniforme e troppo liscio per ospitare anche solo il “rendersi conto” (*gewahren*) dell’Altrimenti.

Poche ore sono state sufficienti perché una questione di rilevanza nient’affatto ovvia fosse normalizzata nell’incanto dell’universalizzazione e della semplificazione e assimilata nella sfericità generosa (εὐ-κυκλος) di quella stessa saturazione di cui denunciava una delle concavità-convessità.

Eppure le questioni di non poco conto che sopravvivono alla suggestione e alla sua resa effimera erano e sono tutte comprese in quell’accostamento (globalizzazione/ indifferenza) come questioni di (s)fondo, che però nel momento in cui le ha evocate e messe quasi alla portata di tutti le ha anche consegnate ad un registro narrativo già compiuto fin dal suo incipit.

Cosa s’intende per globalizzazione? Cosa s’intende per indifferenza? Quali le possibili alternative alla

⁸ Come vedremo, garanzia di un’intimità fra uomini che non appartiene più a nessuno in particolare, ma è condizione possibile per chiunque in ogni momento, e soprattutto condizione della cura.

naturalizzazione inerziale dell'una e dell'altra nelle accezioni che le vincolano reciprocamente e magari fatalmente?

Per l'accesso a questi interrogativi occorre aver coraggio di problematizzare l'ovvio,⁹ e non banalizzare quel qualcosa che "affiorando d'un colpo davanti a me, mi si contrappone come oggetto (come le sofferenze che 'leggo sul viso dell'altro')" (E. Stein) e nella forma dell'accadere di una rottura della mia continuità identitaria, e s'impone guardare l'Altro oltre l'evidente e lo scontato nella sua singolarità e complessità, sapendo che "mentre analizzo le tendenze che questo porta con sé, mentre cerco di chiarire a me stesso lo stato d'animo nel quale l'altro si trova, questo non è più oggetto in senso proprio ma mi ha coinvolto in sé" (*idem*).

Dal margine, di resistenza certo ma anche di riscatto, è possibile riformulare radicalmente la "questione della storia" (né monumentale né archeologica, ma finalmente critica) attraverso dis-continuità e innov-azione nelle relazioni e nelle istituzioni, dove i segni vivano di differimento, di apertura all'alterità in una comunanza di segni differenti, ma senza segni di differenza.

In questo senso, ci accorgiamo che è assai probabile che alla globalizzazione maligna non si volesse e non si voglia, a partire da quell'omelia, contrapporre una postura no-global, ma una globalizzazione 'altra' che è da sempre nella vocazione cristiana e gesuitica in particolare come spirito di conquista e conversione del mondo, per

⁹ "Già in partenza il fenomenologo vive nel paradosso di essere costretto a considerare l'ovvio come problematico ed enigmatico e, inoltre, di non potersi proporre alcun tema scientifico se non questo: la necessità di trasformare l'ovvietà universale dell'essere del mondo – che è per lui il massimo tra gli enigmi – in qualcosa di comprensibile e trasparente" (E. Husserl).

renderlo ecumenico¹⁰ e dunque globalizzato di “umanesimo planetario” (J. Lacouture) e nomotetico.

Per convertire il mondo però bisogna farsi capire, bisogna essere poliglotti, non per conoscenza e con sfoggio di ogni lingua, ma trovando di tutte la parola comune secondo “un’ecumenica” che sia capace di far vivere in modo originale la dialettica tra località e universalità.

Non è ‘glocalismo’ (R. Robertson); non è nemmeno “mundialismo buono e affratellante” (M. Serra); non è “globalizzazione-arcipelago” (N. Bellanca) e nemmeno globalizzazione indigenizzata (A. Appadurai); tra le globalizzazioni tante e parallele,¹¹ sembra piuttosto richiamare un *erfahren*, un “passare attraverso” un “esperire per cui ‘ha il significato originario del condurre [...] il procedere è uno studiar la strada da prendere’” (M. Heidegger).

Qui si ricollega il potere pastorale, a cominciare da quel richiamo precoce e poi insistito ad essere vescovo di Roma prima che Papa, e ai Vescovi ad essere ‘pastori’, che si fa carico *omnes et singulatim* della cura complessiva delle singolarità e della collettività, e nello stesso tempo stabilisce un vincolo di obbedienza passando però dal carattere affettivo del magistero come grazia di comunicazione spirituale con le persone, per condurre, senza mai fare proselitismo (?), alla verità, quella interiore. Da qui l’importanza dei segni certo, ma anche l’irriducibilità del senso (significati e direzione) al loro inventario,¹² perché se da una parte s’insinua l’assillo

¹⁰ ‘οἰκουμένη’ (da οἰκεῖν, ‘abitare’), per la prima volta in Erodoto nel V secolo a. C. per designare l’intera terra abitata, il mondo. Al significato geo-politico di universalità, si aggiunse poi il triplice impegno per fede comune, testimonianza e per servizio comuni.

¹¹ Giovanni Paolo II ebbe a dire: ‘La globalizzazione, a priori, non è né buona né cattiva, sarà ciò che le persone ne faranno’(discorso del 27 aprile 2001 alla Pontificia Accademia delle Scienze sociali).

¹² “Le ideologie creano archivi di immagini probatorie e rappresentative che incapsulano idee condivise, innescano pensieri e sentimenti facilmente prevedibili.” (S. Sontag).

puntiglioso della stravaganza¹³ (da cui una semiotica e le sue esegesi), rivelatosi presto vezzo/vizio solo di chi v'insiste furbesco, dall'altra s'afferma con altrettanta spinta la propensione all'egemonia discorsiva (con la sua semantica e le sue ermeneutiche¹⁴), collegata ben più dell'altra e progressivamente all'uso che *dello* e *nello* spazio pubblico fa della parola e a cosa fa di uno spazio uno spazio *pubblico*.

È necessario percorrerlo tutto il crinale sottile e tagliente tra l'intenzione e la percezione della 'salianza' e 'pregnanza' (R. Thom) politica di quei segni, pena il rischio già attuale che quell'egemonia discorsiva com'è emersa d'un tratto dis-appaia, riversando il senso che, proprio perché eccede ogni significato possibile, si propaga dove nemmeno il parlante intendeva dirigersi e lì si dis-torce.

Se può essere vero che "siamo una società che ha dimenticato l'esperienza del piangere" perché la globalizzazione dell'indifferenza ci ha tolto la capacità di piangere, è altrettanto vero che le lacrime in realtà possono anche esserci, ma solo se sono confinate in un 'frame' che esteriorizza quello che preventivamente è legittimato dal conformismo e non consente scandalo, nemmeno quello del pudore.¹⁵

Il "patire con", la con-passione diventa allora possibile addirittura solo nella forma autoreferenziale del compiacimento per la propria sospettabile oblatività,¹⁶ eludendo, senza innocenza, il confronto con l'ingiustizia, che non potrebbe essere invece che anzitutto politico.

¹³ "Di ridurla a puro folclore" (P. P. Pasolini).

¹⁴ Sebben ermeneutica ed esegesi nel linguaggio corrente tendano ad essere usati 'indifferentemente, si possono in realtà considerare come espressioni ambedue di un campo intensivo ad oscillazione variabile, dove l'esegesi (ἐξήγησις) ha più a che fare con il semiotico e l'ermeneutica (ἐρμηνευτική) invece con il semantico.

¹⁵ Che non più scandalo, diventa anomalia.

¹⁶ "Estranei al dolore del mondo e, tuttavia, pronti a versare una lacrima di compassione quando la morte si fa spettacolo" (P. Pisarra).

In questa elusione può risolversi e dissolversi precocemente l'attesa per l'innovazione mancata a fronte anche del più impreveduto e suggestivo dei comportamenti, qualora il nuovo che annuncia, o almeno lascia intendere o sperare, non incontri un potere reale capace di realizzarlo in una situazione storicamente determinata.

Se la potenza evocativa della parola 'globalizzazione', abilmente ricondotta a confrontarsi con le implicazioni delle sue manifestazioni (o premesse?) più ciniche, ha riassunto nell'atto del pronunciamento nell'omelia ruvidezza e complessità, tanto da sorprendere le categorie pacificate di chi ne consente solo versioni rassicuranti e da liquidare le semplificazioni ideologiche di chi da per scontata la binarietà come sintassi dell'universo, non può ora o da allora ignorare l'inammissibile con-possibilità di compassione e ingiustizia, la stridente interdipendenza tra minorità di tanti e privilegio di pochi. "Il mondo si rivela oggi più globale di ieri nella sua instabilità e vulnerabilità" (L. Pintor)¹⁷ piuttosto, ma questi tratti, se distintivi, sono o possono essere anche generativi del possibile nostro e altrui, fino ad essere (per) formanti, tali cioè da ancora orientarci nel governo della cosa pubblica.

Se la globalizzazione non è un processo fatale, ma un costruito, affrontare la dimensione politica della globalizzazione vuol dire proprio interrogarsi sulle ragioni e sugli effetti dell'(in)differenza, delle sue etiche, delle sue politiche e delle sue pratiche, nei processi intimi e personali come in quelli esteriori e collettivi, laddove e allorquando non sia assenza di differenze ma loro naturalizzazione fino all'irrelevanza e tolleranza negli spazi sociali quotidiani, o loro contrasto a partire dalla genealogia di identità omogenee e separate.

¹⁷ Cfr. *Il Manifesto*, 12 settembre 2001.

D'indifferenze al plurale parleremo allora: almeno una passiva e opportunistica, l'altra attiva e strumentale.

La prima, l'indifferenza nella sua accezione corrente o corriva, di non-cura ed in-cura delle differenze, favorisce una postura inerziale e conformista dove non è vero che il legame sociale viene meno, ma anzi si conferma nei modi della necessità degli interessi individuali¹⁸ secondo un sistema di regolazione sociabilante che consente l'invisibilità e l'anonimato a fronte del rischio che essere differenti voglia dire essere diversi.

Una tale forma d'indifferenza assume le fattezze seducenti della libertà (dall'ossessione per- [E. Lévinas] e de-l'Altro) e del diritto (il diritto a stare soli (D. Riley) come ex-sistenza sociale comunque, piuttosto che come un sua assenza, foss'anche attraverso la rinuncia cinica alla propria identità/alterità per confidenza assertiva nell'indifferenza altrui (A. Seligman).

La seconda, l'indifferenza come negazione attiva del valore delle differenze, ha la sola preoccupazione dell'affermazione incrementale della propria identità, attraverso la negazione del riconoscimento dell'altro in quanto *diff*erente 'da'.

Essere soggetto di indifferenza per guadagnare l'irrelevanza, con effetto di meccanica naturalità, piuttosto che essere soggetto di indifferenza per non esserne oggetto, con effetto di omologazione fittizia di *enclaves* autoreferenziali, sono entrambe posture nel segno della semplificazione (dalla rimozione della complessità al dissolvimento dell'ambiguità) e nella pretesa della stabilità (dalla permanenza alla cronificazione), l'una al riparo

¹⁸ Siamo ben oltre quindi l'indifferenza pre-simbolica: come indeterminato e ineffabile *esser-presente-assieme-di* più cose qualsiasi, logicamente antecedente e ontologicamente prioritario, a ogni distinzione e identità che Hegel evocava come 'identità dell'identità e della non-identità' (S. Ghisu).

dell'invisibilità reciproca, l'altra della differenza unica, la propria.

Ma l'essere-gettati-nel-mondo è irriducibile alla lontananza sociale o alla prossimità virtuale, e ci espone quotidianamente ad un faccia a faccia ineludibile ed ineluttabile che nessuna impensabilità e inimmaginabilità dell'Altrimenti può evitare e nessuna universalizzazione dell'identico (o sua nostalgia accidiosa) può aspettarsi di controllare con prevedibilità e prevenibilità assolute.

Il ri-riconoscimento¹⁹ allora non ha il carattere confortevole di un ri-saputo e di un già -stato, ma assume la ruvidezza abrasiva di 'ogni volta la prima' che espone l'ambizione di somiglianza, il calcolo d'immediatezza e il vezzo di mutualità alla *necessità dello sguardo*.

Una necessità ulteriore ad ogni 'quando'/'dove' il linguaggio si adagia su se stesso e induce un sentimento di tutto pieno, e capace di ri-velare sia la grammatica della sofferenza, quella pre-logica e pre-linguistica che fa dell'uomo un individuo sociale e solidale (S. Natoli), sia le alternative sintattiche e semantiche in cui quella grammatica si manifesta, nel privato, contro-locale ad esso, e nel pubblico, in qualche modo politica,²⁰ tra bisogno e offerta, tra oblazione e occultamento, tra soggettivazione e assoggettamento.

Uno sguardo transgrediente (M. Bachtin), erratico e sovversivo, dissenziente e dissidente, per alcuni aspetti perfino patologizzante, nel senso d'essere capace di ri-accogliere il pathos (passione, pazienza, pazzia) dall'alienazione del linguaggio sennò deteriorato fino al chiacchiericcio opinionistico o rattrappito nel mutacismo omertoso.

¹⁹ Nel prisma concettuale del riconoscimento, il passaggio dal riconoscimento inteso come identificazione del sé al riconoscimento mutuale, fino all'equazione riconoscimento/riconoscenza.

²⁰ Tra una politica ridotta all'amministrazione dell'esistente e un'altra più arrischiata come progetto di cambiamento.

Uno sguardo che non sosta in “un compiacimento del Medesimo, un misconoscimento dell’Altro” (E. Lévinas), ma fa ostaggio dell’ esposizione all’Altro²¹ il quale non ha certo i tratti del soggetto riflesso e speculare, e, in una inquietudine est-etica inesauribile, crea un mondo incarnato (*embodiment, incorporation, Verleiblichung*), fino al ‘vulnus’.

Uno sguardo che ri-apre nella parola una ferita, anzi riapre la parola come ferita, che diviene la ferita della parola che guarda, dalle sue viscere, attraverso la ferita che è e attraverso la quale finalmente vede, lei sempre e solo vista e che mai vede (M. Zambrano), e si offre a portata di sguardo, contemporaneamente vedenti e visibili, questo e quella.

Uno sguardo che s-chiude i lembi della ferita che noi siamo, come parte in cerca di un’altra parte (simbolicità) da interrogare e a cui rispondere (responsabilità) in reciproca e temporanea (ospitalità) esperienza della differenza, che non è giusta o sbagliata una volta per tutte e del tutto, ma che mi riguarda, “di colpo stranamente sensibile e virtuale” (A. Artaud).

Nell’opportuna vicinanza-distanza-continuità-discontinuità, lo sguardo si fa carico di ciò che la parola non può né esprimere né sopportare²²: ciò che è indicibile seppur visibile e che quello sguardo trascende, senza

²¹ «L’«incondizione di ostaggio non è il caso limite della solidarietà, ma la condizione di ogni solidarietà» (E. Lévinas).

²² ‘Di queste parole, di ogni fatto che traducono bisogna diffidare. [...]Le parole si oscurano con l’uso, col rischio di diventare semplici parole “utilizzabili ovunque” [*passee partout*]. A forza d’essere ripetute, ci danno l’ingannevole impressione di aver detto o persino spiegato qualche cosa, quando in realtà, a guardare più da vicino, si tratta solo di un’abitudine contratta, di un automatismo la cui portata è solo verbale, come ‘svestita’ [*denudée*] del suo senso originari. In tal modo, ciò che è ‘corrente’ [*courant*] e nulla più si sostituisce al vero, o meglio, alla ricerca del vero. Ai nostri giorni, sentiamo il bisogno di ritornare su queste parole, in psicologia e in psicopatologia, nella misura in cui queste ultime tendono ad essere “scienze umane” (E. Minkowski).

negare né gnorare, perché non cade a perpendicolo, non illumina a mezzodì²³ e offre la possibilità “non aver-nulla-da-dire” senza peraltro privare di senso e valore questa indisponibilità od autorizzare l’irrelevanza per l’inadeguatezza dei riferimenti o delle referenze.

Non si tratta certo dello sguardo categoriale dei saperi disciplinari e delle loro pratiche cataloganti e immunizzanti, teso a sovrapporre la sua presunta, presuntuosa e pretestuosa obiettività (*gaze*) all’incertezza variegata della vita reale,²⁴ ma è piuttosto ‘*glance*’, che nella sua singolarità non unifica ma tiene insieme opposti che continuano a sussistere come tali.²⁵

Si pone allora l’ipotesi di un evento sinestesico che è più ed altro che non ibridazione di sguardo e parola, loro assemblaggio o giustapposizione o perfino integrazione magari successiva a preliminari disgiunzioni con ambizione conoscitiva,²⁶ e s’annuncia l’aurora di un’esperienza caleidoscopica,²⁷ lussureggiante *ἐκφρασις*²⁸

²³ “Si dimenticherà sempre la lacerazione e il patimento dell’Aurora, il suo parto, se non si tiene conto della Notte, se la si vede unicamente come l’annuncio del giorno” (M. Zambrano); la figura mitica di Aurora, sorella della Notte, presagio di luce dalle tenebre di cui mantiene intima traccia è preferibile alla luce della ragione, che dove illumina senz’ombra prepara il deserto.

²⁴ “Trista quella vita (ed è pur tale la vita comunemente) che non vede, non ode, non sente se non che oggetti semplici, quelli soli di cui gli occhi, gli orecchi e gli altri sentimenti ricevono la sensazione” (G. Leopardi).

²⁵ “Una calza lacerata è preferibile ad una calza rattoppata (...) Ciò che manca alla calza lacerata è l’unità della calza. Ma, paradossalmente, questo difetto è in sommo grado positivo perché (...) questa unità è presente in quanto unità perduta (...) Tutti i tentativi di sopprimere la “lacerazione” devono essere abbandonati,- in quanto la “lacerazione” è ciò che sta e deve rimanere al fondo (...) perché solo nella lacerazione può apparire in quanto assente l’unità” (M. Heidegger).

²⁶ Una cosa è un qualche atto sinestesico, altra cosa stare sinestesicamente al mondo.

²⁷ “*A kaleidoscope gifted with consciousness*” (come W. Benjamin a proposito di Charles Baudelaire).

²⁸ Intesa come capacità di esprimere in parole qualcosa che è rappresentato o presentato dai mezzi di altre arti.

in- infinita, che è più e ben altro che non la reversibilità e la simultaneità ancorché perenni di parola e sguardo.

Un evento ed un'esperienza capaci di far sì che l'obliquità tagliente dello sguardo, eretico, apra ad un discorrere "indiretto libero", in cui nello stesso tempo si danno combinazioni di punti di vista molteplici che non corrispondono a nessuna prospettiva egemone e definitiva, a nessuna predizione preventiva e prevalente, né ad un'indifferenziata genericità del soggetto, perché tiene insieme l'imprendibile soggettività produttrice della parola e l'indicibile punto di vista da dove la parola è vedente e visibile.

Un evento ed un'esperienza che pur agendo in un passaggio chiasmatico, pongono un'ipotesi ulteriore anche a quella surriflessione che sia nell'originaria versione di Merleau Ponty (la tensione tra corpo e parola) sia nella sua radicale rivisitazione ad opera di Lyotard (la tensione tra parola e immagine) permane in una circolarità involutiva ed avviluppante senza ἀρχή ο τέλος.

Le due aporie dell'indifferenza come non curanza (non me ne curo) e dell'indifferenza come sicurezza (mi difendo da) sono sfondate dalla sfida di una *comune differenza* dove comune è l'agire quella differenza (differire come processo di apprendimento collettivo delle differenze che non riproduce disuguaglianze e/o diversità²⁹ tra le parti) e il dif-ferente è l'Altro, con il quale il munus (dono e vincolo) è nel 'cum' ('con'), che tuttavia ha senso soltanto se resta propriamente πρόβλημα (enigma) e se comporta προβάλλειν (agire il progetto)³⁰ nel recupero di dimensioni (esistenziale e politica)³¹ alternative alla

²⁹ La *diversità* ha invece in sé un'idea di dissomiglianza, di scostamento ("volge altrove").

³⁰ Anziché di *beni comuni* (*commons*), è più opportuno parlare di *fare bene comune* (*commoning*).

³¹ Continua tensione tra l'immaginario sociale istituito e l'immaginario individuale istituente; "in sintesi, il sociale-storico – è

formalizzazione ideologica come nostalgia dell'uno o alla promessa tecnocratica di eliminazione del non assimilabile ad esso.

Così, in questa differenza non indifferente, che differenziando inventa (trova e crea), l'Altro da me, l'Altro dell'Altro che io sono, e l'Altro che io sono nella mia Alterità, nello spostamento incessante dei confini e nella densità delle loro inter-azioni, si ritraggono per potersi infine donare (la prassi mimetica in L. Calvi), ognuno condizione delle possibilità di ogni altro (l'essotopia del rimanere se stessi mantenendo la distanza nella penetrazione dell'Altro (M. Bachtin, T. Todorov), diventano il *prossimo*,³² in una *convivialità delle differenze* (Don Tonino Bello) ognuna non differente-*da* ma differente-*fra*.³³

Ma come vivere *con* e *nelle* differenze senza indifferenza o *attraverso* le differenze e non già *per* differenza?

“Misericordia voglio, non gesti di culto” ha detto il Cristo.

La ferita³⁴ che permette lo sguardo verso l'interno più profondo e permette lo sguardo di questo verso l'esterno, non è perdita rassegnata di materia, nemmeno in omaggio

l'unione e la tensione della società istituyente e della società istituita, della storia fatta e della storia che si fa” (C. Castoriadis).

³² In crisi l'accezione secondo la quale sarebbe prossimo chi è funzionale ai miei interessi o mi è a portata di mano e manipolazione, come già nella rivisitazione del senso della parabola del buon samaritano operata da I. Illich, per arrivare a F. Nietzsche “Dove si dice *ama il prossimo tuo* c'è sempre qualcuno che è escluso da quell'amore, un lontano. Ecco, io amo quel lontano”.

³³ Il ‘come’ come non proprio esprime non un'appartenenza ma una possibile acquisizione da parte dell'altro.

³⁴ “L'attenzione è come una *ferita* sempre aperta e della ferita possiede la passività, l'essere piaga, impronta del reale, lo stare come una cavità vivente conformata per ricevere la realtà e lasciarla passare oltre se stessa: verso la pienezza della coscienza, che è giudizio e ragione, o verso le profondità della memoria, comprese quelle estreme, abissali conche dell'oblio” (M. Zambrano).

al sacro,³⁵ ma richiamando proprio la misericordia con il termine ebraico *rahamin* che indica le viscere materne,³⁶ significa lo spazio che facciamo dentro di noi alla vita dell'Altro³⁷ che è atto creativo, offerta che genera un tempo ulteriore e un ulteriore spazio,³⁸ dove andar nascendo (M. Zambrano).

Un tempo ulteriore e un ulteriore spazio irriducibili però alla dimensione della compassione, che troppo spesso pacifica le coscienze e rende orgoglioso di sé chi ostenta la sua magnanimità³⁹ e al funzionamento del dispositivo retorico che discreziona tra interno ed esterno, superficiale e profondo.

Da quest'autentico 'in-between' tra una situazione e l'altra e all'interno della situazione, si apre un *intercampo* di situazioni non più binarie (o duali o diadiche o dialogiche), ma trans-azionali e trans-formative, come unità minima (ma che contiene il tutto) di complessità e tensionalità tra ospitalità e libertà, attualità e potenzialità, misura e oltraggio, ὄβρις e φρόνησις.

Cura è questo intercampo, che la ferita rende possibile: la ferita è condizione della cura⁴⁰ e la cura abita la ferita,

³⁵ Deriva dal latino *sacer* (forma arcaica *sakros*), la cui radice pare collegabile all'accadico *saqāru* ("invocare la divinità"), *sakāru* ("sbarrare, interdire") e *saqru* (elevato).

³⁶ Dove *hésed*, che indica la trama dei sentimenti profondi che intercorrono tra persone legate da un vincolo autentico e costante, ha invece caratteri maschili.

³⁷ Anche Heidegger usava, a proposito dell'esperienza creativa, il termine *raumen* (fare spazio). Che non a caso forse ha radice evocativa di termine inglese *room*, un luogo che si può abitare.

³⁸ "Se apro il mio corpo affinché voi possiate guardarci il mio sangue, è per amore vostro: l'altro". Sono le parole che Gina Pane scrive nell'ottobre del 1974, in *Lettera a uno/a sconosciuto/a* pubblicata sul numero 15/17 di "ArTitudes".

³⁹ "La misericordia è un valore sovversivo, non è un cosmetico spirituale, tanto che può implicare anche il martirio. La misericordia deve intercettare la miseria, altrimenti va sprecata. Deve andare nelle periferie, materiali ed esistenziali, altrimenti la comunità cristiana è frigida" (Papa Francesco ai vescovi).

⁴⁰ Il mito di Chirone guaritore ferito.

suo ethos tra sollecitudine e preoccupazione, impegno e inquietudine.

Ferita e cura come condizioni reciproche attraverso la reciprocità tra sguardo e parola: lo sguardo che ri-vela, cioè s-vela e vela ancora, e trattiene ciò che la parola dice, in modo che non possa più essere né strumento né effetto di una presa totalizzante e definitiva, mentre altrettanto fa la parola con lo sguardo .

Una reciprocità che rende disponibile l'ulteriorità al qui ed ora del dolore e del rimedio (l'ordine dei rimedi che definisce quello dei mali), del bisogno e del servizio (la taylorizzazione prestazionale che gestisce e cronifica il mal d'essere).

La cura, che correntemente e forse corrvamente è intesa quale atto che ha a che fare con una prestazione professionalizzata (terapia e trattamento) o con una competenza naturalizzata, materna o assistenziale che sia, non ha niente a che vedere con la retorica dell'amore materno o con quella dell'intelligenza domestica, fatalmente riferita al lavoro femminile e non esaurisce certo il suo senso nella cultura determinista dell'immaginario scienista e delle sue versioni economicistica o aziendalistica (dalla bio-politica alla bio-economia all'aziendalizzazione dell'esistenza).

Curare è più di un atto, da monitorare e gestire, perfino più di un modo d' essere da modulare e conferire; è l'opportunità stessa d'essere (o meno) umani⁴¹: la cura è struttura dell'esistenza (M. Heidegger) .

Allora la cura, se ha una matrice di genere⁴² e una traccia che è il taglio della ferita, ha un orizzonte di

⁴¹ "Poiché è Cura che, per prima, ne ha forgiato le sembianze, egli apparterrà a lei per tutto il tempo in cui vivrà. E il suo nome, sul quale non trovate un accordo, sarà uomo, perché è di humus che egli è fatto", Igino, *Fabulae*, II sec d. C..

⁴² Il mito di Cura, contrariamente ai principali miti di creazione, almeno quelli propri della nostra cultura, mostra la creazione dell'uomo come iniziativa di un principio esclusivamente femminile.

cittadinanza.⁴³ Come espressione di un costante e inevitabile rapporto costitutivo e conflittuale tra effettività e possibilità, tra cura come progetto esistenziale e cura delle relazioni che lo rendono possibile.

Se chi cura si prende effettivamente cura delle “possibili possibilità esistenziali” non può che farlo avendo cura di curare la drammaturgia dei rapporti (d’interesse, di potere, di legittimità e di opportunità) tra relazioni interpersonali e relazioni sociali, tra “cura di sé e cura del mondo”, tra privato e pubblico, tra ciò che è dentro e ciò che è fuori, tra chi ha diritto di cittadinanza e chi no, infine.

La cura, nelle sue manifestazioni intime come in quelle esteriori, è conflitto: una sfida ‘drammatica’, praticabile solo nella capacità e nella volontà di non negare il conflitto come proprietà fondativa dell’interazione necessaria all’incontro con l’Altro, e non una circolazione dialettico di ordinarie sussidiarietà magari verosimili ma epistemologicamente ed est-eticamente critiche (l’evidenza, l’appropriatezza, la sicurezza).

Solo l’esperienza della ferita, come *comune differenza* e condizione della cura per effetto dello sguardo che apre la parola in forma di ferita e si fa carico della sua ombra, può recuperare il potenziale simbolico della cittadinanza, mortificato dall’egemonia esuberante del suo lembo prestazionale e rivendicativo, e orientarlo alla con-vivialità in spazi pubblici che assumono allora caratteri trans-biografici, attraverso e oltre i destini individuali e/o la loro massificazione.

Indirizzare ed apprendere ad aver cura non può che essere al contempo percorso di educazione e di accesso al

nel mito, (ma anche nella tragedia, con la metafora e con l’immaginazione), lo sguardo critico, interdetto dalla parola codificata è sguardo di donna.

⁴³ La “cittadinanza poetica” di Isabella Bordon dove “la poesia è un aprirsi verso dentro e verso fuori: è’ un udire nel silenzio e un vedere nell’oscurità” (M. Zambrano).

conflitto, che esige prima di ogni altra competenza, vocazione a smarrirsi ed errare.

Curare è prima di tutto essere quindi Altrove e Altrimenti, dove e come l'essere con l'Altro, dall'essere l'uno-di-fronte-all'altro (*Vor-einander*) all'essere l'uno-con-l'altro (*Mit-einander*), voglia dire non solo "udire con le orecchie dell'altro" (J. Derrida), ma anche vedere con le parole dell'altro (sguardo polifonico) e parlare con i suoi sguardi (parola poliedrica).

L'effetto di s-paesamento oltre a dislocare mina una serie di strutture, più artefatti d'uomini che fondo antropologico dell'essere uomo, e solleva il *conflitto*.

Il conflitto è prima di tutto con il proprio ordine di certezze, ("apprendere a disapprendere", G. Bateson) "imparare ad aver torto" (H. G. Gadamer), e con la resistenza e l'indisponibilità ad assimilarsi dell'Altro, che non siamo in grado d'ingaggiare nella danza relazionale (la danza degli scorpioni di B. Callieri e G. Di Petta) se non a partire dall'Altro che "noi sono".

Un incipit di auto-sovversione, che con coraggio parresiasico ed esercizio di costante dislocazione, esposto al rischio⁴⁴ dell'impermanenza e dell'impertinenza di tutte le cose e delle relazioni anche,⁴⁵ apprende "a reggere il conflitto che (questo) incontro produce, senza cancellarlo." (F. Basaglia).

Lo sguardo se permette di uscire dalla cecità, sia essa quella de "il vincolo del doppio cieco" di H. Von Foerster che non vede di non vedere, sia quella di J. Saramago dei "ciechi che, pur vedendo, non vedono", piuttosto che 'l'accecamento' di P. Virilio, ri-vela le ri-conoscibili posture cognitive, affettive, etiche, pragmatiche del diniego.

⁴⁴ Rischio: *rizq* - scoglio/ancoraggio; *rouzikon*- prezzo da pagare (R. Beneduce).

⁴⁵ La "pulsione d'erranza", M. Maffessoli.

Chi lavora, per esempio e non da ieri, nelle storie delle psichiatrie parallele e nello loro cronache, (e ormai anche in quel che resta delle pratiche di salute mentale)⁴⁶ conosce bene, sempre che voglia averne coscienza, la condizione dell'incontro mancato come alienità dell'operatore ineducato alla frequentazione delle differenze, quindi inadeguato all'esercizio d'alterità e addestrato ad attribuire il proprio fallimento alla mancata compliance dell'interlocutore di sofferenza (spesso amplificata dal trattamento) e di riscatto (immiserito nella oscena ortopedia della riproduzione sociale e delle protesi).

“Lo psichiatra è un uomo che ha occhi che non vedono e orecchie che non sentono”,⁴⁷ ma non da meno sono le sue parodie professionali, ancillari o autonome che si concedano d'essere.

Asserragliati in un recinto scambiato per la realtà, avviluppati in un intrigo paranoico di parole ed opere (parole come parole d'ordine e opere secondo l'ordine delle parole), preclusa ogni approssimazione al reale sostituita dalla perfezione mortifera della convenzionalità, costoro tendono a trovare solo quello che cercano ed a cercare solo quello che sono abituati a trovare, con l'unico vincolo di ottenere e/o garantire conformità, congruità e compatibilità all'interno di istituti isonomici e aconflittuali,⁴⁸ che appaiono veri solo perché è prevalsa, già prepotente e ormai pregiudiziale, una 'simulocrazia' che si alimenta del suo contrario di cui ha nel contempo neutralizzato il potenziale istituente e germinativo.

Funzionari diligenti del consenso, gabellieri esosi per tariffa e ingombro di confini liminari d'esclusione e di

⁴⁶ Chi scrive si picca da quarant'anni d'essere istigatore d'alternative, nonostante il suo essere psichiatra e medico quindi.

⁴⁷ E. Toller drammaturgo tedesco, morto suicida a 40 anni dopo l'esperienza del manicomio.

⁴⁸ “Quando si elimina il conflitto si elimina la parte debole del conflitto”, F. Ongaro Basaglia.

confini interstiziali d'inclusione, non temono l'Altro nella sua diversità radicale (l'estraneo, lo straniero, il diverso, l'alieno) perché quello hanno imparato e insegnano ancora a controllarlo, in omogeneità settoriali rinchiusi in se stesse, ma hanno piuttosto paura di quello che nell'Altro somiglia loro, della comune differenza, della ferita che accomuna e renderebbe abili alla cura, della condizione ossimorica primigenia dalla quale possono erompere ed irrompere le metamorfosi che il loro punto di vista monoculare e a loro rappresentazione prospettica non sopporta.

Decretare, perseguire, istruire, presidiare, rafforzare, naturalizzare l'inaccessibilità al conflitto, è indurre a regressione relazionale e sociale (che porta all'indifferenza) e totalizzante sul piano culturale politico ed economico (globalizzazione).

Educare alla cura e alla sua intrinseca conflittualità, con uno sguardo che sia "stare sensibile del mondo al mondo" (I. Bordini) attraverso paesaggi sensibili al proprio enigma, è processo di rigenerazione dell'immaginazione di un mondo in-pre-visto che contrappunti quello fattuale di scandali parziali e repentini, d'identità plurali e di singolari, frattali dell'intercampo epistemologico ed estetico che ha nella cura e nel conflitto insieme il senso del non senso e il non senso del senso. Oltre il recinto disciplinare degli specialismi, la giustapposizione assemblativa dell'integrazione protocollare, l'addomesticamento dell'alterità alle categorie preconfezionate dell'alienità, la citazione compiaciuta dell'*empowerment* senza poteri e della cittadinanza senza diritti, la riduzione gestionale e valutativa dell'oggetto di lavoro a frammento devitalizzato di erroneità chimicobiologica o devianza socioeccetera, è ancora possibile a partire dal pluriverso della salute mentale residua e resistente, avviare una nuova intrapresa di compromissione della propria umanità esperta nel

progetto di libertà dell' Altro che ha l'Altro da sé come suo altro e che nel valore matriciale (madre, materia) della diversità pone le condizioni dell'uguaglianza, senza naturalizzazioni ingenuè e senza semplificazioni omogeneizzanti, e nella sfida dell'incontro, che non sia a sua volta conciliazione confortevole di asimmetrie imperturbabili, sodalità intransitiva di convenienze occulte, mutuo accomodamento d'interessi senza rischio di capitale?

Non è facile rispondere a quest'interrogativo inquietante e al tempo stesso già rassegnato; di certo una condizione, più delle altre, è irrinunciabile: che "dove non si vedono più le differenze esse vanno di nuovo, ad un livello più alto, autorizzate alla propria riproduzione" (B. Saraceno).

L'oltrepassarsi corporeo del divenire fecondo

Rahamim o il cantico della materia soggiacente

di Antonella Pierangeli

È come una luminosità dissonante prima della folgore. Tutto accade quando il buio deposto sul fondo delle viscere dissente dalla tenebra e rivela la sua inaccessibilità. In questa armonia oscura, ancora inattingibile, solo il desiderio dà forma a qualcosa che ancora manca, nella ricerca di un'immagine che infrange ogni anticipazione, irrompe nel ricamo immaginativo inaugurato dallo sguardo e abbandona lo stato acquatico e germinante del desiderio alla sua piena incarnazione.

Un tocco di materia soffiante che giunge inaspettato, preso nel suo guizzante materializzarsi, può rendere contatto primordiale con l'essere quel maestoso abisso di materia soggiacente che è *rehém*, utero, guscio di corporeo strazio, accogliente arcano maggiore, il cui sangue precipita a fiotti da altezze segrete per farsi lingua della pre-nascita, carne ancora muta di tutte le nostre parole.

La reale intensità di un corpo di donna - madre feconda intraducibile e forte, ospite accogliente di una pluralità di parti — porta dunque sempre inscritta in sé la sua cifra più segreta, più forte di qualsiasi altra marchiatura di senso: la proliferazione senza fine della soggettività umana, colta nel suo dispiegamento materico, organico, di girino muto in un acquario corporeo in cui il cuore passi da un corpo all'altro e le parole s'incidano, con dolore, nell'alfabeto orfico della nudità prenatale.

Così, sebbene sembri il simbolo stesso della singolarità, il corpo in effetti non può che essere a pezzi. La sua

pluralità è conquistata solo nel momento in cui esso nasce, conservando memoria di labirinti, di forme, di parole, di discontinuità permanenti, di separazioni. Espulso da un non-luogo esclusivo, di sacrale anestesia della coscienza, il corpo trova così, nello spazio antistante le sue umbratili tracimazioni, lo scarto tra il placido nulla dell'iperurario uterino e la deriva assoluta della propria centralità nel mondo.

Nella sua esclusività, questa dicotomia malinconica diviene parola per sforzo di ermeneusi, si deposita nel fondo della propria aporia e si fa informe, sovvertendo ogni principio di linearità.

È così che il cuore aperto che si chiude sul proprio battito, riprende forza, si anima, deborda dai limiti che conosceva prima. La fecondità del ventre si congiunge carnalmente alla cantabilità della parola, la fusione dell'etimo si compie sulla pelle, sulla carne, diviene un segno di riconoscimento, il codice della sua rivelazione, irrompendo come nudo fatto, in tutta l'intensità della sua crudezza.

È allora che assume il tocco della grazia, invadente e invasivo, evocando una memoria emozionale che è articolazione ipertrofica del legame profondo tra viscere e cuore. *Rahamim*, viscere, è infatti il plurale di *rehém* utero.

Esprime l'amore nel suo stato di grazia, il prendersi cura di ciò che è infinitamente piccolo per portarlo a compimento; è slancio materno e paterno. Rappresenta la sfida che deriva dall'amare l'altro, offerta come un dono dalla pienezza della *fecondità*.

Il paradigma fondante per dissonante fecondità è infatti solo quello che è tangibile anche biologicamente. La madre diviene feconda nel proprio figlio. Essa si riprende, si raccoglie nel suo "corporalizzarsi" — si fa vuota — per offrire spazio in se stessa al figlio, che nutre con la propria carne e il proprio sangue. Gli dona la vita con l'accoglierlo

attraverso il suo temporalizzarsi e, simultaneamente, gli offre spazio. In tal senso, la fecondità diviene quel fenomeno in cui arriva in maniera emblematica, all'*accadere del raccoglimento*: rimettendomi a ciò che è altro, pervengo a me stesso.

Il “fare vuoto” dentro di sé, proprio della madre che accoglie nel suo grembo il figlio, è il temporalizzarsi dell’ “io sono” corporeo che, nell’oltrepassarsi, accoglie il dono e coglie se stesso come colui al quale viene fatto lo stesso dono: lo straziante “mio corpo per te”.

Non è forse da questo gesto fondamentale dell’essere che scaturisce ogni pienezza e sacralità? Nell’accadimento dell’oltrepassarsi corporeo, a cui l’*Altro* nella sua corporeità invita? In questo senso, la carne diventa parola per il solo fatto di venire dalla carne e dal sangue della madre, a sua volta centro di ogni parola.

Ma che cosa significa questo divenire *feconda* della madre nel proprio “corporalizzarsi”? Significa che la madre ama nel figlio delle possibilità che essa stessa non aveva e che vanno al di là delle sue personali, attraverso il temporalizzarsi del figlio, che è la madre e insieme non lo è.

Allo stesso modo, il figlio è il padre e, simultaneamente, non lo è. Ma nel figlio, in cui il padre diviene a sua volta fecondo, il padre acquisisce parimenti possibilità non realizzate che aveva nel proprio corpo. In tal modo, nella fecondità, si mostra anche il senso del mortale *Dasein* corporeo, senso che va al di là delle sue capacità e che, al tempo stesso, le esige pienamente.

Il senso della nostra corporeità sta, in linea di principio, nella maternità, nella trascendenza della fecondità, nella “misericordia delle viscere” (come dice Lévinas impiegando il termine ebraico *rahamim*) in cui s’annida quello che possiamo definire il passato pre-ontologico della maternità, il farsi garanti con il proprio

corpo della vita dell'altro: misericordia, "commozione di visceri", sensibilità, responsabilità, espiazione.

Essere responsabili di un *altro* in un costante trascendersi, consapevoli e insieme fiduciosi che quell'oltrepassarsi è un debordare a tutti gli effetti dell'intensità di un impegno immenso, può significare l'intuizione inappellabile del compimento di una sacralità che disvela, nella comprensione originaria di questa espressione, l'alfa e l'omega nel *divenire fecondi*, con il proprio corpo, per l'altro.

Un brivido nelle viscere che diventa spasimo, a dispetto di ogni volontà di possesso, che trabocca e si rivela nell'amore supremo come se trovasse l'inizio per una nuova lingua, disabitata e spogliata della sua egotica visione e tutta avvinta al suo compimento.

La Spagna nelle vene

Unione di terra, lingua e pensiero in Miguel de Unamuno

di Stefano Scrima

Quelle belle langue que celle qui confond l'attente et l'espoir!

André Gide, *Pages de journal (1929-1932)*

Troverete nei paesi settentrionali popoli che hanno pochi vizi, parecchie virtù, molta sincerità e franchezza. Avvicinatevi ai paesi meridionali, e vi sembrerà addirittura di allontanarvi dalla morale: passioni più vive moltiplicheranno i delitti; ciascuno cercherà di prendersi sugli altri tutti i vantaggi che possono favorire quelle passioni medesime. [...] L'ardore del clima può essere tanto eccessivo che il corpo vi sia assolutamente privo di forze. In tal caso l'abbattimento passerà allo spirito stesso; nessuna curiosità, nessuna nobile impresa, nessun sentimento generoso; le inclinazioni vi saranno tutte passive; la felicità sarà nella pigrizia; la maggior parte dei castighi vi saranno meno difficili da sostenere che l'azione dell'anima, e la servitù meno insopportabile che la forza d'animo necessaria per guidarsi da sé.¹

Queste le parole utilizzate da Montesquieu nel tentativo di dare una spiegazione alle diversità dei caratteri dei popoli. La pluralità di stili e vedute è un fatto evidente e il loro cristallizzarsi all'interno di specifiche zone geografiche ha sempre fatto e tuttora fa credere all'esistenza di un legame privilegiato tra l'essere umano e le condizioni atmosferiche che lo avvolgono e gli garantiscono la vita. Tuttavia le parole di Montesquieu

* A. Gide, *Pages de journal (1929-1932)*, Gallimard, Paris 1934, p. 163.

¹ Montesquieu, *De l'Esprit de lois* (1748), tr. it. *Lo spirito delle leggi*, XIV, 1-2; vol. I, BUR, Milano 2007, p. 388.

rimangono congetture, semplici ipotesi, che ci servono solo per porre l'attenzione su un fatto culturale che non avrebbe senso occultare. Diciamo solo che l'esperienza insegna che determinate azioni “vengono meglio” in presenza di determinate condizioni ed è possibile che l'osservazione umana di questi fenomeni abbia consolidato all'interno delle culture stesse usi e costumi prima soltanto “probabili”, ovvero che la speculazione e la formalizzazione del pensiero in opere e scritti abbiano influito gradualmente sulla costituzione stessa delle esistenze. E così nel corso dei secoli i popoli crearono le proprie tradizioni, i propri stili — processo ancora in corso —, cadendo in quella tentazione, di cui l'uomo *volens nolens* non può fare a meno, che è l'abitudine, lo schema.

Affascinante esempio dello scambio edificante tra vita e pensiero è la storia della Spagna, la realizzazione (e il delineamento) del suo “spirito”; solo con le sue stesse opere quest'ultimo riuscì ad ottenere consapevolezza di sé: col Don Chisciotte di Cervantes, incarnazione dello slancio spirituale castigliano, col Sigismondo di Calderón, specchio onirico d'un uomo, lo spagnolo, sospeso in una dimensione tutta sua, quasi fuori dal tempo; e attraverso le fluide pennellate di Velázquez e gli algidi, ma caldissimi, colori di El Greco. Sono stati i suoi figli, la più intima espressione di loro stessi, a “scegliere” la forma spirituale della patria Spagna, spolverarne i confini morali, interpretarne atteggiamenti e credenze. Vivere e interrogarsi su questo vivere ha fatto della Spagna quello che è, o perlomeno quello che gli altri credono essa sia. Il pensiero pesa sul vivere quanto il vivere stesso e, per tornare a Montesquieu, si dice spesso che il caldo sproni all'azione e il freddo a meditare, ma se per meditare si può anche star fermi, per agire bisogna comunque pensare: ecco come nasce la filosofia (anche) in Spagna. Questa terra assoluta ha il suo carattere distintivo e dunque

anche la sua filosofia — lungi dall'idea che i paesi caldi vivano lasciando ad altri il compito di riflettere: esistono evidentemente diversi modi di riflettere, oltre che diversi strumenti col quale farlo —, pur non coincidendo con quella “dominante”. Probabilmente non esiste altro luogo in cui il nesso patria-filosofo (e uomo in generale) sia stato più sensibile, e soprattutto nel XIX e XX secolo il problema dello spagnolo è il problema della Spagna, e l'amore per la vita è l'amore per la terra dei mulini che sembrano giganti. «La filosofia spagnola è fluida, ed è diffusa nella nostra letteratura, nella nostra vita, nella nostra azione, nella nostra mistica, soprattutto, e non in sistemi filosofici. È concreta.» La filosofia spagnola è concreta, parla della vita, dell'azione, perché anche lo spirito, per lo spagnolo, sbocca nella contemplazione attiva di Dio, in una spiritualità mistica, appunto, e non fatta di parole e soltanto parole. E dunque se la filosofia “dominante” si esprime attraverso i trattati filosofici, la filosofia (e la cultura in generale) spagnola, al contrario, privilegia l'arte e il gioco.

Fulgida testimonianza del legame viscerale che la Spagna sa tessere coi suoi figli è il basco Miguel de Unamuno, filosofo e professore di letteratura e lingua greca, poeta, romanziere, drammaturgo, pubblicista e attivista politico, vissuto a cavallo tra XIX e XX secolo in un Paese in decadenza politica ed economica (ma a quanto pare, e forse proprio per questo, non culturale). Ma come può un basco rappresentare così intimamente lo spirito di un popolo (formalmente) plasmato a immagine e somiglianza della Castiglia, che, come si sa, ha ben poco a che fare coi Paesi Baschi? Pensiamo al clima, per non parlare della diversità della lingua e della smania d'indipendenza basca. Eppure il suo essere basco, e quindi, come egli stesso soleva dire “due volte spagnolo”, gli permetteva di abbandonarsi al suo naturale senso

d'appartenenza alla cultura castigliana (diciamo spagnola *tout court*) mantenendo, però, una posizione esterna, dall'alto — da basco appunto — la quale sviluppò in lui un'acuta capacità critica e riflessiva, oltre che la feconda consapevolezza di tutto ciò.

Non mancò mai di ribadire il suo amore per la patria natia, intesa come Spagna intera e non solo come Paesi Baschi, altrettanto amati ma non in contrapposizione alla nazione: si sentiva spagnolo, spagnolo di nascita, di educazione, di corpo, di spirito, di lingua e perfino di professione, spagnolo sopra tutto e prima di tutto. Visse la maggior parte della sua vita a Salamanca, in piena Castiglia.

Unamuno, infatti, dedicò l'attività intellettuale di una vita all'espressione della *spagnolità*, che era la sua e quella del suo popolo, il popolo a cui voleva e sentiva di appartenere; all'analisi dell'animo spagnolo, fondamentalmente tragico, stratonato da una parte dalla speranza di non morire mai e dall'altra da una ragione intrisa di finitudine e disillusione. Ciononostante, per Unamuno, in queste terre ad averla vinta è il bisogno di conquiste spirituali che contraddistingue l'indole spagnola — esempi ne sono i grandi mistici e Don Chisciotte stesso —, il quale lotta contro la ragione alimentando il conflitto, ma con esso anche una speranza di vita infinita. Sperare contro le granitiche convinzioni della ragione è garanzia di vita piena ed autentica, ché una vita che non soffre nel contrasto insormontabile non è vera vita ma prefigurazione della beatitudine divina o dell'annullamento nel nulla, morte vera e propria. E, considerato che Unamuno voleva vivere per sempre e la sete di vita era il suo tormento, scelse l'agonia — o *il sentimento tragico della vita* —, eletta così a conformazione del cristianesimo, quello iberico nella fattispecie. Il Dio di cui parla e in cui crede — o desidera

di credere — Unamuno è dunque un Dio spagnolo. E *Al Dios de España* è la poesia-preghiera a Lui rivolta:

Sólo las patrias son la gran escuela / del ideal de la hermandad humana / pues de las patrias es de donde emana / la fe en nuestro destino, la que apela // al Dios de todos. / Aunque su faz vela / del Siná en las nubes, Él se allana / á dar sus tablas á Moisés y arcana / antes su ley en patria se revela. // Oh Dios de Covadonga y Roncesvalles, / Dios de Bailén, señor de nuestra hueste, / que tu nombre por tierras y por valles // bendigan de esta España y la celeste, / y en confesarte único no acalles / mi voz mientras su aire ella me preste.²

Unamuno ci parla per mezzo dello spirito del suo popolo — «un Rimbaud incarnato in una collettività»³ direbbe Cioran —, o questo, al contrario, attraverso la sua voce. La sua terra è il fertilizzante del suo spirito, terra in cui il culto dell'immortalità è divenuto assillo quotidiano, chiodo fisso di un popolo devoto e affamato del corpo e del sangue di Cristo. Don Chisciotte, i *conquistadores*, la Controriforma, il Concilio di Trento, Ignazio di Loyola, i grandi mistici Giovanni della Croce e Teresa d'Avila avrebbero mantenuto così, in una tensione ultraterrena, l'egemonia della fede e della speranza; facendo, del loro, il nuovo popolo eletto.

L'ansia d'immortalità carnale, che è l'intima forma dell'anima unamuniana, abbraccerà dunque la fede, custode e creatrice di speranza nell'immortalità. Unamuno si dà a Dio, un Dio immortalizzatore — un Dio, come già detto, dai tratti prettamente iberici, figlio della tradizione popolare —, per garantirsi vita eterna, per poter sperare fino all'ultimo di non dover morire, o in alternativa, seguendo la dottrina cristiana, risorgere, come Cristo

² M. de Unamuno, *Al Dios de España* (1910), in *Rosario de sonetos líricos* (1910), in *Obras completas*, vol. VI, Escelicer, Madrid 1969, p. 374.

³ E. M. Cioran, *La tentation d'exister*, Gallimard, Paris 1956; tr. it. *La tentazione di esistere*, Bompiani, Milano 1988, p. 49.

stesso ha dimostrato essere possibile. E, più precisamente, si dirà cattolico, scorgendo nel cattolicesimo l'istituzione che ha il compito precipuo di proteggere il dogma della Resurrezione di Cristo (e quindi della nostra) e dell'immortalità dell'anima. Tuttavia l'idea d'immortalità unamuniana, corporea e su questa terra, in piena voluttà dei sensi, non è ortodossa rispetto all'ideale d'immortalità proposto dalla Chiesa. Ma quella di Unamuno è più che una convinzione: il cattolicesimo è affamato di corpo e il sacramento dell'Eucarestia ne è la più chiara dimostrazione.

La figura di Cristo, a prescindere da disquisizioni prettamente religiose e teologiche, è forse il più efficace strumento poetico nelle mani di Unamuno, un propulsore di sempre nuova speranza, che dimentica ogni atteggiamento di pietà per concentrarsi in un tragico volontarismo creatore.⁴ È l'idealizzazione mitologica⁵ e simbolica di un evento che segnò profondamente la credenza religiosa, e in particolare quella del popolo spagnolo. Infatti, oltre che nel Dio spagnolo, Unamuno, volle credere (e credette di credere) in un Cristo spagnolo:

Ho l'anima del mio popolo e [...] mi piacciono questi Cristi lividi, squallidi, paonazzi, sanguinanti, questi Cristi che qualcuno ha chiamato feroci.⁶

⁴ Cfr. V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, Rialp, Madrid 1960, p. 83.

⁵ Cfr. L. de Fátima Luque, *¿Es ortodoxo el 'Cristo' de Unamuno? (Comentario a un poema)*; in "Ciencia Tomista", LXIV; pp. 65-85; Salamanca 1943.

⁶ «...Tengo alma de mi pueblo, y [...] me gustan esos Cristos lívidos, escualdidos, acardenalados, sanguinosos, esos Cristos que alguien ha llamado feroces.» M. de Unamuno, *El Cristo español* (1909), in *Mi religión y otros ensayos breves*, in *Obras completas*, vol. III, Escelicer, Madrid 1968, pp. 273-276, cit., p. 273; tr. it. *Il Cristo spagnolo*, in A. Savignano, *Il Cristo di Unamuno*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 66-70, p. 66.

Il culto del dolore spagnolo avrebbe così fatta sua l'immagine del Cristo agonizzante; un Cristo che sanguina in ogni casa e chiesa di Spagna, costretto a rivivere in eterno il suo punto di morte, lacerato da chiodi e ferite irrimarginabili, da sguardi crudeli e pietosi, assetati di guerra e passione.

La Spagna narrataci da Unamuno ha un che di irrazionale e barbarico, uno spirito sanguigno, un «odore di tragedia»; sente il bisogno di purificarsi dalle sofferenze, frutto di un atteggiamento vitale vissuto in pieno, e lo fa con nuova trionfale sofferenza portata a limiti estremi. Cristo, l'uomo che soffrì di più al mondo, perché soffrì per tutti, è l'immagine perfetta per lavare i cuori pregni di rabbia spagnola.

E che cos'è la corrida se non spettacolo di una vittima sacrificale, immolata al fuoco degli spalti urlanti delle *plazas de toros*? Che cos'è il toro se non un "cristo irrazionale" che muore per noi, per placare i tumulti intestini della voglia di vivere? Voglia di vivere, questa, che non può che sfociare nell'assassinio: speranza irrazionale di assumere in sé la vita rubata. La differenza che c'è tra le rappresentazioni dell'agonia passionale di Cristo e il truculento spettacolo della corrida è che in quest'ultima si uccide per davvero.

Il Cristo spagnolo sembra non morire mai, prolungando eternamente la sua agonia e con essa la nostra salvezza. Infatti, ai Cristi delle chiese spagnole le ferite non si rimarginano, e non solo perché sono fatti di legno, ma perché «qui si ignora il ritorno di Gesù al cielo, dopo il martirio.»⁷ Qui tutto è martirio. Eppure «a volte, chissà, il nostro cielo può essere il martirio stesso».⁸

⁷ «...Aquí se ignora la vuelta de Jesús al cielo, tras el martirio» Madrid 1968, *ivi*, p. 274; Brescia 1990, *ibidem*.

⁸ «Tal vez – ¿quien sabe? – nuestro cielo es el martirio mismo.» Madrid 1968, *ibidem*; Brescia 1990, *ibidem*.

L'altro fondamentale strumento poetico unamuniano è la figura del "Cavaliere dalla Triste Figura". Ed è proprio con l'opera sul Chisciotte — *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) — che Unamuno consolidò il suo «culto del donchisciottismo come religione nazionale». ⁹ «Il saper affrontare il ridicolo [...] senza sentirsi umiliati» ¹⁰ — l'eroismo chisciottesco —; la follia della speranza, «figlia della follia della croce» ¹¹; la tragedia del vivere quotidiano in perpetua lotta tra ragione e sentimento; plasmarono il caratteristico spiritualismo spagnolo, Cavaliere dello Spirito e non delle Idee.

L'essenza della nostra religione, del nostro cattolicesimo spagnolo, precisamente consiste nel non essere né una scienza, né un'arte, né una morale, ma un'economia dell'eterno, ossia del divino [...]. Mi sento un'anima medievale e credo che sia medievale l'anima della mia patria. ¹²

Unamuno, anima medievale e chisciottesca — vitalista e spirituale —, intenta a frenare la baldanza rinascimentale — razionalista e terrena —, ha il compito di «combattere contro tutti quelli che si rassegnano, sia al cattolicesimo, sia al razionalismo, sia all'agnosticismo; affinché tutti vivano inquieti e anelanti.» ¹³ Dunque non un lasciarsi

⁹ «...Culto al quijotismo como religión nacional.» M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), Edición de N. Orringer, Tecnos, Madrid 2005, p. 448; tr. it. *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, SE, Milano 2003, p. 268.

¹⁰ «...Saber afrontar el ridículo [...] y no acobardarse en él.» Madrid 2005, *ivi*, p. 497, Milano 2003; *ivi*, p. 273.

¹¹ «Hija de la locura de la cruz.» Madrid 2005, *ivi*, p. 496; Milano 2003, *ibidem*.

¹² «...La esencia de nuestra religión, de nuestro catolicismo español, es precisamente el ser no una ciencia, ni un arte, ni una moral, sino una economía a lo eterno, o sea, a lo divino [...]. Siéntome con el alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria.» Madrid 2005, *ivi*, pp. 503, 504; Milano 2003, *ivi*, pp. 277, 278.

¹³ «...Combatir a todos los que se resignan, sea al catolicismo, sea al racionalismo, sea al agnosticismo; es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes.» Madrid 2005, *ivi*, p. 505; Milano 2003, *ivi*, p. 279.

cullare nelle certezze del dogma, ma un continuo sofferente sperare. Il suo, come dice Antonio Machado, è un voler insegnare al suo popolo il “cipiglio del dubbio”:

Este donquijotesco / don Miguel de Unamuno, fuerte vasco, /
lleva el amés grotesco / y el irrisorio casco / del buen
manchego. [...] / Y el alma desalmada de su raza, / que bajo el
golpe de su férrea maza / aun duerme, puede que despierte un
día. / *Quiere enseñar el ceño de la duda,* / antes de que
cabalgue, al caballero; [...] / Tiene el aliento de una estirpe
fuerte / que soñó más allá de sus hogares / y que el oro buscó
tras de los mares. / El señala la gloria tras la muerte. / *Quiere
ser fundador, y dice: Creo, / Dios y adelante el ánima
española...*¹⁴

E crea Dio, per poi crear l’anima spagnola (e viceversa). Crea il Dio personale e immortalizzatore — il Dio spagnolo —, senza il quale la speranza che dà vita è solo capriccio; per ri-creare, così, l’anima dis-animata spagnola, assopita, ricordandole la materia di cui è fatta: i sogni.

Il peculiare credo unamuniano ha fatto, naturalmente, molto discutere, sollevando controversie mai risolte perché irrisolvibili. Il suo cristianesimo tragico — “unamuniano” è l’unico modo per definirlo — così distante dall’appagamento promesso dal Cielo, perché vivo solo nel conflitto, fa emergere forti dubbi sulla sua sincerità spirituale. Si è sostenuto che il suo fosse semplice esteticismo,¹⁵ una visione estetica della vita, consolazione blasfema dell’amarezza d’essere nati, o che egli fosse spinto da un anticristianesimo¹⁶ di fondo, contraltare d’un

¹⁴ A. Machado, *A don Miguel de Unamuno*, in *Elogios*, in *Obras completas*, Editorial Plenitud, Madrid 1967, p. 865 (corsivo nostro).

¹⁵ Su questo vedi J. Manyà, *La teologia de Unamuno*, Vergata Editorial, Barcelona 1960.

¹⁶ Vedi F. Savater, *Miguel de Unamuno: la ascensión eterna*, tr. it *Il narcisismo trascendentale di Miguel de Unamuno*, in *Filosofia contro Accademia*, il melangolo, Genova 1994.

narcisismo trascendentale, oppure ancora da eresia incontrollabile¹⁷ e inconfessata irreligiosità.¹⁸ È più facile pensare che Unamuno parlasse di cristianesimo, e si sentisse cristiano, per la stessa ragione per cui si esprimeva in castigliano e non in un'altra lingua;¹⁹ in altre parole: la sua educazione, la sua cultura hanno dato forma al contenuto del suo cuore, il quale però si sentiva anarchico e indipendente da qualunque etichetta, seppur profondamente legato alla terra natia cui Unamuno regalò i suoi pensieri, in quanto causa e oggetto di essi.

La cattolicissima Spagna trovò in Unamuno un profeta, antidogmatico e padrone di sé, che nel tentativo di creare e nutrire il suo spirito con la materia spirituale della sua terra contribuisce alla sua fioritura. I rapporti vitali sono sempre scambio, influssi reciproci.

Dunque, per sondare i meandri unamuniani, le ragioni del suo pensiero, è necessario concentrarsi anche sul linguaggio col quale Unamuno lo esprime e formalizza: cercare di capire quanto la parola stessa possa influire nella formazione del pensiero, quanto essa sia trascrizione e quanto pura creazione; problema che, nell'opera unamuniana, non può non avvertirsi. Invero, questa, non è affatto un'operazione semplice, anzi rischia di sfociare in un mero esercizio d'esegesi linguistica congetturale e arbitraria. Qui ci limiteremo ad evidenziare il nesso essenziale, ammesso dal pensatore basco a più riprese e non solo desunto dai testi, che Unamuno tesse con la lingua castigliana. Egli scrive in castigliano, prega in

¹⁷ Sulla presunta eresia unamuniana vedi S. J. González Caminero, *Unamuno*, Tomo I, *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Universidad pontificia de Comillas, Santander 1948, p. 237, e A. de Pildain, *Don Miguel de Unamuno. Hereje máximo y maestro de herejías (Carta pastoral)* (1953), in *Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos*, Cuaderno Gris, Madrid 2002.

¹⁸ Si veda J. M. Sánchez Ruiz, *Razón, mito y trágedia. Ensayo sobre la filosofía de Unamuno*, Pas-Verlag, Zurigo 1964, p. 318.

¹⁹ In realtà Unamuno scrisse anche in francese.

castigliano, e soprattutto ragiona in castigliano. Il suo Dio parla solo questa lingua e il suo spirito andò edificandosi di conseguenza. Ogni uomo è il frutto della cultura (e quindi anche della lingua) della sua terra madre, ma per pochi uomini, così rilevanti per la storia universale e di tale caratura intellettuale, questo fatto costitutivo risulta così predominante nella sua interpretazione e considerazione. Mai si potrebbe immaginare o discorrere di un Unamuno senza farlo anche delle sue origini e dei suoi legami affettivi con il suo popolo e la sua terra. Nominando Unamuno si coinvolge automaticamente il suo sfondo culturale e linguistico.

Il linguaggio di Unamuno è un linguaggio prettamente poetico; che tratti di filosofia, di religione, di politica o di poesia stessa, il suo rimane un linguaggio ricco d'immagini evocatrici e liricamente valide. Che sia anche questo dovuto all'ambiente in cui ha sempre vissuto? All'influsso su di lui della cultura castigliana, un connubio di arte e misticismo? Ciò è molto probabile. D'altronde è lui stesso, da filosofo, ad insistere nel definire la filosofia spagnola, e dunque la sua visione del mondo, come materia fluida, diffusa nella letteratura, nella vita, nell'azione, nella mistica. Il suo modo di approcciarsi alla vita e di indagarla è figlio degli insegnamenti di Don Chisciotte (più che di Cervantes) e Calderón de la Barca, dei grandi mistici e di Francisco Giner de los Ríos. Cristo, Don Chisciotte e finanche Dio, come si è cercato di mettere in luce, sono attimi della sua poesia esistenziale, i tasselli di uno spirito profondamente castigliano che vuole redimere il suo popolo dall'assopimento degli entusiasmi originari.

È probabile che per Unamuno non esista reale differenza tra estetica e spiritualità, poesia e religione, proprio come risultano evanescenti, nella sua vastissima ed eclettica produzione letteraria, i confini tra novella e trattato, teatro e poesia. La vita dello spirito, che è quella

del corpo tutto, è un unico flusso che utilizza le labili forme dell'espressione inventate dall'uomo. In questo caso, sì, scrivere è per Unamuno una sorta di "alibi espressivo",²⁰ il modo a lui più congeniale per canalizzare il furioso sgorgare dell'io. È anche per questo che la sua figura sfugge a qualsiasi catalogazione e continua e continuerà ad essere discussa: da chi non lo considera filosofo per l'ostentata accensione lirica e per il suo "personalismo" anti-filosofico, o da chi "lo vuole così", spirito errante, padre e figlio della sua tragica patria; ma c'è anche chi trova la sua poesia — ironia della sorte — troppo filosofica.

Nel pensiero unamuniano filosofia e religione, politica e poesia, come per Dante,²¹ danno vita ad un unico grande sentimento²² in cui riversare le ansie dell'uomo fiero di essere fragile, con cui anelare all'infinito, ma, nello stesso tempo, combattere per la terra, per la sua terra, la Spagna.

Non si pretende qui rivendicare la singolarità, o l'anormalità, del rapporto tra Unamuno, la sua Spagna e il

²⁰ Vedi F. Savater, *Miguel de Unamuno: la ascensión eterna*, tr. it. *Il narcisismo trascendentale di Miguel de Unamuno*, in *Filosofia contro Accademia*, Genova 1994, p. 135.

²¹ «Dante, fue y es y sigue siendo un muy alto y muy profundo, un soberano poeta y un político y un creyente. Política, religión y poesía fueron en él y para él una sola cosa, una íntima trinidad. Su ciudadanía, su fe y su fantasía le hicieron eterno.»; tr. it. «Dante, fu ed è e continua ad essere un grande e profondo, supremo poeta e politico e credente. Politica, religione e poesia furono in lui e per lui una cosa sola, un'intima trinità. La sua cittadinanza, la sua fede e la sua fantasia lo fecero eterno.» M. de Unamuno, *Como se hace una novela* (1927), Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 164.

²² «Ciò che distingue e caratterizza la varietà dell'opera scritta di don Miguel è proprio il fatto che i diversi generi che la compongono – saggio, romanzo, racconto, opera teatrale, poesia – sono come raggi, e a volte come lampi nati da un centro nascosto che si rivela a poco a poco, unità che si mostra via via che la pluralità dell'opera si sviluppa.» M. Zambrano, *La religión poética de Unamuno*, in *Unamuno*, Random House Mondadori, Barcelona 2003; tr. it. *La religione poetica di Unamuno*, in *Unamuno*, Mondadori, Milano 2006, p. 198.

suo linguaggio, bensì metterne in evidenza la pregnanza semantica, giacché, come già ricordato in precedenza, ogni uomo custodisce, chi più coscientemente e intensamente e chi meno, un rapporto inscindibile con la sua patria e la sua lingua madre. Quest'ultima è la sola che permette l'espressione autentica del flusso dei pensieri, i quali, comunque, non potranno mai adeguarsi perfettamente al verbo, che rimane pur sempre un simbolo. Ciò non toglie che il tentativo d'analisi di un così complicato rapporto, peraltro talmente evidente, sviluppato nell'animo di un personaggio così preminente nella cultura spagnola (e universale) come Miguel de Unamuno, non possa far luce su noi stessi, aiutarci a sciogliere le idiosincrasie nei confronti delle nostre origini e svelare la vera natura, o perlomeno avvicinarci ad essa, dei nostri comportamenti e pensieri.

La finitezza all'origine

Ripensare la nascita con M. Henry e C. Romano

di Claudio Tarditi

La questione, ad un tempo fenomenologica ed ermeneutica, del rapporto che l'esistenza intesse costantemente con la propria "terra natia", ossia con quello strato profondo di significati che influenzano e orientano costitutivamente la nostra vita pur senza lasciarsi oggettivare semplicemente in una mera serie di concetti strumentali di cui disporremmo sin dall'inizio, rimanda necessariamente ad uno dei problemi meno affrontati dalla nostra tradizione filosofica: quello della *nascita*. Fatte salve alcune eccezioni, di cui in epoca contemporanea H. Arendt è certamente la più autorevole, sembra legittimo affermare che la questione della nascita abbia sempre sofferto di una certa subordinazione a quella, molto più frequentata, della *morte*. Se le filosofie d'impostazione razionalista, tradizionalmente rivolte a questioni come la fondazione della conoscenza e del sapere scientifico, non vi hanno mai trovato un tema di specifico interesse in quanto mero evento che segna l'inizio della vita degli uomini nel mondo, è pur vero che neppure le filosofie d'ispirazione "esistenziale" — da Pascal a Kierkegaard, da Heidegger a Sartre — ne hanno mai fatto un oggetto di riflessione sistematica: nascere è "iniziare a esistere", fare ingresso in un determinato contesto ambientale e temporale e, a partire da esso, esplicitare la propria azione nel mondo. Emblematico è il caso di Heidegger e del ruolo chiave che l'*essere-per-la-morte* ricopre nella struttura di *Essere e tempo*: la radicale assunzione della «possibilità più propria» del *Dasein* come via d'accesso all'esistenza autentica ci induce a pensare lo stesso

fenomeno della nascita alla luce della morte, «la fine *per* cui l'Esserci esistendo è». ¹ Scrive Heidegger: «La morte è un modo di essere che l'Esserci assume da quando c'è. L'uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire». ² E ancora:

La chiarificazione esistenziale dell'essere-per-la-fine offre una base adeguata per stabilire in qual senso si possa discorrere della totalità dell'Esserci, visto che questa totalità si deve costituire attraverso la morte come fine. ³

Dunque, l'esistenza nella sua totalità può e dev'essere pensata unicamente a partire dalla morte come suo orizzonte costitutivo: la nascita, tutt'al più, è l'atto a partire dal quale il *Dasein* inizia ad «essere-per-la-morte». Ma sul senso della nascita come fenomeno *sui generis*, in *Essere e tempo* non troviamo nemmeno una parola. D'altra parte, non bisogna stupirsi di tale silenzio heideggeriano sulla nascita: se la *Seinsfrage* — la domanda sul senso dell'essere — è riconosciuta come il compito fondamentale della filosofia, allora nascere non può che significare «venire all'essere», «entrare nell'esistenza», cioè assumere il proprio *Dasein* nella sua «possibilità più propria», che è appunto la morte. Si dirà che Heidegger è massicciamente influenzato dalla visione cristiana della temporalità, tutta orientata verso il futuro escatologico come redenzione dalla “nascita al peccato”; eppure anche in Sartre, caposcuola dell'esistenzialismo ateo, ritroviamo la medesima tesi: è la stessa struttura della coscienza — del *per-sé* — a proiettare l'io fuori di sé, in avanti, verso le proprie scelte possibili, sullo sfondo di un “tentativo impossibile di essere Dio”. Benché l'esito de *L'essere e il nulla* sia fondamentalmente nichilista e approdi ad una

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chioldi, Longanesi, Milano 1976, § 48, p. 301.

² Ivi, p. 300.

³ *Ibidem*.

concezione della libertà così radicale da essere consegnata unicamente al “proprio nulla”, il Sartre successivo s’impegna nell’elaborazione di una filosofia della storia (di stampo marxista) in grado di fornire un orizzonte di senso alla prassi sociale e politica. L’umanismo militante, compimento della libertà radicale a cui ogni individuo è condannato, è dunque strutturalmente proiettato verso il futuro: la nascita non è nulla più dell’atto attraverso cui l’io, venendo al mondo, riceve il fardello della propria libera infondatezza.

Qual è la ragione filosofica profonda di una tale scelta? In altre parole, perché i maggiori esponenti della cosiddetta “filosofia dell’esistenza” hanno sempre mostrato una predilezione per il problema dell’*avvenire* — e dell’*avvenire* ultimo, la morte — attribuendo al passato immemorabile della nascita un ruolo del tutto subalterno e, in definitiva, privo d’interesse specifico? Così, l’orizzonte metafisico entro cui la temporalità è stata pensata da Aristotele a Heidegger non è riuscito a superare l’aporia derivante dalla sua considerazione nei termini di “fenomeno intratemporale”: che si tratti del movimento (Aristotele), della *distensio animi* (Agostino), del flusso temporale della coscienza intenzionale (Husserl) o della temporalità come determinazione ontologico-esistenziale del *Dasein* (Heidegger), assegnare all’io la sorgente della temporalità significa perderne — o peggio, falsificarne — il senso più originario e condannarsi al “silenzio sulla nascita.” Se davvero vogliamo cambiare “filo conduttore”, non converrà, anziché tentare una vana soluzione dell’aporia, revocare la validità di un tale modello tradizionale e sondare la possibilità di una nuova temporalità pensata radicalmente *fuori* o *al di là* del soggetto? Come concepire il cambiamento temporale al di fuori delle tre estasi, che finiscono per riattribuire alla soggettività la capacità di “temporalizzare il tempo”? È quel che si tenterà di fare in questo breve lavoro — in

dialogo con le prospettive fenomenologiche di C. Romano e M. Henry — attraverso le figure dell'*evento* e della *vita*. Lungo questo itinerario, sarà forse possibile chiarire il senso profondo e la portata stupefacente della nascita per la comprensione di quello che Husserl era solito definire «il più difficile di tutti i problemi fenomenologici, il problema dell'analisi del tempo».⁴

Venire al mondo e venire alla vita.

La fisiologia ci spiega con grande raffinatezza descrittiva ciò che accade al neonato non appena viene a contatto con l'ambiente esterno al grembo materno: il suo primo vagito segna il suo ingresso nel mondo, l'istante in cui la sua vita comincia, la sua prima “reazione” al trauma della sua nascita. Da quell'istante in poi, egli appartiene al mondo e alla propria “terra natia”: husserlianamente, appartiene ad una certa *Lebenswelt*, cioè al mondo di significati pre-intenzionali che gli permetteranno d'intrecciare tutte le relazioni con le cose e con le persone che faranno della sua vita, appunto, la *sua vita*. In altri termini, egli “viene all'essere”, cioè inizia ad essere presente, impara a toccare e a toccarsi, sviluppando gradualmente ogni sua possibilità percettiva e cognitiva. Dal punto di vista della temporalità, egli fa ingresso *nel* tempo come “decorso orientato”, inizia ad *ex-sistere* nella forma dell'esteriorità, cioè a progettare le proprie possibilità future nell'orizzonte ultimo di quella che Heidegger definisce la “possibilità più propria”, la morte. Questa è la definizione comune della nascita, condivisa dalla scienza e dalla maggior parte dei filosofi da Aristotele in poi. Eppure, il tempo come fenomeno intratemporale rende perfettamente ragione del decorso orientato degli oggetti che sono *già* immersi nel tempo, ma

⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, in *Husserliana*, X, L'Aia, Nijhoff 1966, p. 276.

non può dire una sola parola sul tempo in sé, la cui scaturigine resta del tutto enigmatica: prova ne è il continuo ritorno di Husserl su tale nodo problematico, ad esempio in testi postumi come i *Bernaer Manuskripte* del 1917-'18.⁵ Di essa si può tentare un'interpretazione indiretta — che rinuncia cioè a farne un oggetto e a sottoporlo alle categorie della soggettività — come *evento*, cioè come puro e libero “cominciamento” totalmente indipendente da qualunque altro fatto che lo preceda o lo segua. Ora, vi è un solo fenomeno che incarna perfettamente questa situazione del tutto *sui generis* del tempo nella sua fase germinale, ed è proprio la nascita.

Si obietterà certamente che della nascita possiamo fornire una descrizione in termini puramente scientifici, oggettivi, ricorrendo ad una serie di concause che conducono dal concepimento alla venuta al mondo del neonato. Già, ma in questo caso parleremo sempre e soltanto della nascita *altrui*, che abbiamo potuto osservare come un “evento del mondo”, ossia un progressivo mutamento di stati di fatto concatenati più o meno causalmente e che ci permettono di registrare la nascita come un accadimento databile e localizzabile. Si può anche assumere lo stesso punto di vista ed estenderlo analogicamente alla propria nascita, ma “scagli la prima pietra” colui che, almeno una volta, in cuor suo, non si è interrogato sulla ragione profonda della propria venuta al mondo in *certo* luogo e in un *certo* tempo, secondo *certe* modalità e non altre, incontrando *certe* persone, vivendo *certe* esperienze, provando *certe* sofferenze, gioie, difficoltà, ecc. Ebbene, dinanzi a questi interrogativi i rassicuranti principi della causalità intra-temporale si sbriciolano, ad un tratto le apparenti certezze sulla nascita come puro evento biologico non ci soddisfano più, il senso di infondatezza e abissalità della nostra esistenza ci

⁵ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte, Husserliana, XXXIII*, Dordrecht, Kluwer 2001.

invade e ci angoscia: l'enigma del "cominciamento" originario e inaugurale che possibilizza ogni nostra possibilità futura e che ci fa accedere alla temporalità oggettiva ci spiazza, ci decentra, destituisce la nostra soggettività granitica e ci espone pericolosamente al contraccolpo dell'idea che, in fin dei conti, riceviamo noi stessi soltanto da quell'evento assolutamente primo e che soltanto a partire da esso, nello spazio della sua libertà abissale, possiamo emettere quel primo vagito e concepire per la prima volta la parola "io".

Tuttavia, questo discorso cela un duplice problema filosofico di una certa gravità: com'è possibile che l'esistenza, il *Dasein* protagonista di *Essere e tempo*, dismetta i propri "panni ontologici" per ritrovarsi ad un livello più originario come *advenant*, ossia come colui che riceve se stesso da un appello originario che lo interpella e lo coinvolge nel proprio evento? Insomma, il *Dasein* non rappresenta già il livello più originario — potremmo dire il "livello zero" — della soggettività? Non si tratta soltanto, come ipotizza lo stesso Heidegger nell'*Introduzione alla metafisica*,⁶ dell'ipotesi che "noi diciamo no al nostro *Dasein*", ma della possibilità che il *Dasein* stesso dica no al proprio essere, in modo tale da costituirsi come altro da quell'essere, o di nascondersi completamente in se stesso. Ma cosa significa propriamente che il *Dasein* rifiuti il proprio essere? Quest'affermazione non contraddice semplicemente la determinazione stessa del *Dasein* come esser-ci, come colui che non può non essere? Insomma, un *Dasein* che rifiuti il proprio essere non è una figura in sé contraddittoria? Questo problema è già stato ampiamente chiarito da J.-L. Marion che, in *Riduzione e donazione*, sostiene che «una delle caratteristiche più

⁶ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia 1968, §4 (tit. orig. *Einführung in die Metaphysik*, prima ed. Tübinga, M. Niemeyer 1958, poi ripubblicato in *Gesamtausgabe*, X, Francoforte sul Meno, Klostermann 1975 e segg.).

essenziali del *Dasein* offre il modo di pensare come questo stesso *Dasein* potrebbe [...] sottrarsi al proprio essere». ⁷ Infatti, il *Dasein* — secondo la ben nota definizione heideggeriana — è «quell'ente nel cui essere ne va dell'essere stesso», cioè mette in gioco, nel modo d'essere dell'esistenza, non solo la propria sussistenza ontica, ma il proprio modo d'essere: in altri termini, «il gioco del *Dasein* con se stesso rende manifesto il gioco dell'essere con se stesso». ⁸ Ora, questa dignità ontologica del *Dasein* offre due punti su cui è possibile che si verifichi la sua sospensione: *a)* da un lato, il modo d'essere proprio del *Dasein*, l'esistenza come possibilità, implica sempre — come Heidegger ammette — «una possibilità per lui stesso di essere o no se stesso», ⁹ cioè la possibilità per il *Dasein* di esistere autenticamente o inautenticamente. Ma se essere se stesso significa accogliere l'apertura dell'essere permettendone lo svelamento, cioè rispondendo alla sua chiamata, la possibilità di non essere se stesso non è allora riconducibile ad una revoca dell'appello dell'essere? Non si tratta di esaltare l'inautenticità, ma di assumerla come possibilità ontologica di eguale livello dell'autenticità: essa rinvia ad un altro rapporto essenziale con l'essere, il *rifiuto*. Scrive Marion:

L'inautenticità non nega certo l'istanza del *Dasein* in se stessa, poiché essa la esemplifica ancora; ma ne sospende già il carattere essenziale: nega che il rinvio all'essere stesso costituisca la possibilità ultima di ciò che io sono. L'inautenticità si disinteressa della propria messa in gioco nel gioco dell'essere; essa pretende così di partecipare ad un gioco che non deve nulla all'essere o [...] *come se* l'essere non c'entrasse per nulla. ¹⁰

⁷ J. L. Marion, *Réduction et donation*, Parigi, PUF 1989, p. 292 [tr. nostra].

⁸ Ibidem.

⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 29

¹⁰ J. L. Marion, *Réduction et donation*, cit., pp. 292-293.

b) Dall'altro lato, il modo d'essere del *Dasein* implica che «egli abbia da essere ogni volta il suo essere come il proprio.»¹¹ Il *Dasein* non è semplicemente ciò che è, ma gli è proprio, come un carattere tipico del suo modo d'essere, l'“aver da essere”: non è se stesso se non rivendicando che l'essere in gioco è il suo, se non prendendolo su di sé, dunque il *Dasein* è se stesso solo se si dona al gioco in cui la posta in gioco è l'essere stesso. L'*Io* assume su di sé il proprio *Dasein* solo esponendosi in prima persona con l'essere, facendolo proprio senza riserve, o meglio abbandonandosi senza riserve al suo gioco. Ora, un tale aver-da-essere (l'essere come il proprio essere), osserva Marion, lascia intravedere un secondo anello debole della catena, che si ricollega in qualche modo al fenomeno d'essere: l'analitica esistenziale non può svilupparsi come fenomenologia dell'essere se il *Dasein* non accoglie il destino dell'essere come quello del proprio essere a titolo di ente. Ecco il punto di rottura. Se il *Dasein* dev'essere il proprio essere, a meno di ammettere un'oscura necessità di improba attestazione, esso può benissimo anche non esserlo, nel senso che può sottrarsi al gioco dell'essere come proprio gioco, come ciò che lo riguarda più direttamente: poiché il *Dasein* si costituisce anche in base al dover-essere, ha la possibilità di non ritenere l'essere che dovrebbe essere come ciò che gli è più proprio. Distogliendosi dall'essere, il rifiuto distrae il *Dasein* dal proprio dover-essere. Tuttavia, questa volta il rifiuto potrebbe operare a favore dell'autenticità poiché, distogliendo il *Dasein* dall'essere che dovrebbe essere, tende a liberarlo affinché si offra ad una sua proprietà più essenziale, cioè lascia che esso si costituisca come il *-ci*, dunque per un'istanza ulteriore all'essere dell'ente. In questo modo, sospendendo la rivendicazione dell'essere rivolta al *Dasein*, il rifiuto non solo si iscrive a

¹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 30.

pieno titolo nei momenti fondamentali dell'analitica esistenziale, ma soprattutto riapre l'intera questione del *Dasein*, insinuando la possibilità che un *altro*, ancora più originario dell'essere in quanto capace di sospenderne la rivendicazione, contenga la possibilità stessa del *-ci*. Scrive Marion, in un passo alquanto complesso ma allo stesso tempo decisivo:

Colui che non ha da essere [...] non rompe tuttavia totalmente col *Dasein*. Tenta di succedergli nel possesso, dunque nell'identificazione del *-ci*: perché il *-ci*, che *Io* sono, si mantiene *là*? Quando il *-ci* si determina come un *Dasein*, un *esser-ci*, si mantiene come *-ci* per essere, dunque più essenzialmente per l'essere; infatti, l'essere lo rivendica e la rivendicazione dell'essere destina il *-ci* a tale essere, a mantenersi come *esser-ci*. [...] così, il *-ci* liberato si espone alla possibilità non ontologica di un'altra rivendicazione, che lo qualificerebbe per mantenersi in favore di un *altro* - di un *altro* favore.¹²

Nella prospettiva di Marion, si tratta qui di delineare una nuova apertura, ossia rinvenire un sito filosofico ancora più originario rispetto all'*Io* trascendentale e al *Dasein*. Infatti, l'ingiunzione al *Dasein* "ascolta!" non si pone come *un* appello fra altri possibili nel nome o in vista di questa o quell'autorità originaria, ma performa l'appello come tale — la chiamata a presentarsi dinanzi all'appello stesso, con la sola intenzione di attenersi e di esporvisi. L'appello stesso interviene come tale, senza o prima di qualunque altro messaggio, con la sola intenzione di sorprendere colui che non lo attendeva: il modello dell'appello si esercita quindi ben prima la rivendicazione dell'essere, e in modo più ampio. Prima che l'essere abbia rivendicato il *Dasein*, la *pura forma dell'appello* lo ha già interpellato. Ora, pensare l'appello nella sua struttura più pura comporta una completa messa fuori gioco di ogni priorità dell'essere sull'evento, nella sua più originaria

¹² J.-L. Marion, *Réduction et donation*, cit., p. 294 [corsivo nostro].

struttura di esposizione e coinvolgimento nella manifestazione. In altri termini, il *-ci* dell'Esserci non dev'essere più concepito necessariamente come "appello *dell'essere*" all'esistenza autentica (cioè al proprio essere-per-la-morte), ma come appello ed esposizione provenienti da un *altrove* inoggettivabile in cui l'io riceve se stesso *dall'appello* e *nell'appello* stesso: in questa prospettiva l'unico privilegio che possiamo attribuire all'*adonato* — o, secondo l'espressione di Romano, l'*advenant* — non risiede più nella sua costituzione ontico-ontologica, come sostiene Heidegger a proposito del *Dasein*,¹³ ma nel suo originario "poter rispondere" a quell'"appello silenzioso" che, rivendicandolo costantemente, lo pone in relazione con tutti i suoi possibili.

Gia da sempre nati.

Dunque, secondo l'indicazione di Romano, l'evento si manifesta nell'appello originario rivolto alla determinazione "minima" della soggettività, l'*ad-venant*. A ben vedere, quell'evento originario che apre la nostra esistenza configurando le nostre possibilità e che, così facendo, ci espone all'avventura dell'abitare l'intra-temporalità pur provenendo da quel luogo intemporale di cui siamo la cifra, offre un senso profondo - per quanto problematico, perfino enigmatico — a ciò che abitualmente chiamiamo *vita*. Scrive M. Henry in un breve ma illuminante saggio intitolato proprio *Fenomenologia della nascita*:

Nascere è affare dell'essere vivente e di lui solo. Nascere non può dunque derivare dall'essere considerato come universale, nel senso dell'essere in generale - un senso adatto tanto alla pietra quanto all'essere vivente. Tale inadeguatezza del senso

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §2.

dell'essere richiede una rivalutazione del tema dell'ontologia che equivale al suo smantellamento.¹⁴

Che nascere sia tratto essenziale dei viventi sembra, almeno di primo acchito, un'ovvia tautologia. Tuttavia, in questo passo Henry sottolinea che il nascere non ha nulla che fare con l'essere, poiché l'essere è la modalità di fenomenalizzazione propria degli oggetti, ossia di tutto ciò che è visibile. Se è vero che i viventi sono visibili al pari delle pietre, la loro fenomenalità è *toto genere* differente rispetto a quella di qualunque altro oggetto, se non altro in quanto essi hanno la possibilità non solo di essere guardati, ma di guardare. Una tale differenza ci autorizza dunque a porre la questione del rapporto tra il nascere e il problema fenomenologico generale dell'apparire: se i viventi condividono con gli oggetti il loro venire all'essere nella visibilità, allora perché dovremmo attribuire alla nascita uno statuto diverso rispetto all'apparire comune delle cose? Venire all'essere, secondo il senso comune, significa "venire al mondo" e tale è l'abituale definizione che diamo del nascere: in questa prospettiva, non vi sarebbe alcuna differenza tra il "venire all'essere (o al mondo)" e il nascere, poiché l'essere che si attribuisce agli oggetti nel loro apparire e quello che si attribuisce ai viventi con la nascita si troverebbero in un rapporto, se non di identità, almeno di analogia: l'apparire della pietra sarebbe il medesimo a cui si apre il vivente nascendo, cioè l'"apparire del mondo", l'*esteriorità*.

Ora, è precisamente questa presunta identità che si tratta di mettere in questione, seguendo l'argomentazione di Henry. In che modo l'apparire attribuisce l'essere all'oggetto? Per l'appunto, facendolo apparire: dunque l'essere dell'oggetto si risolve nella sua visibilità, il suo apparire dipende dal suo essere posto "fuori di sé". Non a

¹⁴ M. Henry, «Phénoménologie de la naissance», in *Phénoménologie de la vie*, I, Parigi, PUF 2003, p. 124, tr. nostra.

caso — osserva Henry — Heidegger ha potuto pensare la temporalità come il “fuori di sé originario in sé e per sé”.¹⁵ In che modo invece l'apparire conferisce l'essere al vivente? Forse ponendolo fuori di sé affinché sia visibile allo stesso modo dell'oggetto? Se così fosse, la situazione fenomenologica del vivente e dell'oggetto sarebbe la stessa; tutt'al più, le loro differenze riguarderebbero meramente il piano ontico/oggettivo. Tuttavia, l'essere vivente *vede* l'oggetto, mentre quest'ultimo non vede niente. Ma com'è possibile che, pur derivando per ipotesi da un solo modo di fenomenalizzazione, gli oggetti e gli esseri viventi presentino una differenza fenomenologica così essenziale, tale da influenzare in modo decisivo il loro rapporto con la fenomenalità in generale? In altri termini, com'è possibile accomunare due “enti” - ammesso che l'essere vivente sia ancora definibile in questi termini - il cui rapporto con la fenomenalità è del tutto differente? Prosegue Henry:

In che modo, pur venendo all'essere in un solo e medesimo apparire, illuminati da una sola luce, l'essere vivente riceverebbe l'insigne favore di trasformarsi interiormente in quella luce, nell'illuminazione dell'apparire, in modo tale da non essere più null'altro che quest'ultimo, mentre la pietra resterebbe estranea a questo rischiaramento, cieca, per sempre opaca, abbandonata ad una notte così profonda da non poter essere concepita se non come la negazione astratta della luce del mondo in cui si mostra tutto ciò che può essere per noi?¹⁶

Ecco sorgere una difficoltà inaggirabile: se da un lato l'apparire rende visibile un ente, lasciandolo apparire fuori di sé come oggetto, dall'altro lato gli conferisce il privilegio di *ricevere* in se stesso l'apparire in modo da quasi coincidervi e non essere più nient'altro che una sorta di “materia fenomenologica pura.”¹⁷ Nel corso della storia del

¹⁵ M.Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 329.

¹⁶ M. Henry, «Phénoménologie de la naissance», cit., p. 126.

¹⁷ *Ibidem*.

pensiero, questa difficoltà ha preso la forma della distinzione tra soggetto e oggetto, considerata essenziale e tuttavia del tutto inspiegata: se l'oggetto è l'ente stesso nel suo apparire, cioè il suo "essere-fuori-di-sé", la sua esteriorità, in che cosa si differenzerebbe il soggetto da quel "fuori-di-sé" in cui appare l'ente? In altre parole, se lo stesso soggetto è pensato come *coscienza* (Husserl) o come *esistenza* (Heidegger), i cui caratteri rispettivi sono l'*intenzionalità* o l'*essere-nel-mondo*, ossia ulteriori forme del "fuori-di-sé", non vi sarà altro apparire da questo "fuori-di-sé" dell'ente, cosicchè diverrà impossibile giustificare ogni differenza essenziale tra soggetto e oggetto. Così,

parliamo della nascita interpretata come venuta all'essere, la quale non può che significare una venuta all'apparire, a sua volta interpretata come venuta al mondo, che tuttavia designa due condizioni totalmente diverse di cui soltanto una si riferisce alla nascita e può servire a definirla, mentre l'ente intramondano, limitandosi ad entrare e uscire da questo luogo finito di luce che è il mondo, è in sé estraneo tanto al fenomeno della nascita quanto a quello della morte.¹⁸

In ultima analisi, *la manifestazione del "venire al mondo", cioè dell'apparire nell'esteriorità come un oggetto, è completamente irriducibile al nascere, che va piuttosto compreso come un "venire alla vita."* È questo punto decisivo. Va osservato che, nel contesto dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, il legame dell'*essere-nel-mondo* con la vita risulta completamente coperto: infatti, il § 10 — intitolato *Delimitazione dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia* — liquida rapidamente tale rapporto affermando che "la vita è un modo di essere particolare, ma accessibile essenzialmente solo

¹⁸ Ivi, p. 127.

nell'Esserci.”¹⁹ Di conseguenza, dal punto di vista heideggeriano, se l'accesso alla vita dipende dal *Dasein*, esso non può che assumere la forma di un ingresso nel mondo degli enti, ossia nel mondo dell'esteriorità: ancora una volta, nascere significherebbe semplicemente venire all'essere, cioè venire al mondo. Tuttavia, osserva Henry, è lecito domandarsi: il *Dasein* può fondare l'accesso all'essere non-vivente (l'ente intramondano nella presenza della sua *Zuhandenheit*, l'“essere-a-portata-di-mano”), all'essere vivente e alla stessa vita che fa di quest'ultimo un vivente? Per quanto riguarda l'ente intramondano, il *Dasein* è in grado di garantirne l'accesso in quanto ne condivide la struttura fenomenologica dell'esteriorità, dell'“essere-fuori-di-sé” — inteso come “stare di fronte” dell'oggetto nei confronti della coscienza —; in ciò che concerne invece l'essere vivente, il *Dasein*, proprio in virtù del proprio “essere-fuori-di-sé”, per quanto faccia apparire tale essere, lo riduce appunto alla visibilità, ossia al rango di un qualunque altro ente. In ultima analisi, l'accesso all'essere vivente attraverso il *Dasein* finisce per equiparare la vita stessa al manifestarsi nella visibilità, il nascere al venire al mondo, rendendo filosoficamente indistinguibili l'essere vivente e la pietra. Nel momento stesso in cui l'essere vivente si scopre come tale, accede ad un livello fenomenologico ulteriore alla determinazione ontologica del *Dasein*: per l'appunto, accede alla vita. In altri termini, l'essere vivente scopre il carattere fondamentale dell'apparire, ossia il suo costitutivo “essere-fuori-di-sé”: lo svelamento compiuto in un tale apparire non spiega in nessun modo ciò che è reso visibile dall'apparire stesso, cioè la vita dell'essere vivente. Sorge qui una questione decisiva: se il carattere essenziale dell'essere vivente — ciò che lo rende irriducibile all'apparire nell'esteriorità — non deriva dall'apparire proprio del *Dasein*, qual è la sua

¹⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 75.

origine fenomenologica? Insomma, perché l'apparire in cui si manifesta il *Dasein* non è in grado di fornire un accesso alla vita? La ragione è tanto semplice quanto enigmatica: nell'esteriorità del *Dasein*, ogni determinazione ontologica non è soltanto esteriore ad ogni altra — come un punto è “esteriore” agli altri punti nello spazio —, ma è esteriore a se stessa, in modo tale che la sua esteriorità corrisponde al suo apparire, un apparire che lascia spazio in sé unicamente all'esteriorità. Conclude Henry:

A questo livello di esteriorizzazione radicale, nessun vivere è possibile se vivere significa sentire se stessi e non sentire qualche altra cosa – sentire se stessi in un'immediatezza così radicale che mai nulla saprebbe rompere il *pathos* di cui tale sentire è fatto e che ogni messa fuori di sé di tale *pathos* per essenza inestatico condurrebbe alla sua distruzione. L'eterogeneità fenomenologica materiale dell'apparire patetico in cui la vita si compie e dell'apparire estatico che si esplica nella differenza tra il mondo e le cose è radicale, irriducibile, insormontabile.²⁰

Emerge così che, per Henry, la vita si compie in un atto di auto-afezione e che, dal punto di vista fenomenologico, tale afezione originaria è esperibile come *pathos*, ossia come processo infinito per mezzo del quale la vita perviene a se stessa e, per così dire, “sente” se stessa: conseguentemente, nessun apparire mondano è in grado di accedere al “vivere della vita”, in quanto nel mondo la vita viene necessariamente rappresentata sotto forma di una “significazione irreale”,²¹ cioè di un oggetto. Ecco perché l'illusione — di cui è vittima anche Heidegger — secondo cui l'accesso alla vita avviene esclusivamente attraverso il *Dasein* implica la confusione tra il vivere della vita e la manifestazione esteriore di ogni essere vivente la cui proprietà essenziale rinvia al suo

²⁰ M. Henry, «Phénoménologie de la naissance», cit., pp. 128-129.

²¹ Ivi, p. 129.

stesso vivere e lo presuppone, pur senza poterlo fondare o esibire nella piena visibilità. L'incapacità del *Dasein* di offrire un autentico accesso alla vita deriva in ultima analisi dalla sua stessa incapacità di diventare lui stesso un essere vivente a causa del suo costitutivo *essere-nel-mondo* come *essere-fuori-di-sé*. Per dimostrare quest'affermazione, occorre formulare correttamente la domanda seguente: il *Dasein* ha la possibilità di decidere se “venire al *Dasein*”, ossia — secondo la prospettiva heideggeriana — “venire al mondo”? La risposta è ovviamente negativa: la nascita è una sorta di inizio assoluto e che, tuttavia, implica un “prima”, per così dire una paradossale “derivazione all'origine.” Che il *Dasein* non abbia a disposizione alcuna decisione in merito alla propria nascita è cosa ovvia: ciò presupporrebbe la possibilità di porsi in quel “prima” originario e di deciderne, inficiandone *ipso facto* l'originarietà. Che il *Dasein* non decida da sé di venire al mondo, cioè non si auto-installi nel *Da* del proprio *Dasein*, significa che non è attraverso la propria esteriorità che il *Dasein* diventa tale, ossia progettando le proprie possibilità nell'orizzonte del mondo. Ma allora, come assumiamo la nostra condizione di *Dasein* in modo però che tale assunzione non derivi dall'esteriorità dell'*essere-nel-mondo*? Ancora una volta: *con e attraverso la vita*. Ben lungi dall'accedere alla vita unicamente attraverso il *Dasein*, accediamo a quest'ultimo solo grazie alla vita. In altre parole, se assumiamo la nostra condizione esistenziale di *Dasein* venendo non “al mondo”, ma “alla vita”, la questione della nascita dev'essere articolata nuovamente ad un livello ben più radicale rispetto a quanto la tradizione filosofica — almeno fino a Heidegger — abbia fatto: infatti, se venire al *Dasein* significa innanzitutto venire alla vita, resta da comprendere cosa significhi esattamente tale “venuta alla vita”.

Dunque, nascere significa «venire alla vita», cioè entrare in essa, accedere a questa straordinaria e

misteriosa dimensione di «essere vivente». Tuttavia, significa innanzitutto che solo a partire dalla vita una tale venuta è possibile, cioè che soltanto la vita può generare e produrre una tale entrata in essa: utilizzando un termine che Henry non impiega ma che ci pare coerente col movimento della sua argomentazione, si potrebbe affermare che, nella nascita, la vita “chiama” a sé il vivente, lo “coinvolge” e lo “include” nella sua eterna generazione. Non a caso, si tratta delle determinazioni attribuite poc’anzi all’evento secondo la propria evenemenzialità. Dunque, il venire *alla* vita sottende in primo luogo il venire *della* vita. Scrive Henry:

Questo radicamento di ogni nascita [...] nell’essenza della vita spiega la ragione per cui l’uomo in quanto essere vivente - non l’uomo intramondano, l’ente-uomo privo di questo carattere di essere vivente - non è nulla di originario, nulla che possa essere compreso a partire da se stesso ma soltanto a partire dall’essenza della vita che lo precede eternamente nel processo stesso attraverso cui essa non cessa di generarlo [...], cioè non cessa di farlo nascere.²²

Così, la vita si auto-genera nel processo di auto-affezione, processo attraverso cui essa viene a sé, si scontra contro di sé, gioisce e soffre di sé, in una parola *sente* se stessa, non essendo altro da questo eterno sentire e “patire” se stessa. Di conseguenza, vivere consiste in questo originario sentire se stessi: ogni altra determinazione è successiva e derivata. Inoltre, l’auto-affezione è sempre un movimento, ossia un processo costante attraverso cui la vita non cessa mai di venire a se stessa: in questo movimento dobbiamo situare anche l’origine della temporalizzazione originaria, radicalmente immanente e inestatica, dunque unicamente “patetica”, che ci permette di pensare la temporalità propria della nascita. «La vita si auto-genera come Sé singolo. La

²² Ivi, p. 132.

generazione del Sé singolo che io sono nell'auto-generazione della vita assoluta è la mia nascita trascendentale.»²³ Ciò significa evidentemente che la generazione dell'Io singolo non è disgiungibile dall'auto-generazione della vita: l'Io singolo che io sono non viene a sé se non nella venuta a sé della vita e la conserva come il proprio presupposto, come la propria condizione necessaria. Così la vita attraversa e coinvolge nel proprio movimento tutti coloro che genera in modo tale che non vi sia niente in essa che non contenga questa essenza autogenerativa della vita.

Dunque l'Io proviene dalla propria “nascita trascendentale” alla vita: l'Io non sorge se non pervenendo a sé, cioè se la vita non viene a se stessa. Nell'auto-temporalizzazione della propria auto-affezione, la vita sente se stessa coinvolgendo nel proprio movimento inestatico l'Io singolo, in un'immanenza così assoluta da escludere qualunque exteriorità, dunque ogni venuta al mondo: come sottolinea Henry, non occorre immaginare degli esseri puramente spirituali — forse degli angeli? — per concepire la totale estraneità al mondo, poiché questa è la nostra condizione più radicale e autentica. Tuttavia, resta da affrontare un'ultima fondamentale questione: come si *rivela* la vita all'Io, come gli si dà ciò che lo costituisce come tale? Oppure, più precisamente: nella sua “nascita trascendentale”, come si riferisce l'essere vivente all'auto-generazione della vita assoluta e quale rapporto può instaurare con essa? In questo punto particolare, ci sembra che i percorsi di Henry e Romano si saldino perfettamente: infatti, la dinamica dell'*evenemenzialità* mette precisamente in relazione un tipo di fenomenalità che “accade” all'io — o meglio, all'*advenant* — esponendolo alla propria radice più profonda, ossia l'esser costantemente costituito *da altrove* in un movimento che

²³ Ivi, p. 133.

lo coinvolge e lo interpella mettendone fuori gioco ogni certezza metafisica, logica e ontologica. Facendo «reagire» queste due prospettive teoriche, scopriamo che la vita, nel suo movimento inestatico di auto-afezione, fa sorgere ogni soggettività — ne pone la nascita trascendentale come originario “sentire” se stesso in un’immanenza così assoluta da escludere qualunque exteriorità, qualunque “venuta al mondo” — proprio coinvolgendolo e, per così dire, chiamandolo all’infinito processo di generazione vitale. Spetterà poi all’io accogliere la propria genesi trascendentale come ciò che lo presuppone *ab origine* e che, ben lungi dall’attribuirgli la capacità di auto-fondarsi, lo fa “essere” a titolo di destinatario dell’evento e di — per utilizzare una celebre espressione di J.-L. Marion — “affittuario della soggettività.”²⁴ Scrive Henry:

La venuta dell’Io nell’auto-generazione della vita assoluta non è dunque nessun evento assimilabile a ciò che intendiamo abitualmente per nascita. Non siamo nati per poter in seguito condurre in proprio la nostra vita. [...] L’Io si impadronisce dei propri poteri e innanzitutto di se stesso solo in quanto la vita assoluta non smette di auto-sentirsi in lui, e ciò perché non vi è che una sola vita e una sola auto-afezione, quella stessa in cui l’Io si trova affetto come il Sé singolo che egli è.²⁵

Non siamo dunque nati un giorno particolare — tutt’al più, il nostro corpo fisico è entrato ad un certo punto nella rete di relazioni intra-temporali tra enti caratterizzati dal proprio “essere-fuori-di-sé.” Al contrario, siamo costantemente generati nell’auto-generazione della vita: “veniamo al mondo” in quanto unità psico-fisiche, ma “veniamo alla vita” in quanto originariamente coinvolti nel suo movimento di continua generazione. Se questo flusso generativo continuo s’interrompesse, l’io ne risulterebbe

²⁴ J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino, SEI 2001, p. 393 (tit. orig. *Étant donné. Essai de phénoménologie de la donation*, Parigi, PUF 1997).

²⁵ M. Henry, «Phénoménologie de la naissance», cit., p. 139.

distrutto per sempre. In ultima analisi, le riflessioni di Henry e Romano ci insegnano l'esigenza di ripensare il paradosso abissale della nascita in tutta la sua inestaticità, ossia come processo immanente di auto-temporalizzazione della vita. Se, dal punto di vista dell'intra-temporalità, ciò che genera non può che precedere ciò che è generato, nella prospettiva evenemenziale qui difesa ciò che è generato *dal e nel* movimento di auto-afezione della vita non si rapporta mai a ciò che lo genera come ad un *prima* estatico. Un tale paradosso — sostiene Henry — può essere compreso distinguendo le forme di rapporto strutturalmente estatiche, ossia quelle che si risolvono nell'esteriorità, da quelle puramente inestatiche, innervate unicamente dal *pathos* trascendentale. Infatti, ogni determinazione affettiva o patetica non si rapporta a se stessa in modo estatico ma soltanto nella sua affettività trascendentale; tale è il caso della nascita: la sua temporalità originaria è precisamente quella della sua affettività e del suo "sentire se stessa" che, sebbene si modifichi costantemente, non cessa mai. «L'io vivente radica il proprio vivere nella vita assoluta, così come egli deriva la propria auto-temporalizzazione dalla vita e dalla sua auto-generazione eterna. L'auto-temporalizzazione della vita assoluta è una legge fenomenologica materiale di questa vita.»²⁶ Conseguentemente, l'io si rapporta a se stesso soltanto rapportandosi alla vita assoluta, cioè lasciandosi coinvolgere in quell'appello originario attraverso cui la vita lo genera e lo fa nascere. In questo senso, giova ripeterlo, egli "viene al mondo" (o, in termini heideggeriani, "viene al *Dasein*") solo in quanto è già da sempre coinvolto e generato dalla e nell'auto-afezione e auto-temporalizzazione della vita. Conclude Henry: «La condizione dell'io è il *pathos* del proprio presupposto. La vita dell'io trascendentale è la fenomenologia della sua

²⁶ Ivi, p. 141.

nascita. La condizione dell'io è il *pahos* del proprio presupposto.»²⁷

Il tempo e l'immemoriale.

Ricapitoliamo. Nella misura in cui è nato, l'*advenant* è raggiunto originariamente da un evento di cui non può mai appropriarsi pienamente: nascere, in questa prospettiva, significa non essere la propria origine ma venire a sé secondo il ritardo costitutivo di un tale evento inaugurale. Per l'*advenant*, la nascita è inappropriabile in quanto il mio cominciamento non è mai il cominciamento *tout court*: nello stesso atto con cui sono gettato nel mondo, il mondo mi si manifesta come a me pre-esistente. Così, la nascita mi apre un mondo soltanto esponendomi ad una preistoria pre-personale che già da sempre mi sovrasta: in altri termini, la nascita mi consegna ad una storia consegnandomi delle possibilità che precedono la *mia* storia, mi getta in un destino esponendomi a dei possibili che eccedono largamente il *mio* destino — una lingua particolare, un ambiente culturale determinato, un'eredità sociale o etnica di cui spesso pagherò il prezzo. Inoltre, l'appropriazione di un evento implica la possibilità di farne un'esperienza *propria*, laddove al contrario la nascita precede ogni ipseità di colui che la riceve. Pertanto, se per un verso la nascita accade in modo impersonale e anonimo, per l'altro chi la riceve non è neppure in grado di rapportarvisi consapevolmente, rispondendo di essa. È per questa ragione che, strettamente parlando, sarebbe più opportuno descrivere la nascita come un "proto-evento" attraverso cui l'*advenant* riceve per la prima volta la capacità futura di rispondere agli eventi: così la nascita condiziona da parte a parte la sua avventura mondana

²⁷ Ivi, p. 142.

attribuendogli un’“originarietà derivata” — o, se si preferisce, una “derivazione originaria” — per la quale la sua ipseità sorge già da sempre come una *risposta* all’appello dell’evenemenzialità. In breve, la nascita insinua uno scarto ineliminabile tra l’originario e l’originale, scarto di cui l’*advenant* farà aspra esperienza proprio nello iato, di cui si farà carico, tra la temporalità ordinaria (intra-temporale) e la temporalità evenemenziale, ossia tra il suo “essere al mondo” e il suo “venire alla vita”. Proprio in questo luogo liminare in cui il proto-evento tocca il punto più profondo dell’origine del tempo e vi instilla la necessità del ritardo e del “contraccollo”, l’*advenant* inaugura la propria esistenza attraverso un’esperienza-limite, contemporaneamente sottratta (in quanto evenemenziale) e soggetta (in quanto possibilità mondana) alle costrizioni della temporalità. Infatti, la nascita è *strictu sensu* immemoriale, ma non solo nel senso in cui di essa è impossibile un ricordo diretto: per quanto l’*advenant* possa risalire nella serie dei propri ricordi, non vi ritroverà mai la nascita, per quanto riesca a ricostruire ciò che ha avuto luogo per lui, la nascita gli parrà sempre “più vecchia”. Più propriamente, per quanto degli eventi si declinino per lui come passati, la nascita non farà mai parte di quella serie: il suo stesso accadere segna l’impossibilità per l’io di essere la propria origine, dunque di appropriarsi e dominare tutte le possibilità che lo hanno preceduto e che hanno tracciato la storia di cui egli è erede. Così, il suo mondo-ambiente non è costituito soltanto dal contesto socio-economico e culturale dove nasce, ma dal fascio infinito delle possibilità che lo hanno preceduto e tra le quali egli non saprebbe in alcun modo scegliere: tuttavia, esse costituiscono lo *sfondo* di ogni sua scelta futura. In sostanza, egli non potrà mai rivendicare per sé il titolo di origine e principio di sé e del possibile. Scrive Romano:

Inoltre la nascita, nello stesso tempo in cui attribuisce all'*advenant* delle eventualità che trascendono ogni potere di appropriazione, apre la sua storia ad un pre-tempo immemoriale [...] e manifesta l'immemoriale nel suo senso positivo: essa supera l'*advenant* a partire dall'antiorità di un iper-passato che non è mai un mero modo del suo aver avuto luogo. [...] La nascita supera allo stesso tempo ogni istante e ogni presente possibile. Del fatto di cui l'evento è evento, infatti, egli può di diritto avere un ricordo; ma la nascita è un evento che *non è mai stato un fatto* per colui al quale accade.²⁸

Certo, essa può essere ridotta e "piegata" al rango di un mero fatto, ma a patto che se ne descriva un'esperienza analogica modellata sulla nascita altrui: la *propria* nascita è sempre un evento inapparente, mai dato nella forma di un fatto, poiché essa costituisce la struttura mediante cui l'*advenant* è dato a se stesso.

Infine, questa preistoria che conferisce alla mia storia le sue possibilità originarie, questa preistoria che per me *non è mai avvenuta*, irriducibile a qualunque fatto particolare nella forma dell'aver-avuto-luogo, questa preistoria di cui mi vorrei appropriare ma che mi si offre come un compito e un'apertura infiniti, non riguarda solo ciò che è "dietro" di me, il mio passato immemoriale, ma si colloca "dinanzi" a me, in anticipo rispetto a ogni mio progetto:

Reinterpretata temporalmente, l'ipseità significa dunque la disponibilità per l'avvenire, come fuga dall'eventualità inanticipabile che arriva a sorprenderci in tutti gli eventi, indissociabile dalla responsabilità di una memoria, cioè dalla liberazione da ogni ripetizione di attitudini o di comportamenti in se stessi inassumibili, in quanto precedente qualunque distinzione tra il proprio e l'improprio, tra la faticità e il progetto, poiché l'una e l'altra - disponibilità e responsabilità - condizionano la trasformazione decisiva dell'*advenant*.²⁹

²⁸ C. Romano, *L'événement et le temps*, Parigi, PUF 1998, p. 277 (tr. nostra).

²⁹ *Ibidem*.

Ed è proprio sulla figura della finitezza che vorremmo concludere queste riflessioni. Come pensare la finitezza dell'avventura umana, sempre situata in uno spazio liminare, al confine tra la mera esteriorità delle cose nel loro decorso temporale immutabile e l'assoluta immanenza della vita che si manifesta e, per così dire, si rapprende in una soggettività ormai del tutto decentrata, non più padrona del tempo ma semplicemente attributaria dell'evento originario che la costituisce e, così facendo, la fa venire alla vita? Tradizionalmente, la finitezza è stata pensata a partire dall'orizzonte della morte come "possibilità più propria dell'esistenza": infatti, quale altro evento segna irrimediabilmente la caducità dell'esistenza, costitutivamente "un'avventura senza totalizzazione possibile"? Tuttavia, lungo il percorso seguito in queste pagine, è emerso chiaramente come la finitezza umana debba essere pensata, innanzitutto, *ex parte originis*. Infatti, come si è visto, la finitezza dell'*advenant* nasce precisamente dall'eccedenza del possibile su qualunque potere d'appropriazione dell'origine: non è in quanto essere mortale che l'*advenant* possiede un potere d'appropriazione finito delle possibilità che lo precedono, ma al contrario, in quanto egli è già da sempre esposto alla nascita, ossia in quanto l'infinità di un possibile anonimo lo precede eternamente, cioè deve rispondere di un evento che lo supera e che ne trascende i poteri. Scrive ancora Romano:

La finitezza non dev'essere pensata innanzitutto a partire dalla morte come ciò che pone un termine ai poteri dell'*advenant*, ma a partire dalla sua nascita, cioè da ciò che iscrive nei suoi poteri l'impotenza di un ritardo sul possibile che attraversa la sua avventura e la struttura da parte a parte.³⁰

In virtù di tale ritardo, il possibile si offre all'*advenant* sempre a partire da un passato immemoriale e lo supera al

³⁰ Ivi, p 290.

di là della sua stessa morte, in modo tale che questa infinità determina il senso originario della sua finitezza. È proprio perché per lui vi è sempre un pre-tempo impossibile da trasformare in presenza dominabile, e tuttavia costitutivamente coinvolto nel carattere evenemenziale dell'esistenza stessa, che la sua "avventura temporale" è finita, mentre il suo senso è in-finito. L'*advenant*, venendo alla vita, si trova ad abitare quella soglia che segna lo scarto tra la sua radicale e originaria finitezza e l'in-finitezza del senso della vita che in lui si manifesta — si auto-affetta, direbbe Henry. In altre parole, questo "cominciamento" irrepresentabile è la radice della sua finitezza.

È proprio a partire dall'eccedenza assoluta dell'evento sull'*advenant* — che inaugura l'esperienza del "ritardo costitutivo" e che fa dell'appropriazione delle proprie possibilità un compito mai del tutto concluso — che la finitezza dell'*advenant* emerge e si manifesta apertamente. Così, la finitezza non ha alcun senso se non in relazione all'infinità del possibile che lo precede e che si rivolge all'*advenant* per mezzo della vicinanza dei suoi prossimi, dalla famiglia d'origine a tutte le relazioni in cui s'inserisce nascendo. Infine, una tale finitezza proviene dunque dal primato indiscusso dell'evento che, possibilizzando il possibile, *temporalizza* la temporalità e ne vieta qualunque "totalizzazione": esso consegna l'*advenant* alle falle di una presenza costantemente infiltrata d'assenza.

Il fenomeno della nascita ci ha dunque condotto in questo luogo paradossale in cui la presenza e l'assenza si compenetrano facendo letteralmente esplodere le categorie meramente soggettive con cui ci rapportiamo abitualmente alle "le cose del mondo": ebbene, l'esplosione del primo vagito di un neonato ci pone brutalmente dinanzi alla necessità di rapportarci ad una temporalità *altra*, non più nella semplice forma del decorso orientato che dal passato punta al futuro, ma nella

forma dell'appello che ci espone rischiosamente alle nostre possibilità più estreme. Dinanzi a un tale appello coinvolgente si sbriciola ogni certezza autofondata e l'io si ritrova nell'umiltà — perfino nell'indigenza ontologica — dell'*advenant*, cioè di colui che riceve se stesso dall'evento a cui è esposto. In quel primo vagito la vita viene a sé, liberamente, in un movimento che non è più dell'ordine della generazione dell'essere, ma dell'affettività. Per questo la vita che viene a sé nella nascita non chiede di essere giustificata, fondata, valutata: chiede esclusivamente di essere *amata*.

Il grido di Cristo crocifisso

Parola di misericordia per l'uomo fatto di terra

di Roberta Vinerba

Introduzione

I temi del linguaggio, della misericordia-*raʼnim* e della terra natia, in ambito teologico, costituiscono il cuore della riflessione circa la Rivelazione, ovvero l'auto-comunicazione di Dio all'uomo attraverso «eventi e parole tra loro intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole e le parole proclamano le opere e illuminano il mistero in esse contenuto».¹

L'auto-comunicazione di Dio all'uomo, la comunicazione di sé che è, al contempo, dono di tutto se stesso nel Figlio, è fin dal principio una parola che crea perché è parola-misericordiosa capace di strappare al nulla del non-essere, la realtà, perché-sia. Dalle viscere della Trinità, potremmo dire dalla Trinità *-raʼnim*, è tratto l'uomo e tutto ciò che esiste.

Un uomo fatto di terra che ha come luogo natio il seno della comunione trinitaria al quale è chiamato, in una sorta di *redditio* salvifica, a ritornare.

La misericordia è dunque l'*utero* nel quale tutto è mosso all'esistenza, da cui tutto prende consistenza, un utero generativo che è svelato, definitivamente, nel costato trafitto del Cristo crocifisso, *terra natia* della Chiesa e dei rinati nel battesimo, generati alla vita eterna.

L'articolazione dell'argomentazione avrà pertanto la scaturigine nella "teologia della parola" che illuminerà

¹ Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, 18.11.1965, p. 2.

anche l'idea di "terra", così come si è dipanata nella rivelazione giudeo-cristiana. Il tema si declinerà, finalmente, a partire dall'etimo del termine "misericordia" negli scritti biblici, nella definitiva rivelazione della misericordia come atto salvifico e generativo della Pasqua del Signore, luogo nel quale la Parola fatta carne riconduce la terra umana al luogo natio della comunione trinitaria, al seno misericordioso del Padre.

Per l'ampiezza dei temi trattati, l'argomentazione che segue non si presenta come un trattato articolato ed esaustivo di tali argomenti, ma come l'offerta di una lettura della storia della salvezza dall'angolazione della misericordia, quale *utero che genera*.

La Parola si fa terra, storia, carne

1.1 Il dabar nella creazione

Il termine ebraico che, per eccellenza indica la parola, è *dabar*. Nell'Antico Testamento *dabar* è usato più di 1500 volte, così il verbo derivante *dibber*. Per circa 400 volte il soggetto del *dabar* e del *dibber* è Dio. *Dabar Jhwh* compare ben 241 volte. L'etimologia del termine *dabar* non aiuta più di tanto a comprendere la reale portata del termine nella rivelazione giudeo-cristiana². Aiuta invece considerane il contesto d'uso.

Nell'esperienza biblica, Dio per comunicare con l'uomo usa il linguaggio degli uomini,³ si rivolge a loro *parlandogli*. Per comprendere la portata di questa affermazione occorre astrarsi dalla valutazione negativa che l'uomo moderno ha nei confronti della *parola*, che di

² Cfr. B. Corsani, voce «Parola» in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1988, 1097-1114, 1098.

³ *Ibidem*.

norma, contrappone ai *fatti*. La parola è *volant* mentre i fatti *restano*.⁴

Non così è il *dabar*, la parola divina che è al contempo, un *evento*, «la parola è, nello stesso tempo, parola parlata, impresa e avvenimento. È per questo che nell'Antico Testamento quando si vuole esprimere qualcosa si presenta non un ragionamento logico, ma un'esperienza storica»⁵. Non c'è sporgenza, in Dio tra il *dire* e il *fare*.⁶

L'atto creativo di Dio che apre la storia, si compie parlando: *Dio disse* (cfr. Gen 1). Il *dire* di Dio trae all'esistenza le cose che prima non esistevano, un atto creativo che accade *nella* parola che è, anche, avvenimento totalmente gratuito — Dio non è necessitato a creare — e che i padri presentano come un atto di sovrabbondanza di amore intra-trinitario che si *rovescia* ad-extra, senza altro motivo che l'amore. Ora, se l'amore è il motivo della creazione, per Dio, parlare, comunicare ed amare, sono la stessa cosa, lo stesso momento.

Parlando, Dio ama e ama parlando, tutto l'articolare del linguaggio divino, anche quando si presenta *duro*, è sempre un atto d'amore, perché è gratuità fedele da parte di un Dio che ha scelto di legarsi all'uomo senza altro motivo che renderlo termine dei propri doni. « Poiché tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata

⁴ Cfr. C. Scilironi, «Il linguaggio nel pensiero contemporaneo», in “Ad Gentes”, 2(2000), pp. 197-214.

⁵ O. Ruiz-Arenas, *Teologia della Rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1989, p. 42.

⁶ Cfr. V. Lopasso, «La Parola nella Bibbia», in “Vivarium”, 2(2007), pp. 145-155; D. Dozzi, «La Bibbia ha un autore e degli autori. Parola di Dio in parola umana», in “Parola, spirito e vita”, 2(2008), 67-84; S. Carotta, «Una ‘Parola viva ed efficace’ (cf. Eb 4, 12). Per una teologia della Parola», in “Forma Sororum”, 3-4(2002), 175-189; P. G. Paolini, «Spirito e parola: alcune riflessioni sull'ispirazione», in “Vivens Homo”, 2(2001), pp. 329-358.

all'esistenza? Tu risparmi tutte le cose, perché tutte son tue, Signore, amante della vita» (Sap 11, 24-26).

L'interlocutore del dialogo è, prima di tutto e sopra tutto, l'uomo, «la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa»⁷. Anche egli è, prima di tutto *terra*, «il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo» (Gen 2, 7a), una terra che riceve la vita dall'esterno, dal soffio di Dio stesso (cfr. Gen 2, 7).

L'uomo è *ādām* perché viene dal suolo — *ādāmā* — condivide lo statuto di creatura con tutte le realtà create, ma a differenza di queste, riceve lo spirito, — *rūah* — stagliandosi al di sopra di tutte. Questo statuto coincide con quello dell'amministratore, non del *dominus*: l'amministratore dispone dei beni del suo signore e partecipa su di loro della signoria del padrone, ma non ne dispone in assoluto perché ha un rendiconto da farne.

Il fatto che egli possa dare un nome alle cose che Dio chiama all'esistenza, è una partecipazione della signoria di Dio sul creato — dare un nome significa essere superiore a colui che si nomina — ma le realtà nominate non sono uscite dalle sue mani, gli vengono condotte da Dio (cfr. Gen 2, 18-20).

L'uomo dovrà così sempre fare i conti con questa paradossale identità: fatto di terra, condivide con gli altri esseri viventi l'appartenenza al regno della materia, delle cose. Fatto essere vivente — *nepes* — si staglia al di sopra del regno vegetale e animale non potendosi mai farsi bastare la terra che stringe fra le mani, essendo fatto per gli spazi siderali.

Così la prima *terra* che l'uomo conosce e che abita, è la sua finitudine, ma al contempo, il suo apparentamento con il Creatore: «a immagine di Dio li creò» (Gen 1, 27b).⁸

⁷ Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 12.1965, p. 24.

⁸ Nel merito, è interessante esaminare, nella produzione di C. S. Lewis, così come in J. R. R. Tolkien, l'idea di sub-creazione. La

Una terra che, dopo la caduta del peccato (cfr. Gen 3), diventerà a somiglianza di una faglia, instabile, sottoposta a torsioni, fratture, scosse, sempre in pericolo di distruzione. Il dramma della sfiducia a Dio rompe, da parte dell'uomo, il dialogo con il Creatore, la creatura diventa sorda alla parola che non trova più un interlocutore che voglia e possa rispondere. Il linguaggio è diventato incomprensibile, adesso l'incomunicabilità che nasce nel rapporto con Dio, si allarga ad ogni relazione fino a Babele, con la dispersione della famiglia umana (cfr. Gen 11).

La terra natia si rende presente nella coscienza dell'uomo, da allora in poi, sotto forma di *nostalgia* e si manifesta nella ricerca, da parte delle differenti religioni, dei differenti miti, della risposta all'inquietudine mana. L'uomo sente di avere dinanzi a sé qualcosa o qualcuno che era già all'inizio, e nebulosamente, ma insopprimibilmente, ne ricerca sempre il volto.

1.2. *Il dabar nella storia*

La parola creatrice di Dio resterà, nei momenti più bui per la fede di Israele — si pensi all'esilio babilonese, tempo nel quale furono composti i testi relativi alla creazione — la garanzia che quel Dio che scelse Israele, continuerà a mantenere la sua fedeltà all'alleanza stipulata in Abramo.

Creazione e ritorno dalla schiavitù babilonese si presentano allora polarità della stessa realtà: Dio saprà creare un nuovo esodo perché nulla può opporvisi

parola umana partecipa in qualche misura al potere creatore di quella divina. Stupefacente, ad esempio, la bellezza dell'immagine ne *Il nipote del mago* del Leone che cantando crea le cose, un modo originale in un mondo differente dal nostro, di raccontare il *dabar*. In C. S. LEWIS, *Le cronache di Narnia*, Milano, Mondadori, 2000, pp. 90-96.

essendo lui l'unico Dio, esistente e padrone di tutta la terra, in quanto ne è il Creatore. La creazione dunque, resta la cifra di comprensione e del monoteismo, e della predilezione di Dio per Israele, scelto di mezzo a tutti gli altri popoli per farne un popolo santo. Da Babilonia, per il suo popolo, Dio creerà una strada in mezzo al deserto per ricondurlo alla terra data ai padri, sul modello dell'esodo dall'Egitto, manterrà la parola data in Abramo e ai padri.

Se la creazione è dalla Parola Per primo io l'ho annunciato in Sion [...] I primi fatti, ecco, sono avvenuti e i nuovi io preannuncio; prima che spuntino, ve li faccio sentire [...] Così dice il Signore che aprì una strada nel mare e un sentiero in mezzo ad acque possenti, che fece uscire carri e cavalli, esercito ed eroi a un tempo [...] Non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco, io faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò anche nel deserto una strada (Is 41,2 7; 42, 9; 43, 16-19).

Se la creazione è dalla Parola, così l'evento fondante della fede d'Israele, quello che, come si è appena detto, resterà il prototipo di ogni intervento divino di salvezza verso Giacobbe — la liberazione dalla schiavitù d'Egitto — anch'esso è dalla Parola. «Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose, e la notte era a metà del suo corso, la tua parola onnipotente dal cielo, dal tuo trono regale, guerriero implacabile, si lanciò in mezzo a quella terra di sterminio, portando, come spada affilata, il tuo ordine inesorabile» (Sap 18, 14-15).

Il *dabar* crea dal nulla e crea nuove condizioni perché si formi un popolo e un popolo libero. Essendo parola-evento, il *dabar* è sempre salvezza dal caos e dalla solitudine: strappa l'uomo dal nulla, lo strappa dalla solitudine e lo pone soggetto di una comunità. Tutto questo perché egli è il termine di una parola che lo appella e che lo coinvolge, lo pro-voca ad una risposta. In tale maniera, tutto l'atto creativo di Dio, inteso e come creazione in senso stretto e come creazione di eventi

salvifici storici, la relazione salvifica con Israele, si qualifica secondo la categoria del dialogo.

Al modo umano, nel quale la parola stabilisce una comunicazione-comunione tra gli uomini, in ultimo un dono — l'uscire da sé mediante la parola è dono fatto all'altro che ricevendolo, entra in una donazione reciproca — così il *dabar* divino è comunicazione e comunione.

Esso crea una conoscenza di Dio non tanto di natura intellettuale — Dio come oggetto di speculazione — ma di natura interpersonale, un rapporto fatto di riconoscenza e amore nel quale, attraverso l'atteggiamento del *timor di Dio*, è tutelata l'asimmetria: Dio resta trascendente e l'uomo la creatura finita.

Lungo tutta la storia della salvezza, Dio continuerà a rivolgere la parola a Israele, anche quando questi tradirà l'alleanza stipulata con Lui. Dio che continua a parlare resterà la speranza di Israele: Dio non si è stancato del suo popolo, la sua parola continua a farlo sussistere: «a te grido, Signore, mia roccia, con me non tacere: se tu non mi parli sono come chi scende nella fosse» (Sal 28, 1). Da Abramo in poi, attraversando tutta la rivelazione profetica⁹, la parola di Dio rivelata attraverso *sogni, pratiche sacerdotali* — ad esempio mediante gli *urim* — e, finalmente la tradizione profetica, costituirà la certezza del Dio vicino.

Vedete, io vi ho insegnato leggi e norme come il Signore mio Dio mi ha ordinato, perché le mettiate in pratica nel paese in cui state per entrare per prenderne possesso. Le osserverete dunque e le metterete in pratica perché quella sarà la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli, i quali, udendo parlare di tutte queste leggi, diranno: Questa grande nazione è il solo popolo saggio e intelligente. Infatti qual grande nazione ha la divinità così vicina a sé, come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo

⁹ Cfr. «Dio nell'Antico Testamento. Il Dio dei profeti», a cura della Redazione, in "La Civiltà Cattolica", 3514(1996), pp. 317-329.

invochiamo? E qual grande nazione ha leggi e norme giuste come è tutta questa legislazione che io oggi vi espongo? (Dt 4,5-8).

Una parola che è immancabilmente efficace, dice e realizza perché la parola è Dio stesso: «questa rigorosa unità fra Dio e la sua parola va tenuta presente in tutti i passi che parlano della parola come qualcosa di efficace: essa non lo è per se stessa, ma in quanto Dio la pronunzia: “Io, il Signore, parlerò, la parola che dirò si attuerà” (Ez 12, 25; 28)».¹⁰

Pur avendo Dio parlato «molte volte e in diversi modi ai padri» (Eb 1, 1), il rapporto tra Jhwh e Israele avviene prevalentemente attraverso la parola — «per mezzo dei profeti» (*ibidem*), ed è contrapposta

a tutti i tipi di rapporti naturalistici fra la divinità e i seguaci delle religioni cananee dell'ambiente circostante. L'incontro con Jhwh non avviene attraverso la fertilità dei campi o la fecondità del bestiame, né attraverso i rapporti sessuali che pure servono alla riproduzione della vita: quindi i riti intesi a celebrare o propiziare il risveglio della natura e la sua fertilità non hanno spazio nel culto.¹¹

Già da questo contesto è facile comprendere come la relazione tra fecondità e terra, pensata questa come un grembo da fecondare mediante pratiche culturali, spesso di matrice sessuale mediante l'incontro tra il sacerdote e le prostitute sacre, sia assolutamente esclusa dal culto e dalla religione di Israele.

La terra è demitizzata, non è principio divino ma creatura di Dio, fatta da lui mediante la sua parola. Mentre il *dabar* è un tutt'uno con la sovrana libertà di Dio, la terra è data in possesso all'uomo perché la soggiogasse (cfr. Gen 1, 28-31). Mentre nei culti pagani la terra è in sé scintilla del divino e divina essa stessa, nella rivelazione giudaica,

¹⁰ B. Corsani, voce «Parola», 1104.

¹¹ Corsani, «Parola», 1098.

essa è altro da Dio e costituisce l'evidenza della fedeltà di Dio a Israele.¹²

Questi è il Dio fedele perché mantiene la promessa di regalare una terra a coloro che erano non-popolo, dove possano riposare in pace e servire il loro Dio. La legislazione dell'anno sabbatico (Lv 25), novità assoluta nel contesto storico-geografico di Israele, è promulgata perché questi è stanziato su una terra che lo fa nazione libera: il sabato per riposare, il giubileo per riscattare gli schiavi e far rigenerare la terra, sono il segno della natura spirituale dell'uomo che è fatto per un altro *riposo*.

Il dono della terra, dunque, è contestuale alla proclamazione della dignità dell'uomo e della sua libertà da qualunque *faraone* che voglia asservirlo. Non è un caso che l'idea del riposo dal lavoro, dell'*ozium* come rigenerazione, compaia storicamente con il compimento del sabato giudaico, ovvero il *dies Domin* che è la vera terra promessa, il vero riposo (cfr. Eb 3, 7-19).

1.3. *La parola si è fatta carne*

Finalmente Dio «che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1, 1-2).

Se i profeti erano stati una «lampada che brilla in un luogo oscuro» (2Pt 1, 19), ora è arrivata all'uomo la luce vera (cfr. Gv 1, 9). La parola che tutto ha creato e che tutto sostiene si è fatta carne: «in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era, in

¹² Cfr. P. Stefani, «L'ebraismo: Torà, popolo, terra», in «CredereOggi», 3(2003), pp. 7-20; G. Guglielmi, «Creatio in sinu Trinitatis». Schizzo di ontologia trinitaria della creazione», in «Ricerche Teologiche», 2(2009), pp. 359-382.

principio, presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste» (Gv1,1-3). Si tratta del prologo di Giovanni, che è un

inno (protocristiano) che identifica Cristo stesso — in un uso assoluto della parola — con il *λόγος personale*. [...] Gli enunciati deducibili dal testo stesso [...] riguardano il percorso redentore di Cristo: nella sua preesistenza eterna (v. 1a) e nella sua unione personale con Dio (vv 1b.2) il Logos svolge un'ampia attività causale nella creazione (v.3) e una funzione salvifica (che comunica "luce" e "vita") a favore del mondo (v.4).¹³

Per quanto concerne l'uso del vocabolo *λόγος*, «possono essere confluiti il *λόγος* stoico (principio razionale dell'universo), la parola creatrice dell'Antico Testamento, la sapienza personificata del giudaismo post-esilico»¹⁴, ma certamente su tutti questi *affluenti* centrale è il tema

della parola creatrice che si sviluppa in armonia con Is 55, 10-11: inviata da Dio [...] nel mondo [...] per fecondarlo [...] fa ritorno a Dio dopo aver compiuto la sua missione [...]. Presenza presso Dio, ruolo nella creazione, invio nel mondo per insegnare all'umanità, questo insieme di temi riguardano la Sapienza così come la Parola (Pr 8,22-36+; Sir3-32; Sap 9,9-12). Nel NT tocca a Giovanni, grazie al fatto dell'incarnazione [...], rivelare pienamente la natura personale di questa parola (Sapienza) sussistente ed eterna¹⁵.

Gesù, essendo la parola fatta carne, «preferisce le parole di Dio» (Gv 3, 34) ed è il compimento della

¹³ H. Ritt, voce « *λόγος* », in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz e G. Schneider, edizione italiana a cura di O. Soffritti, Brescia, Paideia Editrice, 2004, 202-210, 209; Cfr. R. Repole, «“E il Verbo si fece carne” (Gv 1. 14). Lettura teologica in margine al Prologo giovanneo», in “Filosofia e Teologia”, 3(2006), pp. 485-494.

¹⁴ Corsani, «Parola», 1111.

¹⁵ *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 2009, nota 1,1, 2515; cfr. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 251-256, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 45); R. Penna, «“Il Logos carne divenne”: la radicale novità del Nuovo Testamento», in “Path VII”, 1(2008), pp. 53-67.

Rivelazione, della salvezza del Padre all'uomo. Gesù «con la sua stessa presenza e con la manifestazione completa di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e gloriosa risurrezione dai morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità»¹⁶ mostra il vero volto del Padre, la sua fedele intenzionalità salvifica che si declina in comunione: «in mezzo a loro sarà la mia dimora: io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo» (Ez 37, 27).

L'intenzionalità divina che si compie nel dono dell'inabitazione dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo, dono del Cristo pasquale, è la comunione con l'uomo: questi è la terra di Dio e Dio è il cielo dell'uomo.¹⁷

Nella unione con Dio l'uomo trova la sua salvezza, la stabilità, l'eredità, il possesso della vita. Se Cristo è la vera terra promessa, il vero riposo là dove i nemici non hanno accesso, al contempo l'uomo è la terra dove Dio trova riposo: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14, 23).

Cristo, è dunque parola ed è anche terra, di lui, della sua vicenda profetizza il salmo: «amore e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno. Verità germoglierà dalla terra e giustizia si affaccerà dal cielo» (Sal 85, 11-12).

La sua persona umano-divina è il linguaggio perfetto parlato da Dio e dall'uomo, il lui la parola divina ha trovato l'interlocutore pronto alla risposta, nell'alterità delle due nature in un'unica persona, si è realizzato il dialogo perfetto che è dato, nel tempo del già e non

¹⁶ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Dei verbum*, 4

¹⁷ S. Gimenez – E. Rico, «El don de una tierra que nunca se vio. Un Dios de misericordia en Nm 13-14?» in “Gregorianum” 2(2007), pp. 245-272.

ancora, per dono, ad ogni uomo che risponde all'offerta di amicizia di Dio accogliendo lo Spirito Santo.¹⁸

2. *Utero di misericordia*

2.1. *Misericordia come hesed e come rah^a mim*

La storia della salvezza si presenta nella forma del mistero. Mistero nel senso paolino, ovvero non di una realtà che non è data di comprendere, ma di un disvelamento progressivo di una verità già presente fin dall'inizio e che si dà da conoscere: «il mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi. A loro Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo alle genti: Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1, 26-27).

Ciò che era nel cuore dei secoli, era il Cristo risuscitato datore dello Spirito: una storia inspiegabile dal punto di vista del tornaconto, ma comprensibile solo se ci poniamo dal punto di vista della gratuità, della grazia. Dio non solo non era necessitato alla creazione, ma men che meno alla redenzione: «è per grazia che siete stati salvati, mediante la fede; e ciò non viene da voi; è il dono di Dio. Non è in virtù di opere, affinché nessuno se ne vanti». (Ef 2, 8).¹⁹ Ogni intervento suo, altri non è che un atto di benevolenza, di condiscendenza, in completa perdita, potremmo dire.

¹⁸ Cfr. M. Sodi, «Nella logiké latréia il Dabar-Logos si fa carne. La perenne novità nel tempo della Chiesa», in "Path VII", 1(2008), pp. 179-188.

¹⁹ Cfr. W. Dabrowski, «Dio Padre misericordioso alla luce dei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo apostolo», in "Angelicum", 3(2011), pp. 439-477.

In altre parole, la ragione della storia della salvezza altri non è che la *misericordia divina*²⁰ che culmina nello scandalo inaudito di un Dio che muore per l'uomo.

In Cristo e mediante Cristo, diventa anche particolarmente visibile Dio nella sua misericordia, cioè si mette in risalto quell'attributo della divinità che già l'Antico Testamento, valendosi di diversi concetti e termini, ha definito "*misericordia*". Cristo conferisce a tutta la tradizione veterotestamentaria della misericordia divina un significato definitivo. Non soltanto parla di essa e la spiega con l'uso di similitudini e di parabole, ma soprattutto *egli stesso la incarna e la personifica. Egli stesso è, in un certo senso, la misericordia*. Per chi la vede in lui — e in lui la trova — Dio diventa particolarmente "visibile" quale Padre "ricco di misericordia" (Ef 2, 4).²¹

Prima ancora nei patriarchi nelle loro vicende personali, poi per Israele come popolo tutto, è all'esodo che va fatta risalire la convinzione che Dio è un Dio di amore e di compassione, che si muove a pietà per le miserie del suo popolo. Miserie che sono anche dal peccato, come ben esprime la vicenda del vitello d'oro nella quale brilla la decisione del Signore di perdonare al popolo infedele: «Dio di tenerezza e di grazia, lento all'ira e ricco di misericordia e di fedeltà» (Es 34, 6).

«Tutte le sfumature dell'amore si manifestano nella misericordia del Signore verso i suoi; egli è il loro padre poiché Israele è suo figlio primogenito, egli è anche lo sposo di colei a cui il profeta annuncia un nome nuovo *ruāmāh*, "beneamata", perché a lei sarà usata misericordia». ²² Così la misericordia è per gli israeliti «*il contenuto dell'intimità con il loro Signore, il contenuto del loro dialogo con lui*». ²³

²⁰ Cfr. *La divina misericordia. Atti del 1° Congresso apostolico mondiale della divina misericordia*, Città del Vaticano, LEV, 2010, p. 260; W. Kasper, *Misericordia*, Brescia, Queriniana, 2013, p. 336.

²¹ Giovanni Paolo II, Lettera enciclica sulla divina misericordia, *Dives in misericordia*, 30.11.1980, p. 2.

²² Ivi, p. 4.

²³ *Ibidem*.

Questo *contenuto* è proclamato attraverso molti termini, ma vi sono soprattutto due espressioni che ricorrono più frequentemente. Il primo è *hesed* e indica l'atteggiamento di sue uomini che sono tra di loro legati da legami di bontà sulla base di un obbligo interiore. Se primariamente *hesed* suole indicare la fedeltà, è perché l'amore ne è la causa. Nasce «da una deliberazione cosciente, a seguito di una deliberazione comportante diritti e doveri, che in genere si ha da parte del superiore verso 'inferiore'». ²⁴ Dio si è legato ad Israele come impegno di *hesed* e per fedeltà verso se stesso resta fedele al patto di alleanza anche quando tale fedeltà sarà solo unilaterale: «io agisco non per riguardo a voi, gente d'Israele, ma per amore del mio nome santo» (Ez 36, 22). Questa fedeltà a sé si traduce, per Israele in un amore più forte del tradimento, un amore capace di donarsi senza contraccambio, capace di offrire perdono e ricostruzione. Si tratta, potremmo dire, di una manifestazione di un *amore responsabile*, che è maggiormente indicativo del geno maschile.

Infine nella radice ebraica di *hesed*, troviamo anche l'apparentamento con termini che richiamano «l'atteggiamento paziente di colui che è trattato male dall'altro ma non vuole separarsi da lui (Mt 7, 18). Si tratta, [ancora], dell'atteggiamento con cui Dio si mantiene fedele alla sua alleanza». ²⁵

Nella LXX *hesed* è tradotto con *éleos*, anche se «non si colloca nella sfera giuridica, bensì in quella psicologica, muovendo da una profonda commozione d'animo per

²⁴ A. Sisti, voce «Misericordia» in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 978-974, 978.

²⁵ M. Holland Korntal, voce «Misericordia» in *Nuovo Dizionario Enciclopedico Illustrato della Bibbia*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 2005, 665-666, 666.

tradursi in gesti di pietà o di compassione, di bontà o di misericordia».²⁶

Il secondo vocabolo che l'Antico Testamento usa per definire la misericordia, è quello che maggiormente interessa in questa sede.

Si tratta di *rah^hmim*, che indica *le viscere* e, al singolare, *l'utero*. «Essendo questo legame riposto nella parte più intima dell'uomo (le viscere, appunto, come quando noi parliamo di amore viscerale o di odio viscerale, ma in genere preferiamo il termine "cuore"), il sentimento che ne scaturisce è spontaneo e aperto ad ogni forma di tenerezza».²⁷ Una tenerezza che è anche correzione, ma che non resiste alla compassione per la durezza del castigo: «Non è un figlio carissimo per me Efraim, il mio bambino prediletto? Ogni volta che lo minaccio, me ne ricordo sempre con affetto. Per questo il mio cuore si commuove per lui e sento per lui profonda tenerezza» (Ger 31, 20). Ancora: «come potrei abbandonarti, Efraim, come consegnarti ad altri, Israele? Come potrei trattarti al pari di Adma, ridurti allo stato di Seboim? Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo fremito di compassione» (Os 11, 8).

L'amore di *rah^hmim* però, prima di tutto, esprime l'amore della madre verso il proprio figlio, il legame più viscerale e indistruttibile che esista sulla terra. Ed è proprio l'immagine della madre che ama teneramente e fedelmente il figlio, quella che è maggiormente calzante per dire l'atteggiamento di Dio verso il proprio popolo: «si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se costoro si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai» (Is 49, 15).

²⁶ A. Sisti, voce «Misericordia», 978; cfr. F. Staudinger, voce «ἔλεος», in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, 1143-1149.

²⁷ A. Sisti, voce «Misericordia», 978.

Un Dio di tenerezza infinita, che parla dei propri sentimenti come sgorganti direttamente dal suo *utero*, paragonandosi ad una madre, Egli pone in evidenza il tratto *debole* dell'amore: una madre non può resistere al proprio figlio, una madre sa solo perdonare ed attendere. Dio è *grembo materno* che genera un popolo nuovo perché lo trae dalle proprie viscere.²⁸ In questo sta la scandalosa novità del Dio di Israele, in questo abbassarsi e farsi *bisognoso* della sua creatura e del suo amore. Per sua libera scelta, Dio ha deciso di rendersi vulnerabile all'amore.

Questo amore, fedele e invincibile grazie alla misteriosa forza della maternità, viene espresso nei testi veterotestamentari in vari modi: sia come salvezza dai pericoli, specialmente dai nemici, sia anche come perdono dei peccati — nei riguardi degli individui e anche di tutto Israele — e, infine, nella prontezza ad adempiere la promessa e la speranza (escatologiche), nonostante l'infedeltà umana, come leggiamo in Osea: «Io i guarirò dalla loro infedeltà, li amerò di vero cuore» (Os 14, 5).²⁹

Nel Nuovo Testamento il termine che rende *rahimim* è *oiktirmós* che spesso esprime compassione, commiserazione, pietà.

Infine, il termine che letteralmente equivale a *rahimim* nel testo greco è *splánchna*, ed esprime benignità, tenerezza, misericordia, compassione, accondiscendenza (cfr. Lc 10,25-37). Zaccaria che canta la bontà fedele di Dio alla nascita di Giovanni Battista, afferma che questi «ha concesso misericordia ai nostri padri e si è ricordato della sua santa alleanza» (Lc 1,72).

Siamo di fronte al significato più letterale di *rahimim*, tanto che la traduzione latina è di *viscera misericordiae*

²⁸ Cfr. A. Nepi, *Sal 112*. «L'uomo dalle viscere di misericordia, immagine e somiglianza di Dio», in "Firmata", 1-2(1999), pp. 49-67.

²⁹ Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, nota 52.

«che identifica [...] la misericordia divina con l'amore materno».³⁰

2.2. *La Pasqua di Cristo, amore viscerale di Dio*

I Vangeli sono l'icona di Dio chino sulle ferite umane. In ogni gesto, in ogni parola, in ogni atteggiamento del Signore, troviamo la condiscendenza del Padre verso l'uomo.

Le viscere paterne si sono manifestate nella carne del Figlio, il quale passò sanando e beneficiando tutti coloro che incontrò (cfr. At 10, 38). La parabola del Padre misericordioso (cfr. Lc 15, 11-32) da lui narrata è, in sé, storia dell'umanità tutta e di ciascuno, offerta delle viscere d'amore di Dio ad ogni uomo che voglia entrarvi.³¹ Eppure è negli eventi del venerdì santo, del sabato e della domenica di resurrezione che accade la piena manifestazione del Dio ricco di misericordia. Colui che era nel seno del Padre (cfr. Gv 1, 18), nelle sue viscere, nella parte più profonda di sé, è dato agli uomini.

Il venerdì è il giorno nel quale Gesù non trova, sulla terra, misericordia. E non ne trova neppure nei cieli: «si rivolge al Padre, a quel Padre il cui amore egli ha predicato agli uomini, la cui misericordia ha testimoniato con tutto il suo agire. Ma non gli viene risparmiata —

³⁰ Ivi, nota 61.

³¹ Drammatico l'incipit del capitolo 15 di Luca nel quale troviamo le parabole della misericordia: la pecora perduta, la dramma perduta e il figlio perduto. Luca mette in evidenza differenti categorie di ascoltatori delle parole di Gesù: «si avvicinarono a lui tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo. I farisei e gli scribi mormoravano» (Lc 15, 1-2). Mentre i poveri sono aperti all'ascolto, gli altri, i farisei e gli scribi, già pieni della loro presunta sapienza e giustizia, restano chiusi nel loro circolo di mormoratori, senza aprirsi alla novità della misericordia portata da Gesù. Cfr. F. Mosetto, «Teologia lucana. Misericordia», in «Parole di vita» 5(2010), pp. 37-42; G. Benzi, «La pecora, la moneta e il figlio perduto e ritrovato. Le parabole di Lc 15», in «Parole di vita», 5(2010), pp. 9-15.

proprio a lui — la tremenda sofferenza della morte in croce». ³² Eppure sulla croce si consuma il dialogo del Figlio al Padre. In quell'abbandono confidente: «Padre nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23, 46) è ristabilito il linguaggio originario di intima comunione tra il Creatore e la creatura. Nella croce è ristabilita la giustizia nella forma della misericordia, una misericordia che va fino agli inferi, fino al *luogo* nel quale nessuno, una volta discesovi, poteva risalirne.

Il Figlio, seppellito nelle viscere della terra, vivo in spirito, andrà ad annunziare la liberazione a coloro che erano negli inferi e aspettavano la liberazione. Nella reale sepoltura di Gesù, vi è contenuto il mistero della terra che si apre e dalle sue viscere restituisce i morti. Già realmente, il sabato del silenzio, il sabato santo, è accaduto che per la discesa di Cristo agli inferi, «il mare restituì i morti che esso custodiva, la Morte e gli inferi resero i morti la loro custoditi» (Ap 20, 13).

³² Ivi, 7. «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore» scriverà san Paolo, riassumendo in poche parole tutta la profondità del mistero della croce ed insieme la dimensione divina della realtà della redenzione. Proprio questa redenzione è l'ultima e definitiva rivelazione della santità di Dio, che è la pienezza assoluta della perfezione: pienezza della giustizia e dell'amore, poiché la giustizia si fonda sull'amore, da esso promana e ad esso tende. Nella passione e morte di Cristo — nel fatto che il Padre non risparmiò il suo Figlio, ma «lo trattò da peccato in nostro favore» — si esprime la giustizia assoluta, perché Cristo subisce la passione e la croce a causa dei peccati dell'umanità. Ciò è addirittura una «sovrabbondanza» della giustizia, perché i peccati dell'uomo vengono «compensati» dal sacrificio dell'Uomo-Dio. Tuttavia, tale giustizia, che è propriamente giustizia «su misura» di Dio, nasce tutta dall'amore: dall'amore del Padre e del Figlio, e fruttifica tutta nell'amore. Proprio per questo la giustizia divina rivelata nella croce di Cristo è «su misura» di Dio, perché nasce dall'amore e nell'amore si compie, generando frutti di salvezza. La dimensione divina della redenzione non si attua soltanto nel far giustizia del peccato, ma nel restituire all'amore quella forza creativa nell'uomo, grazie alla quale egli ha nuovamente accesso alla pienezza di vita e di santità che proviene da Dio. In tal modo, la redenzione porta in sé la rivelazione della misericordia nella sua pienezza. *Ibidem*.

È nel mistero della Croce che si rivela appieno la potenza incontenibile della misericordia del Padre celeste. Per riconquistare l'amore della sua creatura, Egli ha accettato di pagare un prezzo altissimo: il sangue del suo Unigenito Figlio. La morte, che per il primo Adamo era segno estremo di solitudine e di impotenza, si è così trasformata nel supremo atto d'amore e di libertà del nuovo Adamo. Ben si può allora affermare, con san Massimo il Confessore, che Cristo "morì, se così si può dire, divinamente, poiché morì liberamente" (Ambigua, 91, 1056). Nella Croce si manifesta l'eros di Dio per noi. Eros è infatti — come si esprime lo Pseudo Dionigi — quella forza "che non permette all'amante di rimanere in se stesso, ma lo spinge a unirsi all'amato" (De divinis nominibus, IV, 13: PG 3, 712). Quale più "folle eros" (N. Cabasilas, Vita in Cristo, 648) di quello che ha portato il Figlio di Dio ad unirsi a noi fino al punto di soffrire come proprie le conseguenze dei nostri delitti?³³

E infine, solo con l'alba di risurrezione si rendono comprensibili le paradossali parole della lettera agli Ebrei: «proprio per questo nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà» (Eb 5, 7). Dio ha fatto giustizia sulla morte, nel chinarsi sull'uomo e sul Figlio.

Questo far giustizia della morte avviene a prezzo della morte di colui che era senza peccato e che unico poteva — mediante la propria morte — infliggere morte alla morte. In tal modo la croce di Cristo, sulla quale il Figlio consostanziale al Padre rende piena giustizia a Dio, è anche una rivelazione radicale della misericordia, ossia dell'amore che va contro a ciò che costituisce la radice stessa del male nella storia dell'uomo: contro al peccato e alla morte. La croce è il più profondo chinarsi della Divinità sull'uomo e su ciò che l'uomo — specialmente nei momenti difficili e dolorosi — chiama il suo infelice destino. La croce è come un tocco dell'eterno amore sulle ferite più dolorose dell'esistenza terrena dell'uomo, è il compimento sino alla fine del programma messianico, che Cristo formulò una volta nella sinagoga di Nazaret e ripeté poi dinanzi agli inviati di Giovanni Battista. Secondo le parole scritte già nella

³³ Benedetto XVI, *Messaggio per la Quaresima 2007*, 21.11.2006, Città del Vaticano, LEV, 2007, 5.

profezia di Isaia, tale programma consisteva nella rivelazione dell'amore misericordioso verso i poveri, i sofferenti e i prigionieri, verso i non vedenti, gli oppressi e i peccatori. Nel mistero pasquale viene oltrepassato il limite del molteplice male di cui l'uomo diventa partecipe nell'esistenza terrena: la croce di Cristo infatti ci fa comprendere le più profonde radici del male che affondano nel peccato e nella morte, e così diventa un segno escatologico. Soltanto nel compimento escatologico e nel definitivo rinnovamento del mondo, l'amore in tutti gli eletti vincerà le sorgenti più profonde del male, portando quale frutto pienamente maturo il Regno della vita e della santità e dell'immortalità gloriosa. Il fondamento di tale compimento escatologico è già racchiuso nella croce di Cristo e nella sua morte. Il fatto che Cristo "è risuscitato il terzo giorno" costituisce il segno finale della missione messianica, segno che corona l'intera rivelazione dell'amore misericordioso nel mondo soggetto al male. Ciò costituisce al tempo stesso il segno che preannuncia "un nuovo cielo e una nuova terra", quando Dio "tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate"³⁴.

Cristo risuscitato è «l'incarnazione definitiva della misericordia, il suo segno vivente: storico-salvifico ed insieme escatologico. Nel medesimo spirito, la liturgia del tempo pasquale pone sulle nostre labbra le parole del Salmo: Canterò in eterno le misericordie del Signore».³⁵ Il termine della storia della salvezza è dunque il corpo glorioso del Signore risorto, che nel tempo del nostro pellegrinaggio terreno rivela l'amore divino come misericordia, e nel dono dello Spirito Santo, la comunica all'uomo come Presenza che deve farsi storia nelle relazioni umane.

Sulla terra degli uomini, nell'uomo fatto di terra, dimora la Misericordia, le viscere stesse del Padre che sono date, per mezzo del Figlio crocifisso³⁶ all'uomo,

³⁴ Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, 8.

³⁵ *Ibidem*. Anche R. Tremblay, *L'«innalzamento» del Figlio fulcro della Vita morale*, Roma, PUL, 2001, 62-76 (Sapientia christiana 6).

³⁶ «Avendo Dio insito nelle sue proprie viscere il Verbo di Sè stesso, lo generò con la sua Sapienza». TEOFILO D'ANTIOCHIA, *Secondo libro ad Autolico*, XIII, in:

perché divenga, egli stesso adesso, grembo di vita, capace di parlare il linguaggio nuovo dei salvati (cfr. Ap 5, 9).

2.2.1. Il costato dell'Uomo nuovo, grembo fecondo di nuova terra

Nella vicenda pasquale del Signore vi è una sequenza di accadimenti che sono determinanti per la nostra riflessione. L'evangelista Luca racconta così gli ultimi istanti di vita di Gesù: «Era verso mezzogiorno, quando il sole si eclissò e si fece buio su tutta la terra fino alle tre del pomeriggio. Il velo del tempio si squarciò nel mezzo. Gesù, gridando a gran voce, disse: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”. Detto questo spirò» (Lc 23, 44-46). Il grido di Gesù è riportato anche da Marco: «Gesù, dando un forte grido, spirò» (Mc 15, 37) e da Matteo: «Gesù di nuovo gridò a gran voce ed emise lo spirito» (Mt 27, 50).

Gli evangelisti riportano un primo grido di Gesù, quell'*Eli, Eli, lemà sabactàni* (Mt 27, 45) che porta al cielo il grido dell'angoscia cosmica dell'uomo, del creato sottoposto al peccato e alla morte.

Il secondo grido con il quale avviene la morte, ha invece un altro significato, siamo di fronte ad un'altra realtà.

Questo secondo è la voce potente del Verbo creatore che si diffonde nelle tenebre e crea la vita. È il vagito potente della creatura nuova: il Figlio di Dio, nel quale tutto è fatto, nasce sulla terra! Dall'alto della croce, è inviato sulle tenebre lo Spirito del Figlio, che a tutto dà vita. Nel battesimo di Gesù si squarciò il cielo, scese lo Spirito e risuonò la voce che lo proclamò Figlio; nella sua morte si squarcia il velo del tempio e il Figlio di Dio nasce sulla terra, riempiendo il cosmo del suo Spirito. Dio non è più dietro il

velo del tempio, in cielo; è nella nudità del Figlio, che lo svela sulla terra.³⁷

La via d'accesso a Dio è aperta a tutti, il corpo esposto di Gesù è la via nuova (cfr. Eb 10, 20) che conduce alle profondità divine: Dio nell'uomo, l'uomo in Dio.

Il grido di Gesù è sia il primo vagito della nuova umanità — dal Figlio, nuovo Adamo, prende vita la nuova stirpe, la nuova generazione dei figli di Dio, che «diventando figli col Figlio, [possono] pregare esclamando nello Spirito: Abba, Padre»³⁸ — ma è anche il grido della donna partorienti che fa nascere da sé la nuova creatura. Se questa nascita è sottesa allo spirito che è consegnato nel grido, «ed emise lo spirito» (Mt 27, 50b),³⁹ al contempo è confermata dal colpo di lancia che apre il costato al crocifisso, aprendo nella sua carne, il varco d'accesso dell'umanità tutta alla vita divina, al paradiso — *la terra di Dio, l'Eden* — e fecondando *la terra degli uomini* col sangue e l'acqua.

Ora, mentre i Sinottici riportano lo squarciarsi del velo del Tempio, Giovanni invece riporta l'apertura del costato di Gesù con la lancia da parte del soldato.

Era il giorno della Preparazione e i Giudei, perché i corpi non rimanessero in croce durante il sabato (era infatti un giorno solenne

³⁷ S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, II, Bologna, EDB, 1999, 580. Il *velo del tempio* a cui si fa riferimento è il tendaggio che chiudeva e il Santo e il Santo dei Santi nel tempio di Erode a Gerusalemme. Il Santo dei Santi era il luogo inaccessibile a tutti tranne che al Sommo Sacerdote il quale poteva entrarvi una volta l'anno, il giorno della grande espiazione (*yom kippur*) per pronunciare l'impronunciabile Nome ed aspergere l'altare con il sangue del sacrificio. Era il luogo nel quale dimorava la Santità stessa di Dio.

³⁸ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22.

³⁹ «È l'ora della gloria, prefigurata nel principio dei segni: è donata l'alleanza nuova, il vino bello, l'amore perfetto dello Sposo. Sono le nozze tra Dio e uomo: nella carne di Gesù, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, uomo e Dio vivono dello stesso amore, aperto a tutti». S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, II, Bologna, EDB, 2004, 192.

quel sabato), chiesero a Pilato che fossero loro spezzate le gambe e fossero portati via. Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe al primo e poi all'altro che era stato crocifisso insieme con lui. Venuti però da Gesù e vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli colpì il fianco con la lancia e subito ne uscì sangue e acqua. Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera e egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate. Questo infatti avvenne perché si adempisse la Scrittura: Non gli sarà spezzato alcun osso. E un altro passo della Scrittura dice ancora: Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto (Gv 19, 31-37).

Il velo aperto e il costato trafitto, stanno ad indicare la medesima realtà: adesso il santuario è il corpo del Signore. Nella esperienza di fede di Israele l'acqua che esce dal lato destro del santuario, e che diventa un fiume in piena capace anche di risanare le acque del mare, era una parola ben conosciuta. Ezechiele la riceve in visione, in tempo d'esilio, come promessa di un tempo nuovo nel quale dal tempio riedificato sarebbe sgorgata la sorgente capace di lavare il peccato e sanare l'umanità (cfr. Ez 47, 1-12).

Così il profeta Zaccaria vede in visione *il giorno del Signore* nel quale «non vi sarà né luce né freddo, né gelo: sarà un unico giorno, il Signore lo conosce; non ci sarà né giorno né notte; verso sera risplenderà la luce. In quel giorno acque vive sgorgheranno da Gerusalemme e scenderanno parte verso il mare orientale, parte verso il Mar Mediterraneo, sempre, estate e inverno. Il Signore sarà re di tutta la terra e ci sarà il Signore soltanto, e soltanto il suo nome» (Zc 14, 6-9).

Un giorno nel quale Dio si impegna, per bocca del profeta a «distruggere tutte le genti che verranno contro Gerusalemme. Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione: guarderanno a colui che hanno trafitto. Ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito» (Zc 12, 9-10).

Quello che accade sul Golgota era stato preannunziato dalla parola profetica che adesso è diventata carne, storia⁴⁰.

Il Figlio “uscì” dal Padre perché da lui uscisse per noi “sangue ed acqua”. L’avverbio “subito” fa vedere che quel sangue e quell’acqua premevano per uscire: il Figlio fin da prima della fondazione del mondo [...] vuol comunicarci l’amore con il quale il Padre ama noi come lui (Gv 17, 23). [...] Il sangue, vita quando sta nel corpo, quando è versato diventa segno di morte. Questo sangue effuso evidenzia che la vita del Figlio è tutta offerta ai fratelli, fino al dono di sé sulla croce. Così Gesù si realizza pienamente come il “Figlio”, uguale al Padre, principio di ogni dono. [...] Dal suo sangue, dalla sua vita donata a noi, nasce la nostra risposta di amore: riceviamo lo Spirito, simboleggiato dall’acqua che irriga la terra, quella terra arida che è l’uomo. [...] Sangue ed acqua, oltre a richiamare la Pasqua e la Pentecoste, la salvezza e il perdono, l’alleanza nuova e il dono dello Spirito, sono anche simbolo di nascita. Nasciamo dall’alto (cf. Gv 3, 1ss), da acqua e spirito (Gv 3, 5), generati dall’amore di un Dio crocifisso. [...] Come dal fianco di Adamo addormentato viene Eva, così dal fianco del Signore addormentato esce la sposa. L’umanità nuova, che risponde all’amore con l’amore, nasce dalla ferita d’amore di un Dio trafitto. L’uomo esiste come uomo e sa amare solo quando si sa amato così: allora diventa l’altra parte di Dio, suo interlocutore.⁴¹

Conclusione

Il *luogo*, dove *ral'imim*, terra e linguaggio si intersecano, è dunque, il costato trafitto del Signore.

È lì che finalmente la Parola trova la risposta, il linguaggio diventa dialogo, chiamata-risposta, dono-

⁴⁰ Cfr. G. Crocetti, «La Passione di Gesù secondo Giovanni. 1. Uno sguardo d’insieme a Gv 18-19», in “La nuova alleanza”, 1(2009), pp. 13-22; *Ibidem*, «La Passione di Gesù secondo Giovanni. 11. “Subito ne uscì sangue e acqua”», in “La nuova alleanza”, 5(2010), pp. 26-35; *Ibidem*, «La Passione di Gesù secondo Giovanni 9. Le ultime parole e la morte di Gesù», in “La nuova alleanza”, 3(2010), pp. 26-35; A. Ruberti, «Una passione appassionata. Appunti sulla storia, l’interpretazione e la rappresentazione della croce», in “Rassegna di Teologia”, 3(2011), pp. 447-471.

⁴¹ S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, 197.

accoglimento. Lì l'uomo è reso capace di porsi come interlocutore al suo Dio, finalmente a lui data la possibilità, nello Spirito, di costituirsi parola che ascolta e risponde.

È sempre lì che la terra è irrigata ed è costituita *nuova*. Si realizza il desiderio dell'orante: «o Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco, di te ha sete l'anima mia, a te anela la mia carne, come terra deserta, arida, senz'acqua» (Sal 62,2).

L'uomo è reso fecondo perché guarito dalla sterilità del peccato che lo condannava ad essere «terra deserta, [...] landa di ululati solitari» (Dt 32, 10) e fatto capace di amore, di vita. E di vita di comunione.

Tutto questo solo *per misericordia*, per *rah'mim*: le viscere di Dio si sono svelate definitivamente nel parto della Pasqua.

I simboli femminili della partoriente che grida, del vagito del bambino, della carne lacerata per lasciar uscire la vita, dicono che il linguaggio delle viscere materne, della *rah'mim* è quello *parlato* nelle profondità della Trinità. Cristo crocifisso «ha svelato la verità intorno a Dio “Padre delle misericordie”». ⁴²

⁴² Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, 2.

Bibliografia - Sitografia

AA.VV., *La divina misericordia. Atti del 1° Congresso apostolico mondiale della divina misericordia*, Città del Vaticano, LEV, 2010.

AA.VV., «Dio nell'Antico Testamento. Il Dio dei profeti», a cura della Redazione, in "La Civiltà Cattolica", 3514(1996), 317-329.

Boella Laura, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

Boff Leonardo, *Il creato in una carezza. Verso un'etica universale: prendersi cura della terra* Cittadella, Assisi 2000.

Bultmann Rudolf, "Mercy" *Theological Dictionary of the New Testament*, (Grand Rapids, Mich, Eerdmans, 1964), 2:477-87.

Cavarero Aadrina, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997.

Combi Mariella, *Il grido e la carezza. Percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Meltemi, Roma 1998.

Curi Umberto, *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Drecoll Vokler, "Misericordia" in the "Augustinus-Lexikon", IV/1-2 (2012).

École biblique de Jérusalem (a cura di), *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 2009.

Eichrodt Walther, *Theology of the Old Testament*, (Philadelphia, Westminster Press, 1961).

Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, Lettera enciclica sulla divina misericordia.

Glueck Nelson, *Hesed in the Bible* (Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1967).

Hawthorne G. F. et Al. (a cura di), *Dictionary of Paul and his letters*.

Heidegger Martin, *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1990.

Holland Korntal M., voce «Misericordia» in *Nuovo Dizionario Enciclopedico Illustrato della Bibbia*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 2005.

Honneth Axel, *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

Hunt Lynn, *La forza dell'empatia Una storia dei diritti dell'uomo* Laterza Roma-Bari 2010.

Lévinas Emmanuel, *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, Meltemi. Roma 2002.

Lévinas Emmanuel, *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli 1979.

Marion Jean-Luc, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

Merleau-Ponty Maurice, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989.

Morelli Ugo, *Contro l'indifferenza. Le possibilità creative e la crisi del legame sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2013 (in stampa).

Nancy Jean-Luc, *Il ritratto e il suo sguardo*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Nancy Jean-Luc, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.

Ponzio Augusto, *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

Ponzio Augusto, *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Mimesis, Milano 2002.

Ricœur Paul, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina editore, Milano 2005.

Ricœur Paul, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1996.

Solimini Maria, *L'estraneità che accomuna*, Edizioni dal Sud, Bari 1995.

Stefani Piero, *L'ebraismo: Torà, popolo, terra*, in *Credere Oggi* 3(2003), 7-20.

Stein Eedith, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma
1985.

Sitografia:

Bohm Ariela: <http://www.arielabohm.it/>

Rodríguez Magda Rosa María, «Transmoderno: un nuovo
paradigma» in “Kasparhauser. Philosophical culture
quarterly”, giugno 2013: www.kasparhauser.net

Teofilo d'Antiochia, *Secondo libro ad Autolico*, XIII, in
[http://www.larici.it/culturadellest/icone/apologeti/teofilo/II
autolico.pdf](http://www.larici.it/culturadellest/icone/apologeti/teofilo/II_autolico.pdf)

Gli autori

Marta Bartoni si è laureata in Filosofia nel 2003 presso l'Università degli Studi di Perugia. Dopo aver conseguito l'abilitazione all'insegnamento secondario superiore, ha esercitato ed esercita in qualità di insegnante di Filosofia e Storia presso i licei. Tra i suoi ambiti di ricerca e di interesse si segnala in particolare l'Esistenzialismo Francese (con significativo riferimento alla figura di A. Camus alla quale la stessa ha dedicato la propria tesi di laurea dal titolo *Albert Camus: la fragilità del politico* e vari articoli tra i quali *Albert Camus e "La caduta": la presenza del male nella natura umana e la nostalgia dell'innocenza*, in Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Perugia, 2003-2004/2004-2005, Aracne Editrice — Roma), la Fenomenologia e il panorama filosofico "femminile" del Novecento (in particolare H. Arendt e S. Weil) all'interno del quale trova spazio questo piccolo contributo dedicato alla figura di Etty Hillesum.

Paolo Beretta ha studiato "Filosofia teoretica" e "Gnoseologia" presso l'Università Statale di Milano. La sua formazione si è orientata in direzione del pensiero contemporaneo, sulla scia della tradizione hegeliana, fenomenologica ed ermeneutica. In particolare, seguendo il magistero di Carlo Simi e del suo allievo Carmine Di Martino, con il quale si è laureato, gli autori che più hanno caratterizzato il suo percorso sono stati, oltre ad Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Marcuse e Derrida. Sta svolgendo attualmente un Dottorato di ricerca presso l'Università Vita-Salute San Raffaele.

Francesca Brencio (Spoleto, 1976), PhD in Filosofia e Scienze Umane, è Adjunct Fellow nella School of Humanities and Communication Arts della University of Western Sydney (Australia). Dal 2000 al 2007 ha collaborato con la cattedra di Estetica dell'Università degli Studi di Perugia, lavorando a fianco della professoressa Anna Giannatiempo Quinzio. Studiosa di Martin Heidegger, negli ultimi anni i suoi lavori si sono concentrati sul rapporto tra il pensiero di Heidegger e

l'idealismo tedesco, con particolare attenzione al posto occupato da Hegel nella speculazione heideggeriana. Attualmente sta portando avanti le sue ricerche presso la Albert-Ludwigs Universität in Freiburg sotto la supervisione del Prof. Dr. Bernhard Casper. Collabora con Libera Parola Centro di Psicanalisi Applicata, membro dell'CPSA, del RIPA (Réseau International de Psychanalyse Appliquée), di PIPOL (Programme International de Psychanalyse Appliquée d'Orientation Lacanienne) e dell'International Center for Bioethics and Human Rights in Spoleto. Tra le sue opere, oltre ad un notevole numero di saggi pubblicati in riviste italiane e straniere, le monografie in italiano *La negatività in Heidegger e Hegel* (2010, Aracne), *Scritti su Heidegger* (2013, Aracne) e *Arthur Rimbaud. Una lettura filosofica* (in corso di pubblicazione); la traduzione dall'inglese all'italiano del testo R. Pippin, *Hegel sull'autocoscienza: desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, PensaMultimedia, Book Series "Politica Critica Società", Lecce (in corso di pubblicazione). Accanto all'impegno strettamente accademico si ricordano le pubblicazioni nel campo delle arti visive e dell'estetica d'avanguardia.

Ariela Böhm è un'artista romana che, dopo una laurea in Scienze Biologiche e qualche anno di tirocinio come ricercatrice al CNR sotto la direzione della Prof.ssa Rita Levi Montalcini, decide di dedicarsi interamente all'arte, percorso intrapreso fin dagli anni del liceo, privilegiando come mezzo espressivo le tecniche della ceramica. L'incessante sperimentazione del materiale e la ricerca della tecnica che meglio si prestano ad esprimere la sua visione complessa e al contempo essenziale, evidentemente segnata dalla conoscenza profonda del materiale biologico, la porta ad utilizzare il silicone per il ciclo di opere sul moto ondoso e ad ideare la tecnica delle "Ombre di luce". In anni più recenti si avvicina all'uso del video perché è l'unico mezzo che, introducendo la dimensione temporale, permette all'osservatore di seguire la trasformazione delle sue opere scultoree. Dal 1992 espone regolarmente in Italia e all'estero in mostre personali e collettive. Premi, opere pubbliche e ulteriori informazioni su www.arielabohm.it. Link al video <http://www.youtube.com/watch?v=oo7VqjROPa4>

Sonia Caporossi (Tivoli, 1973) è docente, musicista, musicologa, scrittrice, poetessa, critico letterario, artista digitale; si occupa inoltre attivamente di estetica filosofica e filosofia del linguaggio, ultimamente nell'ottica di una ridiscussione metodologica del costruttivismo. Si è laureata in lettere con lode a Roma nel 2000 presso la cattedra di Walter Pedullà e successivamente in filosofia nel 2005, sempre con lode, avendo studiato estetica con Emilio Garroni e filosofia teoretica con Mario Reale. Come compositrice e polistrumentista ha militato in vari gruppi di musica rock sperimentale. Ha partecipato con i Wellen alla colonna sonora di *Blue(s)* (1997), cortometraggio di Domenico Liggeri presentato fuori concorso alla Mostra del Cinema di Venezia. Suona attualmente il basso elettrico nel gruppo di art - psychedelic rock *Void Generator*, con i quali ha all'attivo due album, *Phantom Hell And Soar Angelic* (Phonosphera Records 2010), *Collision EP* (Phonosphera Records 2011), recensiti e distribuiti ampiamente all'estero, e la partecipazione a due compilation, *Fuori dal Centro* (Fluido Distribuzioni, ITA 1999) e *Riot On Sunset 25* (272 Records, USA 2011). Ha collaborato per diversi anni alla rivista *Musikbox* in qualità di saggista specializzata in krautrock e musica cosmica tedesca. Suoi contributi di critica letteraria, storiografica e filosofica, poesie e prose, sono apparsi su blog e riviste come *Verde*, *Scrittori Precari*, *Fallacie Logiche*, *Storia & Storici*, *Poetarum Silva*, *WSF*, *Neobar*, *Il Giardino Dei Poeti*, *In Realtà La Poesia*, *La Poesia e Lo Spirito*, *Terra Nullius*, *Atelier*, *Nazione Indiana* ed altri. È stata direttore e caporedattore del sito aperiodico *Terra Di Poiesis*, la cui esperienza è ormai chiusa. Attualmente, insieme ad Antonella Pierangeli, dirige il blog *Critica Impura* all'interno del quale, oltre all'impegno redazionale e scrittorio, pubblica le proprie fotografie ed elaborazioni di computer art. Sempre a quattro mani con Antonella Pierangeli, a gennaio 2013 ha pubblicato per Web — Press Edizioni Digitali l'ebook *Un anno di Critica Impura*. Ha realizzato a maggio del 2013 il video di digital art *Parole Salve*, associato a *Cose Salve*, happening artistico per ricordare il terremoto dell'Emilia. Vive e lavora nei pressi di Roma.

Andrea Caterini (Roma, 1981), scrittore e critico letterario, ha curato, di Enzo Siciliano, il “Diario italiano 1997-2006” (Perrone, 2008) e l’opera teatrale fino ad allora inedita “Tournée” (Editoriale Stilos, 2010). Ha curato inoltre la riedizione del libro di Franco Cordelli “Partenze eroiche” (Gaffi, 2013) e il libro “I padri e i figli. Un’inchiesta”, dove intervistava quindici intellettuali italiani di diverse generazioni sul tema della paternità e dei maestri a partire dal Sessantotto e gli anni di piombo. Il suo primo romanzo, “Il nuovo giorno”, è stato pubblicato dalle edizioni Hacca nel 2008. “La guardia”, il suo secondo libro di narrativa, è stato pubblicato nel 2010 dalla casa editrice Italic peQuod. Ha pubblicato inoltre una raccolta di saggi dedicati ad alcuni classici della letteratura, “Il principe è morto cantando. Una autobiografia letteraria attraverso l’analisi critica del personaggio” (Gaffi, 2011). Il suo secondo libro di critica, “Patna. Letture dalla nave del dubbio”, è stato pubblicato nel 2013 (Gaffi). Cura le pagine dedicate alla critica del semestrale di letteratura “Achab”. È redattore del trimestrale di letteratura “Nuovi Argomenti”. Scrive inoltre sull’inserito culturale de “Il Manifesto”, “Alias”, e sulle pagine culturali del “Corriere Nazionale”.

Francesco Colia, laureatosi nel 2006 in Filosofia (indirizzo socio politico) presso l’Università degli studi “Roma Tre”, con la discussione della tesi *La crisi della ragione tecnica da Heidegger alla Filosofia contemporanea italiana*, fonda nel dicembre del 2010 la rivista “Filosofi per caso (trimestrale di filosofia metropolitana, arte e cultura)” della quale, oltre a curare la rubrica *Cine.Sofia*, è a tutt’oggi responsabile artistico della fotografia. Ha partecipato a Seminari (con Daniele Macheda per Rai News) e ad interviste radiofoniche finalizzate alla diffusione della passione per il pensiero e la filosofia, avvalendosi di un linguaggio che, attraverso un’attenzione voluta alle emozioni, suscita interesse e motivazione in un pubblico anche non specializzato.

Fabio Mlazzo, *blogger* e docente precario di Storia e Filosofia nei licei. È membro esterno di LiberaParola, centro multidisciplinare di psicoanalisi applicata, fa parte del coordinamento dei Consulenti di Psicoanalisi Applicata (C.Ps.A.

— Centri e Servizi) che opera sul territorio nazionale nell'ambito dell'attività scientifica e clinica del Campo Freudiano. Scrive sul blog www.sentieriranti.com e sulla rubrica “Lo spirito e l'osso. Immaginario, filosofia e psicoanalisi” su Psychiatry on line Italia. È redattore della webzine www.haecceitasweb.com. Oltre ad alcuni saggi su Lacan e su Sciascia ha partecipato con un contributo al pamphlet “Il nuovo realismo è un populismo” (Il nuovo Melangolo). Attualmente sta lavorando ad un saggio sull'opera di Jacques Lacan.

Maurizio Montanari: Psicoterapeuta - psicoanalista, fondatore e responsabile del centro di Psicoanalisi applicata LiberaParola (www.liberaparola.eu). Membro della Eurofederazione di psicoanalisi; collaboratore del Centro depressioni e disturbi dell'umore di Modena; consulente e membro del Comitato scientifico nazionale LDAP, Lega Italiana contro i Disturbi d'ansia, da Agorafobia e da attacchi di Panico; docente per corsi di formazione medici presso Scuole Regionale in formazione specifica in medicina generale; autore de *Il posto del panico, il tempo dell'angoscia*. Collabora con la rivista <http://www.psychiatryonline.it/>. Ha collaborato con alcune cattedre Universitarie (Psicologia dinamica, Medicina). Vive e lavora tra Modena e la Lunigiana. Accudisce Ginevra, nata da poco. È sempre intento a migliorare il suo tempo in maratona.

Giancarlo Pera: dal manicomio al manicomio attraverso e oltre la manicomialità: dal 1974 al S.Maria della Pietà di Roma come studente interno al (ex?) OP di Pergine Valsugana nel 2013 come Referente per la promozione della salute mentale nei Servizi e nelle comunità. Quarant'anni attraverso topoi, eterotopie e atopie del pensiero e della pratica psichiatrica nei Servizi pubblici, ostinato nel tentare d'essere istigatore d'alternative nonostante il suo essere psichiatra, nato a Firenze nel 1953 lavora nel Lazio in Friuli in Toscana e da undici anni nel Trentino, prima nel cuore del divertimentificio dolomitico, ora nella 'città dei matti'. Sempre Responsabile di Centri di salute mentale si muove nel territorio contro l'evidenza della sua smaterializzazione progressiva e confligge nel Palazzo che lo tollera giammai, dovunque di sensibilità umanistica, di

orientamento fenomenologico esistenziale, di natura ‘cane sciolto’ non separa mai la responsabilità professionale e organizzativa dalla militanza civile e politica (da sempre in Psichiatria Democratica criticamente partecipe, è oggi nella sua Segreteria nazionale come referente per i nuovi diritti).

Antonella Pierangeli, Roma, 1964. Docente, scrittrice, filologa, saggista, critico letterario. Ha tenuto corsi di lingua italiana presso il Dipartimento di Studi Romani dell’Università di Utrecht e svolto seminari su Anne Sexton presso il Dipartimento Vrouwen Studies del medesimo ateneo. Leopardi e Pasolini sono gli autori sui quali ha focalizzato negli ultimi anni le sue ricerche oltre ad approfondire lo studio della filosofia del Novecento e in particolare Michel Foucault ed il poststrutturalismo. Ha pubblicato saggi su varie riviste letterarie e storiografiche come L’Area di Broca, Vernice, Storia & Storici ed altre. Ha curato l’apparato bibliografico del volume Romanzi e Racconti di P. P. Pasolini nei Meridiani Mondadori (1998), progetto editoriale diretto da Walter Siti e Silvia De Laude. Ha inoltre collaborato con il Fondo Pasolini e il Gabinetto Vieusseux di Firenze, collazionando le carte di autori come Pasolini, Penna, Montale. Ha curato il volume Pasolini, visioni e profezie tra presente e passato (Sulle orme della Storia) (GoWare Edizioni 2012). Insieme a Sonia Caporossi, dirige il blog Critica Impura.

Stefano Scrima, laureato in Scienze filosofiche (Laurea magistrale) presso l’Università degli studi di Bologna con una tesi su Miguel de Unamuno (relatore Prof. Paolo Vincieri). Nella stessa Università consegue la Laurea triennale in Filosofia con una tesi su Albert Camus e Maurice Merleau-Ponty (relatore Prof. Manlio Iofrida). Ha studiato all’Universitat de Barcelona (borsa Erasmus 2009/2010) ed è stato *visiting student* all’Universidad Autónoma de Madrid (borsa Tesi all’estero 2012/2013 — tutore: Prof. Fernando Hermida de Blas). È redattore di *Diogene Magazine*.

Claudio Tarditi (1978) è attualmente Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia dell’Università di Torino e Visiting Researcher presso l’Università di Nijmegen (Paesi Bassi). È

autore di vari saggi, tra cui *Con e oltre la fenomenologia. Le "eresie fenomenologiche di J. Derrida e J.-L. Marion* (2008), *René Girard interprete del Novecento* (2009), *Introduzione alla fenomenologia francese. Temi e percorsi* (2011) e *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese* (2012).

Roberta Vinerba, suora francescana, PhD in Sacra Teologia, è Docente Incaricato di Teologia Morale presso l'Istituto Teologico di Assisi, aggregato alla Facoltà di Sacra Teologia della Pontificia Università Lateranense e responsabile della pastorale giovanile dell'Unità Pastorale Prepo - Ponte della Pietra — San Faustino e dell'Oratorio Giovanni Paolo II in Perugia. Collabora da tempo con le principali riviste di Teologia in Italia, fra le quali si ricorda la "Rivista di Teologia Morale", per la quale è dal 2012 di Consulente di Direzione. Fra le sue numerose pubblicazioni, ricordiamo *La testimonianza morale del cristiano in campo politico. L'esempio di Giorgio La Pira*, Perugia, Editoria Provincia di Perugia, 2003; *Se questo è amore. ABC dell'affettività e della sessualità*, Milano, Paoline, 2006, decima edizione 2013; *Fare i padri essere figli*, Milano, Paoline, 2008, seconda edizione 2012; *La vita non è un parcheggio. Giovani in cerca di futuro*, Milano, Paoline, 2010; *Alla luce dei tuoi occhi. Guarire l'amore attraverso lo sguardo*, Assisi, Cittadella Editrice, 2013; *Cristiani perseguitati. Cristianofobia a cavallo tra secondo e terzo millennio*, (a.c.), Assisi, Cittadella editrice, 2013.